

UNIVERSIDADE REGIONAL INTEGRADA DO ALTO URUGUAI E DAS MISSÕES
CAMPUS DE SANTO ÂNGELO
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO - MESTRADO

**O ÍNDIO NO ESPAÇO PÚBLICO BRASILEIRO E A POLÍTICA INDIGENISTA DE
INSERÇÃO SOCIAL: DIÁLOGO INTERCULTURAL À LUZ DO CONFRONTO
ENTRE OS DIREITOS POSITIVADOS E OS DIREITOS CONSUECUDINÁRIOS**

AUTOR: FABIANO PRADO DE BRUM

Santo Ângelo

2008

AUTOR: MESTRANDO FABIANO PRADO DE BRUM

**O ÍNDIO NO ESPAÇO PÚBLICO BRASILEIRO E A POLÍTICA INDIGENISTA DE
INSERÇÃO SOCIAL: DIÁLOGO INTERCULTURAL À LUZ DO CONFRONTO
ENTRE OS DIREITOS POSITIVADOS E OS DIREITOS CONSUECUDINÁRIOS**

Dissertação de Mestrado em Direito para a obtenção do título de Mestre em Direito, Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – URI – *Campus* de Santo Ângelo, Departamento de Ciências Sociais Aplicadas, Programa de Pós-Graduação em Direito – Mestrado.

ORIENTADOR: Prof. Dr. João Martins Bertaso

Santo Ângelo

2008

AUTOR: FABIANO PRADO DE BRUM

**O ÍNDIO NO ESPAÇO PÚBLICO BRASILEIRO E A POLÍTICA INDIGENISTA DE
INSERÇÃO SOCIAL: DIÁLOGO INTERCULTURAL À LUZ DO CONFRONTO
ENTRE OS DIREITOS POSITIVADOS E OS DIREITOS CONSUECUDINÁRIOS**

Dissertação de Mestrado submetido à Comissão Julgadora do Programa de Pós-Graduação em Direito – Mestrado da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – URI – *Campus* de Santo Ângelo, como parte dos requisitos necessários à obtenção do Grau de Mestre em Direito, Área de Concentração: Direitos Especiais, Linha de Pesquisa: I- Direito e Multiculturalismo.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. João Martins Bertaso, Doutor em Direito,
Orientador.

Prof. Florisbaldo de Souza Del’Olmo, Doutor em Direito,
Examinador.

Prof. Mauro José Gaglietti, Doutor em Direito,
Examinador.

Santo Ângelo, 28 de agosto de 2008.

RESUMO

Este trabalho apresenta a análise dos principais diplomas legais (constitucionais e infraconstitucionais) e das políticas públicas que delinearam o indígena no espaço público brasileiro até o presente momento. Teve-se por objetivo suscitar o embate democrático entre índios (minorias) e não-índios (maioria) e quais seriam as possíveis alternativas ao seu pleno reconhecimento. Por meio do questionamento da legitimidade e da proporcionalidade jurídico-social dos instrumentos legais que regulam até hoje o índio em sociedade, buscou-se introduzir a cultura do diálogo intercultural como fonte de reconstrução da autonomia e da igual dignidade, oportunizando assim um novo modo de convivência mais afinado com o núcleo axiológico da dignidade humana. É uma tentativa de demonstrar que a luta pelo reconhecimento implica a construção de um processo emancipatório que se constitui em um fenômeno profundo e complexo, de teor político e psicológico, uma vez que ao passo que exige a retomada de antigas questões ainda não resolvidas (educação indígena, demarcação de territórios, proteção à biodiversidade, entre outras) imputa à sociedade o dever de expansão de consciência rumo ao acolhimento das particularidades culturais advindas dessa relação. Enfim, articulando-se os conflitos e tensões entre índios e não-índios almejou-se delinear novos rumos de convivência entre as culturas abordadas, demonstrando-se ser possível a construção de um espaço público nacional mais coeso e reconhecedor das diversidades culturais em favor de uma nova continuidade.

Palavras-chave:

Índios – Brasil – diálogo – diversidade – educação – reconhecimento – territórios – biodiversidade – dignidade.

ABSTRACT

This work presents the analysis of the laws (constitutional and infraconstitutional) and the public politics that had delineated the aboriginal in the Brazilian country until the present moment. He had himself for objective to excite the democratic shock between indians (minority) and the remain of the population (majority) and which would be the possible alternatives to its full recognition. Questioning of the legitimacy and the legal-social proportionality of the legal instruments today regulate until the indian in society, one searched to introduce the culture of the intercultural dialogue as source of reconstruction of the autonomy and the equal dignity, propitiating a new coexist way more sharpened with the rules of the dignity human being. At last, articulating the conflicts and tensions between indians and the remain of the population it was longed for to delineate new routes of live between the boarded cultures, demonstrating to be possible to the construction of a national public space more stronger and respectful of the cultural diversities for new continuity.

Keywords:

indians - Brazil - dialogue - diversity - education - recognition - territories - biodiversity - dignity.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	06
1. CAPÍTULO – O PROCESSO CIVILIZADOR E A TUTELA JURÍDICA DO INDÍGENA	10
1.1 A <i>via crucis</i> exploratória.....	10
1.2 O período pré-constituição de 1998: o índio na UTI.....	15
1.3 O período pós-constituição de 1988 e a nova tutela constitucional do indígena.....	21
1.4 Populações indígenas: educação e cidadania.....	27
2. CAPÍTULO – DIREITOS POSITIVADOS NO BRASIL <i>VERSUS</i> DIREITOS CONSUETUDINÁRIOS INDÍGENAS.....	41
2.1 A temática indígena no ordenamento jurídico infraconstitucional brasileiro.....	41
2.2 Construção legislativa e legitimidade.....	52
2.3 O índio em juízo: acesso à justiça e integração jurídica.....	56
3. CAPÍTULO – POR UMA NOVA CONTINUIDADE INDÍGENA NO ESPAÇO PÚBLICO NACIONAL.....	70
3.1 A problemática do espaço físico do índio no Brasil: delimitação de territórios e sustentabilidade.....	70
3.1.1 Biodiversidade e a inadequada apropriação dos conhecimentos tradicionais indígenas.....	77
3.2 O índio traduzido.....	90
CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
REFERÊNCIAS.....	108

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O reconhecimento do espaço público do índio pela sociedade nacional suscita o embate democrático entre índios (minoría) e não-índios (maioría) e a necessidade de verificação da forma como vem se dando o seu reconhecimento no Brasil, quais as possíveis políticas públicas a serem tomadas nessa direção, bem como quais os rumos a serem seguidos em prol da sua continuidade física e cultural de forma afinada com a igual dignidade e o pleno reconhecimento, conforme inspiram Taylor e Honneth.

Tal questão implica a análise dos principais diplomas legais relacionados ao índio no Brasil, a começar pela Lei nº 6.001/73 (Estatuto do Índio), o Decreto nº 1.775/96 (Procedimento de Demarcação de Territórios Indígenas) e, em especial, a Constituição Federal de 1988. As constituições federais que vigoram até o momento, no que se referem à política brasileira indigenista, suscitaram as possíveis alternativas quando da colisão entre os direitos positivados e os direitos consuetudinários, auxiliando na investigação das possibilidades de os direitos humanos tido por universais (genuinamente ocidental, segundo Bielefeldt) poderem ser relativizados em nome de particularismos culturais indígenas emergentes de conquistas históricas ou se, por outro lado, deve existir um mínimo universal de direitos humanos que regulem as sociedades multiculturais.

Ressuscitando as impropriedades ocorridas durante a nossa colonização¹, por meio do resgate histórico da *via crucis* colonizadora brasileira e do reflexo de suas estratégias mercantilistas nas comunidades indígenas, segundo ensina Narayan, será buscado entender um pouco mais do Brasil de hoje e das razões que desencadearam uma considerável desagregação cultural e uma notória eliminação populacional dos povos indígenas nos períodos históricos albergados pela política de assimilação desenvolvida desde a época da descoberta até o constitucionalismo vigente.

¹ Atualmente, segundo indicativos obtidos pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI, possuímos no Brasil aproximadamente 460 mil índios (0,25% da população brasileira), localizados em diversos pontos do território nacional. Calcula-se, ainda, que existam em torno de 100 a 190 mil índios que vivam em áreas urbanas em virtude do êxodo para fora das aldeias indígenas. Neste prisma, dados históricos dão conta de que, quando da chegada dos colonizadores ao Brasil, havia em torno de 5 (cinco) milhões de indígenas, representando centenas de diferentes culturas, drasticamente reduzidas ao longo da linha histórica.

Assim, nesse primeiro momento, a discussão estará centrada nas principais teorias que envolvem a questão curricular, estudadas a partir de Silva, onde se articulará a discussão de qual é o currículo escolar que se demonstra mais afinado com a política multicultural de reconhecimento das minorias endógenas no Brasil, especialmente a indígena, demonstrando que hoje já não se discute mais se o índio deve ou não ter escola, mas sim, que tipo de escola deverá ter. Detalhado enfoque será ministrado às escolas bilíngües e às principais celeumas que envolvem a sua implantação, aferindo-se assim a possibilidade de serem elaborados currículos diferenciados com a efetiva participação da comunidade indígena envolvida na definição dos objetivos e rumos destas escolas, vistas aqui, como peças-chaves do diálogo intercultural entre índios e não-índios.

Logo, analisar-se-ão os principais pontos onde as especificidades das culturas indígenas colidem com a ordem constitucional e infraconstitucional vigente, delineando fragmentos obtidos de Habermas e de Santos, para uma nova ordem jurídica construída sobre bases legítimas de participação das comunidades indígenas na construção das legislações impactantes sobre si. Traçar-se-á, em paralelo, a efetividade das principais leis indigenistas positivadas que regulam seus direitos no campo fundiário/agrário, educacional, sanitário e civil, bem como das eventuais colisões entre estes e os seus direitos consuetudinários, abrindo veredas para uma integração jurídica entre índios e não-índios fundada na autonomia e no reconhecimento do direito consuetudinário. Tal tarefa implicará dirimir os contrapontos entre os direitos indígenas positivados, aqui entendidos como todos aqueles direitos reconhecidos pelo Estado aos índios, e os direitos consuetudinários, estes últimos entendidos como o arcabouço de normas próprias que regulam a conduta interna (costumes) de cada povo indígena.

Utilizando-se principalmente de Demo, Da Matta, Cohn, Souza, Boaventura e Hall, examinaremos a crise do atual projeto de contemporaneidade, deficiente na solução de seus antagonismos e onde as relações humanas e a vida em conjunto perdem consistência e estabilidade, expondo a fragilidade das formas até o momento utilizadas para a aproximação entre as diferentes culturas abordadas (índios e não-índios). A luz do multiculturalismo² crítico, das ciências jurídicas e

² Aqui visto, consoante linha seguida pelo sociólogo Boaventura de Souza Santos, como a possibilidade de coexistência de formas culturais ou de grupos caracterizados por culturas diferentes no seio das mais diversas sociedades, atuando como projeto de conteúdo emancipatório baseado no

sociais, e dos direitos humanos universais e históricos, transcorremos o debate sobre como se tem tentado a inserção do índio na sociedade nacional, e de que forma sugere a lei seja ele inserido, tecendo considerações acerca das possíveis formas de interação nesse complexo processo intercultural.

