

FACULDADE DE DIREITO DE VITÓRIA
PÓS GRADUAÇÃO STRICTU SENSU
MESTRADO EM DIREITOS E GARANTIAS FUNDAMENTAIS

RAFAEL FÁVERO FARIAS

O DIREITO ÀS IDENTIDADES CULTURAIS DOS POVOS
INDÍGENAS NO BRASIL: A CONSTRUÇÃO DA ALTERIDADE
À LUZ DA FILOSOFIA E ÉTICA DA LIBERTAÇÃO DE
ENRIQUE DUSSEL

VITÓRIA
2016

RAFAEL FÁVERO FARIAS

**O DIREITO ÀS IDENTIDADES CULTURAIS DOS POVOS
INDÍGENAS NO BRASIL: A CONSTRUÇÃO DA ALTERIDADE
À LUZ DA FILOSOFIA E ÉTICA DA LIBERTAÇÃO DE
ENRIQUE DUSSEL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direitos e Garantias Fundamentais da Faculdade de Direito de Vitória, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Aloísio Krohling.

VITÓRIA
2016

RAFAEL FÁVERO FARIAS

**O DIREITO ÀS IDENTIDADES CULTURAIS DOS POVOS
INDÍGENAS NO BRASIL: A CONSTRUÇÃO DA ALTERIDADE
À LUZ DA FILOSOFIA E ÉTICA DA LIBERTAÇÃO DE
ENRIQUE DUSSEL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos e
Garantias Fundamentais da Faculdade de Direito de Vitória, como requisito para obtenção do
grau de mestre em Direito.

Aprovada em:

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Aloísio Krohling
Faculdade de Direito de Vitória
Orientador

Profº Dr.
Faculdade de Direito de Vitória

Profº Dr.
Membro Externo

AGRADECIMENTOS

Sentar para escrever os agradecimentos é, sem sombra de dúvidas, uma parte importante e desafiadora para o autor de um trabalho acadêmico, seja pela solidão que vivência nas horas dedicadas à pesquisa, seja pela intenção de não esquecer daqueles que contribuíram direta ou indiretamente para realização deste trabalho. Neste momento, o olhar do pesquisador se volta àqueles que nos formam e transformam e que também nos constituem. Assim, meus honrosos agradecimentos....

... À Deus pelas dádivas concedidas, pelos caminhos que me proporcionou trilhar e pelas bênçãos que florescem em minha vida. Só tenho a agradecer.

... Aos meus pais, Sandra e Pedro Rafael, que nestes anos de convivência me apoiaram e me incentivaram na busca pelo conhecimento, tendo, neste momento singular, participado de forma incondicional de minha vida pessoal, profissional e acadêmica. São vocês a razão de minha existência.

.... À minha irmã, Ana Carolina, que também me incentivou e me socorreu quando minha vida se mostrou atribulada, sendo que enxergo nela as qualidades que não possuo, o que me mostra a necessária incompletude humana.

... Ao meu amado sobrinho, Bernardo, que trouxe luz à minha vida e de toda família, seu nascimento e crescimento é a esperança de um mundo onde a alteridade se faça presença.

... À tia Simone e João, por terem me acolhido em seu lar e feito eu me sentir em casa. Saibam que fazer parte da família de vocês foi um aprendizado e um enorme privilégio. As conversas à mesa alegraram os dias em que precisava escrever este trabalho.

... À minha grande família pelo imenso apoio e pelos debates acalorados diante do tema de minha pesquisa, especialmente aos meus avós que em sua experiência de vida acolhem seus netos com amor fraterno e, também, aos meus padrinhos, Sérgio e Sônia, por me mostrarem na prática a realidade dos povos indígenas.

... Aos meus amados amigos do Curso de Pós-Graduação Stricto-Senso da Faculdade de Direito de Vitória, o “grupo dos 8”, (Ana Paula, Gustavo, Márcio, Ronaldo, Sarah e Wantuil), pela companhia, pelos debates inteligentes, pela receptividade querida na Faculdade e em Vitória. Agradeço especialmente à Priscila pela especial atenção comigo, pelos momentos incríveis, por me levar para sua vida e por ter trabalhado direta e indiretamente nesta pesquisa.

... Aos amigos incondicionais do Ministério Público Federal, Carla Secomandi, Eraldo Baroni, Ivana Assini, Leonardo Di Donato e Wayata pela amizade sincera. Também aos maravilhosos amigos, servidores e eternos estagiários do 4º Ofício Criminal, Maria Carolina, Fernanda, Rodolfo, Ariel, Andressa, Talita, Ana Cassia e Arthur, que no dia-a-dia do trabalho e nos debates jurídicos e políticos foram fundamentais para construção do meu conhecimento. E ao Procurador da República, Julio de Castilhos, a quem devo minha eterna gratidão profissional e acadêmica.

... Aos professores do Curso de Pós-Graduação da Faculdade de Direito de Vitória, pela contribuição em minha formação humanística e intelectual.

... À querida professora Gilsilene, pelo carinho e atenção que teve com o meu trabalho, contribuindo sobremaneira para o crescimento do mesmo.

... Ao meu excepcional orientador, professor Aloísio Krohling, pela condução desta pesquisa, ser humano que demonstra uma alteridade e humildade que me inspiraram nessa caminhada. Seu olhar filosófico foi fundamental para que um trabalho jurídico sobre os povos indígenas se tornasse concreto e reflexo da realidade vivenciada por estes povos.

RESUMO

Sob a ótica da “alteridade”, proposta por Enrique Dussel em sua Filosofia e Ética da Libertação, a presente dissertação propõe uma análise singular - porém não exaurida – acerca do processo de construção de um patamar de alteridade que garanta o direito às identidades culturais dos povos indígenas no Brasil. A pesquisa passa harmoniosamente, em seu primeiro capítulo, pelo campo histórico-jurídico, o qual se detém a investigar a condição histórica dos indígenas na sociedade brasileira que se formou após a “conquista” no final do século XV, sobretudo no que concerne ao reconhecimento das identidades culturais nos ordenamentos jurídicos vigentes nos diferentes períodos históricos (colonial, imperial, republicano e na contemporaneidade brasileira). Tendo como marco o sistema jurídico monista, adentramos no segundo capítulo, analisando o Direito que se apresenta posto e imposto, sendo que diante da necessidade de sua ruptura desaguamos no pluralismo jurídico e, por consequência, no direito de os povos indígenas tecerem os fios de seus destinos. Em síntese, nestes dois primeiros capítulos, a análise se concentrou na garantia do direito indígena às suas identidades culturais contempladas ou não pelos ordenamentos jurídicos vigentes. Por fim, verificado em todo este contexto a negação da alteridade dos povos indígenas, pretendemos, no terceiro e último capítulo, a partir de um caminho filosófico, a libertação desses sujeitos históricos, situando-os em uma realidade que, ao mesmo tempo em que se apresenta global e universalizante, se enfraquece com as lutas e a interpelação do olhar do “outro”, das 'vítimas”, dos povos indígenas.

Palavras-chave: direitos indígenas – identidades culturais – alteridade – libertação.

RESUMEN

Desde el punto de vista de la “alteridade”, diseñada por Enrique Dussel en su filosofía y Ética de la Liberación, esta disertación propone un análisis singular - sin embargo, no agotada – acerca del proceso de construcción de un nivel de alteridade que asegura el derecho a las identidades culturales de los pueblos indígenas en Brasil. La búsqueda pasa armoniosamente, en su primer capítulo, a través del campo histórico-jurídico, lo cual se detiene la investigación de la condición histórica de los indígenas en la sociedad brasileña que se formó después de la “conquista” al final del siglo XV, especialmente con respecto al reconocimiento de las identidades culturales en los ordenamientos jurídicos corrientes en los diferentes períodos históricos (colonial, imperial, republicana y en la contemporaneidad brasileña). Teniendo como marco el sistema jurídico monista, entramos en el segundo capítulo, analizando el Derecho que se presenta puesto y impuesto, siendo que ante la necesidad de su ruptura, culminamos en el pluralismo jurídico y, consecuentemente, en lo derecho de los pueblos indígenas tejeren los hilos de sus destinos. En síntesis, en estos dos primeros capítulos, el análisis se centró en asegurar el derecho de los indígenas a sus identidades culturales contempladas o no por los ordenamientos jurídicos corrientes. Por fin, comprobado en todo esse contexto la negación de la alteridade de los pueblos indígenas, tenemos la intención, en el tercer y último capítulo, a partir de un camino filosófico, la liberación de estos sujetos históricos, colocándolos en una realidad que, mientras se presenta global y universalizante, se debilita con las peleas y la interpelación de la mirada del “otro”, las víctimas, de los pueblos indígenas.

Palabras-clave: derechos indígenas – identidades culturales – alteridade – libertación.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	07
1 UMA RETROSPECTIVA HISTÓRICO-JURÍDICA DA CONDIÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL: DO PERÍODO COLONIAL À CONTEMPORANEIDADE.....	13
1.1 COMPREENDENDO O PROCESSO CIVILIZATÓRIO/CONQUISTADOR NO BRASIL: A MODERNIDADE PELO OLHAR DO OUTRO.....	14
1.2 O DIREITO ÀS IDENTIDADES CULTURAIS INDÍGENAS NO BRASIL POR MEIO DO RECONHECIMENTO DOS INDÍGENAS COMO POVO PERTENCENTE À NAÇÃO BRASILEIRA: DO PERÍODO COLONIAL À CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988.....	31
2 DIREITO, CULTURA E AUTODETERMINAÇÃO: O DIREITO COMO ENCOBRIDOR DA CULTURA NÃO EUROCÊNTRICA.....	48
2.1 A AUTODETERMINAÇÃO COMO DIREITO DOS POVOS INDÍGENAS BRASILEIROS.....	62
2.2 OS DIREITOS HUMANOS DOS POVOS INDÍGENAS: A AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS NO PLANO INTERNACIONAL.....	66
3 DESAFIOS AO DIREITO ÀS IDENTIDADES CULTURAIS DOS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL.....	79
3.1 A ALTERIDADE NA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO DE ENRIQUE DUSSEL.....	80
3.2 A ÉTICA DA LIBERTAÇÃO DE ENRIQUE DUSSEL: PARA ALÉM DO SISTEMA MUNDO DOMINANTE.....	89
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	105
REFERÊNCIAS.....	108

INTRODUÇÃO

A dissertação terá como objeto de estudo o direito às identidades culturais dos povos indígenas no Brasil, tendo como marco jurídico a promulgação da Constituição Federal de 1988, bem como a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, que direta ou indiretamente tem como intuito a proteção da cultura de povos que, ao menos no Brasil e nos demais países da América Latina, sempre se fizeram presentes.

O direito às identidades culturais vai de encontro a uma política que durante muito tempo tentou integrar e assimilar os povos indígenas a uma estrutura de dominação no Brasil. São três os documentos que visam afastar a perspectiva integracionista e de assimilação dos povos indígenas, quais sejam: no plano interno, a Constituição Federal de 1988 e, no plano internacional a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Tais documentos surgem como os principais meios norteadores de proteção dos povos indígenas.

Apesar da influência de diversas manifestações culturais, sociais e dos povos na formação da identidade do povo brasileiro, os indígenas possuem traços próprios que estão relacionados à sua história. Tratam-se de diversas peculiaridades culturais e outras características que os povos indígenas procuram perpetuar. Nesse sentido, formam identidades múltiplas, perceptíveis em cada etnia, sendo, por este motivo, que adotamos o termo “povos indígenas” nesta pesquisa.

A trajetória própria e as peculiaridades de cada povo devem ser respeitadas e colocadas como ponto basilar para qualquer medida a ser adotada pelo Estado. Assim, este trabalho propõe não somente uma investigação jurídica sobre o tema proposto, visto que ao nosso ver o direito posto e imposto não abarca suficientemente os diversos conflitos que se formam no cotidiano da vida.

Todavia, não se deve mistificar a alteração de paradigma, acreditando que as evoluções da legislação indigenista alcançam o cotidiano dos povos indígenas e a realidade por eles vivenciada.

A violência contra os povos indígenas, em suas variadas formas (jurídica, política, econômica, social...), marca todas as fases da evolução histórica dos povos indígenas no Brasil, sendo que com o advento da Modernidade essa violência ganha corpo, revelando como as formas de violência contra os povos indígenas se alteram para dissimular o caráter ocidental de dominação.

A suposta alteração de paradigma estabelecido pela Constituição Federal de 1988 ao positivar os direitos dos povos indígenas como: a demarcação de terras, educação, possibilidade de ingresso em juízo na defesa de seus direitos, proteção da diversidade dentre outros consagrados no capítulo dedicado aos direitos indígenas, são propostas que surgem como asserção à luta dos povos indígenas e o respeito às suas culturas.

Considerando as realidades políticas, sociais e culturais do Brasil, mesmo com os consideráveis avanços do Estado e da sociedade nas últimas décadas, os povos indígenas, muitos ainda vulneráveis à violação de direitos humanos, estão entre os brasileiros, com enormes desafios, uma vez, que há, ainda, um desconhecimento e preconceito no país em relação aos povos indígenas.

Encontram-se assim na atualidade, grandes esforços políticos e também filosóficos que em nome da função jurídica libertadora, entram em concorrência ético-ideológica com a tradição autoritária de dominação.

Esses esforços jurídicos libertadores nos encaminham para uma Filosofia e Ética da Libertação que com base na Alteridade do “outro”, do “pobre”, das “vítimas” enxerga uma possibilidade de nova ordem do estado em que a realidade se apresenta, não de forma abstrata, mas do cotidiano que se mostra, no chão da vida.

Nesse linear, nos debruçaremos nas obras de Dussel para compreender o contexto histórico em que se encontram os povos indígenas no Brasil, a fim de traçar as possibilidades e caminhos a serem trilhados no presente e em um futuro que bate a nossa porta.

É então fundamental o estudo do direito às identidades culturais dos povos indígenas conectado à categoria alteridade proposta por Enrique Dussel em sua Filosofia e Ética da Libertação, a fim de possibilitar um diálogo intercultural necessário e que permita a convivência entre os povos indígenas, a sociedade e o Estado brasileiro e, além disso, que permita aos povos indígenas tecer os fios de seu próprio destino.

Embora ao longo dos séculos o estudo da condição jurídica dos povos indígenas tenha suscitado diversas e agudas questões, poucas foram as ações desenvolvidas para propor soluções relativas aos direitos indígenas, principalmente porque as propostas em inúmeros casos esbarram em grandes obstáculos. É de se notar de plano que ações voltadas para o direito dos povos indígenas encontram sempre grandes entraves.

Historicamente, é preciso reconhecer que, no Brasil, do século XVI até praticamente o final do século passado, a oferta de programas aos povos indígenas esteve pautada pela catequese e integração forçada dos índios à sociedade nacional. Dos missionários jesuítas aos positivistas do Serviço de Proteção aos Índios, do ensino catequético ao bilíngue, a tônica foi uma só.

Toda diferenciação étnica seria anulada ao se incorporar os índios à sociedade nacional. Ao tornarem-se brasileiros, os índios tinham que abandonar sua própria identidade cultural, perdendo sua língua, seus costumes e sua cultura. Só em anos mais recentes este quadro começou a mudar.

Até 1988, a legislação era marcada pelo viés integracionista, mas a nova Constituição inovou ao garantir às populações indígenas o reconhecimento de sua identidade diferenciada e sua manutenção, incumbindo o Estado do dever de assegurar e proteger as manifestações culturais das sociedades indígenas.

É dentro desse contexto que o tema proposto, o Direito às Identidades Culturais dos povos indígenas no Brasil: a construção da alteridade à luz da filosofia e ética da libertação de Enrique Dussel, se justifica, tendo em vista que objetiva contribuir para o debate em torno das possíveis soluções para os conflitos de interesses existentes entre os povos indígenas, a sociedade e o Estado brasileiro.

Esta dissertação consistirá numa pesquisa bibliográfica qualitativa, que faz um cotejamento teórico, enfocando a história dos povos indígenas, entrelaçando-a com o direito e a filosofia. O método adotado será o múltiplo dialético de Krohling. Krohling (2014) que desenvolve o conceito de que os direitos humanos fundamentais evoluem e são estruturados dialética e historicamente no entendimento cultural de cada povo e Estado nacional e acrescenta que:

Os direitos humanos fundamentais são construídos dialética e historicamente na perspectiva cultural de cada povo e Estado nacional. A metodologia dialética como perspectiva de análise histórica da conquista dos direitos humanos fundamentais torna-se um instrumento de compreensão da longa caminhada que os povos e as pessoas ainda precisam percorrer para se verem livres da barbárie e se colocarem numa postura ética diante da alteridade e exterioridade dos outros, ainda não reconhecidos como interlocutores e membros da mesma humanidade (KROHLING, 2014, p. 91).

Como pensador, seguidor do múltiplo dialético temos Enrique Dussel que aplica concretamente na América Latina a perspectiva daquilo que ele chama de “anadialética”. A perspectiva metodológica anadialética se projeta em direção do outro oprimido para descobri-lo como exterioridade que dá ímpeto a uma nova realidade histórica. A des-coberta de um caminho original, que se lança para além da dialética da identidade ou da totalidade, encontra seu fundamento no âmbito antropológico, essencialmente exterior e metafísico, que aparece no mundo com o aspecto epifânico de revelação.

Assim, tendo em vista a necessidade de construção de um patamar de alteridade que garanta o direito às identidades culturais dos povos indígenas no Brasil, em que medida o ordenamento jurídico tem contemplado, a partir da análise da filosofia e da ética da libertação de Enrique Dussel, as lutas por este direito?

Os objetivos desta pesquisa fundamentam-se nos seguintes pontos: descrever o processo evolutivo nacional em relação às leis voltadas à regulamentação das relações entre o Estado e os povos indígenas; descrever a relação entre direito e cultura; conceituar o que vem a ser o direito à autodeterminação dos povos indígenas; analisar a evolução dos direitos dos povos indígenas no cenário internacional, mormente no sistema internacional dos direitos humanos; analisar os povos indígenas na perspectiva de sua alteridade, a partir da Filosofia e Ética da Libertação de Enrique Dussel.

No intuito de alcançar estes objetivos e responder ao nosso problema de pesquisa, dividimos o trabalho em três capítulos que tratam não só dos direitos dos povos indígenas, mas de seu cotidiano, de sua historicidade negada pela cultura ocidental, conforme apresentamos a seguir.

No primeiro capítulo, far-se-á uma retrospectiva histórico-jurídica de como se deu a relação entre os povos indígenas e o europeu, desde a “descoberta” do Brasil, até a contemporaneidade. Abordar-se-á a descrição através da visão dos povos indígenas, a fim de afirmar a negação sofrida durante o processo civilizatório de dominação imposto pela Modernidade. Das legislações que vão sendo cotejadas ao longo do capítulo surgirão as violências de que brevemente mencionamos acima, mostrando que no caminhar histórico o sistema dominante, com ideal de existência de uma única cultura, teve de se reinventar (violentamente) para manter o *status quo* imperante. Das legislações tratadas, uma supostamente apresenta-se como inovadora, a Constituição Federal de 1988, sendo este um possível marco ao se tratar dos direitos indígenas no Brasil.

No segundo capítulo, impregnado das influências daquele que o antecedeu, tratará, primeiramente, do vínculo entre cultura e direito, mostrando sua inter-relação e onde eles se apresentam distantes. Posteriormente, descreveremos as diversidades culturais dos povos indígenas, fazendo-o, por meio da Cultura dos povos Yanomami, sem perder de vista que as realidades indígenas são múltiplas e peculiares. Ultrapassada essa questão, apresentaremos e analisaremos o direito à autodeterminação, conceituando-o e definindo-o em âmbito interno e internacional, como possibilidade de libertação dos povos indígenas do cenário de exclusão. Partimos da premissa de uma necessária interculturalidade e de uma abertura do direito para uma realidade que se mostra concreta e dependente de uma concreta alteridade.

Por fim, diante dessa necessidade de se concretizar uma alteridade nos diversos âmbitos da vida, seja ele social ou jurídico, abordamos no terceiro e último capítulo, através de uma análise filosófica da categoria “Alteridade”, os povos indígenas, que como se verificará dos capítulos anteriores tiveram sua alteridade suplantada pelo “eurocentrismo” ou sistema hegemônico ocidental. Iniciamos por uma breve abordagem da leitura da alteridade em Emmanuel Levinás, para logo em seguida nos debruçarmos na categoria alteridade na perspectiva de Enrique Dussel. Em Dussel, descobrimos o índio como o “outro”, o “pobre” e, por fim, a “vítima” do sistema mundo, envolto pela totalidade. Com base na Filosofia e Ética da Libertação verificaremos a possibilidade de um novo caminho, tanto para o direito quanto

para as relações e conflitos que permeiam a vida a todo tempo e que prescindem de uma ética, envolta pela alteridade a que todo Ser humano tem direito.

1 UMA RETROSPECTIVA HISTÓRICO-JURÍDICA DA CONDIÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL: DO PERÍODO COLONIAL À CONTEMPORANEIDADE

Ao ancorarem os navios lusitanos em terras brasileiras, no final do século XV, os europeus portugueses, conquistadores/colonizadores, se depararam com um povo que lhes era estranho, os povos indígenas. Com a Europa em expansão, as expedições além-mar tinham como fim precípua a busca por riquezas e especiarias. O Brasil se apresentou como empreendimento certo para ser desbravado.

Devido a sua ambição e ganância pelo acúmulo de riquezas, os portugueses, passaram a dominar o território que “descobriram” e colonizaram os índios que “encontraram”, empreendendo guerras contra aqueles que se recusaram a adotar uma cultura que não lhes pertencia. O respeito que tinham para com os “sujeitos” que comungavam da mesma cultura (européia ocidental), não era o mesmo para com os indígenas, que foram massacrados e muitos povos exterminados, tendo sua identidade cultural encoberta pela cultura civilizada do europeu.

Mas esta lógica narrativa, feita aqui de maneira proposital, mostra apenas a visão de um dos lados. Os que aportaram no Brasil também foram encontrados, pois desconheciam aquela cultura. No primeiro momento, nem mesmo fugiram, preferiram conhecer o novo, o diverso.

Mas a eles não foi dada opção, não lhes foram concedidos direitos ou quando os foram, eram somente papel sem valor, não lhes foi dada a oportunidade de apresentar sua cultura, de mostrar o seu valor. Aos europeus isso não interessava.

Nossa análise, neste capítulo, se volta a este olhar, o olhar do “Outro”, que foi oprimido, negado em sua alteridade, que durante os períodos históricos (colonial, imperial e republicano), teve sua cultura encoberta, marginalizada.

Assim, apresentamos a situação jurídica e social que se fez presente nos três períodos anteriores à promulgação da Constituição Federal de 1988 e ao final, apresentamos o

panorama após a redemocratização do país, que propôs um novo paradigma para os povos indígenas.

1.1 COMPREENDENDO O PROCESSO CIVILIZATÓRIO/CONQUISTADOR NO BRASIL: A MODERNIDADE PELO OLHAR DO OUTRO

Dussel (1994) atribui a origem da Modernidade à data de 1492 quando ocorreram mudanças substanciais na sociedade europeia em plena Idade Média e Cristóvão Colombo ganhou os mares em uma jornada que resultaria no descobrimento das Américas. A Modernidade tem um conceito emancipador racional, mas concomitantemente, desenvolve um mito irracional, de justificação da violência, que precisa ser negado e superado. É preciso criticar a razão moderna por encobrir um mito irracional. Existem dois lados desta história. Para os europeus é descoberta, para os povos nativos encobrimento.

A Modernidade se originou nas cidades europeias no final da Idade Média com o mercantilismo e na época do pré-renascimento, início do paradigma da racionalidade e cientificidade. Nasceu quando a Europa pôde confrontar-se com o outro e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo; quando pôde definir-se como um ego descobridor, conquistador, colonizador da alteridade constitutiva da mesma Modernidade. De todo modo, esse outro não foi descoberto como outro, foi encoberto como o mesmo que a Europa sempre fora. O ano de 1492 foi o momento do nascimento da Modernidade como conceito, o momento concreto da origem de um mito de violência sacrificial muito particular e, ao mesmo tempo, um processo de encobrimento do não-europeu (DUSSEL, 1994).

A história dos vencidos foi escrita pelos vencedores. Os povos sem história foram excluídos da historiografia ocidental, que considerou que o que havia antes da chegada do colonizador não era nada interessante. Neste sentido, a modernidade é trazida pelos colonizadores e imposta aos nativos que detinham culturas que não se exprimiam por meio dos novos meios historiográficos como explica Medeiros (2002, p. 207): “[...] povos sem escrita cujas tradições orais eram indignas de credibilidade – as constatações etnográficas só permitiam conjecturas – e sobre os quais as observações estrangeiras foram raras e superficiais”.

Os povos indígenas reinavam absolutos no continente americano até a chegada dos colonizadores. A partir daí, foi construído um novo mundo em detrimento da cultura e da sobrevivência dos nativos; o povo brasileiro é produto dessa miscigenação do europeu, do negro e do indígena. No entanto, o papel relevante do indígena na origem desse novo mundo foi sendo apagado na literatura e na preservação da memória em todos os sentidos, incluindo a arqueologia (diversidade de indústrias líticas, estilos de cerâmica e tradições de pintura rupestre) (MEDEIROS, 2002).

No caso do Brasil, mais especificamente do Nordeste, outros elementos poderiam ser acrescentados, principalmente a visão etnocêntrica e eurocêntrica que caracterizou a historiografia brasileira até bem recentemente, incapaz de perceber a existência de povos indígenas com uma lógica própria e capacidade de pensar e agir diante da realidade. A história oficial tem encarado a participação do elemento indígena no processo colonizador como um agente passivo, sujeito às pestes, ao cativeiro, à espoliação de suas terras e ao massacre de sua cultura. No entanto, a pesquisa das fontes tem indicado, principalmente nos séculos iniciais da colonização, o papel indispensável dos índios no sucesso da mesma (MEDEIROS, 2002, p. 207).

O projeto denominado Modernidade/Colonização/Descolonização (MCD) assume que, colonização e modernidade são duas faces da mesma moeda, presente desde o século XVI em que se inaugura a expansão colonial europeia, que a modernidade tem auto-identificado como a retórica da emancipação com o intuito de cobrir a lógica do colonialismo.

Se partirmos da ideia de que a colonialização do poder se instala na origem mesma do colonialismo europeu na América Latina em princípios do século XV, fica evidente que os povos indígenas foram os primeiros sujeitos colonizados em todos os sentidos da palavra “dominação”. Isto significa que repensar a opressão indígena desde o conteúdo substancial da “diferença colonial” implica retroagir-se a 1492, que foi o momento da inauguração de toda a expansão colonial europeia no continente de Abya-Yala (expressão utilizada pelos nativos para referir-se à América Latina) e o começo da hierarquização das culturas onde o padrão do poder da cultura dominante atravessa todos os âmbitos da vida. (LÓPEZ, 2013). A partir desta época os povos indígenas são submetidos à colonialidade.

A concepção ocidental, ou eurocentrismo, é um componente cultural cujo substrato epistemológico tem pretendido universalizar e naturalizar a concepção do mundo a partir do marco cognitivo racional, valorativo e normativo de uma particular tradição cultural. Nesta medida, a expansão do paradigma epistemológico ocidental supõe a colonialidade do saber e

do ser, fazendo crer que há apenas uma única e possível maneira de ver o mundo a partir de uma racionalidade, uma língua e uma cultura particular, que vem normalizando a ideia de que pensar outras categorias cognitivas, línguas ou o conhecimento é impossível se for diferente de tradução cultural não se encaixando nos padrões dominantes de conhecimento ocidental (LÓPEZ, 2013).

Jacques Derrida (1971, p. 234) entende que o olhar etnográfico resultou do descentramento que houve no interior da visão de mundo ocidental após a era clássica que deslocou a cultura europeia do centro, deixando de ser tida como cultura de referência. O resultado mais plausível dessa descentralização foi “a separação dos olhares dos dois sujeitos construídos pela disciplina: o do etnógrafo (o civilizado) e o do nativo por ele olhado (o primitivo), cujas naturezas pareciam, na perspectiva de quem olhava, intercambiáveis analiticamente, ao mesmo tempo que existencialmente incomensuráveis” (CARVALHO, 2001, p. 108).

Portanto, essa perspectiva está inserida na justificação da linha que vê os povos indígenas como portadores de um paradigma epistemológico cultural dominante silenciado e negado pela “gramática”; mas não pretende ser melhor ou substituir ou superar-se o “mundo moderno”, mas simplesmente apontar um outro paradigma (LÓPEZ, 2013).

A crítica à colonialidade foi se formando a partir daí e dando espaço a pensadores tais como Paulo Freire, Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Gayatri Spivak, Homi Bhabha, Edward Said, Aijaz Ahmad, Ngũgĩ Wa Thiong'o, que revolucionaram o modo de pensar e de comportar-se frente às nações colonizadoras. Para tais pensadores, os países colonizados têm que deixar a posição de periferia do Ocidente. Neste sentido, é importante mostrar o argumento de Carvalho ao teorizar sobre o deslocamento do *locus* de enunciação proposto por Walter Mignolo ao afirmar que:

O ponto central que está por trás do olhar pós-colonial é lutar, como diz Mignolo, por um deslocamento do *locus* de enunciação, do Primeiro para o Terceiro Mundo. O interesse é de relocação. Não se trata apenas de devolver o olhar – o que é um pouco a alternativa colocada pela crítica da reflexividade nas etnografias – mas de tentar mudar a origem do olhar, exercitando assim o que ele chama de uma hermenêutica pluritópica (CARVALHO, 2001, p. 110).

Mignolo (1995), destarte, propõe uma transformação nos precedentes histórico-culturais justificadores do pensamento colonizador dominante, segundo o qual há determinados povos

que admitem um silêncio cultural imposto pela dominação, de modo a superar os paradigmas até então perpetuados. Para tanto, busca-se o exercício da hermenêutica pluritópica, a qual se consubstancia na aceitação dos distintos panoramas culturais, independentemente das origens genealógicas.

Oposto ao paradigma colonialista, presente nos séculos de invasão e posterior construção do Brasil, o século XX foi marcado como século das identidades e o século XXI vem sendo caracterizado como o século das interculturalidades, que se nega a manter um modelo de exercício multicultural estável, fixo e hegemônico; “o intercultural se manifesta de forma processual, instável, metamórfica, a construir-se e a renovar-se constantemente” (GIL, 2008, p. 30).

A perspectiva intercultural concebe as diferenças culturais com caráter performativo por ser um processo argumentativo e discursivo por meio do qual são negociadas as diferenças toleráveis e intoleráveis; nessa perspectiva intercultural os traços biológicos ou naturais, as tradições culturais ou hábitos cristalizados cedem espaço aos significados que se constroem sobre as diferenças. Neste sentido, alinha-se o pensamento de Homi Bhabha (2001, p. 21):

A representação da diferença não deve ser lida apressadamente como reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição. A articulação social da diferença da minoria é uma negociação complexa, em andamento, que procura conferir autoridade aos hibridismos culturais que emergem em momentos de transformação histórica.

A representação da diferença da minoria, como explicitado, não pode pautar-se única e exclusivamente nos padrões culturais e étnicos construídos ao longo do tempo, os quais podem, por vezes, propiciar interpretações destoantes. Pretende-se, por meio da articulação social da diversidade, outorgar mecanismos que valorizem inovações culturais decorrentes de mutações históricas, mas que respeitem e protejam as culturas que intentam preservar suas tradições históricas.

É importante que as diversidades sejam compreendidas sem os binarismos fixos e asfixiantes da alteridade; é necessário discutir as diversidades fora das versões autorizadas, pois parte-se do princípio que a diversidade deve ser debatida enquanto diversidade simplesmente, porque ela não deve estar inserida na lógica etnocêntrica, “na qual o outro é o não ser, o não branco, o não masculino, o não ocidental, o não heterossexual, o não cristão, o não politicamente

correto” (BACKES, 2002, p. 2). A interculturalidade é um processo que se dá independentemente de rótulos, hierarquias.

Os escritores Edward Said, da Palestina, Gayatri Spivak e Homi Bhabha, da Índia, formam uma corrente que se convencionou chamar de pós-colonialismo; são intelectuais do “Terceiro Mundo” que ganharam expressão mundial devido à sua leitura crítica do ocidentalismo e do discurso colonial a partir da própria tradição europeia, ou seja, criticando o eurocentrismo que marcou o colonialismo da América Latina.

Edward Said com sua obra “O Orientalismo¹” publicada em 1978 ficou conhecido internacionalmente durante a década de 1980 e 1990 devido à desconstrução do discurso colonial, utilizando a metodologia de análise de Michel Foucault para evidenciar os estereótipos e mitificações marcantes sobre o Oriente em obras francesas e inglesas, principalmente (BARBOSA, 2012).

Com Said, a crítica ao orientalismo não ganha apenas notoriedade, mas passa a sofrer uma profunda influência do pensamento estruturalista e pós-estruturalista francês – sobretudo das análises de discurso e da reflexão sobre a constituição de mecanismos de poder enredados em tramas discursivas, desenvolvidas por Michel Foucault. Desde a década de 1970, tornou-se quase uma moda incontornável nos setores críticos da academia norte-americana a referência ao pensamento de autores como Foucault, Derrida e Lyotard, nas diversas áreas das Humanidades. Não é exagero notar que Said é um dos precursores e um dos mais influentes promotores dessa apropriação do pensamento francês contemporâneo pela academia norte-americana. Os chamados Estudos pós-coloniais são, em grande medida, um capítulo desse processo de apropriação (BORTOLUCI, 2009, p. 15).