Por fim, num terceiro e conclusivo capítulo, contando novamente com a importante contribuição de Honneth, Habermas e Boaventura, auxiliados pelo significativo conhecimento de causa visualizado em Maia, Semprini, Laraia, Leitão e Ramos, se esboçará um projeto de continuidade indígena no espaço público nacional apto a catalisar vetores de reconhecimento cultural e de enfrentamento da problemática do espaço físico do índio no Brasil (delimitação de territórios) e das formas econômicas de auto-suficiência financeira (exploração sustentável de recursos naturais e proteção à biodiversidade), contextualizando-o frente a essas nuances.

O capítulo demonstrará, ainda, os antigos problemas ligados à usurpação de terras tradicionalmente indígenas, bem como o atual estágio de delimitação destes territórios, seus principais entraves a sua integral operacionalização e as eventuais seqüelas deixadas em razão do descaso governamental, em particular, no que se refere às animosidades vistas entre índios, fazendeiros e colonos nas questões ligadas à posse e propriedade de terras, e, também, no que tange ao crescimento econômico das comunidades indígenas envolvidas à luz da ausência de uma legislação protetiva da biodiversidade sobre seus recursos naturais e dos direitos tradicionais inadequadamente apropriados.

Assim, considerando que o poder que o cientista social tem de fragmentar ou de agregar a sociedade é imenso quando se analisa, conjuntamente, sentimentos de vida historicamente divergentes, visualizaremos no espaço público nacional como tem se comportado o índio na atual contemporaneidade frente ao impacto da globalização sobre a sua identidade. Para efeito, recorreremos a Honneth, Habermas, Santos e Bielefeldt para descortinar como está se dando a assimilação do impacto das ambivalências da era moderna e da centralização do foco sobre a sua cultura.

Diante do atual cenário, verificar-se-á, também, como poderá o índio controlar eventuais sentimentos de não-pertença social, de esquecimento, intolerância cultural e os efeitos perversos da assistência social. Eleger-se-á, como

pedra fundamental, o desenvolvimento do diálogo intercultural³ de forma a proporcionar às partes envolvidas a possibilidade de desenvolverem uma ação comunicativa livre de coação, ao melhor estilo habermasiano e, assim, de desenvolverem um plano de disposições democráticas fundadas no consenso racional, emancipatório e crítico a fim de viabilizar condições de diálogo hábeis a originar o conhecimento necessário à convivência sustentável no âmbito da diversidade étnico-cultural da sociedade brasileira.

Da análise interligada do processo civilizador do índio e da história do contato com a construção normativa ligada à temática indígena no Brasil, viabilizaremos, a partir do contexto cultural, jurídico e físico, um novo enfoque de continuidade indígena à luz dos postulados do Princípio da Dignidade Humana, do pleno reconhecimento, e de uma cidadania interligada às suas raízes históricas em prol da compreensão do multifacetado fenômeno do que vem a ser o multiculturalismo.

Surge, então, a necessidade de compreensão do significado de cultura e diversidade a partir da questão da identidade cultural indígena vista sobre um prisma fragmentado e abstrato, segundo Hall, em freqüente dinamismo e processo de hibridização. Logo, tencionaremos a desparadoxização dos conflitos entre cultura, diversidade, direitos escritos/consuetudinários e o fenômeno da integração jurídica, bem como das dicotomias minoria/maioria, tolerância/acolhimento, identificando, assim, de que forma poderíamos compor as diferenças e construir, de forma legítima e sustentável, cujo núcleo seja a dignidade humana, uma nova continuidade indígena no espaço público brasileiro.

³ Também chamado por Boaventura de Sousa Santos como hermenêutica diatópica. Analisando-a, vemos que se trata de uma prática de interpretação e de tradução entre culturas do diálogo por intermédio da qual se amplia a consciência da incompletude de cada cultura envolvida no diálogo e se cria a disponibilidade para a construção de formas híbridas de dignidade humana mais ricas e mais amplamente partilhadas.

CAPÍTULO 1 – O PROCESSO CIVILIZADOR E A TUTELA CONSTITUCIONAL DO INDÍGENA

Fruto de um árduo processo civilizador, as comunidades indígenas brasileiras ainda apresentam reminiscências de um passado que, embora temporalmente distante, continua deixando entraves profundos no estabelecimento de um diálogo intercultural entre os povos.

Analisando a sustentabilidade a partir do ponto de vista sistêmico, notamos que a possibilidade de sobrevivência indígena (jurídica, física e cultural) na sociedade nacional, de forma apta a satisfazer às suas necessidades sem diminuir as perspectivas das gerações futuras, perpassa pela discussão acerca do seu papel nesse processo cíclico, uma das razões pelas quais sofreu uma redução populacional brutal ao longo dos anos embora, atualmente, esteja em franco aumento populacional.

Os elementos acima colocados revelam a importância da produção de uma harmonização deste contexto intercultural de integração entre os indígenas e a sociedade envolvente que, reiteradas vezes, não os visualizam como “companheiros” habilitados ao diálogo e à troca de saberes, possibilitando o intercâmbio entre as culturas.

Buscando desmistificar estes e outros dilemas, inicialmente, mostra-se necessário conhecer um pouco da nossa *via crucis* exploratória, aferindo ainda de que forma se deu a paulatina e desordenada tutela dos direitos indígenas no Brasil.

1.1 A VIA CRUCIS EXPLORATÓRIA

Segundo afirmam alguns historiadores, antes da chegada dos europeus à América, havia aproximadamente 100 milhões de índios no continente. Só no território em que posteriormente seria o Brasil esse número chegava a 5 milhões de nativos, aproximadamente. Os índios brasileiros estavam divididos em tribos, de acordo com o tronco lingüístico ao qual pertenciam: Tupi-guarani (região do litoral), Macro-jê ou Tapuia (região do Planalto Central), Aruaque (Amazônia) e Caraíba⁴

⁴ Dados obtidos da enciclopédia eletrônica Wikipédia/Pesquisa, disponível em <http://www.suapesquisa.com/historia/indiosdobrasil/>. Acessado em: 07 mai. 2006.

(Amazônia). Atualmente, com exceção dos estados do Piauí e do Rio Grande do Norte, são encontrados em quase todo o Brasil, embora a sua concentração maior seja nas regiões Norte e Centro-Oeste, cobrindo as áreas indígenas o total de 105.673.003 de hectares⁵, ou seja, aproximadamente 12,41% do território do país.

Percorrendo a linha histórica, vemos que já no início da colonização os índios são escravizados. O aprisionamento é proibido em 1595, mas a escravização, a aculturação e o extermínio deliberado continuam e resultam no desaparecimento de vários grupos. A primeira vez em que é feita alusão ao direito dos índios à posse da terra e ao respeito a seus costumes é em 1910, com a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) pelo Marechal Cândido Rondon, uma vez que, inobstante a Lei de Terras⁶ de 1850 (Lei n.º 601/50) previsse em seu artigo 12 que caberia ao governo reservar terras devolutas para a "colonização dos indígenas", inexistia na nova legislação qualquer referência ao direito originário indígena sobre os territórios que tradicionalmente ocupavam, não contemplando o indigenato. Em 1967, o SPI é substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI)⁷, a qual se encontra atualmente ainda em atividade.

Assim, segundo se extrai da história do contato⁸, a cultura hegemônica, no caso a européia, foi imposta aos indígenas tanto pelas cortes quanto pela Igreja, seja pelo uso das armas, ameaçando e fazendo guerras; seja por meio da conversão religiosa e da pressão para fazer o abandono dos costumes. Dessa forma, Boaventura de Sousa Santos salienta que⁹:

O colonialismo mercantilista inaugurado pela descoberta das Américas e do caminho marítimo para as Índias teve com os povos locais um relacionamento de profunda exploração, chegando com facilidade ao desrespeito e ao genocídio. As guerras que Portugal e Espanha travaram contra a resistência dos povos da América foram marcadas pela desigualdade de condições e pela crueldade; os europeus conheciam a pólvora e não hesitaram usá-la abusivamente. Os chamados índios eram caçados nas selvas, montanhas e pradarias, empurrados para o interior e vendidos ou treinados em cativeiro para servir de escravos, cristianizados e transformados em força de trabalho para os capitais mercantilistas, que

⁵ Dados obtidos perante o sítio eletrônico da FUNAI. Disponível em <http://www.funai.gov.br/indios/terras/ conteudo.htm#atual>. Acessado em 27 mar. 2008.

⁶ Lei n.º 601, de 18 de setembro de 1850. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm. Acessado em 15 de mar. 2007.

⁷ Dados obtidos da enciclopédia eletrônica Wikipédia/Pesquisa, disponível em <http://www.suapesquisa.com/historia/indiosdobrasil/>. Acessado em: 07 mai. 2006.

⁸ RAMOS, Antônio Dari [et al.] *Diálogos interculturais: identidades indígenas na escola não indígena* – Campinas, SP: Curt Nimuendajú, 2006, p. 19.

⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa (org). *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 74-75.

ironicamente construíam na Europa a teoria do trabalhador livre como fundamento da propriedade privada.

O processo de colonização sobre os povos indígenas, portanto, não terminou com a mera conquista plena dos territórios. Para Santos¹⁰, o que há de específico na dimensão conceitual da descoberta imperial é a idéia de inferioridade do outro, dando o tom de que a descoberta não se limitou, portanto, a simplesmente assentar essa inferioridade, mas também a legitimá-la e aprofundá-la, colocando o “descoberto” abaixo e às margens, e é essa “localização” que se constituiu na chave para justificar as relações entre o descobridor e o descoberto após o seu acontecimento.

O antigo invasor “branco” se tornou o novo protetor dos territórios ocupados, procurando integrar os indígenas à sociedade nacional por meio da imposição aos índios do domínio da Língua Portuguesa. Ao impor essa espécie de democracia racial às avessas, o governo parecia esperar que todo indígena alfabetizado se tornasse um “cidadão” capaz de interagir como um “igual” na sociedade brasileira, em latente critério de violência cultural.

Além disso, os vírus da gripe, da varíola e do sarampo dizimaram dezenas de milhares de índios. Hoje, segundo dados da Fundação Nacional do Índio, estão eles distribuídos em 225 diferentes sociedades, somando cerca de 460 mil pessoas e falando em torno de 180 línguas distintas. Dentre estes, somente dez povos têm mais de 5 mil pessoas e alguns contam apenas com uma dúzia de indivíduos, havendo ainda indícios da existência de 54 grupos de índios isolados, ainda não contatados pelo homem branco.

O Brasil teve um processo civilizador árduo e difícil. Enquanto nas colônias de povoamento da América do Norte e da Europa a colonização se deu de forma mais organizada, as colônias de exploração do Sul foram povoadas a sangue e aço de espada. A colonização, neste compasso, é o cerne para a compreensão do papel do índio dos dias atuais, pois é por meio dela que se verificará, após a caída do feudalismo, o impacto da transição forçada do trabalho colonial para o trabalho assalariado, bem como a forma diferenciada que se deu a transição do capitalismo nas periferias coloniais em relação às metrópoles. Conforme elucida Santos¹¹:

¹⁰ SANTOS, Boaventura de Sousa. O fim das descobertas Imperiais. In: *Redes Culturais Diversidade e Educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 23.

¹¹ Idem, p. 25.