É importante apontar o giro hermenêutico do autor palestino e dos demais percursores orientais que não aceitando a imposição do pensamento ocidental e o discurso de inferioridade cultural e epistemológica a que eram submetidos, se apropriaram de filósofos ocidentais para refletir e desconstruir o pensamento colonial. Nessa visada, o próprio ocidente que discriminava e continua discriminando suas próprias teorias quando estas não lhes interessam, passaram a olhar para um discurso que sabiam existente, mas que insistiam em negar.

Nesta perspectiva, Said (2003) concebe o orientalismo como uma visão de mundo que se baseia nas diferenciações epistemológicas e ontológicas entre o Ocidente e o Oriente, que servem de embasamento para as obras europeias sobre o Oriente. Dessa forma, o europeu

¹ Com a obra de Said, o termo orientalismo passou a ter caráter pejorativo devido ao modo como os pensadores da Europa concebiam o Oriente.

esteriotipou o Oriente e o reduziu a determinada essência: “o orientalismo ter-se-ia desenvolvido como um estilo ocidental de dominar, reestruturar e exercer autoridade sobre o Oriente”, segundo Bortoluci (2009, p. 16).

Para Abdala Júnior (2014), a tese desenvolvida por Edward W. Said embasou-se em uma perspectiva crítica política na qual a cultura integra a ação colonizadora, como um espaço de tensões e de conflitos. Nesse bojo, a definição de Oriente foi gerada para se diferenciar do Ocidente e justificar o domínio imperial sobre os que julgavam inferiores e subalternos. Esta mesma hierarquia justificou a exploração da escravidão de africanos e a dominação dos indígenas.

Para Said, a análise dessas tensões entre o império e as colônias envolve tratar cultura e imperialismo numa relação de interdependência. E é com esse horizonte que é importante estudar a forma *mentis* desse processo. Em termos de intersubjetividade, diríamos, o desenho que envolve relações de dominação, no plano interno dos blocos hegemônicos e das regiões subalternas, corresponde aos gestos coloniais, que continuam a marcar a vida subjetiva e cultural desses povos, seus universos simbólicos (ABDALA JÚNIOR, 2014, p. 121).

O eurocentrismo disseminado aos territórios colonizados ainda persiste hodiernamente de forma dissimulada sob olhares que persistem em eternizar práticas e representações que sempre justificaram a dominação por meio de hegemonias e hierarquizações, pois os sistemas modelizados foram entronizados e permitem atualmente a marginalização de irlandeses, ciganos, negros, latino-americanos, judeus, muçulmanos, moradores em periferias, gays, lésbicas nos Estados Unidos e na Europa. (ABDALA JÚNIOR, 2014)

Voltando o nosso olhar para uma realidade que nos é mais próxima, mais urgente (sem querer afirmar que a realidade oriental seja de menor importância), pois estas se entrelaçam e convergem para uma mesma direção, pois são elas, historicamente periféricas, de dominação e opressão, tendo suas culturas subjugadas, nossa visão (aqui tratando do problema proposto nesta pesquisa) se volta para a América Latina, mais especificamente, o Brasil.

Quando os portugueses chegaram ao Brasil, no século XVI, na busca de outras rotas com destino ao Oriente e influenciados por uma Europa que iniciava um processo de expansão do comércio com o intuito de gerar riquezas à coroa através das trocas (principalmente especiarias), encontraram um Brasil tropical, coberto por matas, de uma diversidade ecológica imensa e habitado pelo que denominaram de índios.

Como descrito, não foi o índio que se autodenominou assim; foram os colonizadores que criaram o termo para referir-se ao nativo como explica Medeiros (2002, p. 206):

Um primeiro elemento a ser ressaltado é que todas as informações disponíveis são dadas a partir do ponto de vista do outro, do não índio. O próprio termo índio é uma imposição cultural, já que os mesmos não se viam dessa maneira. O que os diferenciava dos outros indivíduos era a sua identidade étnica, construída na sua vivência grupal e em sua relação com o mundo exterior.

Não se pode estimar exatamente o número de indígenas que habitavam as terras brasileiras antes da chegada e conquista dos portugueses, estima-se que em 1500 existiam entre um e dez milhões espalhados por todo território brasileiro².

Com a “descoberta”, povos e povos foram dizimados, toda uma cultura foi perdida em um complexo processo de agentes, dentre eles homens e micro-organismos cujos propulsores pode-se definir em duas palavras: ganância e ambição, formas culturais e econômicas do que denominamos de capitalismo mercantil.

Diante dessa realidade histórica (seus meandros serão analisados mais detidamente a frente), que permanece atual em nossa sociedade, o filósofo e historiador Enrique Dussel, nos propõe um novo modo de pensar a história que vivemos em um passado recente e a que vivemos hoje. O pensador argentino nos direciona a um novo modo de pensar, de filosofar, de enxergar e interpretar a história. Para ele é a Filosofia da Libertação que pode libertar as vítimas da dominação, opressão e violência que vigeram e vigem em uma sociedade, ainda, fundada no paradigma da modernidade ocidental.

Em sua obra “1492: A Origem do Mito da Modernidade – o encobrimento do outro”, Dussel (1993) nos direciona a uma desconstrução do discurso que conhecemos como “modernidade” que para os europeus trouxe o progresso e o desenvolvimento da sociedade, tornando culturas “primitivas”, em culturas “civilizadas”, condizentes com determinado grau de evolução preestabelecido.

Este é um primeiro momento de seu pensamento, em que o filósofo estabelece que a modernidade a que os europeus (entendido os europeus como todos aqueles que aderem e

² As divergências encontradas se devem aos diferentes métodos empregados para o cálculo da estimativa (por exemplo, o cálculo pela densidade demográfica por km²) e as diversas fontes de base empregadas. A respeito, ver GOMES, Mércio Pereira. **Os Índios e o Brasil**. Ed. Vozes, Petrópolis. 1988, p. 42s.

acreditam na superioridade e unicidade da cultura ocidental) conceberam, não passa de um mito, pois, ao final, o que se viu durante os tempos foi a exclusão da maior parcela da sociedade e o encobrimento das culturas que se apresentavam e se apresentam diversas.

Neste contexto, a Filosofia da Libertação surge entre as décadas de 1950 e 1970, a partir de um horizonte que se mostrava genuinamente libertador. Tal filosofia ganha força por meio da Teoria da Dependência³, da Teologia da Libertação⁴ e da Pedagogia da Libertação⁵. Quando nos referimos à Filosofia da Libertação, queremos afirmar um movimento, mais que a uma escola filosófica, em seu fundamento se encontram diversas correntes que se contrapõe e se entrelaçam em diversos momentos. Assim, há que se destacar que há várias “Filosofias da Libertação” e não somente uma.

Atualmente, a Filosofia da Libertação tem como fim trazer à baila a historicidade e cultura que se faz presente na América Latina, uma vez que é ela que se preocupa com as dificuldades e as realidades sociais que são múltiplas e faz ação quando se vê diante das mazelas enfrentadas e vivenciadas em nosso espaço-tempo, é ela que em sua singularidade tenta contribuir e apresentar caminhos aos destinos da América Latina. De acordo com Enrique Dussel, é na Filosofia da Libertação, que se vislumbra um caminho para se fazer uma autêntica Filosofia Latino-Americana, trançando como cerne a superação da dependência do campo filosófico e político gerado pela modernidade racional/irracional. Na esteira do filósofo:

Toda esta metafísica do sujeito, expressão temática da experiência fatídica do domínio imperial europeu sobre as colônias, se concretiza primeiro como mera vontade universal de domínio, mas real e historicamente como dialética de dominador-dominado. Se há vontade de poder, há alguém que deve sofrer seu poderio (...) e por isso sua filosofia universalizou sua posição de dominador, conquistador, metrópole imperial e o fez por uma pedagogia inconsciente, mas praticamente infalível, que as elites ilustradas sejam nas colônias os sub-opressores que mantenham os oprimidos em uma cultura de silêncio, e que, sem saber pensar e falar por si, os oprimidos só escutem por suas elites ilustradas, por seus filósofos europeizados uma palavra que os aliena: os faz outros (...). A tarefa da Filosofia latino-americana que tenta superar a modernidade, o sujeito, deverá propor-se a detectar todos os rastros deste sujeito dominador nordatlântico em nosso oculto ser

³ Em determinados momentos desta pesquisa abordaremos a influência da teoria da dependência, construção do pensamento “centro-periferia”, para desconstrução do discurso formado no “centro” (Europeu e hoje Norte-Americano) e que domina a “periferia” (demais países do globo que não se encaixam no ideal de cultura determinado, devendo ser dominados. Para maior aprofundamento ver: MARINI, Ruy Mauro. **“Dialética da dependência”**.

⁴Para um estudo sobre Teologia da Libertação. Ver: DUSSEL, Enrique. **Teologia da libertação**. Um panorama de seu desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1999.

⁵ Ver: FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 11. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

Latinoamericano dependente e oprimido. Deste ponto de vista, toda simples repetição entre nós do pensado e dito no nordatlântico não significará a inocente vocação de um intelectual só ocupado com o acadêmico, o teórico.

Esta mera repetição não crítica é agora, uma culpável adesão, com vida, pensar e palavras, a uma auto-domesticação para que outros aproveitem os benefícios da opressão (DUSSEL, 1971).

Neste ínterim, a Filosofia da Libertação não pretende apenas um raciocínio intelectual, uma forma de pensar o mundo, um exercício intelectual onde se privilegia a razão. Trata-se, sim, de uma atitude filosófica, ou seja, de uma forma de agir perante o mundo, de ação, de uma filosofia da *práxis*, que se coloca à disposição na tentativa de transformar a realidade de violência, dependência e opressão.

Dessa maneira, pensar a realidade social imposta ao mundo e, no caso estrito desta pesquisa, em relação a realidade indígena, a partir da filosofia da libertação, é ter uma atitude filosófica reflexiva, é agir diante da situação de dominação, dependência e opressão das pessoas e povos, não só do Brasil, mas do mundo.

Como movimento a Filosofia da Libertação se propõe a encontrar práticas que façam soltar as correntes de um passado e de um presente de negação dessas pessoas, do indígena, do negro, do cigano, do pobre, do oprimido. “Trata-se da libertação neocolonial do último e mais avançado grau de imperialismo. O imperialismo norte americano. O imperialismo que pesa sobre parte da Ásia, sobre quase toda a África e América Latina” (DUSSEL, 1986, p. 20).

Como visto, na tentativa de se descortinar a historicidade e a cultura periférica das pessoas e povos oprimidos e descobrir maneiras de estes trilharem um caminho de libertação, se deve tomar como base central uma atitude filosófico-reflexiva, uma *práxis*. Mas o que o termo quer significar. Para Dussel (1986, p. 18-19):

(...) *Práxis* é um “ato” que uma pessoa, um sujeito humano realiza, mas que se dirige diretamente a outra pessoa (um aperto de mão, um beijo, um diálogo, um golpe) ou indiretamente (por intermédio de algo: por exemplo, repartir um pedaço de pão; o pão não é pessoa, mas se reparte para a outra pessoa). (...). A *práxis* é a maneira atual de estar em nosso mundo frente ao outro; é a presença real de uma pessoa ante outra (...). A *práxis*, então, na atualização da proximidade, da experiência de ser próximo para o próximo, de construir o outro como pessoa, como fim de minha ação e não como meio: respeito infinito.

O negado pelo sistema, o oprimido, o colonizado, “o outro que olha a imagem por um espelho”, aquele que é Ser, mas não se constituiu apenas nele. Se toma este, como o marco para

se fazer uma autêntica filosofia da *práxis*. Partindo desse marco, a Filosofia da Libertação Dusseliana traça esta vertente, qual seja, uma tentativa de desvelar o alcance, aquilo que transborda, transcendente ao Ser, “o outro que ao olhar no espelho enxerga um reflexo”, a que Dussel categoriza como alteridade.

A categoria “Alteridade” na visão do filósofo e historiador argentino é um fio condutor para se afirmar que o “Outro” se constitui em uma história que lhe é própria, original, singular. A “Alteridade” se faz presente quando:

O rosto do homem se revela como outro quando se apresenta em nosso sistema de instrumentos como exterior, como alguém, como uma liberdade que interpela, que provoca, que aparece como aquele que resiste à totalização instrumental. Não é algo; é alguém. (DUSSEL, 1986, p. 47)

A partir do discurso da periferia, do ser marginalizado, do oprimido, da vítima, é que se inicia o pensar filosófico-reflexivo e porque não afirmar ‘libertador’. Assim, o “outro”, se mostra “vivo”, se faz “alguém”. Alguém que resiste à colonização, a dominação e ao fazê-lo interpela, provoca.

Entretanto, para que esse discurso se concretize é necessário que voltemos o nosso olhar para a historicidade desse Ser, haja vista que ela pode se revelar original e desconhecida. A esta nova realidade histórica a qual nossa visão nos leva a debruçar, Dussel categoriza como “exterioridade”, em que:

O outro é exterioridade de toda totalidade porque é livre. Liberdade aqui não é somente uma certa possibilidade de escolher entre diversas mediações que dependem do projeto cotidiano. Liberdade agora é a incondicionalidade do outro com relação ao mundo no qual sempre sou centro. O outro como outro, isto é, como de seu próprio mundo (embora seja um dominado ou oprimido), pode dizer o impossível, o inesperado, o inédito em meu mundo, no sistema (DUSSEL, 1986, p. 50-51).

Quando paramos para prestar atenção no que o “outro” nos fala, abrimos um caminho para se alcançar a libertação desse “alguém” que se apresenta além do sistema. O libertar é um processo de se ver livre das amarras da modernidade. Através de uma análise da historicidade do “outro”, da vítima, do oprimido, a Filosofia da Libertação traz à tona uma nova realidade histórica a partir do olhar desse sujeito.

Diante disso, cabe-nos analisar historicamente e de forma filosófico-reflexiva, como se deu a história dos povos indígenas no Brasil, quando da chegada e conquista pelos portugueses em 1500 até os dias atuais, sendo que se buscará um olhar quanto aos direitos às identidades culturais desses povos nestes períodos, sem negar os demais contextos de análise que se podem apresentar sobre o tema, negando tais contextos de forma proposital devido ao recorte que a presente pesquisa se propõe.

Antes de adentrar aos meandros da história indígena no Brasil, convém sobrelevar que o processo de colonização se deu a partir das duas atitudes gerais enunciadas por Las Casas - fundamentais para compreensão dos mecanismos de dominação - as quais se desdobraram, primeiro, na extirpação por meio de guerras, aniquilando todos aqueles considerados “não europeus” em terras aparentemente descobertas; e, não obstante, os que sobreviviam aos confrontos sangrentos eram renegados à opressão e servidão. Las Casas observou a seguinte realidade:

Duas maneiras gerais e principais para extirpar da face da terra aquelas miserables nações. Uma foi a guerra injusta, cruel, tirânica e sangrenta. Outra foi matar todos aqueles que ainda podiam respirar ou suspirar e pensar em recobrar a liberdade ou subtrair-se aos tormentos que suportam, como fazem todos os senhores naturais e os homens valorosos e fortes; pois comumente na guerra não deixam viver senão as crianças e as mulheres: e depois oprimem-nos com a mais horrível e áspera servidão a que jamais se tenham submetido homens ou animais. A essas duas espécies de tirania diabólica podem ser reduzidas e levadas, como subalternas do mesmo gênero, todas as outras inumeráveis e infinitas maneiras que se adotam para extirpar essas gentes. A causa pela qual mataram e destruíram tantas e tão infinito número de almas, foi somente como fim último o ouro e as riquezas em um breve espaço de tempo e alcançando altos postos (conveniente saber): pela insaciável cobiça e ambição que tinham, que era maior que o mundo e por serem aquelas terras tão férteis e ricas e as gentes tão humildes, tão pacientes e tão fáceis de se sujeitar. (LAS CASAS, 2015, p. 4, tradução nossa)⁶.

Las Casas identificou naquela época a violência com que os povos indígenas conquistados pela Espanha foram tratados, enxergando neles a humanidade e sacralidade. Aqueles seres

⁶Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, que se llaman cristianos, en estirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserables naciones. La una, por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o sospirar o pensar en libertad, o en salir de los tormentos que padecen, como son todos los señores naturales y los hombres varones (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los mozos y mujeres), oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas. A estas dos maneras de tiranía infernal se reducen e ser resuelven o subalternan como a géneros todas las otras diversas y varias de asolar aquellas gentes, que son infinitas. La causa por que han muerto y destruído tantas y tales e tan infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último el oro y hen chirse de riquezas en muy breves días e subir a estados muy altos e sin proporción de sus personas (conviene a saber): por la insaciable codicia e ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices e tan ricas, e las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas (...). (LAS CASAS, 2015, p. 4)

humanos que em nada ameaçavam, eram tratados como objetos, sem qualquer respeito e em total ausência de alteridade. No Brasil não foi diferente.

Quando os portugueses chegaram ao Brasil, no século XV, na busca de outras rotas com destino ao Oriente e influenciados por uma Europa que iniciava um processo de expansão do comércio com o intuito de gerar riquezas à coroa através das trocas (principalmente especiarias), encontraram um Brasil tropical, coberto por matas, de uma diversidade ecológica imensa e habitado pelo que denominaram de índios (AZANHA, VALADÃO, 1991, p. 8).

A “descoberta” que têm sido o conteúdo tradicional adotado nos livros de história nas escolas de grande parte do Brasil por várias gerações, em verdade, representou o processo colonizatório europeu, um processo de “conquista”, que reduziu drasticamente o número de indígenas que habitavam o Brasil antes da chegada dos portugueses.

De acordo com Enrique Dussel, há uma distinção impar entre as duas expressões, observe-se:

Por conquista entendemos agora uma relação não mais estética ou quase-científica da pessoa-natureza, como no ‘descobrimento’ de novos mundos. Agora a figura é prática, relação de pessoa-pessoa, política, militar; não de reconhecimento e inspeção [...] de novos territórios, mas da dominação das pessoas, dos povos, dos ‘índios’. [...] A ‘conquista’ é um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o Outro como o ‘si-mesmo’. O Outro, em sua distinção, é negado como Outro e é sujeitoado, subsumido, alienado a se incorporar à Totalidade dominadora como coisa, como instrumento, como oprimido, como ‘encomendado’, como ‘assalariado’ (nas futuras fazendas), ou como africano escravo (nos engenhos de açúcar ou outros produtos tropicais) (DUSSEL, 1993, p. 42-44).

A conquista, neste contexto, representa um processo de incorporação do outro como o ‘mesmo’, como o europeu, mediante práticas de violência e subjugação, as quais impõe a figura do dominador sobre o dominado. Aquele detentor do poderio e da supremacia, e este, subsumido e alienado, impedido de viver a sua história e de manter sua identidade.

Por mais que não se tenham dados demográficos precisos e uníssonos quanto à quantidade de indígenas em 1500, conforme narrado acima, há unanimidade em afirmar que com a “conquista”, inúmeros povos foram dizimados, várias culturas foram perdidas em um complexo processo de agentes, dentre eles homens e micro-organismos cujos propulsores pode-se definir em duas palavras: ganância e ambição, formas culturais e econômicas do que denominamos de capitalismo mercantil. Tais fatos não podem ser descritos pela expressão

“descoberta”, uma vez que essa expressão representa uma perspectiva pelo olhar do conquistador e não daquele que por ter uma cultura considerada inferior fora silenciado (FIGUEIREDO, 2008, p. 9).

O silêncio a que foram submetidos os povos indígenas com a colonização europeia (colonialismo ocidental), com o intuito precípua de dominação do saber, assim, extirpando as mais diversas formas de conhecimento então existentes, é descrita por Boaventura de Sousa Santos como resultado do domínio do conhecimento-regulação. Para o sociólogo português:

Tal destruição produziu silêncios que tornaram impronunciáveis as necessidades e as aspirações dos povos ou grupos cujas formas de saber foram objeto de destruição [...] o silêncio, é, pois, uma construção que se afirma como sintoma de um bloqueio, de uma potencialidade que não pôde ser desenvolvida (SANTOS, 2000, p. 30).

Aqueles povos indígenas que já se encontravam em terras brasileiras quando surpreendidos pelos portugueses, ou seja, povos originários dessas terras, de diferentes culturas e que diante das diversidades respeitavam a natureza e a si mesmos, foram dominados, tiveram suas culturas suplantadas e as terras em que viviam devastadas (LOPES, 2008, p. 472).

Para os portugueses, os índios eram povos a serem conquistados, pois, assim, poderiam explorar suas riquezas e suas terras em favor de Portugal. Para aqueles que aqui chegaram eram ainda mais, eram povos sem fé, sem religião (AZANHA, VALADÃO, 1991, p. 12). Para os portugueses, a visão do mundo era somente uma, aquela em que todos os povos deveriam se submeter e reconhecer, o mundo cristão.

Pero Vaz de Caminha, escrivão, que aportou em Terra *Brasilis*, juntamente com os navios que traziam os navegantes portugueses, em carta ao rei de Portugal, já relatava a necessidade de conversão dos índios à religião cristã.

[...] Até agora, não pudemos saber que haja ouro, nem prata, nem coisa alguma de metal ou ferro; nem lho vimos. Porém a terra em si é de muito bons ares, assim frios e temperados, como os de Entre-Douro e Minho, porque neste tempo de agora os achávamos como os de lá. Águas são muitas; infindas. E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo, por bem das águas que tem. Porém o melhor fruto, que dela se pode tirar me parece que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar. E que não houvesse mais que ter aqui esta pousada para esta navegação de Calecute⁶, isso bastaria. Quanto mais disposição para se nela cumprir e fazer o que Vossa Alteza tanto deseja, a saber, acrescentamento⁷, da nossa santa fé (CARTA, 2015).

Destituídos de fé e de leis, os indígenas precisavam ser salvos do paganismo e da desordem social. Suas crenças em outros deuses, no poder da natureza, seus costumes, suas ideias sobre a vida, tudo lhes foi retirado, em vista desse caráter que os diferenciava do homem português. Caminha, em sua carta relata tal diferença e reafirma o caráter conquistador europeu:

Bastará dizer-vos que até aqui, como quer que eles um pouco se amansassem, logo duma mão para outra se esquivavam, como pardais, do cevadoiro. Homem não lhes ousa falar de riço para não se esquivarem mais; e tudo se passa como eles querem, para os bem amansar. O Capitão ao velho, com quem falou, deu uma carapuça vermelha. E com toda a fala que entre ambos se passou e com a carapuça que lhe deu, tanto que se apartou e começou de passar o rio, foi-se logo recatando e não quis mais tornar de lá para aquém. Os outros dois, que o Capitão teve nas naus, a que deu o que já disse, nunca mais aqui apareceram – do que tiro ser gente bestial, de pouco saber e por isso tão esquivada. Porém e com tudo isso andam muito bem curados e muito limpos. E naquilo me parece ainda mais que são como aves ou alimárias monteses, às quais faz o ar melhor pena e melhor cabelo que às mansas, porque os corpos seus são tão limpos, tão gordos e tão formosos, que não pode mais ser. Isto me faz presumir que não têm casas nem moradas a que se acolham, e o ar, a que se criam, os faz tais. Nem nós ainda até agora vimos nenhuma casa ou maneira delas (CARTA, 2015).

Proibidos de realizarem seus cultos e a evangelização ainda superficial em um primeiro momento, retirou-se dos indígenas sua forma de ver e viver no mundo, se encontravam perdidos daquilo que dava fundamento a sua própria existência, a natureza, os deuses, seus hábitos cotidianos. Prevalencia na mentalidade do europeu o (eu) individual e a razão, de onde se extrai que a Europa “nada tem que apreender de outros mundos, outras culturas. Tem um princípio em si mesma e é sua plena realização” (DUSSEL, 1993, p. 26).

Dussel descreve essa visão como eurocêntrica e encobridora do “Outro” que nos exige respeito e responsabilidade. Sintetizando o pensamento do nosso autor: (DUSSEL, 2005, p. 55-70)

1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica).
2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral.
3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à européia o que determina, novamente de modo inconsciente, a “falência desenvolvimentista”).
4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial).
5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase ritual do sacrifício, o herói civilizador reveste as suas próprias vítimas da condição de serem

holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etc).

6. Para o moderno, o bárbaro tem uma culpa (por opor-se ao processo civilizador) que permite à “Modernidade” apresentar-se não apenas como inocente, mas como “emancipadora” dessa “culpa” de suas próprias vítimas.
7. Por último e pelo caráter “civilizatório” da “Modernidade”, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da “modernização” dos outros povos “atrasados” (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil.).

Constata-se, assim, o mito da modernidade. Primeiro, tem-se a afirmação da superioridade cultural, de que a minha cultura é melhor que a do outro, tudo é superior, desde os alimentos que se consomem, a vestimenta que se usa, a forma como se comporta. Há um padrão a seguir. Em não sendo assim, se instalam as guerras, a violência armada e psicológica, onde se geram as vítimas do mundo (ver terceiro capítulo), que em seu sofrimento se veem sem saída, pois dominadas e necessitadas por sobrevivência.

O dominador, nesse caso, passa a ser o salvador aquele que precisou trazer a guerra para que uma ordem se instalasse. Resistir é uma opção, mas essa opção traz e já trouxe inúmeras consequências.

Os índios que lutaram e perderam, que foram conquistados, tiveram suas civilizações destruídas, sofreram com o corte dos laços sociais, culturais e familiares e se viram violentados, negados e abandonados nas relações que mantinham com seus entes sagrados (FERREIRA, 1992, p. 9).

Diante da violência que lhes assolava, muitos morriam, não daquela, mas de tristeza, pois lhes era latente a dor e sabiam “[...] que todo o futuro possível seria a negação mais horrível do passado, uma vida indigna de ser vivida por gente verdadeira” (RIBEIRO, 1995, p. 43).

Bartolomé de Las Casas⁷ em passagem do texto intitulado a “Brevísima relación de la destrucción de las Indias”, à que fizemos referência anteriormente, por sua vivência, relatou a violência praticada no período de “conquista” na América. Las Casas o fez, a partir de um olhar da periferia, dos oprimidos, do índio, mesmo sendo ele europeu e cristão.

⁷“Nascido em 1484, (Bartolomé de Las Casas) chegou às Américas em 1502 e ordenou-se em 1510; foi o primeiro padre a ser ordenado no Novo Continente” (WALLERSTEIN, 2007. p. 31).

O que se observa da narrativa formulada por Las Casas, além do que já mencionamos é o contraponto que se fazia presente na mentalidade europeia cristã, pois ao mesmo tempo em que afirmavam sua superioridade, por cultivarem uma única fé, “agiam com extrema crueldade e nas batalhas não se limitavam a prender o inimigo, como era a tradição, mas sim matá-lo” (FERREIRA, 1992, p. 9).

O inimigo não era visto como ser humano, mas como uma coisa, um animal, que poderia ser domado e sacrificado se necessário e esse foi o grande embate enfrentado por Bartolomé de Las Casas. A humanidade do indígena era questão controversa tanto entre os governantes europeus - responsáveis pela colonização - quanto pela igreja. Formou-se, assim, uma disputa entre Las Casas e Ginés de Sepúlveda. Las Casas tomava como base o princípio de solidariedade para com os índios. Sepúlveda, por sua vez, procurava manter a matriz colonial-reguladora que tomava como base a Modernidade ocidental (WALLERSTEIN, 2007, p. 32-33).

Conforme leciona Santos (2002, p. 31), “[...] o colonialismo é a concepção do outro como objecto e conseqüentemente o não reconhecimento do outro como sujeito”, passando a fazer parte da essência do conhecimento. No momento em que se reconhece a alteridade do indígena como “Outro”, como “sujeito”, sua condição de coisa passa a não existir.

Foi após as discussões apresentadas por Las Casas e Sepúlveda que em 1537, o Papa Paulo III editou a Bula Papal *Sublimis Deus*, onde reconhecia a humanidade dos indígenas, assim declarando, "Nós, ainda que indignos, exercemos na terra o poder de Nosso Senhor [...] consideramos que os índios são verdadeiros homens"⁸ (BULA, 2015).

A Bula Papal “foi inicialmente dirigida aos conquistadores espanhóis no México. Mais tarde suas recomendações seriam reproduzidas no Breve de 22 de abril de 1639 pelo Papa Urbano VII confirmando para os portugueses a disposição de se resguardar a liberdade dos índios”. (MATOS, 2003, p.24)

Contudo, nem lá e nem aqui cessaram as injustiças e opressões, estas permanecem até os dias atuais. Ao contrário do que aduz Wolkmer (1998, p. 85), ao afirmar que as missões jesuíticas

⁸Para ler Bula a Papal em sua íntegra acessar: http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIgILA/Paulo3_sublimis.html.

“[...] alcançaram um extraordinário desenvolvimento em termos de bem-estar material, padrão moral e qualidade de vida, impedindo a exploração, a escravidão e o extermínio das populações indígenas”, nos séculos XVII e XVIII, entende-se que por meio da catequese imposta aos povos indígenas, gerou-se outra forma de violência, consistente na imposição de valores religiosos, morais e sociais, extirpando-se inúmeras formas de cultura que ali se apresentavam.

Tal imposição caracterizou-se por um etnocídio, que para Alencar e Benati, (1993, p. 214) significa a “[...] imposição forçada de um processo de aculturação a uma cultura por outra mais poderosa, quando esta conduz à destruição dos valores sociais e morais tradicionais da sociedade dominada, à sua desintegração e, depois, ao seu desaparecimento”.

Do que fora exposto até aqui, pode-se afirmar que no período que se deu entre a conquista e o início da colonização no Brasil, o que se teve foi a construção de justificativas ideológicas capazes de encobrir a violência e opressão às quais os índios foram submetidos. As justificativas consistiram em desfigurar a imagem dos povos indígenas, negando suas culturas, sua alteridade, sua condição de sujeito no mundo. Consistiu, assim, em moldar a imagem desses povos e reproduzi-la à sociedade europeia que, posteriormente, viria habitar essas terras.

Neste ínterim, concretizou-se naquele período, o massacre e extermínio de centenas de milhares de povos indígenas, por meio da violência em todas as suas dimensões, física e cultural. Entretanto, nossa pretensão não é reduzir a análise a uma história dicotômica entre “índios e brancos”, “colonizador e colonizado”, mas mostrar e reforçar as consequências advindas do choque de civilizações tão diversas: uma pautada no individualismo e na razão, a outra pautada nas relações de reciprocidade para com o “Outro” e para com a natureza (FERREIRA, 1992, p. 10).

Assim, após uma análise da relação que se formou entre os povos indígenas e o europeu colonizador, nos primeiros anos de sua chegada, buscaremos nas próximas páginas, traçar um panorama da evolução dessa relação nos demais períodos, lançando mão, principalmente, de uma análise dos mecanismos jurídicos adotados pelos colonizadores para suposta proteção das identidades culturais indígenas, uma vez que no espaço-tempo acima descrito esses mecanismos ainda não se faziam observados.

1.2 O DIREITO ÀS IDENTIDADES CULTURAIS INDÍGENAS NO BRASIL POR MEIO DO RECONHECIMENTO DOS INDÍGENAS COMO POVO PERTENCENTE À NAÇÃO BRASILEIRA: DO PERÍODO COLONIAL À CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988

A história é testemunha do processo colonizatório-dominador que se deu nessas terras com a conquista do Brasil em 1500. Os povos que aqui se encontravam foram sujeitados ao domínio dos conquistadores. Quando não exterminados, eram escravizados e vendidos ou lhes cobravam tributos para que pudessem usufruir de uma terra que ao final a eles pertencia.

Neste passo, o ideal moderno de que as identidades culturais europeias eram superiores à dos povos indígenas, acarretou um processo sem precedentes de suplantação das culturas indígenas. Castro-Gomez (2005, p. 59) constata assim

Não se tratou somente de reprimir fisicamente os dominados, mas de conseguir naturalizar o imaginário cultural europeu naturalizada como a única maneira de relacionamento com a natureza, com o mundo social e com a própria subjetividade. Este projeto *sui generis* quis mudar radicalmente as estruturas cognitivas, afetivas e volitivas de domínio, ou seja, convertido em um "novo homem" à imagem e semelhança do homem ocidental (tradução nossa)⁹.

De tal maneira, para refletir sobre as identidades culturais indígenas no Brasil de hoje, devemos redefinir o nosso olhar no silêncio imposto pelo colonizador. A legislação que vigorou e vigora no Brasil, faz parte desse silêncio, foram formuladas pelo colonizador europeu, a partir de sua cultura e de sua visão.

Partindo-se dessas premissas, faz-se necessário, uma análise dos mecanismos jurídicos presentes nos períodos posteriores ao “encontro” entre as civilizações indígenas e europeia, a fim de demonstrar o paradoxo evolutivo no que tange às identidades culturais dos povos indígenas e o encobrimento de tais identidades em detrimento da identidade cultural europeia, durante o período colonial, imperial, republicano e após a promulgação da Constituição de 1988.

⁹ No se trato sólo de reprimir físicamente a los dominados sino de conseguir que *naturalizaran* el imaginario cultural europeo como forma única de relacionamento con la naturaleza, con el mundo social y con la propia subjetividad. Este proyecto *sui generis* quis o cambiar radicalmente las estructuras cognitivas, afectivas y volitivas del dominado, es decir, convertirlo en un “nuevo hombre”, hecho a imagen y semejanza del hombre occidental (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 59).

De plano, podemos afirmar que não houve a preocupação em proteger as identidades culturais dos povos indígenas no primeiro período do Brasil Colônia, que se deu entre 1501 a 1530, seja porque não houve um povoamento efetivo, seja porque o objetivo primordial da Coroa portuguesa era desde o início a consolidação de seu domínio (KAYSER, 2010, p. 96).