Assim, o eixo Oriente-Occidente contém, simultaneamente, uma sucessão e uma rivalidade civilizacional e, por isso, é muito mais conflitual do que o eixo Norte-Sul. Este último é constituído pela relação entre a civilização e o seu oposto, a natureza e o selvagem. Aqui não há verdadeiramente conflito, porque a civilização tem uma primazia natural sobre tudo o que é civilizado. Segundo Hegel, a África não faz parte sequer da história universal. Para o Occidente, o Oriente é sempre uma ameaça, enquanto o Sul é apenas um recurso. A superioridade do Occidente reside em ele ser, simultaneamente, o Occidente e o Norte.

Por que as colônias necessitavam de trabalhadores assalariados? Embora singela seja a pergunta, complexa é a sua resposta. A abundância de matérias-primas extraídas das colônias de exploração do Sul e enviadas às metrópoles colonizadoras, aliado ao esgotamento dos mercados europeus de trocas, fez com que o mercado ficasse saturado, pois os colonizadores estavam com estoques superiores ao que necessitavam. Para tanto, ante a necessidade de redefinição de novas estratégias para liberar o fluxo de comércio, operou-se o assalariamento forçado da mão-de-obra dos colonos como fonte de realimentação do trânsito e riquezas. Neste intuito, de forma estratégica, paulatinamente a mão-de-obra assalariada foi sendo introduzida, produzindo fendas profundas na miséria nos colonos brasileiros e na população indígena da época.

A primeira das estratégias¹² foi a diminuição do tamanho das terras dos colonizados, dificultando a sua subsistência e, conseqüentemente, forçando-os a comprar aquilo que não plantavam. Assim sendo, os produtos de subsistência que eram antes plantados agora já não mais o seriam, implicando aos índios a necessidade de venda de alguns produtos para a compra de outros, ou, ainda, a entrega de frações de terras para o pagamento de dívidas. A segunda delas foi a privatização de bens públicos de uso comum como, por exemplo, madeira e peixes, que agora deveriam ser igualmente comprados.

A terceira foi a criação dos tributos, os quais só poderiam ser pagos em dinheiro. Logo, a par desta terceira estratégia, pelo menos um indivíduo da família seria obrigatoriamente forçado a trabalhar, pois, do contrário, suas terras seriam tomadas. Neste ponto, ressalta-se crucial a desagregação da estrutura de cultura familiar de subsistência, visivelmente diminuída frente à medida. Por fim, e não

¹² NARAYAN, Uma. *Colonialismo, gênero, sector laboral informal y justicia social*. Revista Derecho y justicia em una sociedad global. Granada, Espana. Editora de la Cátedra Francisco Suárez, maio de 2005, p. 323.

menos nefasto, tornou-se imperioso habituar os colonizados a consumir produtos comprados (iguarias, pratos, roupas, etc.), onde portugueses, franceses, espanhóis entre outros tantos, sem o mínimo constrangimento, utilizaram-se da ingenuidade indígena para obterem lucro fácil e rápido, trazendo à baila uma das vertentes históricas do consumismo – e da exploração econômica – desenfreado dos dias de hoje.

Portanto, desde a origem, foi o índio impiedosamente submetido a uma política de eliminação, tornando-se, em pouco tempo, o “sul do sul”¹³. A partir da análise de dois importantes fatores históricos, tais sejam que a mão-de-obra indígena não era muito usada nas grandes propriedades de exploração e minas em virtude da suposta vantagem/desvantagem que possuíam em relação aos negros¹⁴ pelo fato de conseguirem mais facilmente evadir em fuga (ante o notório maior conhecimento de vida em floresta, o que via de regra a tornava mais duradoura).

Tais fatores lhes colocavam em desvantagem em relação aos demais pela menos acentuada inserção no campo de trabalho e no contato com eventuais riquezas. Além disso, pelo fato de serem, por natureza, os genuínos donos de tudo aquilo que mais tarde os colonizadores lhe usurpariam, exemplifica-se mais uma vez a dificuldade com que se deu a (sobre)vivência dos índios ao longo dos anos à margem do crescimento desordenado da população (e do desemprego).

Genericamente chamados de índios pelos europeus em virtude da falsa impressão de estarem chegando às “índias” e não a um novo continente, mesmo depois de evidenciado o equívoco, os europeus continuaram chamando os povos aqui encontrados simplesmente de “índios”, ignorando desde o início as diferenças culturais encontradas. Catalisado pelo início do período republicano, o que é ser índio esmiúça-se no plano abstrato e começa a tomar contornos legais mais definidos, dando início à construção de uma nova e paulatina concepção sobre a temática indígena. De acordo com a FUNAI¹⁵:

¹³ Expressão utilizada por Boaventura de Sousa Santos para denominar os setores mais marginalizados do mundo contemporâneo. *In: Reconhecer para libertar: Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 46.

¹⁴ Não obstante tal configuração histórica, relevando que os negros fugitivos não tinham a mesma facilidade com a natureza local do que os índios, é de se ressaltar que muitos obtiveram êxito em sua fuga, formando colônias de fugitivos chamadas de “quilombos” em diversos pontos, tanto do Brasil quanto da América em geral.

¹⁵ Dados obtidos perante o sítio eletrônico da Fundação Nacional do Índio – FUNAI – disponíveis em <http://www.funai.gov.br>. Acessado em: 07 mai. 2006.

Se no Período Colonial era assim, ao longo dos tempos, definir quem era índio ou não constituiu sempre uma questão legal. Desde a independência em relação às metrópoles européias, vários países americanos estabeleceram diferentes legislações em relação aos índios e foram criadas instituições oficiais para cuidar dos assuntos a eles relacionados. Nas últimas décadas, o critério da auto-identificação étnica vem sendo o mais amplamente aceito pelos estudiosos da temática indígena. Na década de 50, o antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro baseou-se na definição elaborada pelos participantes do II Congresso Indigenista Interamericano, no Peru, em 1949, para assim definir, no texto "Culturas e línguas indígenas do Brasil", o indígena como: "(...) aquela parcela da população brasileira que apresenta problemas de inadaptação à sociedade brasileira, motivados pela conservação de costumes, hábitos ou meras lealdades que a vinculam a uma tradição pré-colombiana. Ou, ainda mais amplamente: índio é todo o indivíduo reconhecido como membro por uma comunidade pré-colombiana que se identifica etnicamente diversa da nacional e é considerada indígena pela população brasileira com quem está em contato.

Assim sendo, resta clara a significativa influência que a transição forçada da mão-de-obra escrava para a assalariada teve na individualização econômica do índio e na conseqüente delimitação de seu conceito durante o período colonial: pobre, desamparado, indesejado, excluído do setor laboral, territorialmente usurpado, e visivelmente alheio às decisões políticas, jurídicas e econômicas tomadas pela sociedade. Superada a época colonial, é hora de adentrarmos o período republicano, confrontando-nos novamente com o exame de como se sustentou o conceito de índio no período compreendido entre a proclamação da República e a promulgação da Carta Política de 1988.

1.2 O PERÍODO PRÉ-CONSTITUINTE DE 1988: O ÍNDIO NA UTI

Pouca ou quase nenhuma foi a atenção emprestada aos índios durante o período pré-constitucional de 1988, uma vez que ainda eram tidos como um obstáculo à consolidação do Estado em expansão. Metaforizando, poderiam ser equiparados a pacientes internados numa unidade de tratamento intensivo: estavam vivos, porém cultural e fisicamente debilitados. Essa é uma das conclusões que se obtém da análise das cartas constitucionais brasileiras emitidas até hoje.

Compulsando a Constituição Política do Império do Brasil (sic), de 25 de março de 1824, formulada há pouco menos de dois anos após a nossa

independência¹⁶, verifica-se que a mesma sequer mencionou a questão indígena em seu texto, em que pese tenha sido apresentado projeto de José Bonifácio, na Constituinte de 1823, salientando a necessidade de integrá-los paulatinamente, que, embora aprovado, não chegou a integrar o projeto constitucional final.

Chamado de “Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brazil (sic)”, apresentava um programa de integração dos índios à sociedade nacional. Dizia José Bonifácio¹⁷ que iria tratar do modo de catequizar e aldear os índios bravos do Brasil, matéria esta de “suma importância, mas ao mesmo tempo de grandes dificuldades na sua execução”. Acreditava, portanto, que essa integração seria feita por meio da mestiçagem, que possibilitaria o surgimento de uma nova raça e a criação de uma cultura comum na qual prevaleceria o elemento branco e civilizador, desencadeada pelo incentivo governamental em propiciar meios possíveis para os casamentos entre “índios, brancos e homens de cor”.

Segundo aponta Lúcio Tadeu Mota¹⁸, em que pese não acolhido, esse texto de José Bonifácio foi referência para as políticas indigenistas traçadas nos anos posteriores, servindo de base para a criação, em meados do século XIX, do Decreto n.º 426, de 24/07/1845, o qual regulamentou as Missões de Catequeses dos Índios, informando ainda que tal decreto fora a viga mestra de grande parte da política indigenista brasileira até hoje desenvolvida, estabelecendo a fixação das populações indígenas em determinados territórios, impondo a limitação da capacidade jurídica dos índios e conseqüente instituição da tutela governamental, paternalismo administrativo, burocratização da questão indígena e conseqüente integração via catequese, miscigenação, guerra e trabalho forçado.

Dando início ao período republicano, a Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 24 de fevereiro de 1891, novamente se manteve omissa em relação à temática indígena, a qual passou a ser constitucionalmente

¹⁶ Independência esta que, ao contrário dos demais povos da América Latina, não foi forjada na luta corporal, tendo sido apenas uma opção de organização e divisão da Coroa Portuguesa e não uma tentativa de encontrar o respeito e a liberdade.

¹⁷ BONIFÁCIO, José. *Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Brazil*. Disponível em <http://www.obrabonifacio.com.br>. Acessado em: 1º jan. 2008.

¹⁸ MOTA, Lúcio Tadeu. *O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e as Propostas de Integração das Comunidades Indígenas no Estado Nacional*. Texto apresentado na II Reunion de Antropologia Del Mercosur: Fronteras culturales y Ciudadania – GT 27 “Etnicidades y Estados Nacionales”. Piriapolis, Uruguay, 11 a 14/11/1997.

prevista, pela primeira vez, apenas no bojo da Carta Magna de 1934, em seus artigos 5º, inciso XIX, alínea “m”, e 129.

O primeiro evidenciava ser da União a competência privativa para legislar sobre a incorporação dos silvícolas à comunhão nacional. O segundo (art. 129), estabelecido dentro do título disciplinador da Ordem Econômica e Social, dizia que *“Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las”*, em nítida incorporação constitucional às diretrizes anteriormente previstas na Lei de Terras (Lei n.º 601, de 18 de setembro de 1850), em especial no seu artigo 5º, o qual também dizia que *“Serão legitimadas as posses mansas e pacíficas(sic), adquiridas por ocupação(sic) primária, ou havidas do primeiro ocupante(sic), que se acharem cultivadas, ou com principio de cultura, e morada, habitual do respectivo posseiro, ou de quem o represente”*.

Mais adiante, a Constituição de 1937 em nada inova, apenas reproduzindo em seu artigo 154 a idêntica premissa contida no artigo 129 da Carta Política de 1934, embora com algumas alterações gramaticais a fim de dar melhor clareza ao texto. Esse, inclusive, é o mesmo estilo adotado pela Constituição de 1946 que, em seu artigo 216, novamente reproduz o regramento constitucional anterior, assegurando aos índios a posse das terras onde se achem permanentemente localizados, ressalvada a impossibilidade de transferência da posse e propriedade a terceiros.

Seguindo a linha do tempo constitucional, vêem-se na Constituição de 1967 algumas pequenas alterações acerca da temática indígena no seu texto constitucional. A primeira delas é a previsão constitucional que inclui entre os bens da União as terras ocupadas pelos silvícolas (art. 4º, inciso IV) e, a segunda, em seu artigo 186, é a concessão aos índios do direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais sobre as suas terras ou, no próprio dizer constitucional, *“É assegurada aos silvícolas a posse permanente das terras que habitam e reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes”*.

Mediante tal diretiva, a partir de então ficou coibida qualquer atividade de grilagem ou exploração indevida em territórios¹⁹ indígenas, cabendo aos povos

¹⁹ Segundo Boaventura de Sousa Santos, a legislação agrária voltada à questão indigenista, intencionalmente, utilizara nomenclaturas do tipo “reserva”, “terra” ou “área” indígena, jamais “território”. Segundo pondera o aludido autor, há uma não muito sutil diferença entre chamar de “terra” e “território”: “terra é o nome jurídico que se dá à propriedade individual, seja pública ou privada;

habitantes do local a exploração econômica que não lhes fosse vedada, bem como a extração alimentar dos recursos naturais e demais utilidades abrangidas pelo imóvel. Inobstante tal avanço, ainda tinha por espírito norteador a política de eliminação cultural, tendo sido formalizada não em razão da preocupação com o bem-estar dos indígenas, mas sim com a construção da forma mais pacífica possível de “conduzi-los à urbanidade”, vez que inúmeros eram os embates e mortes durante o período em razão da luta pela terra.

Em períodos de governo militar, à luz da Emenda Constitucional n.º 01, de 17 de outubro de 1969, sobrevieram importantes mudanças estruturais. Além da manutenção dos direitos anteriores (posse e usufruto), originou disposições concretas acerca do indevido uso dos territórios indígenas por terceiros, zelando pela segurança jurídica da proteção agrária. Consoante se extrai do texto original, assim foi redigida a norma em exame:

Art. 198. As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos termos (sic) que a lei federal determinar, a eles (sic) cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de tôdas (sic) as utilidades nelas existentes.

§ 1º Ficam declaradas a nulidade e a extinção dos efeitos jurídicos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação de terras habitadas pelos silvícolas.

§ 2º A nulidade e extinção de que trata o parágrafo anterior não dão aos ocupantes direito a qualquer ação ou indenização contra a União e a Fundação Nacional do Índio.

Conforme visto, houve ênfase ao aspecto jurídico da proteção agrária, declarando nula a indevida ocupação por terceiros não-silvícolas, reafirmando a impossibilidade de alienação das terras e tolhendo eventuais demandas indenizatórias contra a União e a FUNAI em virtude da sua ocupação, mesmo sendo ela de boa-fé.

Durante o período pré-constituente, portanto, em que pese as preocupações constitucionais apontadas, notadamente direcionadas apenas com a questão agrária, não houve o devido trato governamental para cuidar das mudanças culturais resultante dos contatos com os outros sistemas, ou ainda internamente dentro da

“território” é o nome jurídico que se dá a um espaço jurisdicional. Assim, o “território” é um espaço coletivo que pertence a um povo. A mesma ideologia que nega a existência de povo, nega o uso do termo território. *In: Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 102-103,

própria comunidade indígena, mantendo (embora juridicamente protegendo seus territórios) a tônica da política de eliminação de identidade (ou como diria o texto constitucional, a “incorporação dos silvícolas à comunhão nacional”) e os espaços em branco entre a dogmática jurídica de conciliação das diferenças e sua incidência social, induzindo ao paradoxo proteger/eliminar em virtude da proteção (eminentemente agrária) e concomitante eliminação de identidade (eminentemente cultural).

Nesse processo paradoxal, onde os fenômenos sociais ocorriam em cadeia, não se desenvolveu nenhuma modalidade autopoietica de construção emancipatória da liberdade cultural, fator este que poderia vir a possibilitar o preenchimento das lacunas jurídico-sociais. As deficiências de relacionamento entre o sistema jurídico, a pragmática jurídica e a teoria jurídica, deixou que se formassem lacunas, ou seja, espaços em branco entre a dogmática jurídica e sua incidência social, formando paradoxos²⁰. Paradoxos estes que, na visão de Leonel Severo da Rocha²¹, nada mais são *“do que um bloqueio na auto-observação do sistema jurídico quando pensado de forma tradicional, analítica. [...] O surgimento de uma questão paradoxal parece trazer confusão ao raciocínio, obscuridade ao pensamento claro, indeterminação na razão segura. Em outras palavras, causa paralisia, pânico, horror”*.

Surgiu assim a necessidade de enfrentamento de questões indígenas à luz de iniciativas criativas, transformando-se informações infinitas em finitas e complexidades indeterminadas em determinadas, acarretando, assim, a desaparadoxização do paradoxo.

Como forma de resolução, Teubner²² apresenta a teoria dos sistemas autopoieticos como uma nova concepção do Direito que possibilitará a percepção e a resolução de tais conflitos (compreensão da hipercomplexidade da sociedade atual), por meio da conjugação de elementos como indeterminação, auto-referência e paradoxo. Assim, ao considerarmos os sistemas indígenas e não-indígenas como reciprocamente fechados (pois possuem características próprias) e ao mesmo tempo

²⁰ CALGARO, Cleide; PEREIRA, Henrique Mioranza Koppe. *O estudo fundamental da circularidade sistêmica e seus paradoxos no sistema jurídico*. Jus Vigilantibus, Vitória, 5 ago. 2006. Disponível em: <http://jusvi.com/doutrinas_e_pecas/ver/22141>. Acesso em: 12 ago. 2006.

²¹ ROCHA, Leonel Severo. *Notas introdutórias à concepção sistêmica do contrato*. Anuário UNISINOS 2004. ROCHA, Leonel Severo; STRECK, Lenio Luiz. Org. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004, p. 298.

²² TEUBNER, Gunther. *O direito como sistema autopoietico*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.

abertos (pois se relacionam, absorvendo informações), verificaríamos perfeitamente possível o desencadeamento da interferência de um sistema no outro, em dupla via, onde cada um absorveria aquilo que entendesse útil e estrutural a sua continuidade.

No que tange à indeterminação, Teubner a coloca como algo insusceptível de controle ou determinação externa, visualizando a ausência de um ponto de equilíbrio a partir do qual o Direito pudesse ser determinado. Daí se extrai a necessidade do diálogo intercultural e da idéia de autonomia referencial do sistema indígena, porquanto verdadeiramente autônomo só o é quando desprovido de prévio-controle externo, bem como a conclusão de que o Direito se auto-referencia, ou seja, se constrói em cima da sua positividade.

Logo, para ser válido, o Direito não pode ser importado de fora do sistema jurídico, mas, sim, obtido a partir do seu interior (premissa inicial do diálogo intercultural).

Todavia, notadamente, não foi essa a política social e jurídica aplicada aos índios durante esse período, pois, conforme visto, os índios pouco ou nada colaboraram para a implementação/perfectibilização dos direitos sorrateiramente lhes repassados, trazendo à baila a evidente ausência de legitimidade normativa. Logo, o aplicado processo de mescla entre o global e o local não era feito do ponto de vista dialético, prestando-se apenas para a manutenção equivocada de estereótipos e mantendo latentes reivindicações historicamente irresolvidas.

Assim, notamos que o período pré-constituente de 1988 foi marcado pela ausência de uma política indígena de conciliação democrática das diversidades, mesclando proteções e repressões jurídicas de forma paradoxal. Contudo, durante este período a compreensão do conceito de índio sofreu significativas mudanças em relação ao conceito da época colonial, pois, embora continuasse pobre, já não estava mais – ao menos formalmente – juridicamente desamparado, embora continuasse alheio às decisões políticas, jurídicas e econômicas tomadas pela sociedade.

Contudo, isso ainda não era suficiente. Motivada por essas e outras idéias, germinou a necessidade de contextualizar com dignidade o índio no espaço público brasileiro, espírito este que norteou grande parte do texto constitucional da Carta de 1988 em evidente aceno às diretrizes de dignidade humana e à desconstrução de paradoxos historicamente arraigados à sociedade brasileira.

Dando continuidade à linha histórica, resta ainda falarmos das profundas mudanças trazidas pela Constituição Federal de 1988 no que se referem à redefinição do conceito de índio, verificando a nova tomada de posição apresentada e dos obstáculos que ainda se apresentam a proteção jurídico-constitucional das comunidades indígenas no espaço público brasileiro.

1.3 O PERÍODO PÓS-CONSTITUINTE DE 1988 E A NOVA TUTELA CONSTITUCIONAL DO INDÍGENA

Em meio a um projeto de contemporaneidade deficiente na solução de seus antagonismos e onde as relações humanas e a vida em conjunto perdiam consistência e estabilidade, com o advento da Constituição Federal de 1988, pela primeira vez na história do Brasil, os índios galgam o direito de conservarem suas crenças, costumes, usos e tradições. Com a nova constitucionalidade, ganha o índio um capítulo inteiro (capítulo VIII) dentro do título que dispõe da Ordem Social Brasileira, assegurando-lhe, nos termos da Carta Magna:

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º - São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º - As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º - O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º - As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º - É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º - São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

§ 7º - Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, § 3º e § 4º.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

Alberga o artigo 231, portanto, o reconhecimento expresso aos índios de seus direitos de organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, bem como a outorga de seus direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las e fazer proteger e respeitar todos os seus bens. Nesse giro, anota Santos²³ que:

Os sistemas jurídicos constitucionais, antes fechados ao reconhecimento da pluriculturalidade e multietnicidade, foram reconhecendo, um a um, que os países do continente têm uma variada formação étnica e cultural, e que cada grupo humano que esteja organizado segundo sua cultura e viva segundo a sua tradição, em conformidade com a natureza da qual participa, tem direito à opção de seu próprio desenvolvimento. Estes novos direitos têm como principal característica o fato de sua titularidade não ser individualizada. Não são fruto de uma relação jurídica, mas apenas uma garantia genérica, que deve ser cumprida e que, no seu cumprimento, acaba por condicionar o exercício dos direitos individuais. Isto quer dizer que os direitos coletivos não nascem de uma relação jurídica determinada, mas de uma realidade, como pertencer a um povo ou formar um grupo que necessita ou deseja ar puro, água, florestas e marcos culturais preservados, ou ainda garantias para viver em sociedade, como trabalho, moradia e certeza da qualidade dos bens adquiridos.

Assim, em evidente harmonia com o Princípio da Dignidade Humana, inova o texto constitucional ao, além de se preocupar com a sobrevivência física da comunidade indígena e as questões agrárias integrantes deste processo, reservar especial atenção ao seu “bem-estar” e a sua “reprodução cultural”. Ademais, juridicamente, rompe com o estereótipo da infantilidade, permitindo às comunidades e organizações indígenas a possibilidade de ingresso em juízo na defesa de seus direitos e interesses, imputando ainda ao Ministério Público o labor de zelo e fiscalização de todos os atos do processo.