Em 1570, contudo, a Coroa passa a dar tratamento mais efetivo aos atos que atentavam contra a dignidade dos índios. Em 20 de março daquele ano, na cidade de Évora, Portugal, foi promulgada Lei que proibia o cativo dos índios. O dispositivo contido na Lei, entretanto, não tinha qualquer eficácia, pois ao mesmo tempo em que vedava que os índios fossem mantidos em cativo, autorizava fazê-lo para com aqueles que fossem tomados em guerra justa (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 29).

Os direitos dos povos indígenas, não só no período colonial, mas em todos eles, consistiram em avanços e retrocessos. Um avanço foi a publicação da Lei de 30 de julho de 1608, que determinava a liberdade incondicional dos indígenas (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 29).

Quanto ao direito as terras, essenciais aos povos indígenas para preservação de sua cultura e a manutenção de sua relação com a natureza e com o sagrado, vinha sendo objeto de leis desde o século XVII. Tais leis reconheciam o direito originário dos índios às terras por eles ocupadas, mas os referidos direitos se mantinham apenas nos papéis, já que os colonizadores se valiam de várias justificativas para não cumprirem as determinações legais (CUNHA, 2012, p. 58).

Beatriz Perrone-Moisés (1998, 119) corrobora a afirmativa e apresenta o arcabouço jurídico em relação ao tema:

As terras das aldeias são garantidas aos índios desde o início. A expressão ‘senhores das terras das aldeias, como o são na serra’, declaração dessa garantia, aparece pela primeira vez no Alvará de 26/7/1596 e será retomada nas Leis de 1609 e 1611. Várias provisões tratam da demarcação (presente desde o Alvará de 26/7/1596) e garantia de posse dessas terras (p. ex.: Provisão de 8/7/1604, Carta Régia de 17/1/1691, Diretório de 1757, pars. 19, 80).

Os documentos declaravam que os povos indígenas seriam os “senhores das terras” e de acordo com Cunha (1987, p. 58) estabeleciam “[...] o pleno domínio dos índios sobre seus territórios e sobre as terras que lhe são alocadas nos aldeamentos [...]”. Os aldeamentos eram

uma maneira de os colonizadores se aproximarem dos indígenas e, assim, imporem sua cultura de modo pacífico e, por conseguinte, usufruírem de sua mão-de-obra (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 118).

No decorrer dos anos, outras leis foram promulgadas, reafirmando os direitos dos povos indígenas às suas terras, podendo aqui citar, a Carta Régia de 10 de setembro de 1611 e o Alvará de 1º de abril de 1680. O referido Alvará, que tinha vigência no estado do Maranhão, concedia a liberdade irrestrita de todos os índios, excetuando-se os casos contidos nas leis precedentes. O documento continha, ainda, dispositivo polêmico entre os colonizadores, já que previa a detenção daquele que ordenasse ou capturasse um índio, devendo ser enviado a Portugal no primeiro navio que partisse (KAYSER, 2010, p. 113).

Causa maior espanto e arrepio, que para que o texto contido no Alvará não perdesse seu efeito, foi necessário a promulgação de outros documentos, ordenando que a cada ano deveriam ser oferecidos ao Estado do Maranhão, de quinhentos a seiscentos escravos negros a um preço acessível, em substituição ao escravo indígena, o que não aconteceu (KAYSER, 2010, p. 113-114).

Observe-se que há um anacronismo nos documentos a que se faz referência, pois ao mesmo tempo em que a Coroa portuguesa concedia direitos aos povos indígenas ela os retirava. Quando não os retirava dos indígenas, os retirava de povos tão oprimidos quanto aqueles. Segundo Kayser (2010, p.105) isso se deve pelo fato de que:

[...] a questão da liberdade da escravidão dos índios brasileiros oscilaram entre os interesses econômicos e orientados pelo lucro da Coroa, os dos colonos portugueses, por um lado, e os da Igreja Católica, mais especificamente da Companhia de Jesus, por outro lado. A Coroa portuguesa tentava equilibrar as posições opostas, cujos representantes eram igualmente significativos para o empreendimento colonial.

A escravidão e comercialização de escravos indígenas foi tema de outros inúmeros documentos, alguns garantindo a sua liberdade e outros negando-lhes o direito de liberdade, como a Carta Régia de 20 de abril de 1708, que em seu texto autorizava que os índios “[...] podiam ser vendidos em praça pública para indenização das despesas que a Fazenda Real fizesse” (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 29).

Denota-se do ordenamento jurídico colonial vigente, questão que se mostra intimamente ligada ao objeto desta pesquisa, qual seja, os direitos dos povos indígenas à autodeterminação. O dispositivo legal que se apresenta, relacionado aos direitos e garantias dos índios, refere-se a governança das aldeias. Primeiramente, responsáveis pela catequese dos indígenas, bem como pela administração das referidas aldeias, os Jesuítas, por meio da Carta Régia de 10 de setembro de 1611, foram destituídos da função administrativa, que ficaria a cargo de um morador da aldeia que seria seu capitão (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 119).

De forma diversa, no Estado do Maranhão, em Carta Régia de 9 de abril de 1655, a figura dos capitães nas aldeias não se fazia presente, sendo então determinado que as aldeias deviam ser governadas pelos jesuítas e pelos líderes indígenas, ou pelos “principais de sua nação”. Em sentido semelhante, foram as determinações contidas na Provisão de 17 de outubro de 1653 e na Lei de 12 de setembro de 1663, onde a administração das aldeias ficaria a cargo dos “principais” das nações (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 119).

Tais determinações, todavia, não perduraram por muito tempo. As Cartas Régias que àquelas sucederam, cite-se as Cartas Régias de 6 de dezembro de 1647 e 26 de agosto de 1680 para o estado do Brasil, a Carta Régia de 2 de setembro de 1684 para o estado do Maranhão e o Regimento das Missões de 1686, em um verdadeiro paradoxo, determinavam que a administração das aldeias caberia aos jesuítas, tendo em vista que a conversão só se daria por este caminho (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 119-120). Retirava-se, deste modo, o direito dos povos indígenas de se autogovernarem, impondo-lhes a assimilação de uma cultura estranha, que negava sua alteridade.

A questão sobre a possibilidade de autogoverno pelos povos indígenas era bastante controversa. Dom João V, em 3 de março de 1713, por meio de Carta Régia, determinou a restituição de todas as terras que tinham sido tomadas a força dos índios (MENDES JÚNIOR, 1912, p. 45).

O direito à autodeterminação se concretizaria, mesmo que somente no papel, em 9 de março de 1718, por meio de outra Carta Régia, que afirmava que os índios seriam “[...] livres, e isentos de minha jurisdição, que os não pode obrigar a saírem das suas terras, para tomarem um modo de vida de que eles se não agradam” (CUNHA, 2012, p. 62).

Os documentos expedidos, entretanto, não se faziam valer. As terras se mantinham dominadas pelos colonizadores e pelos missionários. No período colonial, se fizeram mais presentes os direitos dos povos indígenas quando do reinado do Rei José I, que corou-se em 1750 e nomeou como seu Ministro, Sebastião José de Carvalho e Melo, que posteriormente ficou conhecido como o Marquês de Pombal (KAYSER, 2010, p. 115).

Em seu período como ministro, Pombal comandou com rigor a execução das leis promulgadas, sendo que em 1755, foi proclamada lei, concedendo liberdade irrestrita aos indígenas, bem como lhes foi concedido, o direito de decidir livremente para quem trabalhariam, já que considerados pessoas livres. Primeiramente, essa lei teve vigência no Estado do Maranhão e, posteriormente, no ano de 1758 foi estendida para todo o Brasil (KAYSER, 2010, p. 115).

A política adotada por Portugal, naquele tempo era assimilacionista, sendo que ao mesmo tempo em que era concedida a liberdade dos indígenas, o “Diretório”, de 1758, impunha o cumprimento dos fins traçados pela Coroa portuguesa, que consistiam na:

[...] dilatação da fé; a extinção do gentilismo; a propagação do Evangelho; a civilidade dos índios; o bem comum dos vassalos; o aumento da agricultura; a introdução do comércio; e finalmente o estabelecimento, a opulência e a total felicidade do Estado (ALMEIDA, 1997, apud OLIVEIRA; FREIRE, p. 70).

Ultrapassado o período de regência do Rei José I, a política adotada em relação aos direitos indígenas, se tornou mais agressiva. Tal fato se justificou com a vinda da Corte portuguesa para o Brasil, em 1808, que concedeu enorme número de terras aos colonos que desembarcaram no Novo Mundo e declarou guerra aos índios “botocudos” que relataram praticar a antropofagia (KAYSER, 2010, p. 118).

Em 1820, é exigido o retorno de Dom João VI a Portugal, que só acontece em 1821, uma vez que os portugueses estavam revoltados com a guerra travada com Napoleão (Revolução do Porto). Dom João, porém, deixa no Brasil seu filho, Dom Pedro, que em 1822, declara a independência do Brasil.

Com a promulgação da independência, dá-se início ao período imperial, onde já podemos afirmar que houve um retrocesso no que tange ao reconhecimento dos direitos indígenas

(CUNHA, 2012, p. 63). Houve durante o período monárquico uma modificação nos objetivos traçados pela Coroa em relação a política indígena até então adotada.

Durante o período colonial, como pudemos observar, o fim último das políticas promovidas em relação aos povos indígenas era a mão-de-obra e a catequese, além das guerras contra os índios considerados hostis, com o fim precípua de lhes tomarem as terras.

A libertação dos povos indígenas da sua condição de escravos foi tratada, após a independência por meio da Lei de 27 de outubro de 1831, concedendo a todos, sem restrições, a liberdade. Contudo, a compra e venda de escravos indígenas ainda era realidade na época e perdurou por algum tempo. Libertos os índios, mas mantidos os escravos negros que a muito sofriam com a dominação e opressão do europeu e que somente vieram a ter sua liberdade em 1888 (KAYSER, 2010, p. 144).

Mesmo com a liberdade, a “civilização” e a “catequese”, diga-se, a necessidade de demonstrar a superioridade da cultura europeia e da religião cristã, em detrimento da cultura, costumes e hábitos indígenas, se faziam necessárias e se mantinham como objetivos do Estado do Brasil (KAYSER, 2010, p. 146).

A Constituição Imperial, promulgada em 25 de março de 1824, primeira Carta Magna na história do país, não trouxe qualquer menção aos direitos dos povos indígenas. (SOUZA FILHO, 1998, p. 124). Houve, contudo, menção aos índios, por uma única vez, quando da elaboração do projeto da Constituição em 1823. O texto, contido no artigo 254 do Título XIII, assim lecionava: “A Assembleia terá igualmente cuidado de crear Estabelecimentos para a Catechese e civilização dos índios, emancipação lenta dos negros, e sua educação religiosa e industrial” (CUNHA, 1992, p. 65).

Em 1834, foi aprovado ato adicional à Constituição Imperial, que previa no artigo 11, §5º, a competência dos governos das províncias e parlamentos, bem como do império para a promoção da “catequese e civilização” dos indígenas, sendo que até a metade da década de 40, pouco foi feito para realização de tal fim. Após esse hiato governamental, em 1843, por meio da Lei nº 317, foi concedida a entrada de missionários capuchinos no país, a fim de cumprir o que ordenava a Constituição (KAYSER, 2010, p. 147-148).

Dois anos mais tarde, voltaram a vigorar os “diretórios”, que o Marquês de Pombal, havia feito valer em 1758. De se imaginar, que as duas tentativas fracassaram. A dos missionários devido ao seu coeficiente numérico deficitário. A outra, como no período colonial, por seus abusos ramificados nas competências que eram concedidas aos diretores responsáveis pela administração das aldeias (KAYSER, 2010, p. 148).

O mesmo ato adicional que previa a competência dos governos das províncias e parlamentos, para a promoção da “catequese e civilização” dos indígenas, também o fez para que aqueles pudessem legislar cumulativamente, com o Império e a Assembléia. E, legislaram: desde a eliminação total de aldeias existentes no Maranhão, Pernambuco, Paraíba e Sergipe, sob o fundamento de suposta ausência de índios, até o deslocamento e concentração destes em pequena porção de terras, o que suprimiu, sobremaneira, os direitos dos povos indígenas (CUNHA, 1992, p. 69).

A situação se agravou e se faz sentir até os dias atuais, com a criação da Lei nº 601 de 1850, conhecida como “Lei de Terras”. A referida Lei dispunha sobre as terras devolutas do Império. De acordo com Oliveira e Freire (2006, p. 74):

A promulgação da lei de terras em 1850 (Lei nº 601, de 18/9/1850) e sua regulamentação em 1854 (Decreto 1.318, de 30/1/1854) tinham por objetivos, entre outros, a regulamentação das posses de terras dispostas por particulares e o estabelecimento de uma política pública para as terras devolutas. A lei surgiu para regular conflitos de interesse entre o Estado brasileiro e os proprietários de terras, defensores do sistema colonial, que agiam para impedir medidas modernizadoras (antiescravagistas).

O interesse por detrás da lei era proteger os fazendeiros, proprietários de enormes quantidades de terra, muitas improdutivas, que se encontravam intimidados com a possibilidade de término do regime escravocrata. Em findo o regime de escravidão, o capital (escravo) que a eles pertencia, tendo em vista o valor de um escravo no mercado, deixaria de existir, o que seria inconcebível.

Assim, a terra é privatizada, passando ela a ser o capital. Devido aos requisitos para concessão de terras, a lei em vigor prejudicava não só os negros (ex-escravos) que ao serem libertos não teriam como adquirir terras, bem como os indígenas que por sua condição jurídica-social tinham dificuldades em cumprir os requisitos impostos pela lei.

Diante da lei, os povos indígenas tiveram os seus direitos suprimidos. As pequenas glebas de terras demarcadas para os povos indígenas considerados “remanescentes”, somente “ampliaram a desestruturação interna, desorganizando a divisão de trabalho tradicional do indígena, sujeitando-o ao controle da produção para o mercado regional” (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 76). Suas identidades culturais se perdiam em meio ao trabalho para os colonos, exército, economia extrativista e pastoril dentre outros e, também, em detrimento da política assimilacionista que perdurou até a Constituição Federal de 1988.

A proclamação da República ocorreu em 15 de novembro de 1889 e, naquele mesmo ano, por meio do decreto nº 7, a promoção da catequese e da civilização dos indígenas foi transferida para os governos dos Estados (CUNHA, 2012, p. 78).

A segunda Constituição do Brasil, primeira no período republicano, teve sua promulgação em 1981. Várias inovações surgiram em seu texto, como o Estado em sua forma federativa, o regime de governo presidencialista, a existência de apenas três poderes, independentes e harmônicos, culminando na abolição do poder moderador que era um símbolo da monarquia e a separação entre igreja e Estado, dentre outros. A Constituição, entretanto, não trazia inovações relevantes em relação aos indígenas (KAYSER, 2010, p. 153).

Em 1906, com a criação do Ministério da Agricultura, foi alterada a competência em relação a política indígena, por meio da Lei nº 1.606. Diante da separação entre igreja e Estado, prevista no artigo 72 da Carta Magna de 1891, o fomento ao trabalho missionário, principalmente promovido pela igreja católica nos dois períodos anteriores, deixou de ser um fim almejado, sendo a catequese uma função religiosa, específica da igreja, que nos anos que se seguiram atuaram católicos e protestantes (KAYSER, 2010, p. 154).

Os avanços ocorridos na economia privada tornaram visíveis um interior pouco conhecido e habitado e, por consequência, colocaram em evidência povos indígenas desconhecidos que viviam de forma independente e sem contato com a cultura ocidental. O “encontro” entre estes povos nos remonta ao “encontro primeiro”, em 1500, quando os navios portugueses aportaram na Bahia de Porto Seguro (KAYSER, 2010, p. 154).

A diferença entre os dois “encontros” é, todavia, que no primeiro, as duas culturas eram estranhas e, mesmo assim, a mentalidade racional/irracional do colonizador português, para

quem sua cultura era superior e civilizada, se fez prevalecer, usando de violência, com o fim último de dominar/conquistar e encobrir o “Outro” que lhe interpelava. No segundo, o “encontro” não era inédito para um dos sujeitos. O sujeito desbravador, que levava o progresso através das ferrovias e das linhas telegráficas, já conhecia o “Outro”, conhecia sua cultura, sua forma de viver, mas parecia não ver, ou fingia não ver o reflexo do “Outro” no espelho e, como no início, usava de violência, ao argumento de que o fazia para a segurança daqueles que traziam a civilização para o interior do Brasil.

Após acaloradas discussões em torno da situação apresentada, por meio do Decreto nº 8.072 de 1910, foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais - SPILTN, que mais tarde viria a chamar-se somente SPI – Serviço de Proteção aos Índios. O artigo 2 do referido Decreto atribuía ao Órgão de proteção a função de entrar em contato com os povos indígenas, evitar os diversos conflitos, apoiar os índios na recuperação de suas terras tomadas injustamente, incluindo-se a obrigação de respeito à cultura dos índios e a sua vontade de preservá-la (KAYSER, 2010, p. 156).

Em 1911, reafirmando a ideia de assistência e proteção aos povos indígenas, foi publicado o Decreto nº 9. 214 que revogava o anterior e fincava as bases da política adotada pelo governo em suas relações com os povos indígenas. O Decreto reafirmava “o respeito às tribos indígenas como povos que tinham o direito de ser eles próprios, de professar suas crenças, de viver segundo o único modo que sabiam fazê-lo: aquele que aprenderam de seus antepassados [...]” (RIBEIRO, 1995, p. 138).

Numa tentativa contraditória de regulamentar as relações jurídicas com os índios, de forma ampla, foi publicado o Decreto nº 5. 484 de 27 de junho de 1928. Em Linhas gerais o Decreto permitia as iniciativas particulares de catequese e a proibição ao próprio Órgão de impedimento à realização de cultos religiosos dos índios, além de regulamentar a capacidade jurídica (também prevista no Código Civil de 1916, em seu artigo 6), a administração dos bens indígenas e fazia referência à almejada incorporação dos índios à cultura brasileira, diga-se, ocidental (KAYSER, 2010, p. 157).

Afirma-se que o Decreto nº 5.484 era contraditório, pois apresentava divergência com o estatuto da SPILTN em vigor, que pregava em seu bojo o respeito às tribos indígenas como povos com o direito de viver como lhes aprouver. Kayser (2010, p. 162) afirma que a

referência feita à política de incorporação e, conseqüente, extinção da cultura indígena se deve a Teoria positivista da evolução adotada pelo então diretor da SPITLN, Cândido Mariano da Silva Rondon. De acordo com o autor:

Na aplicação de seus princípios evolucionistas, o positivismo partia do pressuposto de que os índios seriam exemplos de um estágio anterior e primitivo de uma evolução humana ocorrida sempre de forma linear. Os índios estariam, por isso, necessariamente em um estágio de transição que desapareceria na medida em que as comunidades indígenas fossem incorporadas de maneira gradual e harmônica à sociedade nacional. Em razão de sua presença histórica, os índios tinham seu lugar assegurado na nação brasileira; no entanto, seu futuro consistia apenas em sua incorporação física e cultural à sociedade nacional, mais desenvolvida. (KAYSER, 2010, p. 161)

Todo ordenamento Jurídico que sucedeu o decreto ora tratado, fez referência à incorporação do indígena à sociedade nacional, numa notável ausência de respeito e responsabilidade para com o “Outro”. Fizeram referência à incorporação a Constituição brasileira de 1934 (Art. 5º - Compete privativamente à União: [...] XIX - legislar sobre: [...] m) incorporação dos silvícolas à comunhão nacional), o Estatuto da SPI (Decreto nº 736, de 6.4.1936), bem como as Constituições posteriores, de 1946 (art. 5º, XV, r), de 1967 (art. 8º, XVII, o) e de 1969 (art. XVIII, o), que apropriaram-se, *ipsis litteris*, o texto da Constituição de 1934, bem como o Estatuto do Índio, de 1967 (art. 1º).

O SPI foi extinto, dando lugar a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, por meio da Lei nº 5.371 de 5 de dezembro de 1967, que adotou como base de suas funções as tratativas previstas nos documentos acima mencionados. Resta assim caracterizado o objetivo estabelecido legalmente de incorporação dos povos indígenas à sociedade nacional, nos períodos entre 1910 a 1988. Conseqüentemente, resta caracterizada a negação da “Alteridade” do “sujeito” indígena em todos os períodos até aqui analisados.

É em 1988 que, em tese, surge um sopro de esperança no que concerne aos direitos às identidades culturais indígenas. A Constituição Federal de 1988 representa o anseio do povo brasileiro, incluídos os povos indígenas, por um Brasil democrático. Sua promulgação caracterizou o fim do regime militar que perdurou no país por vinte e cinco anos. Com ela renunciou-se as Constituições de 1967 e 1969, que vigoraram durante aquele regime. Contém uma gama de direitos e garantias, conquistados a duras penas pela sociedade brasileira.

Especificamente em relação aos direitos dos povos indígenas, a Carta Magna de 1988 é, sem dúvidas, a Constituição que tratou de forma mais ampla dos direitos desses povos. Como descrito anteriormente, desde o início da “conquista” do Brasil houve legislações tratando da relação indígena para com os colonizadores e posteriormente, para com os cidadãos portugueses que vieram habitar o Brasil, seja concedendo-lhes proteção do Estado, seja declarando-lhes guerra quando conveniente. Mas foi com a promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 1988 que se fizeram constar o respeito e a responsabilidade para com os indígenas.

Até a promulgação da Carta de 1988, houve um extenso e combativo processo de lutas ideológicas e políticas por parte das mais diversas organizações sociais (predominantemente, organizações indígenas, religiosas, antropológicas e sindicais) em detrimento dos direitos indígenas.

Instalada em 1º de março de 1987, a Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias ficou responsável por apresentar projetos relacionados ao tratamento a ser dado aos povos indígenas pela nova Constituição. O debate em torno do tema se intensificou com a proposta levada à Subcomissão por entidades preocupadas em ver os direitos indígenas garantidos no texto constitucional. A proposta consistia, fundamentalmente, na modificação do ideal de integração dos povos indígenas à sociedade nacional, que prevaleceu nos anos de 1910 a 1988, bem como o reconhecimento de propriedade sobre suas terras. A proposta não parou por aí. De forma inovadora afirmava o direito dos povos indígenas a:

sua organização social, usos, costumes, línguas e tradições (art. 1º, *caput*), cabendo à União a proteção ‘às terras, às instituições, às pessoas, aos bens, à saúde e à educação dos índios’ (par. Único). Previa também a legitimidade processual ativa dos índios, suas comunidades e organizações (art. 3º), a responsabilidade do Ministério Público na defesa judicial e extrajudicial de sua pessoa e patrimônio material e imaterial (§§ 2º e 3º), e a intervenção obrigatória do órgão para validade dos contratos que pudessem resultar prejuízo aos direitos indígenas (§ 4º). (LACERDA, 2007, p. 144)

Com algumas alterações ao projeto apresentado e após ouvidas entidades ligadas a causa, em 15 de junho de 1987, o Anteprojeto da Subcomissão foi encaminhado à Comissão de Sistematização e, após breve e exaustivo trabalho, fora apresentado o Projeto de Constituição para votações no plenário do Congresso (LACERDA, 2007, p. 49).

Vários debates foram travados em relação aos direitos dos povos indígenas e por meio de lutas e reivindicações constantes dos próprios indígenas e das entidades que agiam em sua defesa e de outras minorias, fez-se constar no texto constitucional as demandas reivindicadas. Nascia, assim, uma Constituição democrática, supostamente dotada de pluralidade e interculturalidade, que tinha como intuito abandonar a concepção assimilacionista prevista no ordenamento jurídico anterior. Na esteira de Lacerda (2007, p. 185):

[...] a Carta Política de 1988 não só não mais fala de ‘silvícolas’, mas de ‘índios’, ‘populações indígenas’ e ‘comunidades indígenas’. Também não mais aponta para qualquer objetivo incorporativista. Em seu lugar reconhece expressamente a existência dos grupos indígenas e seus membros enquanto portadores de identidades étnico-culturais específicas, garantindo-lhes o direito de continuar a sê-lo, eliminando, portanto, o caráter transitório que antes possuíam através da perspectiva incorporativista

Pela primeira vez na história das Constituições brasileiras, um capítulo foi dedicado inteiramente aos direitos dos povos indígenas (Título VIII, Capítulo VIII, artigos 231 e 232 da Constituição de 1988). Assim, os índios garantiram direitos nunca antes alcançados no ordenamento jurídico, dava-se voz a um “sujeito” que em toda sua história fora silenciado.

O artigo 231 da Constituição cidadã, afirma expressamente que “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições [...]”, o que demonstra a preocupação do legislador constituinte com a diversidade cultural existente na sociedade brasileira. O dispositivo constitucional é uma tentativa do Estado brasileiro de se relacionar com os diversos povos indígenas espalhados pelo imenso território brasileiro, assegurando-lhes o direito de permanecerem índios, “sujeitos” de direitos, mas distintos em sua cultura, costumes e tradições (ARÁUJO, 2006, p. 45).

Ao reconhecer os povos indígenas como “sujeitos” de direitos, a Constituição desejou garantir a:

Todos os membros da nação, coletiva ou individualmente, tem direito a ser protegidos e suas culturas a ter igualdade e dignidade e respeito de qualquer uma das demais que existam no território nacional. Em consequência, todo cidadão ou pessoa que se mobilize individual ou coletivamente, fora do âmbito cultural próprio (vr. gr. Bairro, povo, cidade, região, etnia), leva consigo formas culturais diferenciadas: tradições, hábitos, crenças, comportamentos e formas de se relacionar com os outros, das quais é possível se romper pelo simples fato de sair de seu entorno cultural, as quais não podem ser consideradas virtualmente criminosos, nem poder de alguns. Os únicos equipamentos que sempre levamos em uma viagem são nossas

culturas, conscientes e inconscientemente. (ZAMBRANO, 2004, p. 3-4, tradução nossa)¹⁰.

A Constituição de 1988, acreditando que os seres humanos carregam consigo, sua cultura, seus costumes, suas tradições e adotando como base a interculturalidade e o respeito as diversidades culturais, fez ressoar essa ideia não só nos artigos destinados especificamente aos índios, mas também nos demais dispositivos, desde o seu preâmbulo, passando pelo artigo 3º que trata dos objetivos fundamentais da República e também em seu artigo 5º onde estão descritos os direitos e garantias fundamentais.

Contudo, em meio aos direitos conquistados e a uma suposta mudança de paradigma adotado com a promulgação da Carta Constitucional de 1988, desafios e novas concepções teóricas da realidade se apresentam. Muitas vezes um olhar mais detido, ou uma mudança no foco, fazem surgir uma nova compreensão da realidade social que antes não havíamos atentado.

Não se pode negar que a Constituição Federal de 1988 garantiu um novo ponto de partida, teórico-formal, em relação aos direitos indígenas. Foi posto de lado o ideal assimilacionista e integracionista presente nos períodos que antecederam a promulgação da Carta de 1988. O Estado intenta a partir daí um comportamento pluriétnico e multicultural para com os povos indígenas e as demais minorias presentes no território nacional. Seus desafios são inúmeros e é, neste ponto, que iremos focar nossa análise, a fim de constatar ou não a mudança de paradigma proposta pela Carta Constitucional de 1988.

O grande desafio do Estado e dos povos indígenas é para com a efetivação dos direitos conquistados a partir da CF/88, ou seja, desafios em relação a implementação de políticas públicas, projetos e programas capazes de efetivar os direitos previstos constitucionalmente, e, de dar efetiva voz aos povos indígenas.

¹⁰ Todos los miembros de la nación, colectiva o individualmente, tienen derecho a ser protegidos y sus culturas a tener igualdad y dignidad respecto de cualquiera de las demás que existan en el territorio nacional. En consecuencia, todo ciudadano o persona que se moviliza, individual o colectivamente, fuera del ámbito cultural propio (vr. gr. barrio, pueblo, ciudad, región, etnia), lleva consigo formas culturales diferenciadas: tradiciones, hábitos, creencias, comportamientos y formas de relacionar se con otros, de las cuales es imposible desprenderse por el simple hecho de salir de su entorno cultural, las cuales no pueden ser consideradas virtualmente criminales, ni de potestad de unos solamente. Los únicos enseres que siempre llevan en una viaje son nuestras formas culturales, conscientes e inconscientes (ZAMBRANO, 2004, p. 3-4).

Uma gama de ações tem sido realizadas neste um quarto de século já vivenciados pelos indígenas, pela sociedade de um modo geral e pelo Estado brasileiro, na tentativa de que um novo paradigma se firme, o que nos faz constatar que o que em realidade se modificou foram os parâmetros de análise, de tratamento, mas que em verdade, o paradigma não se alterou. Quais seriam então esses parâmetros?

Primeiramente, têm-se que a ausência dialogal a muito imposta pelo Estado nos séculos anteriores, agora se apresenta diversa. A existência de um diálogo, agora se faz por meio da relação criada entre o poder público e as organizações indígenas que se formaram, ainda antes da entrada em vigor da Constituição.

Esse diálogo é profícuo, todavia, tornou-se uma forma de o Estado burocratizar as demandas indígenas, levadas ao crivo do poder público, seja do Executivo, do Legislativo ou do próprio Judiciário, que em meio a inúmeras demandas sociais, opta por atravancar de várias maneiras as reivindicações indígenas.

Raimundo Nonato Pereira da Silva (2015, p. 10) ao tratar desses entraves, especificamente em relação as políticas públicas voltadas à educação indígena, afirma que:

(...) as instituições estatais impulsionadas pelas novas regras constitucionais promoveram diversos fóruns com o intuito de colocar no campo da negociação política as medidas públicas de interesse tanto dos indígenas como do Estado no tocante à educação formal. As iniciativas indigenistas nesse campo, conforme observamos em diversos projetos políticos pedagógicos dos cursos de formação de professores, centram maior parte dos esforços em conteúdos direcionados para os valores e referências não indígenas. Esse tipo de atitude revela a natureza ideológica centrada no culturalismo salvacionista, na qual se propõe a subsidiar os indígenas com o fito de instrumentalizá-los para lidar com o mundo não-indígena. Essa ingenuidade libertadora em seu pragmatismo escolástico dá sequência ao projeto civilizatório de “domesticação dos vencidos”.

A realidade retratada pelo autor no que tange à educação, que se instrumentaliza não só em relação aos povos indígenas, mas também em relação as demais minorias, pode ser observada em outras políticas públicas as quais à Constituição se comprometeu em efetivar, como na saúde, à demarcação das terras indígenas, dentre outras, sendo que a própria Constituição tem em seu bojo, diversos dispositivos que tornam a alteridade e a interculturalidade, uma práxis muito distante de ser vivenciada por povos ainda silenciados.

A saúde brasileira que vem se tornando nas últimas décadas uma questão infinitamente complexa, devido a inúmeras variáveis (falta de profissionais, sucateamento de aparelhos, desvio de verbas e etc.) é também para os povos indígenas uma questão que vem demonstrar que apenas houve uma mudança nos parâmetros adotados pelo poder público.

Sabe-se que a cultura indígena adota, tradicionalmente, formas diversas de cura de suas doenças. Seu conhecimento vasto da natureza e seus rituais sagrados requerem do Estado um reconhecimento de um tratamento ambulatorial diferenciado, seus saberes devem estar aliados à medicina ocidental, a fim de respeitar a maneira com aquela cultura trata do seu corpo e de sua alma.

Não se quer com o contexto afirmado colocar em xeque as ações promovidas pelo Estado em prol dos povos indígenas, haja vista que há políticas públicas voltadas à saúde indígena, mesmo que deficitária, o que se quer afirmar é que não há, por parte do Estado, voluntaria ou involuntariamente, uma real tentativa de diálogo, de percepção e de troca de saberes no que toca os atendimentos de saúde. Cabe aos indígenas enfermos que necessitam do sistema de saúde brasileiro se submeter integralmente à medicina ocidental, tendo de abdicar, naquele momento, de seus costumes e tradições, que, talvez, poderiam não curá-los, mas poderiam lhes dar força espiritual para lutar e sobreviver.

Em relação à demarcação das terras indígenas que teve início ainda antes da promulgação da Carta Magna de 1988, a situação é ainda mais grave e preocupante. O Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade¹¹, aponta que as lutas travadas entre índios e não índios pela posse de terras é a maior causa de morte dos índios no Brasil no período analisado (1946-1988). De acordo com o Relatório da Comissão:

Por todos os fatos apurados e analisados neste texto, o Estado brasileiro, por meio da CNV, reconhece a sua responsabilidade, por ação direta ou omissão, no esbulho das terras indígenas ocupadas ilegalmente no período investigado e nas demais graves violações de direitos humanos que se operaram contra os povos indígenas articuladas em torno desse eixo comum. Diante disso, são apresentadas algumas recomendações.

¹¹ Ver Relatório Final da CNV - Capítulo 5, publicado pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Disponível em: <http://bd.trabalhoindigenista.org.br/sites/default/files/CAPITULOINDIGENARelatorio_Final_CNV_Volume_I.pdf>. Acesso em: 21 de novembro de 2015.

Os dados são expressivos e ainda se apresentam atuais, mesmo que em menor proporção. De acordo com dados divulgados pelo Conselho Indigenista Missionário, em Relatório – Violência contra os povos indígenas (2015, p. 174)¹², houveram no ano de 2014, 19 (dezenove) conflitos relativos à direitos territoriais, 84 (oitenta e quatro) invasões possessórias/exploração de recursos naturais e 118 (cento e dezoito) casos de omissão do poder público, em relação à morosidade na regularização de terras.