²³ SOUSA, Boaventura de Sousa (org). *Reconhecer para libertar*. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 94-95.

Tal paradigma rompe frontalmente com a visão eliminatória/tolerante fruto da política sistemática de assimilação e de desenraizamento cultural²⁴ até então utilizada, abrindo um campo fértil para a invocação da política de acolhimento. Nos dizeres do sábio oriental Confúcio, dito quatro séculos a.C., começa-se, então, a notar que “*A natureza dos homens é a mesma, sendo apenas os seus hábitos que os mantêm separados.*” A partir de então, a visualização dialética da realidade da minoria indígena propiciou um grande avanço no sentido de compreender que uma democracia pluralista é feita também de minorias, diferentes da sociedade envolvente, menores em número, mas não em direitos²⁵.

Quando essas condições não são efetivamente dadas, os segmentos menos favorecidos se tornam *párias*, compondo um campo paralelo de direitos humanos. Esse tem sido para José Eduardo Faria²⁶ o grande paradoxo dos direitos humanos no Brasil:

(...) apesar de formalmente consagrados pela Constituição, em termos concretos eles quase nada valem quando homens historicamente localizados se vêem reduzidos à mera condição genérica de “humanidade”; portanto, sem a proteção efetiva de um Estado capaz de identificar as diferenças e as singularidades dos cidadãos, de promover justiça social, de corrigir as disparidades econômicas e de neutralizar uma iníqua distribuição tanto de renda quanto de prestígio e de conhecimento.

Os elementos acima narrados revelam a importância da produção de uma harmonização deste contexto intercultural que germine a necessidade de interação entre os índios e a sociedade envolvente que, reiteradas vezes, não os visualiza como companheiros habilitados ao diálogo e à troca de saberes, possibilitando o intercâmbio entre as culturas. Logo, é por meio da promoção de um diálogo intercultural e da preocupação em considerar o entendimento da cultura indígena que se tornará possível observar em que pontos as culturas poderão se flexibilizar para que o entendimento seja alcançado e, assim, ações conjuntas possam ser desenvolvidas.

Num prisma habermasiano²⁷, é preciso tentar compreender que a Constituição é um projeto histórico que os cidadãos procuram cumprir a cada

²⁴ SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Bauru, SP: EDUSC, 1997.

²⁵ MAIA, Luciano Mariz. *Minorias: retratos de um Brasil de Hoje*. Disponível em < http://www.ufpb.br/cdh/corpo_docente/Luciano_Maia.html> Acesso em: 20 fev. 2006.

²⁶ FARIA, José Eduardo. *Direitos humanos, direitos sociais e justiça*. São Paulo: Malheiros Editores LTDA, 1998, p. 95.

²⁷ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.

geração. Ela é fruto dos antagonismos da sociedade e também da interpretação e imposição de reivindicações ao longo dos anos não acolhidas, caricaturadas como experiências coletivas de integridade ferida. Para tanto, trabalhar ativamente em como ultrapassar a dicotomia democracia da minoria *versus* democracia da maioria põe em questão o cerne individualista da compreensão moderna de liberdade e de igualdade de direitos, dando pistas substantivas da importância da luta pelo reconhecimento e, principalmente, de que forma a proteção incondicionalmente material poderá ultrapassar a barreira do meramente formal.

Logo, para que sejam traçadas políticas adequadas de reconhecimento não basta a existência de mera igualdade formal, fazendo-se imprescindível a igualdade material. Isso implica dizer que não basta apenas a autonomia privada, é imperioso, também, que seja reconhecida a autonomia na esfera pública. Esse novo modelo de gestão implica o questionamento expresso da legitimidade atrelada à maioria que sanciona direitos para a minoria sem antes discutir publicamente com esta os direitos a serem delineados. Implica, ainda, suscitar em primeira linha a questão sobre a neutralidade ética da ordem jurídica e política, pondo em xeque o conflito entre o “igualmente bom para nós” *versus* “igualmente bom para todos”.

Em suma, ressaltamos que a retomada da discussão dos direitos indígenas no período pós-constituente de 1988 se postou como sendo um valioso passo à conscientização de que não existe hierarquia entre as culturas²⁸, quebrando a premissa de superioridade que a cultura ocidental branca possuía sobre a indígena. Mais ainda, rompeu inclusive com a legislação até então vigente – em especial o estatuto do índio – dando mostras do início de um novo tempo de diálogo intercultural e de uma possível caminhada rumo ao bem-estar coletivo e à inserção social²⁹ emancipada, dando-lhe independência e revogando a homogeneização obrigatória tanto tempo infligida pela mentalidade integracionista tradicional pré-constituente de 1988.

Com efeito, a mentalidade constitucional incipiente produziu importante impacto no meio social e, principalmente, jurídico, tacitamente revogando as normas infraconstitucionais em contrário e compelindo o poder constituinte derivado, especialmente o decorrente, a organizar as novas legislações e constituições

²⁸ SILVA, Tomaz Tadeu. *Documentos de identidade* – uma introdução às teorias do currículo. São Paulo: Autêntica, 2001. p. 86.

²⁹ DEMO, Pedro. *Charme da exclusão social*. São Paulo: Autores Associados, 2001. p. 33.

estaduais com plena atenção dos princípios limitativos do poder constituinte originário e de seus núcleos axiológicos. Como exemplo dessa orientação, vislumbramos o especial tratamento dado pela Constituição do Estado do Rio Grande do Sul, promulgada em 3 de outubro de 1989, ao reservar uma seção inteira à questão indígena (Seção II, do capítulo V), além de outros dispositivos esparsos (como, por exemplo, o art. 157, inciso X, zelando pelo resguardo das áreas de usufruto perpétuo dos índios e das que lhes pertencem a justo título), cenário no qual acrescenta que:

Seção II - DOS ÍNDIOS

Art. 264 - O Estado promoverá e incentivará a autopreservação das comunidades indígenas, assegurando-lhes o direito a sua cultura e organização social.

§ 1º - O Poder Público estabelecerá projetos especiais com vista a integrar a cultura indígena ao patrimônio cultural do Estado.

§ 2º - Cabe ao Poder Público auxiliar as comunidades indígenas na organização, para suas populações nativas e ocorrentes, de programas de estudos e pesquisas de seu idioma, arte e cultura, a fim de transmitir seu conhecimento às gerações futuras.

§ 3º - É vedada qualquer forma de deturpação externa da cultura indígena, violência às comunidades ou a seus membros, bem como a utilização para fins de exploração.

§ 4º - São asseguradas às comunidades indígenas proteção e assistência social e de saúde prestadas pelo Poder Público estadual e municipal.

Art. 265 - O Estado proporcionará às comunidades indígenas o ensino regular, ministrado de forma intercultural e bilíngüe, na língua indígena da comunidade e em português, respeitando, valorizando e resgatando seus métodos próprios de aprendizagem, sua língua e tradição cultural.

Parágrafo único - O ensino indígena será implementado através da formação qualificada de professores indígenas bilíngües para o atendimento dessas comunidades, subordinando sua implantação à solicitação, por parte de cada comunidade interessada, ao órgão estadual de educação.

Conforme se observa da Constituição Estadual do Rio Grande do SUI, a semente trazida pela Carta Política Federal começa a render frutos também no semblante das constituições estaduais, inclusive com intensidade maior, conforme se depreende do constitucionalismo acima alinhavado, fato este que se observa especialmente nos parágrafos 1º, 2º e 3º do artigo 264, ocasião na qual é disseminada a integração da cultura indígena ao patrimônio cultural do Estado, a organização de programas que propiciem a transmissão destes conhecimentos às gerações futuras e o combate a todas as formas de deturpação destes valores. Vale

lembrar que prevê, ainda, em seu artigo 265, a implantação de ensino indígena bilíngüe que, ao tratarmos da questão educacional indígena no capítulo posterior do presente estudo, melhor será analisado.

Assim, em que pese o grande avanço propiciado pela Constituição Federal Brasileira de 1988 no trato ao índio, ainda verificamos na prática a ausência de medidas concretas que efetivem as premissas programáticas lá delineadas, em especial no que tange às relativas à cidadania, dignidade humana e pluralismo cultural. Sua redação é técnica, tecendo considerações sobre o reconhecimento de sua organização social, costumes, língua, crenças e tradições sem, no entanto, delinear níveis mínimos de efetivação dessas garantias. Aliás, este inclusive é o trato social dado com a questão da delimitação territorial, sabidamente realizadas de modo precário.

Coadunado com a atual era dos direitos, verificamos que o problema fundamental em relação aos direitos do indígena, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los³⁰.

Logo, a necessidade de legislação infraconstitucional estabelecendo limites mínimos de cumprimento destas disposições vem fomentar a discussão acerca do tema, buscando alternativas para o enfrentamento da problemática abordada e colaborando para o surgimento de um efetivo enfoque legal-social à luz da liberdade, igualdade e solidariedade acerca da questão³¹, propiciando uma realimentação dos vetores de sobrevivência física e cultural do índio entremeios a sociedade nacional, livres de estigmas de minoridade e infantilidade a que reiteradas vezes são submetidos. Arcabouço superado pela Constituição Federal de 1988 que, no plano fático, ainda encontra significativa resistência nacional, propulsando ainda mais o embate nos dias atuais da questão da universalidade dos direitos humanos e da busca incessante do bem-estar coletivo material.

Portanto, a crescente disseminação dos direitos humanos e dos ideais de democracia e diálogo nas últimas décadas não devem gerar, inquestionavelmente, a compreensão de que eles são verdadeiramente respeitados e aplicados em todo o mundo. Logo, redefinir o papel do índio no atual contexto social se torna imprescindível para a identificação dos vetores de entrave às problemáticas (saúde,

³⁰ BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. São Paulo: Papyrus, 1991.

³¹ BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos direitos humanos*. Trad. de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: UNISINOS, 2000.

educação, inserção econômica, entre outros) desta minoria, propiciando, assim, a elaboração e execução de programas públicos de compatibilização das diversidades, em especial, no campo educacional, conforme será visto a seguir.

1.4 POPULAÇÕES INDÍGENAS: EDUCAÇÃO E CIDADANIA.

Inicialmente, gostaria de relembrar uma breve história passada no município de Tupanciretã, localizado no interior do Rio Grande do Sul, distante aproximadamente quinhentos quilômetros de Porto Alegre, iniciada em março de 1987. Tal data se refere ao meu ingresso na primeira série.

Extrapolados os primeiros contatos com o mundo externo, surge a necessidade de interação e aprendizagem, delineada na terminologia “idade escolar”, contexto no qual somos retirados do limitado círculo familiar e encaminhados a um novo mundo de idéias e culturas, propiciando assim o início de um ciclo social de múltiplas possibilidades. Dá-se início, então, a uma era onde nossa casa é parcialmente substituída por uma estrutura denominada “escola” e, nossos pais, por entes denominados “professores” a quem, agregados aos ditames familiares, se atribui a co-responsabilidade de nos ensinar os mecanismos culturais básicos de (sobre) vivência em sociedade.

Continuando a história, feitas as devidas adaptações escolares, dá-se início a primeira série do 1º grau. Diante de nossos olhos, posta-se um enorme livro chamado pela “professora” de “cartilha escolar”, local do qual são extraídos os primeiros conhecimentos escolares. Entre “A” de abelha, “B” de bola, “C” de cavalo, entre outros, inicia-se a nossa alfabetização. Paralelamente, tem início também, passivamente, a construção de preconceitos de marca e origem³², bem como de estereótipos sociais que, só hoje, me dou conta.

Ingenuamente, passei longos anos da vida acreditando que, por exemplo, médico tinha que ser homem e enfermeira tinha que ser mulher. E, índio, era apenas

³² Segundo Nogueira *apud* Praxedes, preconceito racial é uma disposição (ou atitude) desfavorável, culturalmente condicionada, em relação aos membros de uma população, aos quais se têm como estigmatizados, seja devido à aparência, seja devido a toda ou parte da ascendência étnica que se lhes atribui ou reconhece. Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, os sotaques, diz-se que é de marca; quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico, para que sofra as conseqüências do preconceito, diz-se que é de origem. PRAXEDES, Rosângela Rosa. *Cor e Segregação no Brasil*. In: Revista Espaço Acadêmico, ano III, agosto de 2003. Disponível em http://www.espacoacademico.com.br/027/27_rpraxedes.html. Acesso em 23 set. 2007.

aquele “homenzinho pelado” que vivia no meio da floresta, em “ocas”, sobrevivendo da caça e pesca. Embora acreditasse – e defendesse – a igualdade entre os sexos e as raças (estranho paradoxo!), tal questão se encravou anos em meu subconsciente, pois, afinal, esse era o desenho ilustrativo da nossa cartilha da primeira série! Durante algum tempo me achei feio, afinal, não me parecia muito com as belas e magras crianças que ilustravam as cartilhas escolares. Durante algum tempo ainda, quiçá pensávamos que um anjo poderia ser alguém negro ou branco e careca, pois todos os anjos que conhecíamos possuíam olhos azuis e cabelos loiros e encaracolados. Lembro, ainda, da mais clássica de todas: “homem tem que jogar futebol, mulher, vôlei!”

Por fim, achava-nos superiores e de mais sorte do que aos índios, pois, ao passo que vivíamos numa casa confortável com comida, banho quente e roupa lavada, viviam eles em precárias “ocas” de barro, andavam nus, tomavam banho em rios gelados e, ainda por cima, tinham que caçar a sua comida, pois, afinal, era isso que a cartilha escolar dizia. Nessa esteira, ao passo que me tranquilizo (ao vislumbrar não ter sido o único a ter sido enganado!) padeço de grande aflição ao apreciar o seguinte relato de Inês Barbosa de Oliveira³³:

Estava conversando com meu filho, Tiago, que, na ocasião, tinha 8 anos de idade e estava freqüentando a segunda série, sobre algumas das atividades que estavam se desenvolvendo na sua escola e outros assuntos. Num determinado momento, deu-se o seguinte diálogo:

--- Mãe, ainda existem índios no Brasil?

--- É claro, meu filho! Muitos vivem nas cidades e são pessoas como você. Usam roupas comuns, almoçam, jantam, vão ao banheiro e assistem à televisão.

--- Quer dizer que há índios que viraram ser humano, mãe?

As relações cotidianas acima narradas trazem um pouco da importância do currículo escolar na formação da nossa identidade, tornando imprescindível a verificação do impacto da educação escolar na construção da identidade da sociedade nacional e das comunidades indígenas sob o prisma da análise dos moldes curriculares a que somos submetidos, pois os agentes sociais de hoje são, inegavelmente, os alunos de ontem. Qual³⁴ é o tipo de ser humano desejável para

³³ OLIVEIRA, Inês Barbosa. Aprendizagens culturais cotidianas, cidadania e educação. In: *Redes Culturais diversidade e educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 40.

³⁴ SILVA, Tomaz Tadeu. *Documentos de identidade – Uma introdução às teorias do currículo*. São Paulo: Autêntica, 2001, p. 15.

um determinado tipo de sociedade? Será a pessoa racional e ilustrada do ideal humanista de educação? Será a pessoa otimizada e competitiva dos atuais modelos neoliberais de educação? Será a pessoa ajustada aos ideais de cidadania do moderno Estado-nação? Ou será a pessoa desconfiada e crítica dos arranjos sociais existentes preconizada nas teorias educacionais críticas?

Nessa linha de raciocínio, percebe-se que a cada um desses “modelos” de ser humano corresponderá um tipo de conhecimento, bem como um tipo de currículo a ser empregado na abordagem educacional a ser aplicada. Portanto, a idéia de currículo, também conhecida como Teoria Curricular, nada mais é do que o processo que busca definir e justificar quais os conhecimentos que se deve utilizar e, via reversa, quais são aqueles que não devem ser selecionados, tarefa esta de extrema complexidade quando se tem em mente a admissão da idéia da potencialidade de influência da educação escolar na nossa formação social.

Reconhecendo-se a idéia da Teoria Curricular (principalmente do currículo oculto), vemos que é por meio da contraposição argumentativa das principais teorias educacionais que a compõem (tradicional, crítica e pós-crítica) que daremos o primeiro passo na construção de uma cidadania indígena e de uma sociedade efetivamente reconhedora das pluralidades culturais nela presentes, aferindo até que ponto o currículo influi nas nossas condutas sociais e até onde se pode levar adiante a idéia de que selecionar o que se deve ensinar é uma operação de poder.

Feitas essas considerações, iniciemos pelo enfoque da teoria tradicional. Docentes de todas as épocas e lugares sempre estiveram envolvidos, de uma forma ou de outra, com a elaboração do currículo a ser utilizado, embora, de forma específica, não tivesse ainda surgido a expressão “currículo” na forma como é hoje concebida. Tratava-se de ação puramente instintiva, guardada as devidas proporções da época. Todavia, a partir do momento em que a concepção curricular assumiu contornos especializados e profissionalizantes, a organização e o método de ensino assumiram contornos de ciência, emergindo o debate acerca da necessidade de elaboração de Teorias Curriculares³⁵.

Segundo relatos históricos trazidos por Silva³⁶, apoiado nos diversos problemas gerados pela ambivalência da era moderna, Bobbit, em 1918, escreveu a obra “*The Curriculum*” (O Currículo), considerado por muitos como sendo o marco do

³⁵ Idem, p.21.

³⁶ Idem, p. 22.

estabelecimento do currículo como um campo especializado de estudos, apresentando um modelo curricular voltado para a economia (onde sua palavra-chave era a eficiência) e também visualizando o ensino não apenas como sendo um atributo de caráter individual, apoiando a idéia de educação em massa, onde todos, por mais diferentes (culturalmente e socialmente) que fossem, seriam submetidos a uma mesma vertente educacional, pois, segundo assinala Silva:

É nesse momento que se busca responder questões cruciais sobre as finalidades e os contornos da escolarização de massas. Quais os objetivos da educação escolarizada: formar o trabalhador especializado ou proporcionar uma educação geral acadêmica à população? O que se deve ensinar: as habilidades básicas de escrever, ler e contar; as disciplinas acadêmicas humanísticas; as disciplinas científicas; as habilidades práticas necessárias para as ocupações profissionais? Quais as fontes principais do conhecimento a ser ensinado: o conhecimento acadêmico; as disciplinas científicas; os saberes profissionais do mundo ocupacional adulto? O que deve estar no centro do ensino: os saberes “objetivos” do conhecimento organizado ou as percepções e as experiências “subjetivas” das crianças e dos jovens? Em termos sociais, quase devem ser as finalidades da educação: ajustar as crianças e os jovens à sociedade tal como ela existe ou prepará-los para transformá-la; a preparação para a economia ou a preparação para a democracia?

Neste semblante, em que pese a limitação apresentada pela teoria tradicional, caracterizada pela diminuta presença de questionamentos acerca dos aspectos sociais, políticos e econômicos na sua execução, cuja caracterização se dá pelas expressões ensino, aprendizagem, avaliação, metodologia, didática, organização, planejamento e eficiência, tal remonta sua importância ao se constituir numa reação ao currículo clássico, humanista, estabelecido na Idade Média e no Renascimento e abrindo, portanto, novos horizontes a serem explorados pelos conceitos críticos e pós-críticos da matéria. Logo, inquestionavelmente, um importante passo havia sido dado.

Já sob o cenário das teorias críticas, analisando a linha do tempo, foi apenas na década de 60, marcada por inúmeras agitações sociais (ditadura, guerra do Vietnã, movimentos feministas, etc.) que, não por coincidência, surgiram os primeiros livros, ensaios e teorizações que colocavam em xeque o pensamento e a estrutura educacional tradicionais, trazendo à baila a substituição do mero “como fazer o currículo” pelo questionamento de “quais são os arranjos sociais que dele fazem parte”. Conforme mais uma vez ensina Silva³⁷:

³⁷ Idem, p. 30.

As teorias tradicionais eram teorias de aceitação, ajuste e adaptação. As teorias críticas são teorias de desconfiança, questionamento e transformação radical. Para as teorias críticas o importante não é desenvolver técnicas de como fazer o currículo, mas desenvolver conceitos que nos permitam compreender o que o currículo faz.

Nesse viés, a escola deixa de ser apenas um instrumento de reprodução de conhecimento e assume contornos sociais imprevisíveis, assumindo na figura da ideologia o relevo da possibilidade de intervenção na postura da sociedade, transmitindo-a por meio do seu currículo. E nessa relação comunicativa entre escola e aluno, submissão e autonomia assumem as duas faces de uma mesma moeda. Se ensinados a obedecer e não discutir, possivelmente será esse o modelo de vida que adotaremos. Todavia, se do processo de endoculturação fizer parte o questionamento acerca da realidade em que vivemos, grandes chances teremos de fugir do paradigma anteriormente apontado.

Deve se ter em mente, entretanto, que o currículo da escola está baseado na cultura dominante. Isso de certa forma explica o caos social em que vivemos, pois, fatalmente, sobrevivemos em uma sociedade onde 10% da população detêm 90% da renda. Para as crianças das culturas dominantes tal contexto se denota favorável, pois durante toda sua vida elas estiveram imersas nesta estrutura. Em contraste, para as crianças e jovens das classes dominadas, esse código é praticamente indecifrável, trazendo à tona a estreita relação entre desilusão e violência.

Assim agindo, a escola, ao passo que introduz conhecimento, inegavelmente também semeia a exclusão e é essencialmente por meio dessa reprodução cultural que a sociedade se mantém tal como é, garantindo, caso não seja identificada e corrigida, a perpetuação do famigerado processo de reprodução social negativo. O trato aos índios é um grande exemplo disto. Consoante leciona Oliveira e Sgarbi³⁸:

É preciso, portanto, que superemos uma dimensão de escola que promove a exclusão e que trata como “outro” os que não se enquadram nos moldes implementados para “educar”. Mais do que isso, é fundamental que nossa formação escolar tenha admiração pela existência do “outro” e a compreensão de que, para o “outro”, o mesmo “outro” somos

³⁸ OLIVEIRA, Inês Barbosa e SGARBI, Paulo. Da diversidade nós gostamos, já que toda unanimidade é burra. *In: Redes Culturais Diversidade e Educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 14.

nós, para não ficarmos como o bêbado da piada de Guimarães Rosa que, ao perguntar a uma pessoa que passava, onde era o outro lado e receber a resposta, ilustrada pelo dedo indicador, “É lá”, mostra toda a sua perplexidade dizendo: - Ué, eu estava lá e uma pessoa me disse que o outro lado era aqui.