Os dois relatórios mencionados demonstram a urgência latente em promover uma efetiva demarcação das terras indígenas no Brasil, uma vez que a inércia estatal, viola sobremaneira princípio basilar da própria Constituição Federal, a dignidade humana e, mais, confirma que a pretensão de um novo paradigma, é algo a se alcançar e que nem mesmo os parâmetros que vimos mencionando se modificaram.

A Constituição em seu texto, ao confirmar e buscar o reconhecimento das diversidades culturais, não afasta de sua essência o eurocentrismo arraigado na cultura ocidental. A dicotomia entre o urbano e o rural, entre o civilizado e o bestial/bárbaro, ainda ressoa diante de nossos ouvidos. O ideal da propriedade privada e do progresso econômico produzem e reproduzem uma economia extrativista que se encontra em todas as regiões de campos e floresta do país. A Constituição não faz qualquer menção aos indígenas como “povos” ou como “nações”, tratando-os como “comunidades”, afastando qualquer reivindicação de soberania política.

Os direitos fundamentais conquistados pelos cidadãos, aqui incluídos os povos indígenas, são os forjados pelo Iluminismo francês e esbarram em costumes e tradições indígenas que não condizem com a cultura e os ideais ocidentais. De tal forma, os direitos e interesses indígenas esbarram nos interesses e direitos individuais dos não indígenas (propriedade privada, livre iniciativa, etc.), daqueles que vivem envoltos pelo sistema capitalista, o qual está posto na Carta Magna de 1988, sejam os proprietários de terras (investidores do agronegócio), das grandes empresas educacionais, dos investidores em saúde suplementar e etc.

Diante disso, o que se pode concluir é que houve uma modificação nos parâmetros adotados pelo Estado em uma tentativa dialogal e de reconhecimento das diversidades culturais

¹² Ver <http://www.cimi.org.br/pub/Arquivos/Relat.pdf>.

existentes, sendo cedo para se afirmar uma mudança de paradigma, uma vez que são constantes as violações concernentes aos direitos dos povos indígenas, tanto pelo Estado, como pela sociedade nacional. A tentativa atual, parece ser a de superação de uma cultura individualista e de um direito forjado no monismo jurídico, que trata o direito de forma hegemônica e universal, atravancando a possibilidade de uma real ruptura paradigmática, já que pretende-se único e permanece vivo no ordenamento jurídico brasileiro de modo geral.

O desafio enfrentado pelos povos indígenas e, em consequência, pelo Estado é vislumbrado de forma cristalina por Cândido Grzybowski (2004, p. 140). De acordo com o autor:

Assegurar plena efetividade ao texto constitucional é o desafio que está posto. Cabe aos índios, mas também às suas organizações, entidades de apoio, universidades, Ministério Público e outros mais. Sabe-se que se trata de um processo lento, que está inclusive condicionado à tarefa de conscientização da própria sociedade. O êxito dependerá necessariamente do grau de comprometimento diário nessa direção por parte de todos os que atuam na questão

Para que seja possível a plena efetividade do texto constitucional, é preciso uma nova compreensão da realidade que se desvela. Assim, na tentativa de traçar novos caminhos de “Alteridade” e “interculturalidade” entre os povos, buscaremos no próximo capítulo uma desconstrução do direito (in)posto aos povos indígenas e, em consequência, à sua cultura.

2 DIREITO, CULTURA E AUTODETERMINAÇÃO: O DIREITO COMO ENCOBRIDOR DA CULTURA NÃO EUROCÊNTRICA

Assim como a cultura dos europeus foi imposta aos povos indígenas mediante violência e negação de outra, dita inferior, também os Direitos indígenas foram inobservados, em detrimento de um direito moderno ocidental, forjado pela Modernidade e caracterizado pelo formalismo e monismo jurídico, principalmente, a partir do século XIX.

O século XIX foi marcado, na América Latina, pela criação de Estados nacionais, alguns majoritariamente indígenas, mas construídos à imagem e semelhança dos colonizadores: Estado único e Direito único, na boa proposta de acabar privilégios e gerar sociedades iguais, mesmo que para isso tivesse que reprimir de forma violenta ou sutil as diferenças culturais, étnicas, raciais, de gênero, estado ou condição (SOUZA FILHO, 1998, p. 63).

Na formação do Brasil, os indígenas foram alijados de quaisquer formas de poder e estiveram à mercê de uma ideologia dominante imposta pelos colonizadores europeus. Foram excluídos de toda formulação de leis e sob o ponto de vista dos portugueses, eram povos para escravizar ou exterminar. Este forte sentido eurocêntrico perpassou toda a história da civilização brasileira onde o índio foi sempre tido como subalterno ou inexistente.

Diferentemente do que ocorreu em outros Estados mais antigos o direito no Brasil não foi fruto de uma experiência comunitária. O direito português foi imposto às populações indígenas, como parte de concretização do projeto da Metrópole, instaurando um sistema de legalidade “avançada” sob o ponto de vista do controle, da coerção e da efetividade formal [...] no Brasil instalou-se uma cultura na qual a Companhia de Jesus e a Inquisição detinham grande poder ao ditar as regras da sociedade, pregando uma cultura senhorial, escolástica, jesuítica, católica, absolutista, autoritária, obscurantista e acríica (SANTANA, 2010, p. 21).

No Brasil, o colonizador, durante toda formação do Estado brasileiro não admitiu a existência de leis entre os povos nativos; não lhes deu crédito porque afirmou que eram um povo sem Deus e sem Lei, possuindo apenas alguma organização social. Desta forma, foi-lhes imposto o direito da Corte sem qualquer respeito ou reconhecimento ao direito existente entre os indígenas (Direito Consuetudinário). Wolkmer (2008, p. 333) descreve que:

O direito, no Brasil colonial, sofreu a mesma sorte da cultura em geral. Assim, “o direito como a cultura brasileira, em seu conjunto, não foi obra da evolução gradual e milenária de uma experiência grupal, como ocorre com o direito dos povos antigos, tais o grego, o assírio, o germânico, o celta e o eslavo”. A condição dos

colonizadores fez com que tudo surgisse de forma imposta e não contraída no dia-a-dia das relações sociais, no embate tardio e construtivo das posições e pensamentos divergentes, enfim, do jogo de forças entre os diversos segmentos formados do conjunto social.

Diante desse cenário, o Direito era e ainda é aquele vinculado a idéia de Estado, que tem na lei escrita, ou seja, no código, sua base de coerção e coação. A tradição oral e de costumes que se observa entre os povos indígenas e também dentre outros grupos é convertida pelo ideal de universalidade jurídica, sendo que o fato de esses povos não possuírem um conjunto de leis e um Estado que os organize e lhes imponha uma ordem, os torna primitivos e atrasados. O projeto que se concretiza segundo Wolkmer (2015, p. 45):

(...) é aquele criado, validado e aplicado pelo próprio Estado, centralizado no exercício de sua soberania nacional. A asserção de que a construção do moderno Direito ocidental está indissolúvelmente vinculada a uma organização burocrática, a uma legitimidade jurídica-racional e a determinadas condições socioeconômicas específicas, permite configurar que os pressupostos da nova dogmática jurídica, enquanto estatuto científico de representação burguês-capitalista, estarão assentados nos princípios da estabilidade, unicidade, positividade e racionalização.

Tomando como base essa perspectiva, podemos afirmar como Wolkmer que não há um Direito sem o Estado e que o contrário também seria verdadeiro. Por meio de seus órgãos, o Estado legisla “e julga, não a partir de costumes, esses seriam inferiores à lei, o fazem a partir de leis gerais e abstratas, preestabelecidas, encampado pelo que se convencionou chamar de Direito Positivo.

De tal forma, o Direito das tribos tornou-se desde a “descoberta” do Brasil, um direito inócuo, inferior, sendo que “O poder político e as estruturas normativas reduzem o Direito ao Direito Estatal protegido pela coação legitimada” (WOLKMER, 2015, p. 50).

É com o estabelecimento da República como forma de governo que se fez surgir um Estado protagonista na produção jurídica. Para Reale (1963, p. 232), “Segundo a perspectiva da força, o Estado surge como um instrumento ou um aparelho de domínio sobre a sociedade e os indivíduos, nenhum direito se admitindo que não seja meramente consentido pelos detentores da maior força”.

Como vimos no capítulo anterior, essa força foi sentida em todo o decorrer dos séculos XVI, XVII, XVIII, XIX e XX, mesmo que a República só tenha surgido no Brasil no final do século XIX. Através do Direito, o Estado toma para si o poder decisório, retirando das mãos

dos cidadãos, em certa medida, a decisão de seu destino. O monismo jurídico liberal-eurocêntrico reverberou de tamanha forma que se tornou quase impossível enxergar o Estado e a sociedade sem a positividade jurídica com pretensão de universalidade. Para Wolkmer (2015, p. 56) “(...) é perceptível, a gradativa postulação e redução do Direito Estatal ao Direito Positivo; consagra-se a exegese de que todo o Direito não só é Direito como produção do Estado, mas sobretudo, de que somente o Direito Positivo é verdadeiramente Direito”.

As inúmeras e variadas formas de organizações sociais e jurídicas são mascaradas pelo Direito Positivo, que endossa uma pluralidade, que em sua essência, é uma forma de manutenção do *status quo*, social e jurídico. O Direito Estatal a partir de um discurso inclusivo, afirma a diversidade existente, mas contradiz-se. Podemos tomar como exemplo a interpretação normativa. No Brasil as normas em vigor, Constituição Federal, Leis ordinárias, complementares, dentre tantas outras, estabelecem de forma genérica e abstrata os comandos a serem observados em todos os âmbitos da vida, sendo que em caso de haver dentre essas normas alguma lacuna não preenchida, estabelecem como forma de interpretação, os costumes, a fim de preencher o vazio da norma.

De se notar que não se trata de uma inclusão do Direito Consuetudinário, este permanece inalterado no cenário positivista brasileiro. O Ordenamento Jurídico em vigor, de viés monista, acolheu o costume como interpretação secundária, em casos em que a norma escrita, codificada, não consegue solucionar os conflitos trazidos ao seu crivo.

(...) o Direito da sociedade moderna, além de encontrar no Estado sua fonte nuclear, constitui-se num sistema único de normas jurídicas integradas (“princípio da unicidade”), produzidas para regular, em determinado espaço e tempo, os interesses de uma comunidade nacionalmente organizada. Ainda que admitam secundariamente outras formas jurídicas, consagra-se peremptória e misticamente, a lei estatal como expressão máxima da vontade predominante do Estado-Nação. (WOLKMER, 2015, p. 63)

Optou-se, desta forma, por desconsiderar as demais formas normativas conservadas e praticadas por outros grupos societários que não a sociedade burguês-capitalista, principalmente no que concerne às manifestações de direito consuetudinário. (WOLKMER, 2015, p. 56)

Nestes vinte e sete anos posteriores a 1988, os avanços e retrocessos no relacionamento do Estado e da sociedade de modo geral para com os povos indígenas, bem como as tentativas

desses povos em ver suas manifestações jurídicas reconhecidas pelo Estado permanecem por demais complexas e pouco alteradas. Convivemos lado a lado com a manutenção do monismo jurídico, com o Estatuto do Índio de 1973 (Lei nº 6.001/73)¹³, pautado no paradigma assimilacionista, de hegemonia cultural, ou seja, de invisibilidade da cultura indígena. A sociedade caminha em passos lentos quando o assunto toca os direitos dos povos indígenas¹⁴.

Até aqui nos detivemos em um Direito conquistado e construído para os povos indígenas, que como “instrumento de poder” e no exercício do controle social permitiu-se, em determinados momentos, influenciar-se pelas demandas dos povos indígenas, que com toda opressão sofrida durante os séculos, resistiram e se ergueram na esperança de um futuro em que suas diferenças fossem reconhecidas e preservadas. Para que este objetivo fosse garantido, se apropriaram do Direito ocidental, mas sem declinar do seu.

Nesse sentido, Roberta Cristina de Moraes Siqueira e Vilma de Fátima Machado questionam se o direito dos povos indígenas não seria na verdade para os povos indígenas e, desse modo, não corresponderia aos seus desejos, anseios e necessidades.

Seriam as normas previstas em nossa legislação direitos dos povos indígenas, ou seja, normas nascidas do desejo do povo e que representam sua cultura e costumes ou seria um direito para os povos indígenas, normas que não correspondem aos seus anseios, nem à diversidade cultural das suas comunidades? (SIQUEIRA; MACHADO, 2009, p. 16).

O ministro Carlos Ayres Britto, em seu voto, no caso Raposa Serra do Sol, fez um questionamento relevante sobre atividade legislativa conjunta entre os indígenas e os representantes eleitos no Congresso Nacional. Diz o ministro em seu voto que cabe aos povos indígenas:

[...] experimentarem com a sociedade dita civilizada um tipo de interação que tanto signifique uma troca de atenções e afetos quanto um receber e transmitir os mais valiosos conhecimentos e posturas de vida. Como num aparelho autoreverse, pois

¹³ Tramita na Câmara de deputados brasileira, desde 1994, projeto de lei que substituiria o Estatuto do Índio, entretanto, sem aprovação naquela casa legislativa, sendo que se aprovado, segundo o ordenamento jurídico brasileiro deverá, ainda, tramitar perante o Senado.

¹⁴ Há casos emblemáticos no que concerne ao tratamento dispensado aos indígenas pela sociedade, mesmo que por uma parcela dela. Em 20 de abril de 1997, cinco jovens atearam fogo em um índio (Galdino) que dormia em uma parada de ônibus em Brasília, Distrito Federal. Galdino teve 95% de seu corpo queimado e morreu logo após chegar ao hospital. Os crimes ocorrem até os dias atuais. Em agosto de 2015, o índio Semião Fernandes Vilhalva, de 24 anos, foi morto com um tiro na cabeça enquanto bebia água na beira de um córrego na Terra Indígena NandêRúMarangatú de Ponta Porã, no Mato Grosso do Sul.

também eles, os índios, têm o direito de nos catequizar um pouco (faletos assim) (BRITTO, 2008, p. 173).

É latente nos dois questionamentos acima e de tudo que vimos descrevendo criticamente até este ponto, que mais catequizamos do que fomos catequizados e, ainda mais, há em nosso ordenamento jurídico uma predominância de um Direito tipicamente ocidental que observa a sociedade sob um ponto de vista: o da sociedade ocidental, forjada pela cultura eurocêntrica e que aos poucos vem tentando estabelecer pontos de vista próprios de uma sociedade que não é a europeia ou norte-americana.

Cabe-nos, assim, questionar, qual o ponto de vista do indígena sobre o Direito a que ele se submete para ter o seu Direito minimamente observado. Viveiros de Castro (2008, p. 109) afirma que:

Há o ponto de vista ocidental e há o dos índios, talvez só haja esses dois. Ou talvez haja três, quatro, mil – mas são sempre pontos de vista que estão aí e que, finalmente, como diriam os cétricos, se equivalem. Não há o que escolher. Isso é exatamente o que estou em via de não dizer, no sentido de que é a noção de ponto de vista que depende de nosso ponto de vista. Minha questão é: qual é o ponto de vista dos índios sobre o ponto de vista? Não se trata de perguntar qual é o ponto de vista dos índios sobre o mundo, porque essa pergunta já contém sua própria resposta. Ela supõe que o ponto de vista é uma coisa, o mundo uma outra, que o mundo é exterior ao ponto de vista e que é necessário que se deixe o mundo quieto (isto é, nas mãos dos cientistas duros) para fazer variar o ponto de vista (questão para os cientistas macios). É necessário ancorar o ponto de vista na realidade objetiva como um balão preso à terra por um fio, isto é, para poder fazê-lo divagar, flutuar sem perigo de se perder no ar; o “mundo” é mais importante que todos os nossos pontos de vista ‘sobre’ ele.

A cultura indígena, seus usos, costumes e suas tradições se distanciam da cultura ocidental. A forma de organização social, o arcabouço normativo, se diferem sobremaneira daqueles que convencionaram entender como corretos e adequados, o que não os impedem de conviver de forma harmônica e respeitosa.

Contudo, o Direito que regula toda a ordem social no Brasil, imposto a todos de forma indiscriminada, guardadas suas exceções, ainda tem suas bases historicamente fixadas em um sistema jurídico monista, universalista e hegemônico, em que é o Estado quem cria e determina as normas a serem produzidas.

Antônio Carlos Wolkmer (2015, p. 69) traça o perfil e os fundamentos desse Direito representado pela Dogmática jurídica, ao dizer que:

O paradigma da Dogmática Jurídica forja-se sobre proposições legais abstratas, impessoais e coercitivas, formuladas pelo monopólio de um poder público centralizado (o Estado), interpretadas e aplicadas por Órgãos (Judiciário) e por funcionários estatais (os juízes). Por elaborar sua construção sistemática sobre um Direito escrito identificado com a lei e produzido unicamente pelos órgãos estatais, minimizam-se, na tradição de suas fontes formais, as múltiplas manifestações de exteriorização normativa (direito espontâneo, informal, extra-estatal etc.), representadas pelos corpos sociais autônomos (sindicatos, assembleias, corporações, comunas, associações profissionais, grupos sociais de toda espécie etc.).

No desejo de romper o paradigma positivista reinante no Brasil e de construir um Estado e um ordenamento jurídico verdadeiramente plural é preciso colocar em suspenso concepções do que vem a ser Cultura, do que vem a ser o Direito. Uma vez em suspenso, devemos observar a imensa pluralidade de formas, de contextos sociais e jurídicos que se apresentam, não tolerando, mas respeitando e enxergando-as como possíveis. Para Wolkmer (2015, p. 94):

Repensar criticamente o paradigma da juridicidade estatal, no Brasil, nos impõe a tarefa de desmistificar toda a tradição hegemônica de uma cultura marcada, como lembra José Eduardo Faria, por “(...) uma visão formalista do Direito, destinada a garantir valores burgueses e insistindo em categorias formuladas desde a Revolução Francesa (como, por exemplo, a univocidade da lei, a racionalidade e a coerência lógica dos ordenamentos, a natureza neutra, descritiva e científica da dogmática etc.), reproduz um saber jurídico retórico, cuja superação é de difícil consecução, pois é justificadora e mantenedora do sistema político, entreabrindo a visão do Direito apenas como um instrumento de poder”. Daí por extensão, seus princípios fundamentais se identificarem com um dogmatismo que pressupõe verdades perenes e imutáveis, capazes de exercer o controle social sem sacrifício de sua segurança e aparente neutralidade.

Desmistificar a tradição hegemônica, porém, não é tarefa fácil. O Direito como se apresenta, está enraizado nas estruturas políticas, jurídicas e sociais, comandado com mãos de ferro por um capitalismo que se transforma a todo tempo, no intuito de manutenção do poder.

Cabe ressaltar que o processo histórico-político ocidental é marcado por uma cultura jurídica unitária, produzida e reproduzida, a partir de um viés normativo que deságua em certo tipo de racionalização formal e de legalidade estatal, que são próprios de um Estado liberal e predominantemente burguês-capitalista (WOLKMER, 2001, p. 66).

Aponta-se, atualmente, o pluralismo jurídico como capaz de desmistificar a tradição hegemônica, reconhecendo não só o sistema jurídico indígena, mas todos aqueles que insurgem através de grupos sociais excluídos da zona de poder estatal. De acordo com Wolkmer (2015, p. 26), a expressão “pluralismo jurídico” deve ser descrita como “a multiplicidade de manifestações ou práticas normativas num mesmo espaço sócio-político,

interagidas por conflitos ou consensos, podendo ser ou não oficiais e tendo sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e culturais”.

Como expressão dessa multiplicidade de manifestações ou práticas normativas os povos indígenas no Brasil constituem grupos sociais distintos dos inúmeros outros grupos sociais que se encontram em um país de dimensões continentais. São dotados de práticas, costumes e leis próprias, o que significa dizer que tais indivíduos possuem valores e visões de mundo diferenciados, têm concepções peculiares a respeito do que é o nascimento, a vida, a morte e do que é Ser humano.

Neste linear, é preciso deixar explícito que não há como falar de mitos, costumes e tradições dos povos indígenas de maneira geral e indiscriminada, dada a extensa diversidade de etnias existentes, sob as quais há números discordantes devido às dificuldades de realizar um censo sobre todos os indígenas residentes no Brasil, como destaca Magalhães (2013), que afirma existirem 238 povos distribuídas por distintas famílias linguísticas¹⁵:

Os números desta listagem são aproximados, devido aos inúmeros problemas e dificuldades enfrentadas ao se produzir um censo das populações indígenas no país, principalmente nos casos de etnias que estão distribuídas em várias Terras Indígenas, cujos censos foram feitos em épocas e instituições diferentes.

As famílias linguísticas TupíGuaraní, Arikém, Awetí, Jurúna, Mawé, Mondé, Mundurukú, Puroborá, Ramaráma e Tuparí fazem parte do Tronco Tupí. As famílias linguísticas Jê, Maxakalí, Krenák, Yathê, Karajá, Ofayé, Guató, Rikbaktsá e Boróro fazem parte do Tronco Macro-Jê.

Os povos Guarani, Kayapó, Maku, Nambikwara, Tiriyo, Waiwai e Yanomami foram contabilizados em "bloco", apesar da diversidade interna de cada um (MAGALHÃES, 2013, p. 2).

Desse total de 238, 43 povos têm parte de sua população residindo em outro(s) país(es), representando mais um obstáculo à formulação das estatísticas demográficas, pois “essas parcelas são contabilizadas e apresentadas separadamente, segundo a fonte da informação, e não contam na estimativa global para o Brasil”, segundo Magalhães (2013, p. 2).

¹⁵ O Censo 2010 investigou pela primeira vez o número de etnias indígenas, encontrando 305 etnias: 250 dentro das terras indígenas, 300 fora delas. Do total de indígenas declarados ou considerados, 672,5 mil (75%) declararam o nome da etnia, 147,2 mil (16,4%) não sabiam e 53,8 mil (6%) não declararam. A maior etnia é a Tikúna, com 6,8% da população indígena. Também foram identificadas 274 línguas, sendo a Tikúna a mais falada (34,1 mil pessoas). Dos 786,7 mil indígenas de 5 anos ou mais, 37,4% falam uma língua indígena e 76,9% falam português (BRASIL, 2012). Tais dados apresentam a dificuldade em se determinar os dados demográficos em relação aos povos indígenas de forma uníssona.

Segundo o Censo do IBGE de 2010, os índios somam 896.917 pessoas, sendo que na área urbana residem 324.834 e áreas rurais vivem 572.083. A população indígena corresponde a menos de 1% da população brasileira, mais especificamente 0,47% da população total.

Diante dos argumentos e dados apresentados passamos a destacar os costumes, mitos e tradições de uma determinada etnia no Brasil, o povo Yanomami, como forma de garantir as idiossincrasias e peculiaridades, bem como trazer à baila um pluralismo jurídico que repensa o Direito a partir da periferia, dos grupos marginalizados, invisibilizados, impondo-se como leciona Wolkmer (2015, p. 243) “repensar politicamente a capacidade de resistência e de articulação da sociedade civil, o retorno dos sujeitos históricos e a produção alternativa de juridicidade a partir do viés da pluralidade de fontes normativas”.

O povo indígena Yanomani tem sido objeto de estudos desde os anos 1960 quando numerosos trabalhos passaram a versar sobre os diferentes grupos que compõem essa etnia. Um dos motivos da curiosidade científica é o fato de constituírem tribos que ainda preservam sua cultura livre de influências da cultura ocidental (CAMACHO, 2011).

Há uma tradição cultural na cultura Yanomani e em determinadas etnias indígenas brasileiras em rejeitar crianças portadoras de alguma deficiência, gêmeos, filhos de mães solteiras, crianças nascidas de relações extraconjugais, ou consideradas portadoras de má-sorte para a comunidade. Na maioria das vezes, tais tribos praticam o que convencionou-se chamar de “infanticídio indígena”.

A prática do “infanticídio” esteve e é presente em alguns povos por diferentes motivos culturais e sociais, estando comumente relacionada a atos de controle populacional, de evitação do filho indesejado como o portador de deficiência física.

O “infanticídio indígena” é decorrente de mitologia presente na cultura Yanomani, onde crianças gêmeas, com necessidades físicas (incapazes de sobreviver na selva), oriundas de relações adúlteras são renegadas e fadadas ao abandono para morrerem. São vítimas expiatórias sacrificadas em nome da tradição como explica Girard (1998, p. 16): “elas são a um só tempo tratadas como seres sagrados e criminosos. Ela é vítima substitutiva, uma vez que carrega em si todo o ódio e sede de violência dos verdugos da sociedade”.

Embora seja uma prática rechaçada pela cultura ocidental, entre os Yanomami é um costume, passado de geração em geração, onde a questão não está na morte, pois para o povo Yanomami, aquele que morreu um dia irá retornar, a questão está na vida, no futuro deste Ser que carregará o descontentamento social e a incapacidade física.

O olhar do homem ocidental para uma criança que tenha alguma necessidade específica é, na maioria dos casos, de compaixão, de ternura, excetuando-se os casos de rejeição da mãe em estado puerperal, ou real preconceito, seja por ausência de informação sobre o assunto, seja por opinião formada.

Não parece, entretanto, que caiba ao Direito estatal determinar se esta prática afeta bem jurídico protegido pelo direito penal pátrio ou pelos Direitos Humanos que se pretendem universais. Mariana Assunção Figueiredo Holanda (2008, p. 10), ao tratar da questão relativa ao “infanticídio indígena”, alerta para o fato de que sempre abordamos esse tema partindo da ótica do sistema jurídico-monista, hegemônico, de que o direito à vida é um direito humano universal, previsto em inúmeras Constituições, sendo que para a antropóloga:

(...) o problema é antes a sua interpretação exclusiva por parte de legisladores que compreende estes direitos como do indivíduo, com base em uma igualdade que não permite discriminar por “raça, cor, gênero” e, portanto, suprime a possibilidade de diferenças. Esta perspectiva liberal é a base da carta constitucional brasileira, vinculada à fundação do Estado e a um sistema jurídico-político.

O artigo 231 da CF/88 que reconhece aos povos indígenas o direito de usufruir e praticar seus usos e costumes livremente, mostra-se inócuo, pois quando nos esbarramos em temas como este, prevalece no ceio social e jurídico, o ideal de universalidade proposto pelo monismo jurídico, restando claro que os paradigmas impostos, permanecem ainda inalterados.

Voltando às crianças Yanomami, que de acordo com aquele povo pertencem a seus familiares, mas são consideradas um bem da comunidade, não vivem isoladas ou afastadas, são envolvidas e protegidas pelos que vivem e sonham num futuro melhor para elas (NILSSON; FEARNSSIDE, 2011).

Rubens (1998) descreve sobre o desenvolvimento das crianças, dizendo que ao nascerem são apenas meninos e meninas, que vêem, ouvem e sentem o universo a sua volta, brincando, acompanhando e imitando os adultos, vão interagindo com os ambientes a sua volta.

Pescando, caçando, plantando, colhendo é que aprendem a sorrir, chorar, cantar, festejar, amar e lutar, todos ensinam e aprendem. É ao anoitecer que no interior do xapono elas ouvem os mais velhos, aprendem os mitos, participam de cantos, danças e brincam até hora de dormir. E é assim que estas crianças da floresta se tornam Yanomani. Durante o dia passam brincando, jogam pião, e exercitam com arco e flechas, catam piolho e bicho de pé, pintam o corpo, brincam de atirar sementes e frutos uns nos outros, correm de um lado para o outro brincando de pegar; é a partir da imitação e das brincadeiras que passam a ser sujeitos da sua história.

O pequeno índio começa a escutar e aprender, desde quando se amamenta no seio da mãe, dia e noite. A criança vive tão intensamente ligada a mãe desde os primeiros momentos do aleitamento e depois mais e sempre melhor, continua a observar e aprender tudo o que acontece no ambiente tribal (LAUDATO, 1998, p. 81).

O Processo de aprendizagem é, na maioria das vezes, transmitido de maneira oral; os avós das crianças Yanomami, são bibliotecas vivas, são o símbolo da continuidade e sobrevivência de si mesmos. Os avós têm o dever de transmitir todo o seu saber, os mitos, as tradições e os conhecimentos materiais, físicos e naturais (LAUDATO, 1998).

Parece não haver diferenças entre uma criança indígena e uma criança criada no seio da sociedade ocidental, essa linha é bastante tênue, quase imperceptível, pois de certa forma o homem ocidental carrega consigo traços de outras culturas, indígena, africana, oriental. Também os indígenas carregam esses traços, por assimilação/aculturação, o que não retira sua particularidade, nem a ocidental. Esses traços são trocas culturais de culturas que convivem em um mesmo espaço-tempo.

Mas a diversidade se apresenta de maneira singela, na maneira como observamos o objeto analisado, como lidamos com esse objeto, com a velhice dos avós, com a morte de um familiar, com um dia de chuva ou de sol, com seca ou a cheia do rio. A diversidade não está em verificar as coisas que enxergamos à primeira vista, está naquelas que precisamos refletir e olhar uma vez mais.

Tomemos como exemplo o ciclo da vida do povo Yanomami. Barazal (2001) sintetiza-o da seguinte forma: nascem na floresta, em terra coberta de folhas de bananeira, e quando morrem são cremados e decompostos em cinzas que são misturadas e consumidas com mingau de

banana em uma cerimônia específica em que seus membros se reúnem para ingeri-las. Eles tomam as cinzas dos mortos para incorporar as virtudes do ente querido e para perpetuá-las em suas vidas.

Por outro lado, na sociedade ocidental, o costume é de um enterro religioso, antecedido por uma missa ou um culto, conforme a denominação religiosa. O Direito também se manifesta, uma vez que esse sujeito durante sua vida se relacionou das mais diversas formas, contratos, casamento, filhos, trabalho, dentre outros. Para os povos indígenas esta não é uma questão, o nascimento e a morte não estão consubstanciados em dar forma e conteúdo à uma folha de papel (certidão de nascimento e óbito), mas em moldar a alma do sujeito que nasce e em garantir a paz quando ela se esvanece.

A organização social do povo Yanomami constitui-se em vários rituais de passagens, que de acordo com a idade e sexo dos seus membros, determinam as regras do casamento, da família, da iniciação masculina e feminina, da divisão do trabalho, da organização política e de outras etapas da vida dos indivíduos, no cotidiano da comunidade (BARAZAL, 2001).

Laudato (1989) faz referência à riqueza dos costumes referentes à primeira e segunda infância, à puberdade e à iniciação feminina e masculina: na primeira e segunda infâncias a criança acompanha a mãe para todos os lugares, gerando um laço afetoso ligando a mãe à criança. Ela amamenta o seu filho até uns três anos e garante uma boa alimentação, praticando a dieta alimentar que aprendeu na sua iniciação. As mães Yanomami usam pó de raízes “ihurikike” e recorrem ao uso de algumas plantas perfumadas “poproko” que colocam na bebida da criança para crescerem fortes e saudáveis. Os Yanomami alimentam um ciúme instintivo de seus filhos, adotam todo cuidado para que ninguém se aposses do espírito frágil dele. “A mãe com ela adormece, com ela acorda, com ela vai para o mato, com ela vive a sua vida! A mãe é sua vida, seu futuro” (LAUDATO, 1998, p. 132).

Não se pode olvidar, que muitos dos costumes, mitos e tradições Yanomami podem ter repercussão no Direito não indígena, como o “infanticídio de recém-nascidos”, o próprio nascimento e morte, as atividades de caça, pesca pelos índios adolescentes que podem ser considerados como trabalho infantil, a educação, que não é regular e é realizada com base na língua nativa e em suas tradições etc. Tudo isso gera uma dezena de conflitos jurídicos, quando olhado pela lente do Direito.

Contudo, se mudarmos o foco da lente e passarmos a analisar os fatos pelo olhar indígena a opinião se torna contrária, pois para eles cada uma dessas, práticas, costumes e hábitos, fazem parte de sua cultura, de sua forma de enxergar e viver no mundo.

Traçar esse paralelo entre os dois costumes (ocidental hegemônico e o indígena) é, por si, só problemático (MOREIRA, 2005). Na medida em que se deixa de reconhecer esses costumes como Direito, retira-se a própria identidade cultural indígena, pois para eles o costume é o Direito.

O Direito indígena está ali presente, é ele quem legitima os fatos acima descritos, que permite que os conflitos que se desdobram no decorrer de cada ação sejam resolvidos, levando em conta seus valores, necessidades e interesses.

Criar formulações e classificar o Direito indígena com expressões como, direito penal indígena, direitos humanos indígenas, na tentativa de ocidentalizá-lo, demonstra a intenção de impor a superioridade do Direito Estatal (FERNANDES OSCO et al, 2000).

Negar a existência de um Direito propriamente indígena, ou autorizá-lo para suprir normas jurídicas estatais, é manter o que já está posto, é manter o colonialismo jurídico que se mostra presente desde o Brasil colônia. Com isso, o Estado defende uma alteridade que se concretiza parcialmente e, se assim a concebe, sua concepção é distorcida, pois esta não é autêntica e libertadora.

Um Estado que se pretenda plural, que acolha as inúmeras manifestações jurídicas presentes na sociedade, como as que exemplificamos acima, deve-se obrigar a alcançar um sistema jurídico que respeite a dinâmica social, bem como os meandros culturais e histórico e, ainda que conceda aos diferentes povos existentes a prerrogativa de agir por meio de regramentos próprios.

Não se trata, como fez a Constituição, de garantir, formalmente, o direito de ser índio, mas de ser índio em um contexto que lhe é próprio, que lhe é próximo, vivo. Afirmamos com Wolkmer o pluralismo jurídico como um meio, um instrumento para se atingir esse objetivo.