Em meio a essa nova sociologia da educação, há, portanto, espaço para a discussão acerca da noção de “currículo oculto” que, embora não seja propriamente uma teoria, exerceu papel importante na crítica da teoria do Currículo. Neste semblante³⁹:

Mas o que é afinal, o currículo oculto? O currículo oculto é constituído por todos aqueles aspectos do ambiente escolar que, sem fazer parte do currículo oficial, explícito, contribuem, de forma implícita, para aprendizagens sociais relevantes (...) Entre outras coisas, o currículo oculto ensina, em geral, o conformismo, a obediência, o individualismo (...) Algo similar ocorre com o ensino do tempo, através do qual se aprende a pontualidade, controle do tempo, a divisão do tempos em unidades discretas, um certo tempo para cada tarefa, etc, através de rituais, regras, regulamentos e normas.

Logo, por meio do currículo oculto, moldam-se processos sociais em nossa subjetividade sem que, no entanto, estejamos conscientes do que está acontecendo. Tal se mostra visível quando da separação entre meninos e meninas na fila da 1ª série, por exemplo, onde subliminarmente nos é imposta a questão da diferença entre os sexos ou, até mesmo, na pequena história anteriormente contada.

Tornar-se consciente da sua existência é a principal forma de enfrentá-lo. A ele, inclusive, se deve grande parte do estereótipo folclórico que têm os índios no dia de hoje. Com efeito, nos é estranho ver um indígena calçando tênis e calça de brim ou, ainda, escutando MP3. E, embora a premissa trazida na idéia do oculto tenha perdido força ao longo das críticas curriculares (pois na atual era neoliberal não há muito mais o que se esconder no currículo, assumidamente capitalista), deixando um pouco de lado o foco escolar, ressalva-se que ela ainda possui aspectos relevantes em outras áreas humanas como, por exemplo, quando atreladas aos meios de comunicação atuais.

Portanto, diagnosticando ser a ideologia a reprodução cultural e social, o poder, a classe social, o capitalismo, as relações sociais de produção, a conscientização, a emancipação e libertação, o currículo oculto e a necessidade de

³⁹ SILVA, Tomaz Tadeu. *Documentos de identidade* – uma introdução às teorias do currículo. São Paulo: Autêntica, 2001, p. 78-79.

resistência, os principais ícones das teorias críticas, passa-se a visualizar a entrada das teorias pós-críticas na elaboração dos currículos, cujo novo modelo de entendimento traz à tona a questão da identidade, alteridade, diferença, subjetividade, significação e discurso, saber-poder, representação, cultura, gênero, raça, etnia, sexualidade e multiculturalismo, abrindo oportunidades para a desconstrução de paradigmas aptos a desenterrar o reconhecimento da diversidade cultural brasileira.

Na vanguarda das teorias pós-críticas, ressalta-se a questão da diferença não apenas do ponto de vista social entre os educandos (num prisma social representado pela dicotomia dominantes *versus* dominados), conforme visto pelas teorias críticas anteriormente narradas, mas também pela questão da diferença entre “os próprios educandos entre si” (negros, índios, homossexuais, mulheres, etc.), configurada na visão multiculturalista de currículo. Assim, o foco agora não é centrado apenas na diferença econômica de classes, mas, principalmente, na pluralidade cultural de pessoas que compõem essas respectivas classes⁴⁰.

Surge, então, a questão da tolerância *versus* reconhecimento cultural, bem como da diferença *versus* respeito, como instrumento de luta política e de reivindicação dos grupos dominados (e minoritários) por relações de assimetria entre as diferentes culturas, onde não haja a sobreposição e hierarquização de uma pela outra. Nessa seara, o multiculturalismo tenta mostrar que o gradiente da desigualdade em matéria de educação e currículo é função de outras dinâmicas, como as de gênero (pedagogia feminista), raça e sexualidade, por exemplo, que não podem ser reduzidas apenas à dinâmica de classe social⁴¹.

Dentre essas dinâmicas, a pedagogia feminista é uma das que se mostra mais latente nos dias de hoje. A partir do momento em que a expressão “sexo” assumiu apenas o indicativo do caráter biológico e a palavra “gênero” ancorou o seu caráter social de identificação do indivíduo perante o todo, houve o deslocamento da linha de poder eminentemente capitalista para a linha de poder do patriarcado. O currículo escolar dá bons exemplos disso. O fato de certas matérias serem consideradas naturalmente femininas (as antigas técnicas domésticas, por exemplo), bem como os inúmeros estereótipos apresentados em livros escolares das séries

⁴⁰ SILVA, Tomaz Tadeu. *Documentos de identidade* – uma introdução às teorias do currículo. São Paulo: Autêntica, 2001.

⁴¹ Idem, p. 90.

iniciais (médico homem e mulher professora), dá conta de que a sociedade está arranjada socialmente com base nas características do gênero dominante, ou seja o homem.

Outro ponto importante é a dinâmica dada ao enquadramento de raça e etnia, principal foco deste estudo. Ao abordar a questão do racismo curricular, assume-se a importante missão de questionar como desconstruir o texto racial do currículo e as narrativas hegemônicas de identidade que o constituem, dando como ponto de enfoque da diferença as matrizes históricas e políticas do assunto (processo de colonização). Cuida-se de uma mudança de enquadramento onde o aspecto folclórico (e caridoso) com que negros e índios são geralmente tratados no âmbito escolar daria lugar a uma análise crítica do assunto.

A essa problemática, transversalmente, alinha-se ainda o crescente movimento homossexual do planeta, batizado de “Teoria *Queer*” (incomum, estranho, diferente), abordando a temática da identidade sexual (gênero) como sendo uma construção social e cultural. Por meio da introdução da pedagogia *Queer* nos currículos escolares, tornar-se-ia possível a discussão da sexualidade de forma mais aberta e coerente, auxiliando inclusive no combate a eventuais atitudes homofóbicas. Conforme bem aponta Silva⁴², “a teoria *Queer* – esta coisa estranha – é a diferença que pode fazer diferença no currículo”.

Em iniciativa deste gênero, temos o surgimento das escolas bilíngües localizadas dentro das áreas das comunidades indígenas (em latente avanço em relação ao artigo 51 do Estatuto do Índio – Lei n.º 6.001/73, semblante no qual em nítido caráter assimilacionista a assistência aos menores para fins educacionais deveria ser prestada, apenas quando possível, sem afastá-los do convívio familiar ou tribal), buscando garantir aos índios uma educação diferenciada e de qualidade mediante um enfoque curricular multicultural cercado de ações concretas que lhe emprestem operacionalidade.

Pioneiramente prevista pela lei de diretrizes e bases da educação e posteriormente regulamentada pela Resolução CNE/CEB n.º 003/99, a escola bilíngüe estrutura suas premissas a partir das expectativas dos indígenas quanto à obtenção de conhecimentos que garantiriam a posse e o gerenciamento dos seus territórios e a aquisição de meios para melhorar as condições de vida de suas comunidades, buscando reforçar a língua materna, os costumes, as tradições do

⁴² Idem, p. 109.

povo e a manutenção de sua cultura extrativista. Hoje, portanto, não mais se discute se o índio deve ou não ter escola, mas sim, que tipo de escola deverá ter.

Segundo expõe Luis Grupioni⁴³, a legislação que trata da educação escolar indígena tem apresentado formulações que dão abertura para a construção de uma escola indígena que, inserida no sistema educacional nacional, mantenha atributos particulares. Entre elas, o uso da língua indígena, a religiosidade, a sistematização de conhecimentos e saberes tradicionais, o uso de materiais preparados pelos próprios professores índios, um calendário que se adapte ao ritmo de vida e das atividades cotidianas e rituais, currículos diferenciados e, especialmente, a participação efetiva da comunidade na definição dos objetivos e rumos da escola, colocando os índios e suas comunidades como os principais protagonistas da escola indígena no intuito de resguardar o direito de terem seus próprios membros indicados para a função de professor, consolidada a partir de programas específicos de formação e titulação.

Reconhecendo-lhes a condição de escolas com normas e ordenamento jurídico próprios, e fixando as diretrizes curriculares do ensino intercultural e bilíngüe visando à valorização plena das culturas dos povos indígenas e à afirmação e manutenção de sua diversidade étnica por meio da formulação de um projeto pedagógico próprio, as escolas indígenas abertas a este novo diálogo intercultural apontam entre as suas bases o respeito à especificidade étnico-cultural de cada povo ou comunidade, às realidades sociolinguísticas em cada situação, bem com a devida atenção aos conteúdos curriculares especificamente indígenas e aos modos próprios de constituição do saber e da cultura indígena.

Além disso, não olvidam da participação da respectiva comunidade ou povo indígena na construção desse processo, zelando assim pela incidência da autonomia e da legitimidade. Com efeito, assim prevê a Resolução nº 03/99⁴⁴ da Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação que, ao fixar diretrizes nacionais de respeito cultural e de participação conjunta para o funcionamento das escolas indígenas, dispõe em seus artigos 3º e 4º que:

⁴³ GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *A política de educação escolar indígena*. Disponível em http://www.socioambiental.org/pib/portugues/indenos/polit_educacao.shtm. Acessado em 10 out. 2007.

⁴⁴ BRASIL. Resolução CEB n.º 03, de 10 de novembro de 1999. Disponível em <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/CEB0399.pdf>. Acessado em 11 nov. 2007.

Art. 3º Na organização de escola indígena deverá ser considerada a participação da comunidade, na definição do modelo de organização e gestão, bem como:

- I- suas estruturas sociais;
- II- suas práticas sócio-culturais e religiosas;
- III- suas formas de produção de conhecimento, processos próprios e métodos de ensino e aprendizagem;
- IV- suas atividades econômicas;
- V- a necessidade de edificação de escolas que atendam aos interesses das comunidades indígenas;
- VI- o uso de materiais didático-pedagógicos produzidos de acordo com o contexto sócio-cultural de cada povo indígena.

Art 4º As escolas indígenas, respeitados os preceitos constitucionais e legais que fundamentam a sua instituição e normas específicas de funcionamento, editadas pela União e pelos Estados, desenvolverão suas atividades de acordo com o proposto nos respectivos projetos pedagógicos e regimentos escolares com as seguintes prerrogativas:

- I – organização das atividades escolares, independentes do ano civil, respeitado o fluxo das atividades econômicas, sociais, culturais e religiosas;
- II – duração diversificada dos períodos escolares, ajustando-a às condições e especificidades próprias de cada comunidade.

Complementando este cenário, o professor indígena representaria a ligação entre o conhecimento tradicional de seu povo e o conhecimento não-indígena, capacitando-se por meio de cursos de formação com ênfase à constituição de competências referenciadas em conhecimentos, valores, habilidades e atitudes, bem como na elaboração, desenvolvimento e avaliação de currículos e programas próprios, aptos a propiciar a produção de material didático e de metodologias adequadas ao ensino e a pesquisa curricular das escolas indígenas.