O pluralismo jurídico surge em meio ao fracasso normativo promovido pelo monismo jurídico. As relações que se estabelecem no ceio da sociedade não conseguem ser solucionadas pelo Estado e, conseqüentemente, pelo Direito Positivo em vigor. A ideologia formulada e imposta hegemonicamente, não resiste a ela mesma, conforme afirma Wolkmer (2000, p. 159):

A Ciência do Direito não consegue superar sua própria contradição, pois enquanto “Ciência” dogmática torna-se também ideologia da ocultação. Esse caráter ideológico da Ciência Jurídica se prende à asserção de que está comprometida com uma concepção ilusória de mundo que emerge das relações concretas e antagônicas do social.

É a própria negação do direito formalista em aceitar alternativas e mais, aceitar a existência de outras formas jurídicas que o levou ao fracasso. O pluralismo jurídico é, assim, fruto dessa negação. Em verdade, as variadas formas de organização jurídica permaneceram e permanecem vivas. Contudo, o Direito estatal oculta suas manifestações e práticas, mas “Naturalmente, o Direito indígena se nutre das ‘propriedades fundamentais de um verdadeiro sistema jurídico equiparável ao Direito do Estado’” (WOLKMER, 2015, p. 239).

Países como Bolívia e Equador, dentre outros na América Latina, reconheceram em suas constituições o Direito próprio dos povos indígenas, o fizeram oficializando esse Direito, tratando-o como particular, o que é um avanço e também uma constatação, de que o paradigma monista ainda permanece mesmo em sociedades que evoluíram constitucionalmente, uma vez que foi preciso se utilizar do formalismo jurídico para que o Direito se apresentasse como próprio.

Indiscutivelmente, dentre algumas das experiências centrais e ricas de pluralismo jurídico, o sistema dominante de justiça e de Direito indígena (povos originais) revela-se o mais importante tema predominante na América Latina, desde o México (as formas de organizações dos Caracoles e as juntas de buen gobierno zapatista, em Chiapas) e Guatemala (as Alcadias indígenas aplicando Direito Maia) até os países da região sul, particularmente Bolívia, Equador, Colômbia e Chile (as comunidades mapuches e suas formas de resistência na manutenção de seus territórios). E a grande questão que se coloca são as relações de assimilação, confronto e autonomia frente ao Direito positivo estatal. (WOLKMER, 2015, p. 239)

O Direito conquistado naqueles Estados foi construído, mesmo que relutante o paradigma monista, por outra lógica, a do direito à diversidade. José Quadros de Magalhães em ensaio intitulado “Infiltrações – direito à diferença e direito à diversidade”, leciona o que se tenta

aqui explicar, ao afirmar as divergências existentes entre o direito à diferença e o direito à diversidade quando da tentativa de rompimento com a modernidade em vigor. O autor descreve os dois conceitos da seguinte forma:

No direito à diferença (individual ou coletivo) o estado e o sistema jurídico moderno continuam atuando no sentido de reconhecer, de incorporar aos seus padrões, ainda estabelecendo uma referência de melhor. O processo pode ser expresso na seguinte equação: o ordenamento reconhece o outro diferente (estranho, esquisito, fora dos padrões), enquadra na lei, protege sua manifestação como algo fora do padrão, e permite a existência e manifestação. Um reconhecimento de existência (como se para existir fosse preciso o olhar deste grande pai: o estado e seu direito) e uma permissão de "jouissance". As lutas de diversos grupos "minoritários" por direitos é uma luta por reconhecimento e permissão ou por conquista de direito? É uma luta pela incorporação no sistema ou pela construção de um outro sistema?

O direito à diversidade segue outra lógica. Em primeiro lugar não há permissões nem reconhecimentos. Não há inclusão por que não pode haver exclusão. A lógica pode ser resumida nas seguintes frases: "existo e me apresento na minha existência". "Não dependo do seu olhar ou de seu registro para que eu exista". Reconhecimento significa conhecer de novo, significa enquadrar no já conhecido. Trata-se de uma forma de enquadrar o novo nos padrões existentes ou de simplesmente não conhecer o novo, ou ainda não possibilitar a existência do novo, como tal, de forma autônoma. Reconhecer significa ainda manter a lógica binária incluído/excluído. Se sua existência depende do reconhecimento, ao reconhecê-lo afirmo a possibilidade, também, de não reconhecê-lo.

Na lógica da diversidade não há mais reconhecimento, pois não há mais um padrão do melhor: diferente de que? Não há mais este "que" ou "quem" que se estabelece como referência do bom. O outro não é mais o inferior, a ameaça, o medo; o outro se transforma na possibilidade do novo. O outro é aquele que tem o que eu não tenho, e eu tenho o que ele não tem. Assim os outros representam uma possibilidade imensa de crescimento e aprendizado para todos os outros e para mim (MAGALHÃES, 2013).

No direito à diversidade o "outro" é alteridade e interculturalidade. Há neste ponto uma troca de saberes, de conhecimentos. O indígena, o pobre, a mulher, o excluído, se apresentam como iguais, como sujeitos históricos. No direito à diferença, a situação se inverte, pois, o "outro" é reconhecido, mas permanece encoberto na cultura e na esfera estatal do direito.

De tal modo, o direito à diversidade trazendo os povos indígenas de sua invisibilidade gera força para pluralismo jurídico se alicerçar, pois a alteridade se faz presente. Mas como em toda sociedade, não cabe apenas verificar a existência dos Seres humanos, é preciso que estes tenham voz e tenham o direito de tecerem os fios de sua própria história, como diz Segato (2014, p. 62-88).

Mas a partir de que horizonte podemos vislumbrar um caminho para o estabelecimento de um pluralismo jurídico e para construção da alteridade? De todo o exposto até o momento, o direito de se autodeterminar desvela-se mais próximo de responder aos questionamentos

acima. Todavia, o que significa autodeterminação para os povos indígenas, quais seus elementos, o que se pretende com esse conceito.

2.1 A AUTODETERMINAÇÃO COMO DIREITO DOS POVOS INDÍGENAS BRASILEIROS

Atualmente, muitos autores falam de direitos coletivos como os novos direitos fundamentais referentes ao direito à água, à terra, à soberania alimentar, aos recursos naturais, à biodiversidade, aos bosques, aos saberes ancestrais. Os direitos coletivos são direitos onde todos são sujeitos do mesmo direito totalmente disponível sem nada que possa contrariá-lo, porque isso seria violar o direito de todos os demais.

Os direitos coletivos são parte de uma conquista que abre uma nova categoria na concepção de direitos que não são parte do Estado nem parte do indivíduo, “mas de coletividades parciais e globais, as quais o direito passou a chamar de direitos coletivos difusos, porque sua titularidade é difusa” (Marés, 1996, p. 17, tradução nossa).¹⁶ Isto provoca novos problemas que se expressam em um tipo de tensão permanente entre os direitos individuais e direitos coletivos, pois existe uma difícil relação entre o reconhecimento de uma esfera intangível de jurisdição indígena e a esfera dos direitos humanos universais; as possíveis tensões entre os direitos coletivos de determinada comunidade ou povo e os direitos individuais universais que o Estado-nação como “representante” de uma comunidade imaginada pretende proteger. Por outro lado, é necessário distinguir entre direitos coletivos primários e direitos coletivos derivados (GARCÉS, 2006).

Nos direitos coletivos derivados, os indivíduos cedem seus direitos a uma representação coletiva. Nos direitos coletivos primários não se trata da decisão de indivíduos, pois é a comunidade por si mesma que tem uma constituição própria – a que se afirma como direito coletivo. Ainda assim, tem-se que especificar que os direitos coletivos primários podem ser exercidos de duas maneiras: individualmente (exercício do indivíduo indígena de um direito de seu povo) e coletivamente (por exemplo, a autodeterminação).

¹⁶ “sino de colectividades parciales o globales, a las que el derecho empieza a llamar derechos colectivos difusos, porque sutitularidad es difusa” (Marés, 1996, p. 17).

A expressão “autodeterminação” teria supostamente surgido no século XIX, por meio de escritos de filósofos alemães (BARBOSA, 2001, p. 316). Autores como Martinez (2005, p. 138) de modo contrário, entendem que o conceito de autodeterminação ou livre determinação está imbricado aos direitos de liberdade e igualdade salvaguardados por norte-americanos e franceses no século XVIII. Contudo, Las Casas (1997) já no século XVI afirmava o direito dos povos indígenas de autodeterminação:

Quaisquer nações e povos, por infiéis que sejam, possuidores de terras e de reinos independentes, nos quais habitaram desde o princípio, são povos livres e que não reconhecem fora de si nenhum superior, exceto os seus próprios, e este superior ou estes superiores têm o mesmo pleno poder e os mesmos direitos do príncipe supremo em seus reinos, que os que agora possui o imperador em seu império. [...] E a razão disso [regime temporal de poder] é que todas estas nações e povos são livres e também as terras que habitam, e não reconhecem fora de si nenhum senhor nem superior, tanto de suas pessoas como de suas terras e coisas particulares. [...] Têm igualmente regiões e reinos independentes, e nestes exercem desde tempo imemorial domínio e jurisdição livres e direitos de mando; e tais regiões as ocuparam e as habitaram por autorização e concessão divinas, desde o princípio, por tê-las encontrado desocupadas e sem que fizesse parte dos bens e posses de ninguém [...] (LAS CASAS, 1997, 313-315).

O direito à autodeterminação se trata de um direito que sempre existiu e que muitos povos chamam “o Direito Maior Indígena”, em referência ao exercício da autonomia e da soberania dos povos indígenas que resistem a serem absorvidos e liquidados pelo direito do colonizador, o Direito do Estado-nação.

Há um historicismo no que se pretende como direito à autodeterminação ou livre determinação, pois este é histórico e histórica é a opressão, a violência sofrida e a luta dos povos indígenas. Mas seus requisitos e a completude de tal direito se dá juridicamente, com a chancela estatal.

Não seria errado afirmar que a expressão “autodeterminação” tende a gerar conceitos plurívocos, tendo em vista que representa um direito que não é destinado exclusivamente aos povos indígenas, mas a todos os povos. Das várias conceituações, desperta temor entre os Estados, a que trata a autodeterminação como sinônimo de secessão.

Supostamente a formalização do direito à autodeterminação indígena traria implicações na configuração dos Estados, o que ocasionaria secessão, sendo esta tese defendida por alguns

estudiosos, dentre eles Marco Antônio Barbosa (2001, p. 400) para quem, o direito à autodeterminação deve ser integral, englobando inclusive a possibilidade de secessão.

Não nos parece que esta seja uma boa estratégia a ser adotada pelos povos indígenas, no que tange à demanda por autodeterminação. Primeiro porque para estes povos o universo estatal é nebuloso e capaz de fazer amarras impiedosas e vantajosas para apenas uma das partes; segundo porque se há uma tentativa de descolonialidade jurídica, adentrar-se-ia mais uma vez no universo fronteiriço estatal que culminou na espoliação de terras indígenas no passado e que hoje se tornou um direito (direito à terra) com grandes dificuldades de demarcação (diga-se, grande parte por ineficácia do Estado e da sociedade).

Como afirma Carlos Frederico Marés de Sousa Filho (1998, p. 193), a secessão não é e nem nunca foi uma reivindicação dos povos indígenas, o que se pretende é a revisão de conceitos estritamente colonialistas, como os de Soberania e Direito, para que a cultura indígena pudesse conviver subjugadamente com o poder estatal.

O direito à autodeterminação é, então, um direito primordial a partir do qual derivam os demais direitos coletivos dos povos indígenas (direitos territoriais, aos recursos, a manter suas instituições jurídicas, políticas, econômicas, educativas, etc.). Trata-se de um direito que inclui o controle sobre um território entendido não só em termos dos recursos naturais, mas também como um espaço em que se possa implantar sua própria normatividade social, econômica, política, jurídica e cultural e dar forma às instituições correspondentes (GARCÉS, 2006).

Assim, o direito à autodeterminação, antes de ser um direito de secessão, é o direito de conviver pacificamente com as demais populações no interior de um determinado Estado e de poder tecer os fios de sua história, o que nos leva a formação de um Estado plurinacional/pluriétnico ou de outra condição que garanta aos povos indígenas o direito de livre determinação.

Essa autonomia interna, referente ao direito de livre determinação sem a necessidade de independência, segundo Wilhelmi (2009, p. 15-16), pode se dar em distintos níveis:

Com maior ou menor amplitude de auto governo e em acordo com diferentes estratégias. E ele variará enormemente em função de múltiplos fatores, devendo destacar aqueles que afetam a própria realidade do povo indígena de que se trata, sua presença numérica, sua presença social e política, isto é, sua capacidade de pressão, de ameaça, de negociação com o Estado. (WILHELMI, 2009, p. 15-16, tradução nossa)¹⁷.

Desta forma, é necessário observar o contexto em que se encontra cada povo, tornando mais fácil a compreensão entre os pontos que se entrelaçam e os pontos em que um tecido não pode ser produzido.

Em um Estado plurinacional¹⁸ ou pluriétnico, há um respeito e aceitação da existência de povos e territórios indígenas, além, do direito à autodeterminação, que faz florescer um ambiente diverso, onde as identidades se inter-relacionam, superando a tentativa de homogeneização social, cultural e política traçada por um Estado liberal-instrumentalista forjado pela Modernidade. Tal modelo foi adotado por alguns países Latino-americanos, como, por exemplo, Venezuela, Equador, Bolívia, dentre outros.

Ocorre que, demograficamente, os países citados, possuem uma população indígena, muitas vezes superior a de uma população que adota a cultura ocidental. O fato não torna esse modelo mais fácil de ser adotado nesses países, mas dão aos povos que ali se encontram uma margem maior de negociação para com o Estado.

No caso do Brasil, menos de um por cento da população é formada por povos indígenas, o que, por si só, diminui consideravelmente as chances de adoção de um modelo como o que se adotou nos países andinos. Esta dissertação não tem como objetivo apresentar respostas para a solução deste impasse, pois, sua complexidade está além dos objetivos e limites traçados para essa pesquisa, mas adota-se a necessidade de reconhecimento do direito dos povos indígenas à autodeterminação, para ver às suas identidades culturais preservadas.

¹⁷ Com mayor o menor amplitud de auto gobierno, así como em el marco de diferentes estrategias. Y ello variará enormemente en función de multitud de factores entre los que debemos destacar aquellos que afectan a la propia realidad del pueblo indígena de que se trate, su presencia numérica, su presencia social y política, esto es, su capacidad de presión, de amenaza, de negociación con el Estado. (WILHELMI, 2009, p. 15-16)

¹⁸ Heleno Florindo da Silva e Daury César Fabríz (2015, p. 19), assim conceitua o Estado plurinacional: O Estado Plurinacional, neste íterim, pode ser visto como um novo paradigma de organização social em busca dessa construção de um sentido, também, novo aos Direitos Humanos. Um sentido que ultrapasse a homogeneização e uniformização cultural, política, econômica e social da modernidade europeia ocidental – que pauta toda a racionalidade universalizante dos Direitos Humanos possibilitando a presença da diversidade, do outro, nos momentos mais importantes de uma sociedade.

Reconhecer e concretizar o direito à autodeterminação por meio de um Estado plurinacional/pluriétnico ou qualquer outra forma de livre decisão pelos povos indígenas, significa assegurar que o “outro” tenha voz e garantir que não somente os indivíduos indígenas que lutam e gritam para ter sua cultura visibilizada, hoje, a terão no futuro e que esta será transmitida a outras gerações.

Assim, é importante que a partir da conceituação e da necessidade de um direito à autodeterminação, que se encontra atrelado ao livre desenvolvimento cultural, social e político, bem como ao direito de solucionar os conflitos internos que se revelam em suas trajetórias, se reconheça aos povos indígenas a condução de sua própria história, de seu próprio destino.

2.2 OS DIREITOS HUMANOS DOS POVOS INDÍGENAS: A AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS NO PLANO INTERNACIONAL

Indígenas, quilombolas, africanos, asiáticos, americanos ou europeus, os caminhos que os povos percorreram até a contemporaneidade foi marcado por violência, guerras, massacres e destruição. Inúmeras foram e são as justificativas para o cometimento de tais atos: descobrimento, conquista, superioridade de raças e culturas, petróleo, minério, sacralidade, todos estes motivos, dentre tantos outros, apresentam-se como capazes de responder o “Porquê” de tal selvageria.

Esses motivos no decorrer dos séculos encobriram um cenário de dominação e opressão de seres humanos, em conta e ordem de uma Modernidade dita racional. Seres humanos foram e são levados a subjugar outros, acarretando o desvanecimento de povos incapazes de se defenderem ou não intencionados na luta e na guerra.

Nasce das mazelas humanas, da poeira cinzenta de um solo rasgado pelo sangue de muitos, a necessidade de reaver valores que se perderam entre atos atrozés e muitas vezes irreparáveis. Diante dessa necessidade, em 1945, após o último grande massacre da humanidade (2ª Guerra

Mundial), foi assinada pelos países que compunham a Organização das Nações Unidas, uma Carta que em seu preâmbulo dizia:

[...] **NÓS, OS POVOS DAS NAÇÕES UNIDAS, RESOLVIDOS** a preservar as gerações vindouras do flagelo da guerra, que por duas vezes, no espaço da nossa vida, trouxe sofrimentos indizíveis à humanidade, e a reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano, na igualdade de direito dos homens e das mulheres, assim como das nações grandes e pequenas, e a estabelecer condições sob as quais a justiça e o respeito às obrigações decorrentes de tratados e de outras fontes do direito internacional possam ser mantidos, e a promover o progresso social e melhores condições de vida dentro de uma liberdade ampla. **E para tais fins** praticar a tolerância e viver em paz, uns com os outros, como bons vizinhos, e unir as nossas forças para manter a paz e a segurança internacionais, e a garantir, pela aceitação de princípios e a instituição dos métodos, que a força armada não será usada a não ser no interesse comum, a empregar um mecanismo internacional para promover o progresso econômico e social de todos os povos [...] (BRASIL, 1945, grifo nosso)

Em seu preâmbulo, a Carta não reconhece o sofrimento de indígenas e negros no transcorrer dos séculos que antecederam a 1ª e 2ª Guerras Mundiais, que massacraram um número de pessoas demasiadamente superior ao das duas referidas guerras. Entretanto, isso não diminui a válida tentativa dos Estados em reafirmar a existência e a conquista de direitos fundamentais pelo homem, a segurança internacional e o respeito de um para com os demais.

A despeito do que fora celebrado em 1945, a ONU, no ano de 1948, promulgou a Declaração Universal dos Direitos do Homem, a partir de uma concepção de direitos fundamentais comuns a todos os povos.

De acordo com Suzana Tavares da Silva:

[...] as Guerras, sobretudo o contexto do pós-IIª Guerra Mundial, trouxeram um projeto novo: a garantia internacional dos *direitos humanos*. Assim se explica que entre os propósitos da Carta das Nações Unidas, de 1945, se incluísse o de “reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor da pessoa humana, na igualdade de direitos dos homens e das mulheres, bem como das nações, grandes e pequenas”. E assim se justifica também que esse propósito viesse a materializar-se na *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, de 1948 (2011, p. 19).

Os direitos humanos, assim, passam a ser tratados como universais, um objetivo buscado e desejado pela comunidade internacional (PIOVESAN, 2004, p. 37). Destinados a todos sem distinção de etnia, raça, cultura, costumes, etc. Se tornou um objetivo a ser perquirido contra qualquer forma de discriminação.

O fundamento primordial dessa universalidade se encontra no ideal de igualdade absoluta entre os seres humanos, bem como na indivisibilidade da dignidade da pessoa humana. (PIOVESAN, 2004, p. 57). Não obstante, a afirmativa de que todos os seres humanos são iguais, seja em parte verdadeira, todos temos direito a uma vida digna, a saúde, a educação, a moradia, a liberdade, dizer que os seres humanos são absolutamente iguais e, por consequência, que os direitos humanos são universais impõe ao mundo valores que foram concebidos pela sociedade ocidental.

Basicamente, a duas maneiras de se abordar os direitos humanos. A primeira é tratá-lo como direitos universais, a segunda, é considerá-los direitos relativos.

Para os que se posicionam em consonância com a corrente universalista, que tem seu fundamento defendido sobremaneira pela sociedade francesa do século XVIII, deve haver uma proteção da dignidade do indivíduo, sem distinção de sua cultura de seus costumes, suas tradições, ou seja, de sua diversidade.

Nesse sentido posicionam-se Jürgen Habermas (2007) quando afirma que a sociedade precisa de regras mínimas de convivência, propondo uma universalidade dialógica argumentativa, por meio do consenso racional e universal e John Rawls (2008) para quem os direitos humanos é condição de integração do regime político à comunidade internacional.

O universalismo proposto na Declaração Universal dos Direitos do Homem, pode ser vislumbrado na política integracionista e assimilacionista presente na legislação brasileira, até a promulgação da Constituição de 1988. Suas marcas ainda podem ser vistas, como, por exemplo, no Estatuto do Índio em vigor e em uma sociedade e Estado que insiste em tratar os povos indígenas como iguais, mesmo quando essa igualdade os inferiorizam.

Aristóteles em passagem de sua obra “A Política”, já afirmava:

Pensa-se, por exemplo, que justiça é igualdade – e de fato é, embora não o seja para todos, mas somente para aqueles que são iguais entre si; também se pensa que a desigualdade pode ser justa, e de fato pode, embora não para todos, mas somente para aqueles que são desiguais entre si...”/“Para pessoas iguais o honroso e justo consiste em ter a parte que lhes cabe, pois nisto consistem a igualdade e a identificação entre pessoas; dar, porém, o desigual a iguais, e o que não é idêntico a pessoas identificadas entre si, é contra a natureza, e nada contrário à natureza é bom. (ARISTÓTELES, 2006, p. 228).

O pensamento aristotélico em relação ao tratamento igualitário, vem demonstrar o que se consagrou como uma Máxima, de que “devemos tratar os iguais com igualdade e os desiguais na medida de suas desigualdades”.

Tratar os povos indígenas como iguais, quando estes se reconhecem como diferentes, inferioriza-os, menospreza sua diversidade, sua cultura que não é ocidental. A Declaração Universal da Organização das Nações Unidas, bem como aqueles que partilham uma visão universal dos direitos humanos, deixam de observar que a existência de direitos humanos que se pretendem universais, sobrepujam não somente o direito que praticam outros povos, mas também sobrepujam sua cultura, seus costumes, seus modos de ver o mundo, a vida.

Segundo Piovesan (2004, p. 58), na visão dos autores que adotam a corrente relativista:

[...] a noção de direitos está estritamente relacionada ao sistema político, econômico, cultural, social e moral vigente em determinada sociedade. Neste prisma, cada cultura possui seu próprio discurso acerca dos direitos fundamentais, que está relacionado às específicas circunstâncias culturais e históricas de cada sociedade. Neste sentido, acreditam os relativistas, o pluralismo cultural impede a formação de uma moral universal, tornando-se necessário que se respeite as diferenças culturais apresentadas por cada sociedade, bem como seu peculiar sistema moral.

De acordo com a corrente relativista, não há como conceber uma moral universal que seja fundamento de direitos humanos para uma sociedade homogênea, mas que em realidade é culturalmente e moralmente diversa.

A concepção de direitos humanos, para essa corrente, se perfazem-na naquilo que determinado povo entendesse como direitos humanos, através, de sua religião, filosofia, costumes, tradições, pois, conforme leciona Dussel (2012, p. 93), “as culturas são modos particulares de vida, modos movidos pelo princípio universal da vida humana de cada sujeito em comunidade, a partir de dentro”.

Partindo desse pressuposto, a universalidade se apresenta em determinada cultura quando os sujeitos a definem livremente, quando tem o direito de definir o que para eles é relevante ao ponto de ser tratado como um direito humano, seja a vida, a saúde a pena de morte, o infanticídio. Não se trata de quais são os direitos humanos elencados, mas de quem os elenca como direitos humanos.

Esbarramos, mais uma vez, no direito à autodeterminação dos povos indígenas. Adotar o direito à autodeterminação como secessão poderia parecer mais simples para que se efetivasse uma teoria relativista quanto aos direitos humanos, já que o surgimento de um novo Estado faria surgir a predominância de determinada cultura que definiria universalmente o que para ela seriam os direitos humanos.

Por outro lado, se adotado o conceito de autodeterminação como proposto neste estudo, em que há não só uma proteção das identidades culturais indígenas, mas também um diálogo intercultural que respeita não só a cultura indígena, mas a dos demais povos, que convivem sob o mesmo solo, em certa medida nos afastaríamos tanto do relativismo cultural quanto do universalismo, uma vez que em suspenso a secessão e presente uma interculturalidade dialogal, as duas correntes entrariam em conflito, tornando inevitável a sobreposição de uma sob a outra.

Não obstante o conflito surgido por esta conceituação de autodeterminação, Joaquin Herrera Flores defende posicionamento conciliatório que parece estabelecer um acordo entre as correntes relativista/universalista, o que estancaria a aversão a um direito à autodeterminação fundado na livre decisão e destino da história indígena e também no diálogo intercultural.

Herrera Flores (1989) apresenta um universalismo de confluência, um universalismo de chegada e não de partida. Partir de um universalismo para o autor gera desencontros, pois, os direitos humanos não foram inventados pela sociedade ocidental, essa construiu uma linguagem, um modo de vê-los, de interpretá-los.

Para o filósofo sevilhano, essa interpretação precisa ser também construída por um outro olhar, o olhar do “outro”, “por teorias não ocidentais que partem de formas de subjetividade e de relações sociais mais ricas e menos indiferentes a separação entre o indivíduo e a riqueza da espécie. (HERRERA FLORES, 1989, p. 119, tradução nossa)¹⁹.

De acordo ainda com o autor:

¹⁹ “Por teorias no occidentales que parten de formas de subjetividad y de relaciones sociales más ricas y menos indiferentes a la separación entre el individuo y la riqueza de la especie” (HERRERA FLORES, 1989, p. 119).

Nossa visão complexa dos direitos aposta por uma racionalidade de resistência. Uma racionalidade que não nega que é possível chegar a uma síntese universal das diferentes opções relativas aos direitos. E tampouco descarta a virtualidade das lutas pelo reconhecimento das diferenças étnicas ou de gênero. O que negamos é considerar o universal como um ponto de partida ou um campo de desencontros. Ao universal há de se chegar – universalismo de chegada ou de confluência – depois (não antes) de um processo conflitivo, discursivo de diálogo ou de confrontação no qual cheguem a romper-se os prejuízos e as linhas paralelas. Falamos do entrecruzamento, e não de uma mera superposição de propostas (HERRERA FLORES, 1989, p. 21).

Constrói-se, assim, a possibilidade de um direito à autodeterminação a partir de um diálogo intercultural, reconhecida a cultura do “outro”. O sociólogo lusitano Boaventura de Souza Santos caminha no mesmo sentido, acreditando na (re)construção dos direitos humanos por meio da interculturalidade. O sociólogo leciona que:

[...] enquanto forem concebidos como direitos humanos universais, em abstracto, os direitos humanos tenderão a operar como localismo globalizado e, portanto, como uma forma de globalização hegemónica. Para poderem operar como forma de cosmopolitismo, como globalização contra-hegemónica, os direitos humanos têm de ser reconceptualizados como interculturais. Concebidos como direitos universais, como tem sucedido, os direitos humanos tenderão sempre a ser um instrumento do “choque de civilizações” tal como o concebe Samuel Huntington [...], ou seja, como arma do Ocidente contra o resto do mundo [...], como cosmopolitismo do Ocidente imperial prevalecendo contra quaisquer concepções alternativas de dignidade humana (SANTOS, 2008, p. 12-13).

Para que tal (re)construção se concretize será preciso um progresso no diálogo a se formar entre as diferentes culturas, um progresso paulatino e complexo que se concretizará com o tempo, com o respeito e a responsabilidade que uma cristalina alteridade exige. Boaventura nos alerta que:

O tempo do diálogo intercultural não pode ser estabelecido unilateralmente. Pertence a cada comunidade cultural decidir quando está pronta para o diálogo intercultural. [...] quando uma dada comunidade se dispõe ao diálogo intercultural tende a supor que a mesma disposição existe nas outras culturas com que pretende dialogar. É este precisamente o caso da cultura ocidental, que durante séculos não teve qualquer disponibilidade para diálogos interculturais mutuamente acordados, e que agora, ao ser atravessada por uma consciência difusa de incompletude, tende a crer que todas as outras culturas estão igualmente disponíveis para reconhecer a sua incompletude e, mais do que isso, ansiosas para se envolverem em diálogos interculturais com o Ocidente (SANTOS, 2008, p. 34-35).

Nesse sentido, há que se esperar e entender que após séculos de opressão e violência, a cultura indígena se mantenha fechada, por receio do encobrimento que em tempos anteriores lhe fora imposto pela cultura ocidental. Ao vislumbrar a possibilidade de um diálogo franco, aberto e de respeito, os povos indígenas se abrirão para (re)construção dos direitos humanos e para o

diálogo intercultural e, não só isso, reconhecendo-se como vítimas da historicidade se levantarão na esperança de possibilidade de se tornarem sujeitos de seu próprio destino, de libertação.

O uso dos verbos no passado, no parágrafo anterior, demonstra que diante de tudo que até aqui foi exposto, em relação aos direitos indígenas, incluída a Constituição de 1988, os direitos foram utilizados pelo ocidente como armas, como moedas de troca, na manutenção de um *status quo*, do poderio ocidental diante das demais culturas, concedendo direitos quando um interesse maior se sobrepusesse.

Demonstra que a liberdade desses povos é imaginária, idealizada por um ocidente que torceu o conceito de liberdade ao seu modo, despreocupado com a cultura diversa, heterogênea. Por isso, se “abrirão”, se “levantarão” e se “libertarão”, pois, é algo a ser, a fazer, a construir. Construir a partir de uma decisão que é livre, mas discutida, dialogada e que beneficia ambas as partes e não uma delas.

Diante disso, interpretados os direitos humanos a partir dessa (re)construção, cabe-nos uma análise do direito à autodeterminação à luz da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho e da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, com o intuito de verificar se estes documentos são capazes de concretizar o direito de livre determinação ou se são mais uma arma eurocêntrica de manutenção de uma realidade que se desenvolve em detrimento de uma só cultura.

Criada em 1919 a Organização Internacional do Trabalho é uma agência da ONU, que tem em seu núcleo a responsabilidade de proteção das condições de vida e trabalho dos indivíduos. Sua responsabilidade também recai sobre a proteção dos direitos dos povos indígenas no âmbito internacional.

Desde sua criação a OIT tem se preocupado com o direito dos povos indígenas, seja na esfera trabalhista, protegendo as relações de trabalho entre empregados indígenas e empregadores não indígenas, como na Convenção nº 64 de 1939, seja na proteção das condições de vida desses povos, como se pode observar da Convenção nº 107 de 1959.

A Convenção nº 107, tinha como escopo a proteção das populações indígenas, por meio de sua integração e assimilação à sociedade nacional nos países independentes. Partindo desse escopo, acreditava-se que os povos indígenas desapareceriam, tornando-se um só povo dentro dos territórios de cada país. Deixou-se de adotar a expressão “povos indígenas”, haja vista que com o passar dos anos estes não seriam mais indígenas, quanto mais povos²⁰.

Após a promulgação da referida convenção, inúmeras críticas foram feitas e várias propostas foram apresentadas, durante os anos que sucederam sua criação. Contudo, somente em 1989, o texto vigente foi revisitado, aprovando-se uma nova Convenção.

A Convenção nº 169 da OIT, parte de outro marco histórico, condizente com ordenamento jurídico que pretende-se respeitoso para com as diversas identidades culturais. De acordo com Kayser (2010, p. 336), a revisão da Convenção nº 107, teve como escopo:

[...] corrigir as suposições equivocadas de que os grupos populacionais indígenas teriam menor valor, e de que sua existência como tal não seria desejada, e substituí-las por um princípio de respeito em relação a esses grupos populacionais e suas culturas.

A Convenção vem como tentativa de romper com o paradigma de integração e do pensamento eurocêntrico, homogeneizante que vigorou em eras anteriores. A intenção do documento internacional, que entrou em vigor, em 5 de setembro de 1991, está clara desde o seu preâmbulo, quando afirma que:

[...] considerando que a evolução do direito internacional desde 1957 e as mudanças sobrevindas na situação dos povos indígenas e tribais em todas as regiões do mundo fazem com que seja aconselhável adotar novas normas internacionais nesse assunto, a fim de se eliminar a orientação para a assimilação das normas anteriores;
Reconhecendo as aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram;
Observando que em diversas partes do mundo esses povos não podem gozar dos direitos humanos fundamentais no mesmo grau que o restante da população dos

²⁰ O artigo 1º da Convenção 107, corrobora a afirmativa ao determinar que: 1. A presente Convenção se aplica: a) aos membros das populações tribais ou semitribais em países independentes, cujas condições sociais e econômicas correspondem a um estágio menos adiantado que o atingido pelos outros setores da comunidade nacional e que sejam regidas, total ou parcialmente, por costumes e tradições que lhes sejam peculiares por uma legislação especial; b) aos membros das populações tribais ou semitribais de países independentes que sejam consideradas como indígenas pelo fato de descenderem das populações que habitavam o país, ou uma região geográfica a que pertença tal país, na época da conquista ou da colonização e que, qualquer que seja seu estatuto jurídico, levem uma vida mais conforme às instituições sociais, econômicas e culturais daquela época do que às instituições peculiares à nação a que pertencem (OIT, 1959).

Estados onde moram e que suas leis, valores, costumes e perspectivas têm sofrido erosão freqüentemente;
Lembrando a particular contribuição dos povos indígenas e tribais à diversidade cultural, à harmonia social e ecológica da humanidade e à cooperação e compreensão internacionais; [...]

Diante de sua proposta, a Convenção nº 169, concebeu-se como o documento de maior valor na garantia das identidades culturais indígenas na atualidade (ESTEVEZ, 2014, p. 117), seus objetivos traçam um novo caminho de inter-relação entre os Estados e os povos indígenas. O documento ao mesmo tempo em que traça novos objetivos, também aboli e reconstrói velhos conceitos.

No art. 1º, parágrafo primeiro, alínea *a*, destaca-se a diversidade entre as culturas, dizendo que a Convenção se aplica “aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial”.

No art. 2º, parágrafo primeiro, afirma-se a responsabilidade dos Estados em proteger os direitos dos povos indígenas, culminando, no que tange a cultura, no artigo 5º, alíneas *a*, *b* e *c*, afirmando a necessidade de proteção dos valores e práticas sociais e religiosas, bem como o respeito a tais valores e práticas e as medidas a serem adotadas quando das dificuldades enfrentadas pelos povos indígenas, diante da realidade imposta na cultura ocidental, seja por sua própria vontade ou por ações integracionistas presentes antes e hoje.

No artigo 7º, parágrafo primeiro, encontra-se exposto, o direito à autodeterminação dos povos indígenas, determinando que os povos indígenas:

[...] deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente (OIT, 2015).

O direito à autodeterminação descrito no dispositivo acima representa o conceito que acreditamos ser válido para que possa haver o reconhecimento de uma alteridade a muito tempo negada pela cultura ocidental. Percebe-se desse dispositivo e dos demais presentes na

Convenção, que se passou a adotar o termo “povos”, conforme também feito nesta dissertação, ao invés de “grupos populacionais” como o fez a Convenção nº 107.

O termo adotado está umbilicalmente ligado ao conceito de autodeterminação. Em seu artigo 1º, parágrafo terceiro, consta que “A utilização do termo "povos" na presente Convenção não deverá ser interpretada no sentido de ter implicação alguma no que se refere aos direitos que possam ser conferidos a esse termo no direito internacional”. No direito internacional, o conceito de “povo”, está atrelado à possibilidade de formação do Estado, por consequência, do direito de secessão.

Conforme afirmamos em tópico específico, alguns autores defendem que no direito à autodeterminação estaria embutida a possibilidade de secessão, o que não negamos, caso tal interesse seja de livre escolha dos povos indígenas. Entretanto, entendemos que a estratégia que se apresenta com maior possibilidade de êxito e que promove um diálogo intercultural e um respeito à alteridade entre as culturas conviventes é a prevista no artigo 7º, parágrafo primeiro da Convenção nº 169.

De acordo com Kayser (2010, p. 336) a exceção prevista no artigo 1º, parágrafo terceiro da Convenção, foi uma exigência da maior parte dos Estados-membros da OIT, tomando como plano de fundo a possibilidade de secessão. Em um primeiro momento, percebemos a predominância do pensamento eurocêntrico e a imposição da soberania estatal frente à liberdade das demais culturas em escolher o seu próprio destino.

Não obstante tal percepção, se adotadas as posições defendidas por Boaventura de Sousa Santos e Joaquin Herrera Flores, de um universalismo de confluência e de uma (re)construção dos direitos humanos, acreditando numa abertura para o diálogo, é bastante possível que cheguemos a um consenso, não só quanto aos direitos humano, mas também quanto ao direito à autodeterminação nos moldes propostos pela Convenção em vigor e também nesta pesquisa.

Por sua vez, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada em 13 de setembro de 2007, reafirma a necessidade de proteção dos direitos desses povos, contribuindo na conscientização da sociedade não indígena (ocidental), de respeito e responsabilidade por uma cultura que se faz presente e convivente no meio de outras, as quais também se deve respeito e responsabilidade (VILAS BOAS, 2012, p. 79).

Embora, várias críticas tenham sido feitas em relação a aprovação da Declaração, principalmente porque não houve uma aprovação mediante o consenso entre os países, mas pelo voto, ocasião em que quatro países foram contra sua aprovação, quais sejam, Canadá, Estados Unidos, Nova Zelândia e Austrália, não se pode contestar que ela simbolizou um avanço na proteção dos direitos dos povos indígenas, em uma esfera internacional (ESTEVEZ, 2014, p. 132-133).

Importante ressaltar, que a pressão dos povos indígenas e o valor tomado pela Declaração, fizeram com que países como Austrália (2009), Nova Zelândia (2010) revissem seus posicionamentos e mostraram adesão ao referido documento. O próprio Estados Unidos da América (2010), por meio de sua Embaixadora, afirmou uma nova avaliação do posicionamento adotado (MATHIAS, 2010).

Como podemos notar essa história não é linear, é cheia de curvas e cortes ao longo do tempo, fazendo com que o tecido, ao final, se moldasse mais a um “tricô”, onde os pontos permanecem entreabertos, do que a uma “seda”, que tem seus pontos uniformes, quase imperceptíveis.

Algumas histórias são tecidas, negando-se o entrecruzamento de pontos necessários para que o trabalho do artesão avance. Este é o caso dos povos indígenas. A história até aqui não foi tecida por suas próprias mãos, mas pelas mãos do sujeito ocidental que bordou os fios conforme julgou necessário para formação de sua história e não a do “outro”.

Diante desse novo cenário, em que os indígenas, reconhecendo-se como vítimas da história, se levantam e lutam para tomar as rédeas de seu destino e que um diálogo entre culturas se mostra possível, principalmente em ordenamentos jurídicos atuais, alguns medos ainda permeiam e atravancam a efetivação de um direito à autodeterminação.

Dentre esses medos está o de uma soberania estatal, que se concebe ilimitada e que ignora a posição de outros povos e da sociedade internacional.

No Brasil, a Constituição Federal de 1988, reconhece que os indígenas são dotados de culturas, tradições, organização social, costumes diversos, inclusive às terras por eles ocupadas.

Entretanto, passados quase trinta anos de sua promulgação o Estado brasileiro não agiu no sentido de dar voz aos povos indígenas. A participação deles nas decisões que lhes afetam é mínima, descumprindo normas internacionais ratificadas pelo Brasil que garantem aos indígenas o direito à autodeterminação. Impera, ainda, uma soberania inflexível, que na prática mantêm um cenário estanque, de predominância ocidental.

Nesse sentido, afirma García Linera (apud WILHELMI, 2008, p. 21):

O ponto de partida está situado em uma realidade simulada, a aparência de uma nação única e homogênea, onde o Estado se apresenta como síntese imaginada da sociedade e baseia seu poder em um “princípio ético-político de unificação de critérios que outorgam o Estado como um fato de verificação legítima desta integração histórica, a titularidade final dos recursos e das decisões sobre as formas desses recursos”.²¹

Neste ínterim, as leis e a Constituição que mesmo prevendo, em seus dispositivos, um avanço em relação aos direitos indígenas, demonstram que a realidade se constitui de outra forma, simulada, sendo que o que está no papel, não é a realidade que se espera.

Diante de tal simulacro “emerge uma realidade de sujeitos coletivos diversos, cujas relações de convivência exigem a superação do velho e superado esquema do Estado-nação, baseado imutável identificação entre povo, nação e Estado” (WILHELMI, 2008, p. 21, tradução nossa)²².

A presença dos povos indígenas, bem como de sua cultura diversa, é incontestável e entender de outra forma, deixando de aceitar uma coexistência pacífica dentro de um mesmo território e de um mesmo espaço jurídico-político, alerta para uma incompreensão dos textos da Carta Magna de 1988 e dos documentos internacionais de direitos humanos ratificados e negação do sujeito indígena.

²¹ El punto de partida se há situado en una realidad simulada, la impostura permanente de una nación única y homogénea, donde el Estado se ha presentado como síntesis imaginada dela sociedad y há basado su poder en un “principio ético-político de unificación de criterios que otorga al Estado como unhecho de verificación legítima de esta integración histórica, la titularidad final de los recursos y las decisiones sobre las formas de gestión de esos recursos”(LINERA apud WILHELMI, 2008, p. 21).

²² “emerge una realidad de sujetos colectivos diversos, cuyas relaciones de convivência exigen superar el viejo y superado esquema del Estado-nación, basado em la pétrea identificación entre pueblo, nación y Estado” (WILHELMI, 2008, p. 21).

Bezerra Júnior e Silva (2010, p. 5.047), em relação a flexibilização da soberania a partir dos direitos humanos, asseveram que:

A partir do momento em que o Brasil se propõe a fundamentar suas relações com base na prevalência dos direitos humanos, está ao mesmo tempo reconhecendo a existência de limites e condicionamentos à noção de soberania estatal. Rompe-se com a concepção tradicional de soberania estatal absoluta, reforçando o processo de sua flexibilização e relativização em prol da proteção dos direitos humanos. Este processo é condizente com as exigências do Estado Democrático de Direito constitucionalmente pretendido.

Diante da impossibilidade de negação dos povos indígenas, ao Estado cabe a condução dos povos indígenas à autodeterminação, flexibilizando sua soberania para que se conceba uma organização política de participação e proteção das identidades culturais indígenas, baseada na coexistência de uma pluralidade social, cultural e jurídica, fruto de sujeitos coletivos distintos (WILHELMI, 2008, p. 21).

O Brasil, na Carta Constitucional em vigor, optou por reconhecer a diversidade cultural dos povos indígenas, mas isso tem se mostrado em termos apenas simbólicos, pois como afirmado acima, após a promulgação da Constituição pouco se avançou em relação aos direitos indígenas.

A legislação ordinária em vigor (Estatuto do Índio) que teria como escopo a efetivação dos direitos elencados na legislação internacional, e abordar peculiaridades da relação entre indígenas e não indígenas internamente, se mostra ultrapassado e incondizente com a realidade e o alcance que o tema tomou na contemporaneidade.

Assim, há muito a ser construído, dialogado. É preciso mais que leis para que haja uma convivência harmônica entre as culturas. É preciso que o ser humano se reconheça no “outro”, que o respeite, que se sinta responsável por ele. Dentro desse diálogo intercultural deve haver “alteridade”.

Neste viés, para que possamos avançar, a filosofia, em específico, a filosofia da libertação proposta por Enrique Dussel, mostra-se como possibilidade de enfrentamento dos desafios que se apresentam, a fim de alcançar um diálogo intercultural, onde os povos indígenas possam garantir o direito à suas identidades culturais e, assim, determinar os caminhos de sua história e que a “alteridade” se descortine.

3 DESAFIOS AO DIREITO ÀS IDENTIDADES CULTURAIS DOS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL

Os desafios enfrentados pelos povos indígenas são variados e complexos, sendo o direito incapaz de resolvê-los, seja por sua configuração no cenário atual, seja porque a complexidade é tamanha que resolvê-los deve ser um ato também complexo e de envolvimento variado (antropológico, sociológico, biológico, político...).

Levando em conta estes argumentos optamos neste terceiro e último capítulo, por uma abordagem filosófica, tanto no que tange aos desafios, quanto ao objeto de pesquisa (a proteção das identidades culturais dos povos indígenas por meio da construção da alteridade) e o problema que apresentamos na Introdução em torno da efetividade desse direito, sendo que já em nossa hipótese vislumbrávamos que não era somente uma questão de direito, mas também de construção da alteridade a muito tempo negada.

A abordagem filosófica que se fará, pretende ao final também ser jurídica, antropológica, política, uma vez que partindo da categoria alteridade, proposta por Enrique Dussel em sua Filosofia e ética da libertação, estes mundos se encontram numa busca incansável de libertação.

A partir daqui os indígenas serão tratados como o “outro”, o “pobre”, a “vítima, categorias evolutivas do que Dussel concebe como alteridade²³. Os indígenas, são os Kaiingang, os Tikuna, os Guaranis, os Makuxi, os Zo’ê, os Korubo, os Cinta larga, dentre tantos outros espalhados pelo Brasil e pelo mundo.

²³ Neste passo, os termos “povos indígenas”, “indígenas” e “índio” não apareceram no decorrer do capítulo, pois estes são termos empregados pelo europeu colonizador (mesmo o termo “povos indígenas” empregado nessa pesquisa pode ter um caráter de inferioridade a depender de seu interprete e caso não entendido em uma visão emancipadora do termo).

3.1 A ALTERIDADE NA FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO DE ENRIQUE DUSSEL

Antes de adentrarmos, especificamente, na alteridade a partir da Filosofia e Ética da Libertação de Enrique Dussel, é preciso nos deter um instante na filosofia de Emmanuel Levinas, que exerceu grande influência em Dussel. É em Levinás, principalmente, na exterioridade do Ser que se fundamenta a Ética da Libertação dusseliana.

Dussel mostrando-se profundo conhecedor das obras levinasianas, não se resumindo à “Totalidade e infinito”, difunde essa filosofia e ao contextualizá-la em seu espaço-tempo supera-o, apresentando não somente uma teoria, mas descortinando uma realidade da América Latina e, posteriormente do mundo, que lhe é própria, o fazendo por meio de uma práxis libertadora. Mas o que vem a ser alteridade e qual a real influência percebida entre os dois filósofos.

Do latim *alter*, outro/outra, a palavra alteridade ganha contornos filosóficos contemporâneos através da fenomenologia, sendo na filosofia de Emmanuel Levinás que o conceito de alteridade ganha maior substrato (SIDEKUN, 2006, p. 57).

Para Levinás, a alteridade está no ser que se reconhece distinto e na relação rosto-a-rosto. O Rosto para o filósofo é o que distingue cada ser humano em sua forma física. O Rosto:

[...] perpassa, de alguma forma, sua própria essência plástica, como um ser que abraça a janela onde sua figura, no entanto já se desenhava. Sua presença consiste em se despir da forma que, entretantes, já a manifestava. Sua manifestação é um excedente (surplus) sobre a paralisia inevitável da manifestação. É precisamente isto que nós descrevemos pela fórmula: o Rosto fala (LÉVINAS, 2009, p.51).

Assim, o rosto é a essência do ser humano, sua subjetividade e não há como escondê-lo, encobri-lo, pois tanto as rugas quanto as plásticas expressam o que o rosto nos fala, sua trajetória (sofrimentos, alegrias, medos e ambições...) e quando olhamos face-a-face, somos interpelados pelo olhar do outro, que fala e nos torna responsável por ele.

Levinás (2009), enxergando o outro distinto e com base na história por ele vivenciada, faz uma crítica à história e a filosofia ocidental, que tem seu fundamento na ontologia do Ser.

Para o filósofo lituano (2009), a ontologia ocidental é egoísta, individual, se preocupa com o Eu e não com o Nós, é totalizante de um centro em si mesmo.

Essa totalidade consiste em tornar o “outro”, o “mesmo”, o igual. Souza (2004), assim conceitua a idéia de totalidade descrita por Levinás:

A totalidade é o resultado da totalização, obra da Razão e do Mesmo que desvelam, apropriam e colocam toda a exterioridade, todo o transcendente, bem como o Metafísico segundo uma determinada ordem, num sistema, numa unidade; esta obra de apropriação progressiva, mas inelutável na ontologia, é obra mesma da imanência. A totalidade é a imanência inacabada: todos no todo, todos no um, a multiplicidade na unidade original ou final.

O Estado, a história, o direito, dentre outros, pensados nessa perspectiva, assumem o Eu totalizante, dominador e encobridor da exterioridade do Ser. Na totalidade assevera Levinás:

O ser não existe pois sem consciência, mas tem uma consciência sem problemas, isto é, sem exterioridade; mundo interior do qual ocupa o centro, consciência que não se preocupa de se situar com relação a uma exterioridade, que não se toma como parte de um todo, consciência sem consciência a qual corresponde o termo de inconsciência. A interioridade que, para o filósofo, se opõe a exterioridade se passa no ser como ausência de exterioridade. A identidade, do ser através de sua história nada tem de misterioso: o ser é essencialmente o mesmo, o Mesmo determinando todo "outro" sem que o "outro" determine jamais o "mesmo". Se ele o determinasse, se a exterioridade fere o ser, mataria o ser instintivo (1954, p. 354).

A totalidade, assim, se sobrepõe ao outro, a sua cultura, se fazendo absoluta, se opondo a tudo e todos que são diferentes e exteriores ao que se apresenta como correto e adequado. Diante dessa totalidade Levinás passa a pensar o “mesmo” e o “outro” a partir de sua exterioridade, para além da totalidade.

A relação do Mesmo com o Outro, sem que a transcendência da relação corte os laços que uma relação implica, mas sem que esses laços unam num Todo o Mesmo e o Outro, está de fato fixada na situação descrita por Descartes em que o ‘eu penso’ mantém com o infinito, que ele não pode de modo nenhum conter e de que está separado, uma relação chamada ‘idéia do infinito’.[...] A distância que separa ideatum e idéia constitui aqui o conteúdo do próprio ideatum. O infinito é característica própria de um ser transcendente, o infinito é o absolutamente outro. O transcendente é o único ideatum do qual apenas pode haver uma idéia em nós; está infinitamente afastado da sua idéia – quer dizer, exterior – porque é infinito (LEVINÁS, 1988, p. 35- 36).

A busca maior do filósofo judeu era a de encontrar um ponto de ligação que mantivesse uma relação entre o “mesmo” e o “outro”, mas que mantivesse a exterioridade do “outro”. Daí

surge a idéia de infinito que Levinás vai trazer das meditações cartesianas, especificamente da terceira meditação, onde Descartes tenta provar de forma racional a existência de Deus.

Em sua obra, *Meditações sobre filosofia primeira*, Descartes chega à conclusão de que a existência de Deus está ligada a uma substância infinitamente perfeita e que não surge do *cogito*, ou seja, do sujeito pensante, nem mesmo de seu antônimo, o finito, pois o infinito parte de si mesmo, Deus. Corroborando este pensamento, o filósofo, assim, afirma:

E não devo crer que não percebo o infinito por uma verdadeira idéia, mas somente por uma negação do infinito[...] ao contrário entendo de modo manifesto que há mais realidade na substância infinita do que na finita e, por conseguinte, que a percepção do infinito é, de certo modo, em mim, anterior a percepção do finito, isto é, que a percepção de Deus é anterior à percepção de mim mesmo, pois qual a razão por que me daria conta de que duvido, desejo, isto é, que sou indigente de algo e de que não sou totalmente perfeito, se não houvesse em mim nenhuma idéia de um ente mais perfeito por comparação com o qual conheço meus defeitos? (DESCARTES, 2004, p. 91-92).

Levinás chega a mesma conclusão:

A idéia do infinito não se reduz à negação do imperfeito. A negatividade é incapaz de transcendência. Esta designa uma relação com uma realidade infinitamente distante da minha, sem que esta distância destrua por isso esta relação e sem que esta relação destrua esta distância, como aconteceria para as relações dentro do Mesmo; sem que esta relação se torne uma implantação no Outro e confusão com ele, sem que a relação prejudique a própria identidade do Mesmo, a sua ipseidade, sem que ela silencie a apologia, sem que tal relação se torne apostasia e êxtase (LÉVINAS, 1988, p. 29).

Partindo dos pressupostos traçados por Descartes, Levinás acredita no infinito como exterioridade, um caminho que mantém a relação entre o “mesmo” e o “outro”, mas que também conserva a exterioridade do “outro” sem que esta seja dominada. A idéia de infinito levinasiana é sintetizada por Souza (1991, p. 307), ao afirmar que:

para este autor, será sempre estranheza absoluta à totalidade, pois, de um passado imemorial e de um futuro jamais assez futur, plus lointain que le possible' (...) fiigindo de toda circularidade e tautologia(...) o infinito é aquilo `qui ne fait partie de non monde' (...) Tidée de I infini dépasse mes pouvoirs(...) elle est I expérience par excellence' pois vem, necessariamente, de fora do mundo e de todos os mundos circulares; não tendendo, por conseguinte, a nenhum modelo compreensivo senão àquele que é totalmente novo.

O infinito na visão do filósofo lituano permite-nos romper com a totalidade e pensar o “outro” em uma relação ética, em uma relação de diálogo entre os dois sujeitos. Krohling (2011, p.

100), ao lecionar sobre essa relação dialogal no pensamento levinasiano, afirma que “a disponibilidade de ouvir é o início do diálogo entre os dois interlocutores. Nenhum dos dois perde sua autonomia ao se comunicarem”. O filósofo capixaba nos alerta que o olhar do outro que interpela não é para ser apenas visto, observado, é para ser ouvido, pois “O olhar é a voz e o olho da crítica. Dito e Dizer estão interligados e expressam a prontidão. O outro é visto por Levinás como a possibilidade do resgate do próprio eu perdido no mesmo”.

Essa prontidão de que nos fala Krohling, é o que Levinás (1988, p. 21) traduz como o desejo de infinito:

o infinito no finito, o mais no menos que se realiza pela idéia do infinito, produz-se como Desejo. Não como um Desejo que a posse do desejável apazigua, mas como o Desejo do infinito que o desejável suscita, em vez de satisfazer. Desejo perfeitamente desinteressado – bondade.

O desejo se molda, na relação verdadeira, que é responsável e respeitosa com o “outro”. Quando percebemos e aceitamos essa responsabilidade, abrimo-nos para o “outro”. Entretanto, aceitar a responsabilidade é apenas o primeiro passo, é preciso mais, é preciso “sair de si e ir até ele, num ato de escuta, gratuidade, compaixão, alteridade, dando-lhe a palavra e escutando-o de forma que sua palavra (com toda subjetividade, sobretudo quando oprimida) é encarada como verdade suprema” (MATOS, 2008, p. 33).

A na filosofia levinasianas uma tentativa de superação da totalidade ontológica. O objeto de análise proposto pela filosofia de Levinás gravita em torno do “outro” que é exterioridade, que é outro. Sua preocupação maior está, porém, na responsabilidade assumida para com esse outro, pois assumir tal responsabilidade é responsabilizar-se pelo seu destino.

Dussel diante da influência de tais fundamentos percebe que esta superação é equivocada. O filósofo argentino debruça-se sobre a filosofia proposta por Levinás, mas como dissemos de início ele a difunde a partir de uma construção filosófica da alteridade que lhe é própria. Em relação ao equivoco mencionado, Dussel afirma que Levinás:

Na seção de sua obra *Totalidade e Infinito*, e que denomina ‘Rosto e sensibilidade’ assume e supera Feuerbach: ‘rosto’ do outro (no face-a-face) é sensível, mas a visibilidade (mesmo que inteligível) não somente não esgota outro, mas em verdade nem o indica naquilo que ele tem de próprio. Este ‘rosto’ contudo, é um rosto que interpela, que provoca à justiça (e nisto fica assumido Marx, como a antropologia cultural do trabalho justo) (1986, p. 195).

A totalidade para Enrique Dussel deve ser repensada a partir da América Latina, do outro, dos oprimidos, daquele que se encontra fora do sistema. Enquanto o “outro” para Levinás é o pobre, o órfão, o estrangeiro e o Rosto é abstrato, para Dussel o “outro” é o índio, o asiático, o africano.

Está claro que tanto Dussel quanto Levinás partem de uma crítica à tradição histórica-filosófica ocidental que se apresenta como totalidade e encobre a alteridade do “outro”. Para o discípulo levinasiano, “a filosofia da libertação ou metafísica da alteridade, se propõe mais além da modernidade europeia e da própria independência cultural latino-americana, traçar um campo que se desenhe na mesma práxis libertadora do povo latino-americano” (DUSSEL, 1977, p. 13, tradução nossa)²⁴.

Na filosofia da libertação dusseliana há um entrelaçamento ao pensamento de Emmanuel Levinás, Contudo, Dussel pretende ir além, pretende, segundo Grolli (2004, p. 74) “um enfrentamento cara-a-cara – a alteridade tem uma fisionomia que se expressa concretamente no nível da erótica, da pedagógica e da política”.

Dussel envolve o “outro” histórica e materialmente, entendendo-o como o pobre, como povo e coletividade, como seres excluídos pela totalidade. Este “outro”, é o índio marginalizado diante da sociedade ocidental, a mulher diante do marido, o filho diante do pai, envolvidos em seu cotidiano, em um solo que não é europeu ou norte-americano, mas latino-americano, africano e caribenho (DUSSEL, 1987, p. 261).

O “outro” é alteridade, constitui-se em sujeito ou sujeitos de direito(s), fora do sistema totalizante, é, portanto, exterioridade, transcendência. Deste modo:

O outro é, por definição, o pobre metafísico. (...) chamo pobre o que está fora do projeto totalitário e, portanto, de todos os seus valores de suas mediações. O pobre não têm como futuro o proveito da totalidade, mas outro projeto, mas tal projeto não está em vigor.(...) A metafísica é o outro, o realme real, o que está além da ontologia , além do ser como luz. (DUSSEL, 1977, p. 98, tradução nossa)²⁵.

²⁴ “la filosofía de la liberación o metafísica de la Alteridad, se propone más allá de la modernidad europea y de la independencia cultural propia nuestra latinoamericanadescribir un campo que se va trazando en la misma praxis liberadora del pueblo latinoamericano”

²⁵ El otro es por definición metafísica, el pobre. (...) Llamo pobre al que está fuera del proyecto, de la totalidad y, por lo tanto de todos sus valores de sus mediaciones. El pobre tiene como futuro no el proveto de la totalidad, sino otro proyecto, pero su proyecto no es vigente.(...) La metaffsica es el otro, lo realmene real, lo que está más allá de lo ontológico, más allá del ser como luz (DUSSEL, 1977, p. 98).

Assim, a alteridade se apresenta fora do projeto vigente que se encontra fundado no pensamento do conquistador que intenta a dominação. O pensamento ético-libertador proposto por Dussel, por sua vez, apresenta-se como releitura da história filosófica e da história do oprimido, do “outro” além do sistema, além do centro. Sua tarefa é para com os sujeitos periféricos, para com os negados pelo centro. Para Enrique Dussel (1987, p. 258), “a *ética da libertação* surge historicamente como uma tentativa teórica (como teologia e filosofia) para esclarecer uma *práxis* que se origina ante o fracasso do desenvolvimentismo”.

Ao atravessar pelos problemas enfrentados pela periferia, se constata que as críticas são dirigidas sempre ao centro, haja vista que o centro idealiza o sujeito e o espaço a partir de uma única realidade, tornando a periferia dependente do centro.

Sales (2007, p. 44), assim, explica a idéia de dependência proposta por Dussel:

A noção de dependência se estabelece na relação e no posicionamento dos países periféricos, aqueles que estão “fora”, o não-ser, com os países do centro, a totalidade cheia de si. A consciência de dependência desempenha papel fundamental para a compreensão da realidade e da libertação como possibilidade íntima e autêntica. O modelo desenvolvimentista propõe um ideal de desenvolvimento que aceita e está atrelado ao sistema como totalidade, é dele dependente. Dependência em todos os níveis, não somente econômica, mas política, religiosa, cultural, antropológica. Essa consciência é que estabelece a dialética dominação *versus* libertação.

Diante da dependência e do estabelecimento de uma dialética de dominação, que se confirma histórica e concreta, seja ela entre o pobre e o rico, o cidadão de direitos e o invisibilizado, a igreja e o cristão, ou mesmo entre a cultura dita superior em detrimento de uma inferiorizada como vimos afirmando nesta pesquisa, há necessidade de libertação do centro, a fim de se fazer uma verdadeira e autêntica filosofia latino-americana.

Com esse intuito, para construir essa filosofia, Dussel parte de sua própria vida, quando se descobre não europeu, pondo em suspenso o pensamento que se fez na Europa. Em suspenso como modo de chegada, pois o pensar europeu é seu norte para releitura da história e preenchimento das lacunas que se fizeram ao longo tempo. Diz o filósofo:

Não podíamos contar nem com o pensar europeu preponderante (de Kant, Hegel ou Heidegger), pois nos incluem como ‘objeto’ ou ‘coisa’ em seu mundo; não podíamos partir daqueles que os imitavam na América Latina, porque é filosofia inautêntica. Tampouco podíamos partir dos imitadores latino-americanos dos críticos de Hegel, porque igualmente eram inautênticos. Os únicos críticos do pensar dominador europeu foram os autênticos críticos europeus acima nomeados, os movimentos

históricos de libertação na América Latina, África e Ásia. É por isso que empunhando (e superando) as críticas à Hegel e Heidegger e, escutando a palavra provocante do outro, que é o latino-americano oprimido na totalidade norte-atlântica como futuro, pode nascer a filosofia latino-americana que será, analogicamente, africana e asiática (DUSSEL, 1986, p. 190).

Assim, a oposição à dialética de dominação, que se perpetua no tempo e no cotidiano, é superada pela palavra que se escuta do “outro”, que se escuta na relação face-a-face. A esta ação, o escutar, Dussel define como analética, um método para filosofia da libertação. Goizueta (1993, p. 5) descreve o método analético, por meio das palavras do próprio Dussel²⁶ que afirma que, “Desde o começo da década de 70 denominamos - com outros argentinos - ‘analético’ o método que parte da afirmação do Outro, e a partir de sua dignidade reconhecida nega as negações que pesam sobre a sua pessoa”.

Diante da afirmação do “outro”, diga-se, de sua alteridade, se dá início ao método analético. Em verdade, não se nega à dialética, se afirma as negações desenvolvidas por ela e opõem-se a elas. Na analética há uma tentativa de se alcançar um caminhar natural da vida e da trajetória humana que foram negados ou inalcançados pelo europeu. É certo que esse caminhar e essa trajetória só podem ser alcançados pelo “outro” que se encontra fora, que é exterioridade, pois o europeu é o “mesmo”, totalidade.

Partindo-se da analética rompe-se com a dialética ontológica, com a totalidade fechada, que Dussel observa tanto em Aristóteles, quanto em Hegel e Marx. Faz-se uma crítica às dialéticas que partem de um ponto de partida que é o “mesmo”. Segundo ele:

(...) para alguns se chama "consciência natural" ou "atitude natural": para outros 'opinião transmitida', por último 'compreensão existencial'. (...) Para onde se caminha o movimento dialético: em um caso em direção ao ser que se impõe, em outro, em direção a subjetividade que se encontra o ser. (DUSSEL, 1974, 15, tradução nossa).²⁷

Com esse pensamento Dussel quer nos dizer que na dialética há sempre uma totalidade, uma ontologia fechada, um ser que se impõe sobre o outro e um “outro” que em sua singularidade é negado, bem como que essa ontologia fechada é um caminho à ideologia da opressão nas periferias do mundo:

²⁶ A citação acima são palavras do filósofo argentino Enrique Dussel quando da apresentação do estudo de sua obra realizado por R. S. Goizueta.

²⁷ “para unos se llama la 'conciencia natural', o 'actitud natural': para otros 'opinión transmitida', por último 'comprensión existencial'. (...) Hacia-dónde se dirige el movimiento dialéctico: en un caso hacia el ser que se impone, en otro hacia la subjetividad que pone el ser”. (DUSSEL, 1974, 15).

A ontologia, o pensar que expressa o ser – do sistema vigente e central –, é a ideologia das ideologias, é o fundamento das ideologias dos impérios, do centro. A filosofia clássica de todos os tempos, é o acabamento e cumprimento teórico de opressão prática das periferias. (DUSSEL, 1985, p. 14, tradução nossa)²⁸.

Neste ínterim, não há saída, a ontologia é um ciclo que não se quebra e que mantém e pensa o outro a partir de um único referencial. Fora desse referencial existe o nada, o não-ser, uma verdade existente, mas negada (DUSSEL, 1985, p. 40-41).

Não obstante a dialética que parte da ontologia ocidental negar a opressão periférica, tendo em vista o pensamento hegemônico e unitário que dela precede, a analética parte do ponto contrário, ela afirma o “outro” e, em consequência, afirma a opressão dos seres sem história, através de sua história, que é exterior, não totalizante.

O método, analético é a passagem ao justo crescimento da totalidade *desde o outro* e para ‘servi-lo’ criativamente. A passagem da totalidade a um novo momento de si mesma é sempre dia-lética; tinha porém, razão Feurbach ao dizer que ‘*verdadeira dialética*’ parte do diálogo do outro e não do ‘pensador solitário consigo mesmo’. A verdadeira dia-lética tem um ponto de apoio Ana-lético; enquanto a falsa, a dominadora e imoral dialética é simplesmente um movimento conquistador: dialético (DUSSEL, 1986, p. 196-197).

Na analética o “outro”, o marginalizado, passa a descobrir-se como sujeito, individual ou coletivo, reagindo diante da opressão negada pela dialética. Krohling (2011, p. 93) em interpretação ao método concebido por Dussel, afirma que o filósofo argentino:

usa o termo “analética” (“ana”-dialética) no sentido de ir mais além. Para o autor, a “anadialética” é o caminho que atravessa a exterioridade, que revela o OUTRO ou a ALTERIDADE, passando assim pelas mudanças dentro da totalidade que é múltipla e plena de diversidades.

Neste passo, a analética e, posteriormente, anadialética, a que Dussel faz referência quando reconstrói o Método para uma Filosofia da Libertação, acreditando na analética ligada a dialética como complementariedade. Que não consegue romper com a totalidade e abrir-se ao apelo do “outro”. É o próprio Dussel que nos faz chegar a essa conclusão, dizendo:

O momento analético é por isso crítico e superação do método dialético negativo, não nega, como a dialética não nega a ciência, simplesmente o assume, o completa, lhe dá seu justo e real valor[...] é a afirmação da exterioridade: não é somente negação da negação do sistema deste a afirmação da totalidade. É superação da

²⁸ “La ontología, el pensar que expresa el ser - del sistema vigente y central –, es la ideología de las ideologías, es el fundamento de las ideologías de los imperios, del centro. La filosofía clásica de todos los tiempos es el acabamiento o el cumplimiento teórico de opresión práctica de las periferias” (DUSSEL, 1985, 14).

totalidade, mas não só como atualidade do que está em potência no sistema. É a superação da totalidade desde a transcendentalidade interna ou da exterioridade, o que nunca esteve dentro. Afirmar a exterioridade é realizar o impossível para o sistema (não havia potência para isso), é realizar o novo, o imprevisível para a totalidade, o que surge a partir da liberdade incondicionada, revolucionária, inovadora (1976, p. 19).

A raiz da analética é a *exterioridade* e em decorrência disso, não é simples teoria. Concebe-se como ética, como historicidade e cotidianidade. Diz Dussel (1982, p. 202) que “A característica do método analético é ser intrinsecamente ético e não meramente teórico, como o discurso ôntico das ciências ou ontológico da dialética”.

Pansarelli (2002) ao tratar do discurso ontológico da dialética e da metafísica latino-americana que se faz ética concreta, assim leciona:

A impossibilidade de redução do rosto ôntico ao ontológico, isto é, a revelação de um ente (outro) que não pode ser reduzido ao ser (mesmo) de uma totalidade constitui o elemento natural para o questionamento cujo a ontologia não é capaz de responder. Põe-se assim em crise todo o sistema ontológico por conta de sua negatividade quanto a presença de mais que um ser dentro de sua totalidade: tudo deveria reduzir-se a ôntica, a entes, cuja dedução é possível a partir do ser, mas o rosto ôntico do outro não é passível de dedução. Esta impossibilidade, segundo Dussel, constitui um quarto momento do movimento que agora é ana-dia-lético, ao ponto que exige a substituição da ontologia ante sua insuficiência em atender a continuidade natural deste movimento... Embora seja inicialmente sugerido como um método, o que pode levar à subestimada caracterização como algo meramente formal, a analética na filosofia da libertação garante, com a existência de mais que um sujeito, uma dimensão de práxis ao movimento, posto que o ser não é mais uno na totalidade, mas está em constante relação com outro sujeito, não havendo mais um senhor da situação, do mundo enquanto totalidade (...) Não havendo mais a categoria ontológica, segue em sua construção o filósofo da libertação, o nível ôntico não mais se justifica. Será, pois, redimensionado de acordo com o elemento que substituirá a ontologia no fundamento do movimento, constituindo-se assim o derradeiro quinto movimento.

Nesta relação com o outro se dá a ética, um novo sistema, que a ontologia não consegue abarcar, já que está dentro do “uno”. Na ontologia não há uma ética pois não há interação, os seres não conversam, pois, o diálogo não se concretiza. Essa nova ordem que se instala, em que se nega o “outro”, a alteridade, ao mesmo tempo em que afirma sua exterioridade, uma verdadeira “negação da negação”, para Dussel é a ética da libertação que veremos à frente.

Com efeito, a perspectiva metodológica, agora anadialética, se projeta em direção do outro oprimido para *dês cobrí-lo* como exterioridade que dá ímpeto a uma nova realidade histórica. *A des-coberta* de um caminho original, que se lança para além da dialética da identidade ou da

totalidade, encontra seu fundamento no âmbito antropológico, cultural e histórico, essencialmente exterior e metafísico, que aparece no mundo com o aspecto epifânico de revelação.

3.2 A ÉTICA DA LIBERTAÇÃO DE ENRIQUE DUSSEL: PARA ALÉM DO SISTEMA-MUNDO DOMINANTE

A Ética da libertação tem seu sustentáculo na *Filosofia da Libertação* e “trata-se de uma ética cotidiana, desde e em favor das imensas maiorias da humanidade excluídas da globalização, na presente ‘normalidade’ histórica vigente” (DUSSEL, 1998, p. 15). A ética da libertação intenta no chão da vida a (re)construção da história e do próprio sujeito (do pobre, do marginalizado, dos povos indígenas oprimidos pelo europeu dominador e colonizador), através da ética interpela, se coloca face-a-face em detrimento do projeto hegemônico de desenvolvimento que a idéia de globalização só se tornou exclusão. Surge “historicamente como uma tentativa teórica para esclarecer uma *práxis* que se origina ante o fracasso do desenvolvimentismo” (DUSSEL, 1987, p. 258).

Diante do cenário excludente, onde o grito do “outro” não é ouvido, a ética torna-se superação e ruptura ante ao poderio e dominação política, econômica, cultural..., do ocidente. Através dela se afirma o “outro”, como “outro”, em sua diversidade, individualidade e coletividade, afirma-o como vítima. Esta ética afirma Wolkmer (2015, p. 269-270):

[...] parte das necessidades dos segmentos humanos marginalizados e se propõe gerar uma prática pedagógica libertadora, capaz de emancipar os sujeitos históricos oprimidos, injustiçados, expropriados e excluídos. Por ser uma ética que traduz os valores emancipatórios de novas identidades coletivas que vão afirmando e refletindo uma *práxis* concreta comprometida com a dignidade do ‘outro’, encontra seus subsídios teóricos não só nas práticas sociais cotidianas e nas necessidades históricas reais, mas igualmente em alguns pressupostos da chamada Filosofia da Libertação.

Nesse passo, em vista dos excluídos, das vítimas do mundo e de sua afirmação se firma uma nova ordem, em busca de uma vida digna, tendo em vista que “[...] a primeira tarefa da ética da libertação é ‘desfundar’, perfurar o fundamento do sistema até outro fundamento ‘mais além’ ou transcendental ao sistema atual” (REJÓN, 1987, p. 120).

Destarte, tal sistema deve ser transformador, revolucionário, em não o sendo permanece dominador, envolto pela totalidade, por um direito que não é seu, mas do “mesmo”, forjado pelo colonizador. O direito do “outro”:

[...] fora do sistema, não é um direito que se justifique pelo projeto do sistema ou por suas leis. Seu direito absoluto, por ser alguém, livre, sagrado, se funda em sua própria exterioridade, na constituição real de sua dignidade humana. Quando se avança no mundo, o pobre, toca os próprios pilares do sistema que explora. Seu rosto (*pnim* em hebreu, *prósopon* em grego), pessoa, é provocação e julgamento por uma revelação. (DUSSEL, 1996, p. 59, tradução nossa)²⁹.

A ética da libertação tem como práxis o “outro”, que se encontra fora do sistema, que busca respeito por sua dignidade. É um serviço desinteressado em direção ao pobre, ao índio, à mulher, à vítima. Trata-se, em síntese, de uma responsabilidade gratuita, que abre outra dimensão, possibilitando uma relação de alteridade concreta.

Neste ponto, faz-se necessário esclarecer que essa nova dimensão, nova ordem que se forma, é o que Dussel conceitua como libertação, a qual ainda não havíamos tratado especificamente. O filósofo argentino assevera que:

Quando uso a palavra *libertação* utilizo-a no sentido mais tradicional, indicando ao mesmo tempo ‘salvação’ e ‘redenção’; todavia, também a utilizo no sentido econômico e político, indicando libertação da dependência econômica, libertação da dependência erótica etc. A vantagem da palavra libertação é que, assumindo-a em seu sentido *bíblico*, mas também em seu conteúdo concreto e *sócio-político*, está carregada de uma força que já não possui a palavra ‘salvação’, que parece algo etéreo, quase sem sentido. E digo: é uma função profético-pedagógica de libertação (DUSSEL, 1985, p. 83).

Neste contexto, podemos dizer que libertação é um processo de oposição à dependência, é ao mesmo tempo ato e efeito, uma vez que ouvida a voz do “outro” (ato) toma-se consciência, sente-se responsável por ele e o liberta da opressão vivenciada (efeito).

A ética da libertação tem esse papel, de forma concreta, cotidiana, pois parte da realidade da vítima, de seu sofrimento, de sua corporalidade. De forma original e inovadora Enrique Dussel, em sua obra “*Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*”, passa a

²⁹ [...] fuera del sistema, no es un derecho que se justifique por el proyecto del sistema o por sus leyes. Su derecho absoluto, por ser alguien, libre, sagrado, se funda en su propia exterioridad, en la constitución real de su dignidad humana. Cuando se avanza en el mundo, el pobre, conmueve los pilares mismos del sistema que lo explota. Su rostro (*pnim* en hebreo, *prósopon* en griego), persona, es provocación y juicio por su sola revelación (DUSSEL, 1996, p. 59).

tratar das éticas filosóficas na perspectiva das vítimas, trazendo à cena o princípio universal material, que tem como objetivo a produção, reprodução e desenvolvimento do ser humano com dignidade. Para Dussel (1998, p. 523):

O julgamento de fato crítico (dentro do referencial material da ética) se expressa como a possibilidade de produção, reprodução e desenvolvimento da vida dos sujeitos reais do sistema e como ‘medida’ ou critério dos fins dele próprio: se a vida não é possível, a razão instrumental que se exerce em torná-lo impossível é eticamente perversa.

Desta forma, nos distanciamos da racionalidade proposta pelos sistemas eurocêntricos, hegemônico-capitalistas, que produzem e reproduzem um sistema que não se responsabiliza pelo “outro”, que não o reconhece como vítima, em que o vencedor é o mais forte (seja a instituição, as normas, a cultura) e, nos aproximamos da realidade concreta das vítimas, de sua materialidade:

O reconhecimento do outro, como outro, como vítima do sistema que a causa - que vai além do reconhecimento hegeliano estudado por Honneth -, e a simultânea responsabilidade por esta vítima, como experiência ética que Lévinas denomina ‘face-a-face’ - que coloca em questão crítica o sistema ou Totalidade- é o ponto de partida crítica (DUSSEL, 1998, p. 373).

Diante da crítica, na relação face-a-face, pretende-se a destruição do sistema, muitas vezes de sistemas inteiros, no intuito de libertação das vítimas, pois é daí que se desvela o sujeito, o “outro”, em sua alteridade.

Na vítima, a ética da libertação dusseliana ganha um novo olhar, considerando-a uma ética da vida, uma vez que “A morte das majorias exige uma ética da vida, e seus sofrimentos nos levam a pensar e a justificar a sua necessária libertação das cadeias que as prendem” (DUSSEL, 1998, p. 17), de acordo com o próprio filósofo essa frase poderia resumir toda a ética da libertação.

Podemos abordar essa ética, que se trata de um momento privilegiado da ética da libertação, a partir do princípio universal material que traça como objetivo a produção, reprodução e desenvolvimento do ser humano em sua dignidade, a que já fizemos referência.

A produção consiste em dois referenciais: o primeiro é o vegetativo que parte das necessidades básicas de todo ser humano (comida, água...), refere-se à necessidade de

sobrevivência biológica do ser humano. O segundo referencial é psíquico, trata das questões da mente (construção de valores, de aprendizagem...) e é dependente do primeiro, pois sem aquele no ser humano não se desenvolve completamente. A produção comporta, assim, a cultura, o ser humano em sua inteireza. Presentes estes referenciais de produção, a vítima se descobre viva e, mais, entende que deve viver.

A reprodução, por sua vez, se encontra presente em outros dois referenciais: o racional e o comunitário em que o ser humano em seu caminhar histórico, vivencia sua criatividade, bem como o “outro”, por meio da reprodução do que passa a conhecer, o que é produzido em seu intelecto e que reproduz à coletividade, (arte, medicina, instituições). É o momento de preservação comunitária, que a tempos é assolada pela exclusão, principalmente do capitalismo global.

Por fim, o desenvolvimento reconhece o ser humano em sua incompletude, que busca no outro uma forma de se desenvolver, o ser humano que se abre as mudanças, as novidades ao que se apresenta como produção e reprodução constantes. Neste momento, a vítima toma as rédeas de sua vida, de seu destino, não sozinha, mas em comunidade, o que possibilita à libertação.

Dussel (1998) busca em Hinkelammert as bases de seus argumentos, a fim fundamentar uma ética da libertação ou da vida, na perspectiva das vítimas. Nosso filósofo sintetiza o pensamento daquele autor, bem como o que fora descrito acima da seguinte forma:

A vida humana marca limites, fundamenta normativamente uma ordem, tem exigências próprias. Marca também conteúdos: há *necessidade* de alimentos, moradia, segurança, liberdade e soberania, valores e identidade cultural, plenitude espiritual (funções superiores do ser humano nas quais se encontram os *conteúdos* mais relevantes da vida *humana*). A vida humana é o *modo de realidade* do ser ético (DUSSEL, 1998, p. 129).

Do que foi dito, infere-se que seríamos ingênuos em acreditar que pelo simples fato de presenciarmos estes três momentos, garantiríamos a efetivação de direitos às vítimas, bem como as veríamos libertas das amarras dos sistemas de dominação hegemônicos impostos. Em aceitando-o como suficiente poderíamos gerar aquilo que por muito tempo esteve posto socialmente, o “salve-se quem puder”, a força do mais forte. Por este motivo Hinkelammert nos alerta para necessidade de se fazer presente a alteridade, dizendo:

O querer se salvar não é suficiente, por mais que seja condição necessária. Assim, toda relação humana tem que ser reorientada. Não há saída, a não ser por um reconhecimento mútuo entre sujeitos que, a partir desse reconhecimento, submetem todo o circuito meio fim à satisfação de suas necessidades. Partindo desse reconhecimento, é necessária uma solidariedade que só é possível se ele a sustentar (HINKELAMMERT, 2005, p. 68-69).

Assim, está mais uma vez constatada a necessidade de relação com o “outro”, a necessidade de alteridade. O autor continua afirmando:

Que não se pode viver sem que todos vivam é um postulado da razão prática e, por sua vez, determina uma práxis, a correspondente aos direitos humanos da vida. Segundo Lévinas, a tradução correta do chamado amor ao próximo é: ‘Ama ao próximo, tu o és’ – o que é possível somente quando se trata de uma atitude que vai além do cálculo; e o mundo hoje sendo global significa que o amor agora seja assim na própria realidade globalizada (HINKELAMMERT, 2003, p. 52).

Neste contexto, a própria concepção de alteridade ganha um novo olhar, sendo que Dussel, em detrimento dessas etapas, que ele identifica como fundamentais, concebe este novo olhar a partir das vítimas.

Assim, Dussel faz um giro ético-hermenêutico em relação a categoria alteridade. Como pudemos afirmar, Dussel, ainda no início de sua empreitada parte de uma crítica à dominação. Neste primeiro momento a influência de Levinás é incontestável, o pobre, a viúva, o órfão, o estrangeiro, o outro, são o marco inicial que leva o filósofo argentino à uma Filosofia da libertação e, posteriormente, a uma ética da libertação.

Partindo do filósofo lituano, Dussel se apropria da categoria alteridade, a partir da metafísica, criticando de forma veemente a modernidade. Contudo, a forma que a alteridade toma na metafísica limita-o a enfrentar o que se apresenta fora da totalidade. Por este motivo, o filósofo avança um pouco mais e encontramos “outro”, a personificação da alteridade, trabalhando-a de forma mais concreta.

O “outro” proposto por Dussel é concreto e não abstrato, o que fez evitar críticas reducionista ao seu pensar filosófico. Em meio às mudanças enfrentadas em sua e sua vida pessoal, o “outro” passa a se encontrar na diversidade cultural. É o próprio Dussel quem demonstra essa evolução:

Nossa contribuição como leigo e historiador, ao mesmo tempo que como filósofo e teólogo, residiu em dar primazia absoluta à questão do pobre como Outro. Primeiro

ao pobre, desde 1959, no ‘grupo nazareno’, depois como outro, desde 1967 (nos cursos do IPLA, de Quito). Era sempre o pobre, primeiro como outro e depois como povo (aspecto que em 1970, muitos ainda relutavam em aceitar, mesmo os principais cultivadores da teologia da libertação, o que é explicável, pois havia uma certa deformação populista), tudo considerado histórica e concretamente na América Latina: o primeiro pobre latino-americano é o índio, o escravo negro (aspecto que viemos a descobrir na década de 70), o operário e o camponês, o marginal, a mulher, a criança e o ancião (1985, p. 7).

O tratamento do “outro” como povo a que Dussel faz referência tem suas bases fincadas em seu vasto e peculiar conhecimento das obras de Karl Marx, tendo sido ele o tradutor de “O Capital” para o espanhol. Das obras daquele autor, surge a concretude e materialidade do “outro”, uma vez que descobre no capital a razão para opressão que se fez imperar no mundo.

Na leitura de Marx, Dussel centra o pobre em sua historicidade, entendendo-o como dominado pelo sistema, pela cultura, pela religião, pela política, ou seja, enraizado nas instituições e manifestações sejam quais forem. Assim, “o tema da mais-valia permite ‘situar’ dentro do sistema das categorias da economia política burguesa o ‘lugar’ onde se produz a ‘morte’ da vítima [...]”. Em contrapartida, o “outro” interpela, exige alteridade, pois se encontra fora da totalidade.

Neste sentido, para Dussel (1987, p. 258), a mais-valia é “[...] extração de riqueza (economicamente ‘lucro’, teologicamente ‘vida’ e ‘sangue’ dos povos e trabalhadores da periferia”. Concluimos de sua análise, que a mais-valia do capitalismo é o lucro de um, o personificado ou não pelo sistema, é o dominador e é ao mesmo tempo a opressão de tantos outros, marginalizados, a mulher, o trabalhador, o filho e o próprio índio que após a opressão durante a colonização e mesmo depois como descrevemos no primeiro capítulo, se vê mais uma vez preso ao sistema, se vê, em determinado momento, operário, envolto pela totalidade. Para Dussel (1987, p. 149-150), o operariado:

Uma vez absolutizado, idolatrado ou fetichizado, ao capital imola-se o próprio trabalhador, uma vez que se lhe tira vida (não lhe pagando no salário toda a vida que objetiva no valor do produto) e a oferece ao deus: Mamom ou Maloch, a quem se imolavam homens vivos - que na realidade permite a sobrevivência da classe dominante.

Visível essa realidade de opressão, coisificadora do ser humano, surge a ética da libertação de que sinteticamente tratamos. Em meio à expansão da indústria, das novas tecnologias, da cultura de massa, o filósofo encontra a globalização, percebendo que a opressão, em verdade

não é regional, mas global, bem como que em um mundo de tantas éticas, há uma ausência delas, partindo então para sua ética da libertação.

Enverando pela opressão, agora em nível global, Dussel sente seu pensamento teórico-prático, mais uma vez limitado, pois a categoria do pobre, que lhe fez enxergar a América Latina, não lhe permite socorrer aquele que está do outro lado do mundo. Em razão disso, afirma que “[...] o Outro não será denominado metafórica e economicamente sob o nome de ‘pobre’. Agora inspirando-nos em W. Benjamin, o denominarei ‘a vítima’ - noção mais ampla e exata” (DUSSEL, 1998, p. 17). Conceitua-as, “como sujeitos éticos, como seres humanos que não podem reproduzir ou desenvolver sua vida, que foram excluídos da participação na discussão, que são afetados por alguma situação de morte [...]” (DUSSEL, 1988, p. 303).³⁰

A vítima permanece “outro”, e também alteridade, entretanto, não se restringe à América Latina, mas ao mundo, encontrando em cada canto, as vítimas que surgem aos montes, diante do fracasso desenvolvimentista do capitalismo, que oprime mais e mais, na sua necessidade de reconstrução ante ao fracasso mencionado.

A vítima é em Dussel, a reconstrução incessante do filósofo, que permanece aberto e atento às modificações que o mundo enfrenta, é uma perseguição incansável pela libertação dos marginalizados, daqueles que em sua diversidade, em sua exterioridade, foram excluídos e, também, uma perseguição pela reconstrução do futuro (futuro esse que se mostra global). Na medida em que seu pensamento se amplia, a alteridade, sustentáculo da ética, também evolui, amplia-se, pois é exterioridade e não totalidade.

Esse futuro global aparece em um contexto de imediata conexão entre os diversos países do globo, principalmente empurrados pelo desenvolvimento de novas tecnologias e da criação da internet que comunica e transforma as relações pessoais e negociais, tornando-as fluídas e em uma escala impensável a pouco tempo atrás.

³⁰ Para um estudo mais profundo em relação ao conceito de “vítimas” em Walter Benjamin, ver: BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: _____. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 07-20. E O capitalismo como religião. São Paulo: Boitempo, 2013b.

Neste diapasão, o capitalismo, envolto, agora, por uma mais-valia globalizada, constrói e reconstrói os fundamentos sociais e políticos de forma homogênea global e também a noção de tempo e espaço, em que o tempo é o agora e as fronteiras só se encontram nos mapas.

A indústria, por sua vez, também forjada pelo sistema capitalista, passa a produzir em larga escala, impondo um consumo desenfreado de bens e serviços, sendo que tais bens e serviços são os demandados pela cultura ocidental, que se pretende única. Do consumo de produtos básicos como alimentação, vestuário, a produtos sofisticados como tecnologias (hoje indispensáveis), moradia, locomoção, a todos, indiscriminadamente, é imposto um determinado agir e pensar universal.

Essa mesma globalização geradora de novas relações, novos hábitos, faz surgir determinadas condutas, determinados valores em vista do acúmulo de riquezas que beneficiam uma pequena parcela da sociedade. O destino dos seres humanos, dos operários, das mulheres, das etnias, dos negros, dentre outros, se encontra nas mãos do capital, do lucro desenfreado.

Estamos diante de um único processo que, por uma parte, produz o empobrecimento acelerado da maior parte da população mundial e, por outro, gera a destruição da maior parte das culturas e, conseqüentemente, da diversidade cultural. Um processo que tem em seu horizonte o genocídio e o etnocídio a nível planetário, ou seja, que avança para a destruição das condições de possibilidade da produção da vida humana (LANGNON, 2003, p. 75).

Combatendo esse cenário, as vítimas avocam a ética da libertação, como instrumento de combate, interpelando denunciando, colocando em pauta, trazendo à tona a opressão vivenciada e clamando por serem reconhecidas suas necessidades e anseios, ao mesmo tempo em que exigem reconhecimento por sua diversidade, por uma ética concreta e material.

As vítimas viveram e vivem as conseqüências do capitalismo que só fez se firmar com a globalização, sua maior conseqüência é a exclusão, que não foi querida, não é um desejo ou uma apropriação, uma auto-negação de direitos, ou uma escolha em viver sem dignidade. A exclusão é anterior, antes mesmo da consciência de ter direitos.

Da nossa parte, como latino-americanos, participantes de uma comunidade de comunicação *periférica* - dentro da qual a experiência da “exclusão” é um ponto de partida (e não de chegada) cotidiano, isto é, um *a priori* e não um *a posteriori* - nós precisamos obrigatoriamente encontrar o enquadramento filosófico dessa nossa experiência de miséria, de pobreza, de dificuldade para argumentar (por falta de

recursos), de ausência de comunicação ou, pura e simplesmente, de não-fazermos parte dessa comunidade de comunicação hegemônica (DUSSEL, 1995, p. 60).

Esse “encontrar na experiência da miséria”, é solidariedade, é alteridade. A miséria deve ser entendida, não somente como ausência de recursos, mas como ausência do “ir além”, de se encontrar em seu mundo, fora da opressão da totalidade. Ausência material e concreta e, também, de ser reconhecido na diversidade.

Material e concreta, porque não se funda apenas na teoria, em uma vontade de que haja liberdade, de que o pobre seja alimentado ou de que os povos indígenas sejam reconhecidos em sua diversidade. É preciso, uma *práxis*, ir a campo, às ruas, alimentar quem tem fome, discutir e rediscutir o direito das vítimas, dos povos indígenas até que o reconhecimento se efetive em sua vida concreta, real (DUSSEL, 1998, p. 157).

As normas, as instituições, o mercado agindo em detrimento da manutenção do *status quo* que pretende o capitalismo global, são formas de violência e legitimam uma ética da libertação, que é sensível a essa realidade. Diante disso, Dussel (1998, p. 367) se aproxima mais uma vez de Emmanuel Levinás, afirmando que:

[...] o fato de que o rosto do miserável possa ‘interpelar-me’ é possível porque sou ‘sensibilidade’, corporalidade vulnerável a priori. Com *Totalidade e infinito* o horizonte da ontologia, a compreensão do ser, a teoria, o ‘ser-no-mundo’ não só são antecedidos, sempre de novo, por um a-priori pré-ontológico (a ‘sensibilidade’), mas também por um a posteriori pós-ontológico (a ‘exterioridade’), mas ambos como termos de uma mesma tensão.

Assim, negar o “outro” é negar a si mesmo, agir contra ele é olhar o espelho e ver que a ação praticada recai sobre você. Corrobora-se, desta forma, o que já foi discutido no segundo capítulo desta pesquisa, quando tratamos da (re)construção dos direitos humanos, ao afirmarmos a necessidade de que essa reconstrução se faça tendo como base a interculturalidade.

Em tempos de globalização, em que se formam pluralidades de sujeitos e diversidades, em que as singularidades são tantas e tão diversas, também se formam na mesma medida, preconceito étnico-racial, subdesenvolvimento, desigualdades, percebe-se a interdependência de um sistema que precisa do “outro” para se manter operando. Essa interdependência, porém,

acontece em ambos os fronts, pois as vítimas para fazerem frente ao sistema que domina devem agir em comunidade para que suas ações gerem efeitos.

Se olharmos pela lente de ambos os lados, verificamos que a interdependência é inter-relacional, pois os dois lados sobrevivem, porque o outro está ali. Nessa perspectiva, a interculturalidade é o que melhor define essa necessidade mútua, essa inter-relação que a totalidade (capitalismo global) insiste em negar. Desse modo:

Não se deve esquecer que o marco ou contexto último desta *Ética* é o processo de *globalização*; infelizmente, porém, e simultaneamente, esse processo é *exclusão* das grandes maiorias da humanidade: as vítimas do sistema-mundo. Globalização-exclusão quer indicar o duplo movimento no qual se encontra presa a Periferia mundial: por um lado, a pretensa modernização dentro da globalização formal do capital (principalmente em seu nível financeiro-capital *ficício*, nos diz Marx); mas por outro lado, a exclusão material e o discurso formal crescente das vítimas desse pretense processo civilizador. Esta *Ética* deseja explicar essa dialética contraditória, construindo categorias e discurso crítico que permitam pensar filosoficamente este sistema performativo auto-referente que destrói, nega e empobrece a tantos neste final do século XX. A morte das maiorias exige uma ética da vida, e seus sofrimentos nos levam a pensar e a justificar a sua necessária libertação das cadeias que as prendem (DUSSEL, 1998, p. 17).

A globalização, neste contexto, é um avanço colonial ao que era praticado de forma regional no passado. O processo de exclusão social que se praticou em toda América Latina, África e Ásia, no final do século XV e que prosseguiu nos séculos posteriores, adquire nova proporção e em variados campos (político, econômico, étnico), gerando exclusões em nível global.

A sociedade de consumo, homogênea, avoca para si a responsabilidade de manutenção e permanência do sistema global de exclusão, negando sua responsabilidade para com o “outro”, que não consegue consumir na mesma proporção, tornando-se vítima do sistema-mundo.

Essa incapacidade de consumo, além de gerar a morte de muitos, pela fome e a sede, também gera conflitos identitários de povos e grupos, que se encontram presos a um sistema construído para uma única cultura e para uma única identidade. Assim, o capitalismo global gera uma

Destruição cultural através do desvio de tudo em função dos valores do capitalismo, ou seja, mudança do sentido de educação, dos meios de comunicação, da filosofia e também da *religião* para legitimar o processo capitalista, instrumentalizando todo o

aparato cultural para apoiar o projeto e legitimar os objetivos do neoliberalismo. (SELLA, 2002, p. 59).

Os efeitos culturais da globalização impactam sobremaneira no modo de vida dos povos indígenas que não tendo o direito de tecer os fios de seu próprio destino, perguntam-se que caminho seguir. Por um lado, a efetivação de um direito à autodeterminação contribuiria na construção de uma alteridade, fazendo brotar no seio social o reconhecimento de suas identidades culturais, deixando nas mãos dos povos indígenas a escolha em seguir ou não a cultura ocidental, o que indicaria um novo caminho para o direito. Por outro lado, ausente a efetivação de tal direito, caberia aos povos indígenas outras duas possibilidades, a integração à cultura ocidental (não mais como opção), numa tentativa de sobrevivência biológica e continuidade da luta, ainda como vítima, o que acontece desde a conquista, ou aceitar a morte de sua cultura e a perda de sua identidade por uma sociedade de consumo. É, nas palavras de Dussel (1985, p. 69), “[...] uma luta de vida ou morte”.

Em sendo assim, a globalização, envolta por um capitalismo voraz, nega a alteridade da “vítima”, transforma-a no “mesmo”, consome sua identidade, para que se crie mais lucro e o acúmulo e concentração de riquezas.

Acumular e concentrar os meios materiais de vida é destituir o outro das possibilidades de vida, já que o que se concentra e se tira não são simples riquezas, mas sim meios de vida – viveres no sentido mais literal da palavra. A dominação viabiliza a exploração, a qual, por sua vez, dá materialidade à dominação. Nenhuma dominação pode ser definitiva sem a manipulação da distribuição dos meios materiais da vida (HINKELAMMERT, 2002, p. 323).

Por isso, acreditamos na ética da libertação proposta por Enrique Dussel, que tem como pilar a alteridade. Não somente de forma abstrata, teórica, mas como caminho, como instrumento de luta, seja para que se reconstrua uma nova ordem, que implicaria em uma nova maneira de pensar o mundo a partir das vítimas, seja para que as vítimas, tomando consciência-crítica de sua condição, coletivamente e paulatinamente, alcancem seus direitos, o que implicaria uma continuidade da luta, pois sempre existirão demandas e novas vítimas se formarão. Para Dussel (1998, p. 425):

Devemos propor hoje um novo desenvolvimento, pois há todo um processo *anterior*, a partir da tomada de consciência do outro (oprimido-excluído), que inicia o processo de re-conhecimento e *solidariedade primeira* (entre os próprios outros como vítimas, entre os oprimidos, no povo excluído entre eles mesmos) a partir da sua própria *re-sponsabilidade originária* deles mesmos como sujeitos de nova história.

A vítima toma consciência de sua condição, por meio do sofrimento, da negação de sua alteridade, de uma dignidade não vivida e, assim, descobre-se viva, devendo viver (princípio material) de produção, reprodução e desenvolvimento da vida. Ao conceituar a tomada de consciência da vítima, Dussel afirma que este conceito se encontra melhor explicado na pedagogia do oprimido de Paulo Freire. Com base nele Dussel (1998, p. 437), diz que:

‘Conscientizar’ indicará o processo pelo qual o educando irá lentamente efetuando toda uma diacronia a partir de uma certa negatividade até a positividade, como um movimento espiral, de contínuas decisões, retornos, avaliações. *A pedagogia dos oprimidos* é a pedagogia do *Kath'exokhén*, dado que situando-se (sic) no máximo de negatividade pode servir de modelo a todo outro processo pedagógico crítico possível.

Conscientizar-se demanda tempo, avaliação, exige criticidade daquele que sofre, é um processo de avanços e retrocessos, de um sofrimento que se sente, que é corpóreo. Em conscientizando-se, vê-se além do sistema e, opõe-se a ele.

“A alteridade das vítimas descobre como ilegítimo e perverso o sistema material dos valores, a cultura responsável pela dor injustamente sofrida pelos oprimidos, o ‘conteúdo’, o ‘bem’ (o que chamamos em outro trabalho *principium oppressionis*)” (DUSSEL, 1998, p. 315) sendo que o sentir a opressão, em um outro momento, pode servir de modelo para uma nova ordem, para uma construção pedagógica do outro em que a alteridade já se encontre reconhecida.

A libertação se encontra na “vítima”. A ética da libertação tem como ponto de partida a negatividade, o ser oprimido, que só pode ser liberto quando se enxerga aprisionado. Assim:

O ponto de partida é a vítima, o outro, não, porém, simplesmente como outra ‘pessoa igual’ na comunidade argumentativa, mas ética e inevitavelmente (apoditicamente) como outro em algum aspecto negado-oprimido (*principium oppressionis*) e afetado-excluído (*principiumexclusionis*). O novo ponto de partida se origina a partir da experiência ética da “exposição” no face-a-face: ‘Meu nome é Rigoberta Menchú’ ou o ‘Eis-me aqui!’ (abrindo a camisa e descobrindo o peito diante do pelotão de fuzilamento) de Lévinas (DUSSEL, 1998, p. 421).

Ao descobrir-se Guarani e “não-índio”, se dá início a uma nova ordem, que partindo da negatividade e não do sistema, constrói uma nova realidade em que a responsabilidade é exigida e exigência de todos, sendo, “[...] a própria comunidade constituída pelas vítimas que se auto reconhecem como dignas e afirmam como auto-responsáveis por sua libertação, a encarregada de aplicar em primeiro lugar o princípio ético-crítico” (DUSSEL, 1998, p. 383).

Como mencionamos no primeiro capítulo os povos indígenas, tomaram consciência de sua condição em um determinado período da história (início da colonização, integração e assimilação da cultura europeia, ainda no século XVI e que se estendeu nos demais séculos, principalmente com a vinda dos jesuítas) lutando contra a escravidão e o encobrimento de sua cultura.

Este foi e ainda é um processo em espiral de avanços e retrocessos, em que muito se perdeu, mas que ganha fôlego com a promulgação da Constituição de 1988, no Brasil e com a aprovação de documentos internacionais (Convenção nº 169 da OIT e a Declaração das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas), tendo tais aprovações a influência da luta dos povos indígenas e da comunidade que acredita ser responsável pela proteção da cultura indígena.

Nos apegamos às palavras de Ianni (2004, p. 33), para quem “[...] já são numerosos os indivíduos e coletividades, as classes sociais e os grupos sociais que padecem a globalização”, sendo que em uma perspectiva libertadora, “[...] simultaneamente conscientizam-se, organizam-se, reivindicam e lutam por outra globalização, pela ‘globalização desde baixo’” (IANNI, 2004, p. 33).

Os sujeitos, antes individuais e universais, fruto do sistema hegemônico, eurocêntrico, caracterizam-se, agora, como sujeitos comunitários, formados coletivamente e que se opõe ao estabelecido, a construção unitária, são as mulheres, as etnias, os homossexuais, os imigrantes estrangeiros que fogem da guerra. São, assim, a comunidade de vítimas, atuantes concreta e que tem consciência de sua identidade cultural, de quem verdadeiramente são.

Neste viés, dão início a uma autêntica ética da alteridade, partindo das necessidades e interesses das vítimas, propondo uma *práxis* libertadora com capacidade de libertar os sujeitos históricos da opressão causada pela totalidade. As necessidades e interesses são encontrados no chão da vida, na prática cotidiana e na concretude da alteridade do ser que é individual e coletivo.

Mencionamos a libertação da vítima, mas em uma autêntica ética da alteridade, também se liberta o “mesmo”, o opressor, o dominador, da totalidade (sistema capitalista hegemônico),

pois ele é interpelado pelas lutas das vítimas e se sente responsável e dependente do “outro”, formando uma inter-relação, que é dialógica (plural e respeitosa).

Contudo, uma questão ainda caminha em sentido contrário, O direito dos povos indígenas à sua identidade cultural. Por maior que seja sua consciência em relação ao sistema-mundo e sua capacidade de luta perante as adversidades impostas pelo Estado-nação, os direitos por eles conquistados e previstos na Constituição de 1988, não tem gerado uma mudança em sua realidade social.

As ações promovidas pelo Estado que deveriam preservar, ou restituir, ou desenvolver, ou criar possibilidades de produção e reprodução de condições de possibilidade, para que os povos indígenas possam viver de forma digna e relacionar-se com o mundo, se mostram superficiais, pois se limitam ao resgate de tradições, promoção da arte entre outros. (SIDEKUN, 2003, p. 253)

Atrelado a esse fator está a problemática da pobreza, tendo em vista que todos aqueles que não se encontram em uma faixa capaz de atender aos anseios da globalização, são tratados como “pobres”, afirma Sidekun (2003, p. 253). Trata-se de quantificar aqueles que tem ou não a capacidade de participar ativamente das relações de capital, “como resultado as culturas se empobrecem e estão em risco de extinção” (SIDEKUN, 2003, p. 253).

A forma de agir proposta pelo sistema capitalista, acaba por restringir a eficácia dos direitos indígenas. Permanece um colonialismo que nega aos povos indígenas o direito à suas identidades culturais. Entretanto, aqueles povos, não constituindo sociedades diferenciadas funcionalmente, pois excluídos do cenário social e jurídico, ainda “têm de se relacionar, e se autorreproduzir, inseridas na sociedade diferenciada funcionalmente” (SILVA, 2015, p. 302)

A sociedade diferenciada funcionalmente, é a sociedade dita majoritária, que detêm o poder e os meios de produção e reprodução da vida. Uma sociedade eurocêntrica, hegemônica e que privilegia um sistema jurídico monista. Esse sistema, por sua vez, privilegia a propriedade e os fatores econômicos. A garantia das identidades culturais dos povos indígenas e dos demais povos excluídos está umbilicalmente ligado a desconstrução desse ideal colonial, desse paradigma que permanece secular na sociedade brasileira e mundial.

É sabido que os interesses políticos e, por consequência, jurídicos são bastante fortes, sendo que a efetiva garantia de direitos aos indígenas colocaria em xeque o ideal inúmeras vezes mencionado. Para Silva (2015, p. 302), a efetivação dos direitos indígenas pode causar um paradoxo:

(...) pois a efetivação dos direitos dos índios por meio da descolonização, se por um lado se coloca como uma pedra no sapato da ordem capitalista mundial, uma vez que a forma de relação dos índios com a terra não produz excedentes e pode impedir o desenvolvimento do País e gerar crises de governabilidade, por outro termina por se constituir no caminho em busca de uma solução para os problemas do aquecimento global ou mudança climática, posicionando-se na qualidade de outros modos de existência (...).

Não há como negar que o paradoxo observado pelo autor se concretizará. Entretanto, se a postura do Estado e do Direito for de garantir o direito às identidades culturais indígenas, em busca da construção de uma alteridade, não só haverá grande possibilidade de libertação como também de fortalecimento da justiça, restaurando-se “(a dignidade negada da vida da vítima, do oprimido ou excluído)” (DUSSEL, 2012, p. 93).

Pensar-se-á o Direito sob uma nova ótica, um Direito plural e intercultural, onde a importância está no ser humano e não nas normas, nas instituições, no capital. Assim, a alteridade se apresenta se faz viva e os povos indígenas ganham voz. Em relação a um Direito do ser humano e a transformação que ele propõe, Wolkmer (2015, p. 249) faz a seguinte conclusão:

(...) a juridicidade moderna, por ser alienante, será transposta por um pensamento crítico –filosófico que leve em conta a “luta do povo por justiça, quando o outro seja reconhecido como outro. O primeiro momento será reconhecer a desigualdade dos desiguais, e a daí virá o reconhecimento pleno não já do desigual, mas do distinto portador da justiça enquanto outro.

Nesse caminho, deve seguir o direito, envolto por uma ética da alteridade, em que não funcione como massa de manobra do sistema dominador, mas como instrumento de luta das comunidades de vítimas, “(...) contra as falsas legitimidades e as falácias opressoras do formalismo legalista da modernidade (...)” (WOLKMER, 2015, p. 250). Um direito que acolha as várias identidades e que permita à estas tecer o seu próprio destino.

Assim, a necessidade de uma construção da alteridade, a fim de garantir o direito às identidades dos povos indígenas, requer um ordenamento jurídico que em sua essência se

volte para o ser humano, para a diversidade cultural existente e que promova o diálogo entre essa diversidade, por meio de práticas concretas e materiais.

Os instrumentos de garantia das identidades culturais indígenas, mencionados nesta pesquisa, quais sejam, os documentos internos (Constituição Federal e Leis infraconstitucionais) e os documentos internacionais (Declaração nº 169 da OIT, Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a Declaração Universal dos Direitos Humanos), demonstraram-se insuficientes em tal garantia.

Ainda convivemos em um sistema jurídico predominantemente monista, onde os dispositivos em vigor e as práticas de construção de uma juridicidade de alteridade que garanta o direito às identidades culturais indígenas, são realizadas com o objetivo de manutenção do *status quo*.

Quando não o são, apresentam-se tímidas, promovendo ações que em verdade não priorizam a produção e reprodução da vida desses povos, ou ainda, quando na tentativa de promoção da igualdade entre os povos, descaracteriza-os, já que sua pretensão é de universalidade e não de promoção da diversidade cultural.

A alteridade, desta forma, permanece negada. A identidade cultural do “outro”, das “vítimas”, dos “povos indígenas” permanece encoberta. O “outro” ainda é o mesmo. A sociedade “majoritária” permanece inerte diante dos excluídos. Os povos indígenas permanecem lutando, interpelando e das mais diversas formas sobrevivem.

A responsabilidade recai sobre a norma. Entretanto, a norma se faz valer para poucos e a depender da norma se faz valer para os milhares de excluídos. Chegando ao final desta pesquisa, pode parecer um tanto desanimador, ou romântico, mas a realidade se verifica no chão da vida, na historicidade de um povo que sofre a negação desde a “conquista.

Muito temos a construir, a transformar, a aprender, sendo que para nós é a filosofia e a ética da libertação proposta pelo filósofo Enrique Dussel, o caminho na busca pela construção de um patamar de alteridade que garanta o direito às identidades culturais dos povos indígenas. Para Dussel (1979, p. 173), “tudo isso é muito difícil; é algo distante mas é possível. Nossos povos esperam por isso. É possível que o século XXI nos traga esta mensagem de igualdade internacional, de democracia na realidade...”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O marco inicial dessa pesquisa foi traçado por meio de uma perspectiva histórica. Nos enveredamos na história e também na historicidade dos povos indígenas, traçando, a partir dos ordenamentos jurídicos que vigoraram no decorrer dos séculos, a possibilidade de se encontrar neles o direito às identidades culturais dos povos indígenas.

Pudemos constatar no decorrer de todo o primeiro capítulo que não houve por parte do Estado qualquer tentativa de buscar a construção de uma alteridade que garantisse às identidades culturais dos indígenas. Ao contrário, demonstramos que desde a “conquista” do Brasil, a alteridade dos povos indígenas foi negada.

Em um primeiro momento foram massacrados, extintos e tratados como coisas, objetos, haja vista a inexistência de suas almas. A modernidade que se desenhava no século XVI e que se consolidou nos séculos posteriores teve grande influência na maneira como os europeus se fizeram relacionar com os povos que aqui se encontravam.

O ideal racional/irracional do europeu de que a Europa era o centro e espelho do mundo, bem como que sua cultura era superior, encobriram às identidades culturais indígenas. A civilidade almejada pelo homem dominador e colonizador, tornou os indígenas escravos, envolvidos por um projeto de mundo que não era o seu.

Essa realidade perdurou séculos e caminhou cheia de avanços e retrocessos. Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, houve um sopro de esperança na luta a tempos travada pelos povos indígenas, no intuito de terem garantido o direito às suas identidades culturais. Entretanto, os direitos conquistados na Carta Magna em vigor não alteraram o paradigma de assimilação, os povos permanecem excluídos do cenário social, político e jurídico. Mudaram-se os parâmetros de relacionamento, muitas vezes falaciosos, mas o paradigma permanece inalterado.

Os dispositivos constitucionais que garantiriam os direitos indígenas, contrapõem-se aos anseios da sociedade eurocêntrica, que vê no capitalismo e na globalização seu ideal de viver e conviver no mundo. O direito individual de propriedade, os direitos econômicos e tributários, convivem lado a lado com o direito dos povos indígenas à suas terras, à sua diversidade cultural, seus costumes e crenças. Estes últimos permanecem no papel, pois em realidade o ordenamento não se alterou

Essa afirmativa ganhou mais forma no segundo capítulo, quando já em seu início procuramos tratar do sistema jurídico que prevalece e que é grande responsável pela realidade que se apresenta no Brasil e no mundo, o sistema jurídico monista. Este como descrevemos, tem como característica o formalismo, a universalidade e racionalidade do Direito e não enxerga na cultura do outro qualquer forma de juridicidade.

Com base no pluralismo jurídico proposto por Antônio Carlos Wolkmer, apresentamos um novo caminho para essa realidade, desconstruindo o ideal de unicidade promovido pelo Direito (im)posto, abrindo-o para as diversas manifestações e práticas jurídicas que devem conviver lado a lado e de forma respeitosa e responsável.

Ainda no segundo capítulo, vislumbrando as possibilidades apresentadas pelo pluralismo jurídico proposto por Wolkmer, percebemos a necessidade de tratar de um tema que está ligado não só ao pluralismo, como também ao monismo jurídico, qual seja, o direito dos povos indígenas se autodeterminarem, o direito de tecerem os fios de sua própria história.

Nesta esteira, os documentos jurídicos que tratam de tal direito, permanecem, ao menos no Brasil, inefetivo. Signatário da Declaração nº 169 da Organização Internacional do Trabalho, o Brasil pouco tem feito para que os povos indígenas tenham voz no país. A participação de tais povos no sistema jurídico dominante é mínima. Permanecem excluídos das decisões que lhes afetam, pois por insistência estatal, encontram-se “tutelados” opor um órgão do Estado, que ao final tem o poder de decidir o destino desses povos.

Diante desse cenário, onde as vozes ecoam sem serem ouvidas e a alteridade permanece negada, nossa pesquisa deságua em um terceiro e último capítulo. Nele buscamos avançar, ir além do que está posto, sendo por meio da filosofia e ética da libertação proposta por Enrique

Dussel, mais especificamente de sua análise da categoria “Alteridade”, que vemos a possibilidade de trilhar um novo caminho.

Encontramos no olhar do “outro”, das “vítimas”, dos povos indígenas e dos demais povos, a interpelação, a busca pelo reconhecimento de sua alteridade. No rosto deles enxergamos nossa própria imagem e vemos a exterioridade do Ser por uma nova lente. Levinás é que nos indaga e nos faz questionar e refletir esse “outro”, mas é com Dussel, que se apropria dos ensinamentos de Levinás e tenta ir além, que aprofundamos nossa reflexão.

Com ele afirmamos a necessidade de uma alteridade que se constrói na *práxis* cotidiana da vida, uma vez que diante da globalização as ações positivas e negativas se alteram constantemente, por vezes, criando novas “vítimas” e novos anacronismos sociais, políticos e jurídicos.

Paulatinamente, ambos tomam consciência de sua condição e de sua responsabilidade e criam uma nova ordem, onde tornar-se-á possível a produção e reprodução da vida. Para isso, exige-se uma responsabilidade para com o “outro”, para com os povos indígenas. Exige-se o reconhecimento das diversas juridicidades que se encontram presentes no Brasil.

Enquanto o ordenamento jurídico (im)posto não se altera, permanecendo alheio ao olhar e a voz dos povos indígenas, ou seja, negando sua alteridade, estes continuam lutando pela construção de um patamar de alteridade que garanta o direito às suas identidades culturais e na tentativa de fazer florescer uma democracia na realidade.

Também nós, que interpelados pelo olhar dos povos indígenas, continuamos lutando pela garantia das identidades culturais destes, sendo que uma contribuição jurídico-filosófica, como a desta pesquisa, que sob um pensamento crítico traz uma outra ótica da historicidade de povos a muito oprimidos e silenciados, tem importância ímpar na construção de um patamar de alteridade, seja na desconstrução da juridicidade vigente, seja no descortinar da negação presente e latente no cotidiano brasileiro. É assim que pretendemos caminhar, em direção a uma alteridade real e pulsante.

REFERÊNCIAS

ABDALA JÚNIOR, Benjamin. Estudos literários e crítica política. **Revista Conexão Letras**. n. 12. v. 9. 2014.

ARAÚJO, Ana Valéria (Org.). **A defesa dos direitos indígenas no Judiciário** – ações propostas pelo núcleo de direitos indígenas. São Paulo/Brasília: Instituto Socioambiental, 1995.

ARAÚJO, Ana Valéria (Org.). **Povos indígenas e a lei dos “brancos”**: o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. (Via dos Saberes, n. 3).

ARISTÓTELES. **Política**. 1. ed. Trad. Pedro Constantin Tolens. São Paulo: MartinsClaret, 2006.

AZANHA, Gilberto; VALADÃO, Virginia Marcos. **Senhores destas terras**: os povos indígenas no Brasil: da colônia aos nossos dias. São Paulo: Atual, 1991.

BACKES, José Licínio. **A Diferença Cultural como Processo de Negociação**. In: II Seminário Internacional “Educação Intercultural, Gênero e Movimentos Sociais”: Identidade, Diferenças e Mediações. Florianópolis: Rede RIZOMA - UFSC, UDESC, FURB e UNIVERSIDADE DO PORTO, 2003.

BARAZAL, N. R. **Yanomami**: um povo em luta pelos direitos humanos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

BARBOSA, Marco Antonio. **Autodeterminação**: direito à diferença. São Paulo: Plêiade/FAPESP, 2001.

BARBOSA, Muryatan Santana. **A África por ela mesma**: a perspectiva africana na História Geral da África (UNESCO). 2012. 208 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. Barsa Planeta Internacional, 2009.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: _____. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 07-20.

_____. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013b.

BENATTI, José Heder; ALENCAR, José Maria. **Os crimes contra etnias e grupos étnicos: questões sobre o conceito de etnocídio**. Os Direitos Indígenas e a Constituição. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 1993.

BEZERRA JÚNIOR, José Albenes; SILVA, Maria dos Remédios Fontes. **A força vinculante dos direitos fundamentais e os tratados internacionais de direitos humanos: uma análise acerca da prisão do depositário infiel**. In: Anais do XIX Encontro Nacional do COMPEDI, p. 5.004-51. Florianópolis: Fundação José Arthur Boiteux, 2010.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução Myriam Ávila et al. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BORTOLUCI, José Henrique. **Pensamento Eurocêntrico, Modernidade e Periferia: Reflexões sobre o Brasil e o Mundo Muçulmano**. 2009. 221 f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

BRASIL. **Portal Brasil**. Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/governo/2012/08/brasil-tem-quase-900-mil-indios-de-305-etnias-e-274-idiommas>> Acesso em: 23 de outubro de 2015.

BRITO, Carlos Ayres. “**Voto do Ministro Relator**”. In: Miras, Julia Trujillo [et al.] Org. **Makunaima grita: Terra indígena Raposa Serra do Sol e os direitos constitucionais no Brasil**. p.173.

BULA. Bula Sublimis **Deus de Pablo III**. 1537. Disponível em: <http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIglLA/Paulo3_sublimis.html>. Acesso em: 22 de janeiro de 2016.

CAMACHO, Wilsimara Almeida Barreto. “**Infânticídio indígena: um dilema entre a travessia e o permanecer à margem de si mesmo**”. 2011. Dissertação (Mestrado) – Universidade Vale do Rio Sinos (UNISINOS). São Leopoldo/RS. 2011.

CARTA. **Carta a El Rei D. Manuel, Dominus**. São Paulo, 1963. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000292.pdf>>. Acesso em: 23 de outubro de 2015.

CARVALHO, José Jorge de. O Olhar Etnográfico e a Voz Subalterna. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 107-147, julho de 2001.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La poscolonialidad explicada a los niños**. Editorial Universidad del Cauca. Instituto Pensar, Universidad Javeriana. Bogotá. Primera edición: noviembre de 2005.

CIMI. **Relatório – Violência contra os povos indígenas**. 2015. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/pub/Arquivos/Relat.pdf>>. Acesso em: 21 de novembro de 2015.

CNV. **Relatório Final da CNV 2014**. Disponível em: <http://bd.trabalhoindigenista.org.br/sites/default/files/CAPITULOINDIGENARelatorio_Final_CNV_Volume_II.pdf>. Acesso em: 21 de novembro de 2015.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Legislação indigenista no século XIX**: uma compilação: 1808-1889. São Paulo: Edusp: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992.

_____. **Índios no Brasil**: história, direitos e cidadania / Manuela Carneiro da Cunha. — 1a ed. — São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DERRIDA, Jacques. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

DESCARTES, René. **Meditações sobre a filosofia primeira**. Tradução Fausto Castilho. São Paulo- Campinas, Editora da UNICAMP, 2004.

DUSSEL, Enrique. **Caminhos de libertação latino-americana**: Interpretação ético-teológica. v. 3. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. **Teologia da libertação**. Um panorama de seu desenvolvimento. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **Ética comunitária**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. **Ética da Libertação**: na idade da globalização e da exclusão. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

_____. **Europa, modernidade e eurocentrismo.** En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

_____. **Filosofia da libertação.** Trad. de Luiz Jão Gaio, São Paulo: Loyola, 1986.

_____. **Filosofia de la Liberación.** Buenos Aires: Ediciones la Aurora. 1985.

_____. **Filosofía ética latino americana.** Presupuestos de una filosofía de la liberación, v. 1, México: Edicol, 1977.

_____. **1492: el encubrimiento del outro: hacia el origen del mito de la modernidad.** La Paz: Plural Editores, 1994.

_____. **1492: o encobrimento do outro (A origem do “mito da Modernidade”):** Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Método para uma filosofia da libertação:** superação analética da dialética hegeliana. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. **Metafísica del sujeto y liberación.** Conferência ditada no II Congresso de Filosofia de Córdoba. 1971.

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana.** São Paulo: Loyola, v. II: Eticidade e moralidade. 1982.

ESTEVES, Janaína Tôrres. **A diversidade étnico-cultural como patrimônio comum da humanidade:** o clamor dos povos indígenas brasileiros para efetivação do reconhecimento das respectivas identidades e culturas. Olinda: Livro Rápido, 2014.

ESPOSITO, Rubens. **Yanomami:** Um povo ameaçado de extinção. Rio de Janeiro: Qualotumark/ Dunya Ed. 1998.

FERNANDEZ OSCO, Marcelo; LOZANO APAZA, Guido; QUISPE, A.; ROSAS, O. **La Ley del Ayllu. Práctica de Jach a Justicia y Jisk a Justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras.** 2. ed. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, 2000.

FERREIRA, Jorge Luiz. **Conquista e Colonização da América Espanhola.** Editora Ática, São Paulo, 1992.

FIGUEIREDO, Cláudio. **História e cultura dos povos indígenas no Brasil**. São Paulo: setembro 2005. p. 55-70.

FLORES, Joaquín Herrera. **Direitos Humanos, Interculturalidade e Racionalidade de Resistência**. Tradução de Carol Proner. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/15330/13921>> Acesso em: 23 de outubro de 2015.

_____. **Los derechos humanos desde la Escuela de Budapest**. Madri: Tecnos, 1989.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 11. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GARCÉS, Fernando, Ordenamiento territorial, recursos naturales y Asamblea Constituyente en Bolivia: ¿hacia un Estado Plurinacional?. **Revista Aportes Andinos**, nº 17. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Programa Andino de Derechos Humanos, 2006. Disponível em: <<http://www.uasb.edu.ec/padh/revista17/actualidad/fernandogarces.htm>>. Acesso em: 21 de novembro de 2015.

GARCÍA LINERA, A. **Estado multinacional. Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indígenas**. La Paz: Editorial Malatesta, 2006.

GIL, Isabel Capelo. **As Interculturalidades da multiculturalidade**. In Portugal. Percursos de Interculturalidade, 4 vol, Artur Teodoro de Matos e Mário Ferreira Lages (coords.), Lisboa, ACIDI, 2008.

GIRARD, René. **A violência e o Sagrado**. Trad. Martha Conceição Gambini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

GROLLI, Dorilda. **Alteridade e feminino**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

GOIZUETA, S. R. **Metodologia para refletir a partir do povo: E. Dussel e o discurso teológico norte-americano**. São Paulo: Paulinas, 1993.

GOMES, Mércio Pereira. **Os Índios e o Brasil**. Editora Vozes, Petrópolis. 1988.

GRIBOGGI, Angela Maria. **Pluralismo Jurídico: uma realidade da sociedade e do direito brasileiro no séc. XXI**. 2009. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2009.

HINKELAMMERT, Franz. **Crítica de la razón utópica**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002.

_____. **El sujeto y la ley**. Heredia: Euna, 2005.

_____. **Solidaridad o suicidiocolectivo**. Heredia: Ambientico, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria e política. 3ª ed. Tradução de George Sperber e Paulo AstorSoethe. São Paulo: Loyola, 2007.

IANNI, Octávio. **Capitalismo, violência e terrorismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

KAYSER, Hartmut-Emanuel. **Os direitos dos povos indígenas do Brasil**: desenvolvimento histórico e estágio atual. Tradução Maria da Glória Lacerda Rurack, Klaus-Peter Rurack. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2010.

KROHLING, Aloísio. **A Ética da alteridade e da responsabilidade**. Curitiba: Juruá, 2011.

_____. **Dialética e direitos humanos**: múltiplo dialético – da Grécia à Contemporaneidade. Curitiba: Juruá, 2014.

LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade**: gênese e trajetória histórica da concepção da incapacidade indígena e sua insustentabilidade nos marcos do protagonismo dos povos indígenas e do texto constitucional de 1988. 2007. 218 f. (Dissertação de mestrado) – Curso de Pós-graduação em Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

LANGNON, Maurício. Diversidade Cultural e Pobreza. In. _____ **Alteridade e Multiculturalismo**. (Org.) Antônio Sidekun. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2003. p. 73-90

LAS CASAS, Bartolomé de. **Brevísima relación de la destrucción de las Indias**. Disponível em: <http://www.rosablindada.info/b2img/Las.casas_Destruccion.de.las.Indias.pdf>. Acesso em: 23 de outubro de 2015.

_____. **Tratados**. v. I. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

LAUDATO, Luís. **Yanomami PeyKeyo**. Brasília: Univ. Católica Brasília, 1998.

LEVINÁS, Emmanuel. **Le moi et la totalité**. Revue de Métaphysique et de Mora/e, no. 4, p. 353-373. 1954.

_____. **O humanismo do outro homem**. 3ª ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.

_____. **Totalidade e Infinito**. Tradução: José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

LOPES, Aline Luciane; CORRÊA, Darcísio. **O multiculturalismo e os direitos fundamentais dos povos indígenas**: a luta pela igualdade no Brasil da intolerância. Rev. Ciên. Jur. e Soc.da Unipar, Umuarama, v. 11, n. 2, p. 471-489, jul./dez. 2008.

LÓPEZ, Pedro Garzón. **Pueblos indígenas y decolonialidad: sobre la colonización epistemológica occidental**. Revista Andamios. v. 10, n. 22, maio-ago, 2013. p.305-331.

MAGALHÃES, José Quadros de. **Infiltrações** - direito à diferença e direito à diversidade. Disponível em: <<http://joseluizquadrosdemagalhaes.blogspot.com.br/2013/11/1378-ensaios-jose-luiz-quadros.html>>. Acesso em: 23 de outubro de 2015.

MARÉS, Carlos Federico, El nuevo constitucionalismo latinoamericano y los derechos de los pueblos indígenas, en Enrique Sánchez, comp., **Derechos de los pueblos indígenas en las constituciones de América Latina**, Bogotá, COAMA, Disloque, 1996, pp. 13-20.

MARINI, Ruy Mauro. Dialética da dependência. In: SADER, Emir. **Dialética da Dependência**. Petrópolis: Vozes, 2000.

MARTINEZ, Juan Daniel Oliva. **La Cooperación Internacional con los Pueblos Indígenas**: desarrollo y derechos humanos. Madrid: Cideal, 2005.

MATHIAS, Fernando; YAMADA, Erika. **Declaração da ONU sobre direitos dos povos indígenas**. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/direitos/internacional/declaracao-da-onu-sobre-direitos-dos-povos-indigenas>>. Acesso em: 23 de outubro de 2015.

MATOS, Hugo. Allan. **Uma introdução à Filosofia da Libertação latino-americana de Enrique Dussel**. Livro eletrônico gerado a partir do Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade Metodista de São Paulo, sob a orientação de Daniel Pansarelli. São Paulo, 2008.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. **Histórias dos povos indígenas do sertão nordestino no período colonial**: problemas, metodologias e fontes. *Clio Arqueológica*. Recife, UFPE, v. 1, n. 15, p. 205-233, 2002.

MENDES JUNIOR, João. **Os Indígenas do Brasil, seus direitos individuais e políticos**. Typ. Hennies Irmãos, São Paulo 1912. (Edição Fac-Similar publicado pela Fundação Pro-Índio de São Paulo 1988).

MIGNOLO, Walter. **The Darker Side of the Renaissance**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

MOREIRA, Manuel. **La cultura Jurídica Guarani**. Argentina, Antropofagia, 2005.

NAÇÕES UNIDAS. Assembleia Geral. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. 1948. Disponível em: <<http://nacoesunidas.org/carta/>>. Acesso em: 23 de outubro de 2015.

_____. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Rio de Janeiro: UNIC; Cuiabá: Entrelinhas, 2009.

NILSSON, M.S.T.; FEARNSSIDE, P.M.. nd. Yanomami. **Mobility and its effects on the forest landscape**. *HumanEcology*. (inpress). Disponível em: <http://philip.inpa.gov.br/publ_livres/Preprints/2011/Nilsson%20&%20Fearnside-Yanomami%20mobility-preprint.pdf> Acesso em: 23 de outubro de 2015.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO - OIT. **Convenção nº 107 da OIT concernente à proteção e integração das populações indígenas e outras populações tribais e semitribais de países independentes**. 1957. Disponível em: <http://6ccr.pgr.mpf.gov.br/legislacao/legislacao-docs/convencoes-internacionais/conv_intern_02.pdf>. Acesso em: 23 de outubro de 2015.

_____. **Convenção n.º 169 sobre povos indígenas e tribais em países independentes**. Disponível em: <<http://www.oitbrasil.org.br/node/513>>. Acesso em: 23 de outubro de 2015.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. (Vias dos saberes, n. 2).

PANSARELLI, Daniel. **A Filosofia da Libertação e sua Ética**. Revista Urutagua nº04, maio, 2002.

- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Índios livres e índio escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)**. In: CUNHA, Manuela Carneiro de (Org.). *História dos índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 115-132.
- PIOVESAN, Flávia. A universalidade e a indivisibilidade dos direitos humanos. In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.
- RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Jussara Simões. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- REALE, Miguel. **Pluralismo e liberdade**. São Paulo: Saraiva, 1963.
- REJÓN, Francisco. Moreno. **Teologia moral a partir dos pobres: a moral na reflexão teológica da América Latina**. Aparecida: Santuário, 1987.
- RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: evolução e o sentido do Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SAID, Edward. **Orientalism**. New York: Vintage Books, 2003.
- SALES, Omar Lucas Perroux Fortes de. **Ética da libertação de Enrique Dussel: implicações sobre a globalização atual e a fé cristã**. Dissertação (Mestrado). Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2007.
- SANTANA, Carolina Ribeiro; Assis, Bethânia de Albuquerque. **Pacificando o direito: desconstrução, perspectivismo e justiça no direito indigenista**. Rio de Janeiro, 2010. 218p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- SANTOS, Boaventura de. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez. 2000. v.1.
- _____. Para uma Concepção Intercultural dos Direitos Humanos. In: **Igualdade, Diferença e Direitos Humanos**. Coord. Daniel Sarmento, Daniela Ikawa e Flávia Piovesan. Rio de Janeiro: Lumen Juris. 2008.
- SEGATO, Rita Laura. Que Cada Povo Teça os Fios da sua História: O Pluralismo Jurídico em Diálogo Didático com Legisladores. **Direito**. UnB – Revista de Direito da Universidade de Brasília. p. 65-92. V. 1, n. 1. janeiro-junho 2014.

SELLA, Adriano. **Globalização neoliberal e exclusão social: alternativas...? São possíveis!** São Paulo: Paulus, 2002.

SIDEKUN, Antônio. Alteridade e Interculturalidade. In. _____ **Alteridade e Multiculturalismo**. (Org.) Antônio Sidekun. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2003. p. 233-298.

_____, Antônio. Cultura e Alteridade. In. _____ **Cultura e Alteridade: confluências**. (Orgs) Amarildo Luiz Trevisan Elisete M. Tomazetti. II Seminário Nacional de Filosofia e Educação: Confluências. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2006.

SILVA, H. F. ; FABRIZ, Daury César . O estado plurinacional e o novo constitucionalismo latino-americano: um jovem Paradigma para Reencontrar velhas Origens. **Derecho y Cambio Social**, v. XII, 2015, p. 1-34.

SILVA, Paulo Thadeu Gomes da. Os Direitos dos Índios: paradoxos e colonialismos internos. In. _____ **Convenção n. 169 da OIT e os Estados Nacionais**. (Org.) Débora Duprat. Brasília/DF: ESMPU, 2015. p. 287-306.

SILVA, Raimundo Nonato Pereira da. Atitude e comportamento: a cultura política entre povos indígenas e o Estado Brasileiro. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE CIÊNCIA POLÍTICA, 1, 2015, Porto Alegre. **Estado e democracia em mudança no século XXI**. Disponível em: <www.cepal.org/cgi-bin/, 2015>. Acesso em: 21 de novembro de 2015.

SILVA, Suzana Tavares da. **Direitos fundamentais na arena global**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

SIQUEIRA, Roberta Cristina de Moraes; MACHADO, Vilma de Fátima. Direitos dos Povos Indígenas ou Direito para os Povos Indígenas?. **Revista de Direitos e Garantias Fundamentais**, Vitória, n. 6, p. 15-37, jun./dez. 2009.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos Povos Indígenas para o Direito**. Curitiba: Juruá, 1998.

SOUZA, Ricardo Timm de. Razões plurais. **Itinerários da racionalidade ética no século XX**: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Tribunal Pleno. **Sessão de 10 de dezembro de 2008**. Disponível em < <http://videos.tvjustica.jus.br/>>. Acesso em: 23 de outubro de 2015.

VILAS BOAS, Márcia Cristina Altvater. **Os povos indígenas e a transição paradigmática: da integração à interação.** Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Ciência Jurídica – Área de Concentração: Teorias da Justiça: Justiça e Exclusão; linha de pesquisa: Estado e Responsabilidade: Questões Críticas – da Universidade Estadual do Norte Pioneiro - UENP: Jacarezinho, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Se tudo é humano então tudo é perigoso. In: _____. **Encontros.** Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O universalismo europeu: a retórica do poder.** Trad. Beatriz Medina. São Paulo: Boitempo, 2007.

WILHELMI, Marco. Aparicio. **La libre determinación y la autonomía de los pueblos indígenas.** El caso de México. Boletín Mexicano de Derecho Comparado, vol. XLII, núm. 124, enero-abril, 2009.

WOLKMER, Antônio Carlos. O Direito das sociedades Primitivas. In: _____. **Fundamentos da História do Direito.** 4. Ed. 2. Belo Horizonte, Del Rey. 2008.

_____. Bases éticas para una juridicidad alternativa. In: _____.; Jesús Antonio de la Torre Rangel (Coord.), **Derecho alternativo y crítica jurídica,** UAA-ITESO-Porrúa, México, 2002.

_____. **Pluralismo jurídico** – fundamentos de uma nova cultura do direito. São Paulo: Saraiva, 2015.

_____. **Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico.** São Paulo: Saraiva, 2015.

_____. Pluralidade jurídica na América luso-hispânica. In: _____ (Org.). **Direito e justiça na América indígena: da conquista à colonização.** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998. p. 75-93.

ZAMBRANO, Carlos Vladimir. **Constitucionalidad, inimputabilidad e inculpabilidad. Interculturalidad.** Corporación Humanizar. Bogotá, 2004.