Zela-se, dessa forma, pela educação de índios por meio dos próprios índios, aptos a tal mister mediante intensa capacitação, evitando-se eventual utilização do mecanismo como fonte desagregadora de cultura e elemento incapacitante de conhecimento emancipatório. Em alerta, Demo⁴⁵ explica que:

A educação não favorece a cidadania automaticamente. Dentro do contexto do capitalismo perverso, sua tendência maior e típica é de reproduzir o espectro das desigualdades sociais. Pode imbecilizar mais do que ensinar. Para que tenha condições de plantar e sempre renovar a competência, são imprescindíveis condições concretas favoráveis e articuladas, principalmente o bom funcionamento do sistema e a qualidade dos professores. Em termos de qualidade, o agente central é o professor, capaz de passar do mero ensino para autêntica formação, propedeuticamente fundamentada, construtiva de conhecimento, dotada de qualidade formal e política. Para tanto, o professor precisa ser capaz de

⁴⁵ DEMO, Pedro. *Cidadania tutela e cidadania assistida*. Campinas, São Paulo: Editores Associados, 1995, p. 147.

elaboração própria, pesquisar com autonomia, teorizar as práticas, atualizar-se permanentemente, produzir e utilizar instrumentação eletrônica. No processo educativo é mister ocorrer a emergência do sujeito histórico, capaz de ler a realidade criticamente e de nela intervir de modo alternativo instrumentado pelo conhecimento. Trata-se de aprender a aprender, saber pensar, para melhor intervir.

Consoante política pública⁴⁶ pretendida pelo Ministério da Educação e Cultura, a qualificação profissional dos docentes indígenas é condição fundamental para que de fato as comunidades indígenas possam assumir suas escolas, integrando-as à vida comunitária, de modo que possam responder suas demandas e projetos de futuro.

Neste rumo, acrescentamos que não há nem pode haver um único modelo de escola indígena a ser desenvolvido em todo país, eis porque também se evidenciam diferenças entre a interculturalidade das próprias culturas indígenas. Impende-se ainda, portanto, a desmistificação de que a expressão índios significa uma única cultura. Algumas semelhanças até podem ser encontradas, mas a consciência de que a diferença existe não pode ser desprezada, uma vez que cada cultura, seja ela Guarani, seja Kaingang, entre muitas outras, possuem especificidades próprias.

O Ministério da Educação tem procurado, portanto, junto aos sistemas de ensino, apoiar a consolidação de experiências particulares de organização escolar, discutidas e construídas a partir dos interesses e da participação de cada comunidade indígena, tal como preconiza a Convenção n.º 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) que foi ratificada pelo Brasil e entrou em vigor em julho de 2003.

Atualmente, dados fornecidos pelo sítio eletrônico do Ministério da Educação a respeito da Educação Escolar Indígena no país, extraídos durante o último Censo Escolar do INEP/MEC realizado no ano de 2006, apontam a existência de 2.422 escolas funcionando nas terras indígenas, atendendo a mais de 174 mil estudantes. Nessas escolas trabalham aproximadamente 10.200 professores, 90% deles indígenas. Dessas, 1.113 escolas estão vinculadas diretamente às Secretarias Estaduais de Educação. Outras 1.286 escolas, principalmente nos estados do Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Amazonas, Pará, Paraná, Bahia, Paraíba e Espírito Santo, são mantidas por Secretarias de Educação de 179 municípios. Há, ainda,

⁴⁶ Linha de atuação observada no sítio eletrônico do Ministério da Educação e Cultura, disponível em <http://www.mec.gov.br>. Acessado em 08 jan. 2008.

algumas poucas escolas particulares (aproximadamente 23), totalizando cerca de 1% (um por cento) do total geral, movidas pela iniciativa privada, entre elas, hidroelétricas e empresas de mineração.

Os dados do Censo Escolar INEP/MEC 2006 mostram⁴⁷, ainda, que a oferta de educação escolar indígena cresceu 48,7 % nos últimos quatro anos. Em 2002 tínhamos 117.171 alunos freqüentando escolas indígenas em 24 unidades da federação. Hoje, segundo informado, este número chega a 174.255 estudantes em cursos que vão da Educação Infantil ao Ensino Médio. Esses números nos informam que, a partir de 2002, a expansão anual da matrícula em escolas indígenas aproxima-se da taxa de 10% ao ano. Comparado a outros segmentos da população, nenhuma outra população escolar no Brasil apresentou um crescimento tão expressivo no período.

A par destas informações, mostra-se aferível que a educação escolar indígena no Brasil vem seguindo os ideais multiculturalistas acerca da questão, ao menos no papel, certame no qual a Carta Política vigente emprestou valiosa colaboração.

A realidade, em contraposição, mostra que os poucos governos estaduais e municipais que têm projetos nessa área executam ações isoladas, que não representam a implantação de uma política educacional nem de uma estrutura que garanta o funcionamento de cursos de formação dos professores, o acompanhamento pedagógico, a construção de escolas e a produção e distribuição de material escolar específico que proporcione uma escola indígena intercultural, bilíngüe e diferenciada. Tampouco são desenvolvidas ações de fiscalização a fim de verificar, *in loco*, o cumprimento das ações esperadas.

Se a situação da cultura tida por dominante já é preocupante, quem dirá a indígena, tantos anos relegada ao plano do esquecimento. Inobstante tal cenário, cremos que os esforços envidados ao fortalecimento das escolas indígenas bilíngües, bem como a reorganização da estrutura curricular dominante, são dois importantes passos emancipatórios e solidificadores de fortalecimento de identidade e da cidadania indígena, abrindo um terreno fértil para que seja travado o diálogo intercultural entre as diferentes culturas nacionais desde a sua mais tenra idade. São apenas duas mudanças que, cumpridas com êxito, certamente proporcionaram um

⁴⁷ Dados disponíveis no endereço eletrônico <http://portal.mec.gov.br/secad/arquivos/pdf/censosecad.pdf>. Acessado em 08 jan. 2008.

futuro menos preconceituoso e mais socialmente justo. Conforme sustentam Alexandra Garcia e Renata Lobo⁴⁸, em visão semelhante à apresentada:

Apenas criar e procurar implementar propostas que contemplem a diversidade cultural não assegura, nem à comunidade escolar nem mesmo à sociedade, que se repensem as posturas e os valores que permitiram atribuir graus variados para diferentes culturais e, com isso, justificar a exclusão de grupos ou indivíduos. Há que se refletir, ainda, que a igualdade em educação não poder ser reduzida à igualdade de acesso a um currículo hegemônico, muito menos às suas bases mínimas.

As teorias estudadas, portanto, por meio da teorização sobre a linguagem e os processos de significação (significante/significado), prestam importante contribuição à análise da pluralidade de práticas sociais encontradas no currículo que, muitas vezes, desconsidera o caráter público das riquezas sociais dos valores e bens próprios das minorias. Visualizando-o como sendo um elemento do poder, auxiliam no questionamento da concepção do “que é verdade”, onde, quando e por quem as verdades apresentadas foram moldadas. Conforme Silva⁴⁹, “a questão não é, pois, a de saber se algo é verdadeiro, mas, sim, saber por que esse algo se tornou verdadeiro”.

Com o perdão do fatalismo, pessoas que, hoje, possuam idade superior a 20 (vinte) anos, dificilmente verão o índio como seu semelhante (admitindo uma mesma capacidade cultural, um mesmo direito às terras, assistência social, emprego, entre outros). Ressalvo que não as devemos ter por desrespeitosas ou, ainda, preconceituosas. Nada disso. Tais pessoas foram apenas vítimas da forma de pensar da sua época, estando tão imersas culturalmente na estrutura organizada quando da sua formação cultural que acabaram por assimilar como verdadeiro o conteúdo hegemônico posto a sua apreciação sem sequer, repisamos, possuírem meios de discutir onde, quando e por quem as verdades apresentadas foram moldadas.

A reorganização curricular do trato ao índio e a mudança de rumo apontada somente será sentida dentro de 20 a 30 anos, seara na qual as primeiras sementes

⁴⁸ GARCIA, Alexandra; LOBO, Renata Araújo. *Currículos oficiais e currículos praticados: a diversidade vai à escola? In: Redes culturais diversidade e educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 61.

⁴⁹ SILVA, Tomaz Tadeu. *Documentos de identidade – uma introdução às teorias do currículo*. São Paulo: Autêntica, 2001, p. 124.

plantadas neste sentido certamente começarão a dar os primeiros frutos deste novo processo histórico de ampliação das relações de reconhecimento e cidadania ⁵⁰.

A concepção pós-estruturalista, assim, contribui para a desmistificação de inúmeros binarismos que constituem o currículo (homem/mulher, hetero/homossexual, branco/negro, científico/não científico, índio/não-índio) e ao renascimento de vários atores sociais, colocando em dúvida as atuais e rígidas separações curriculares entre os diversos gêneros de conhecimento, frutos de uma construção histórica muito particular. E, certamente, será extremamente útil no aperfeiçoamento de uma educação que propicie a erradicação dos preconceitos sociais e a consolidação do multiculturalismo crítico previsto no texto constitucional de 1988 de forma a evitar o colapso das relações entre índios e não-índios no Brasil. Antes que seja tarde.

⁵⁰ Aqui vista, conforme ensina João Martins Bertaso, como significando, num só tempo, um referencial de efetivação dos direitos humanos e uma medida de igual dignidade (sua dimensão jurídica); uma pragmática de preservação e de cuidados culturais, ecológicos e ambientais (sua dimensão ética); e uma capacidade/potência do sujeito de interferir política e socialmente nas decisões e nos assuntos que norteiam a esfera pública, seja ela estatal ou não, local ou global (sua dimensão de potência política), desvelando assim a sua natureza político-jurídico-social. In: BERTASO, João Martins. *Cidadania e demandas de igual dignidade: dimensão de reconhecimento na diversidade cultural*. In: OLIVEIRA JUNIOR, José Alcebíades (org). *Faces do multiculturalismo: teoria, política, direito*. Santo Ângelo: EDIURI, 2007.

CAPÍTULO 2 – DIREITOS POSITIVADOS NO BRASIL *VERSUS* DIREITOS CONSUETUDINÁRIOS INDÍGENAS

Em que pese a importância do disciplinamento constitucional conferido ao indígena pós-1988, disciplinando normas programáticas de proteção e respeito, é ainda incipiente o trato da matéria quando, abstraindo-se o campo constitucional, garimpa-se no ordenamento jurídico infraconstitucional normas que acompanhem e efetividade *in concreto* dos direitos fundamentais zelados. Isso é o que se observa da mescla entre as normas infraconstitucionais lançadas antes e depois da Constituição Federal de 1988 que, consoante salientando, foi a diretriz pioneira da análise da questão indígena à luz do Princípio da Dignidade Humana.

2.1 A TEMÁTICA INDÍGENA NO ORDENAMENTO JURÍDICO INFRACONSTITUCIONAL BRASILEIRO

Para que tenhamos uma melhor compreensão do assunto, urge sejam analisadas as principais diretrizes infraconstitucionais que abarcaram a questão indígena até o presente momento, em especial o ultrapassado – embora vigente – Estatuto do Índio, Lei n.º 6001, de 19 de dezembro de 1973, nascido com o firme propósito – segundo redação dada ao seu artigo 1º – de “regular a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas”. Para tanto, além do Estatuto Indígena, imperioso que vejamos ainda as questões levantadas pelo Decreto n.º 5.051/04, que promulga a Convenção n.º 169 da OIT sobre os povos indígenas, bem como das principais legislações reguladoras da questão fundiária/agrária, educacional, sanitária e civilista (tanto no antigo Código Civil quanto no vigente) construídas no Brasil.

Relata o artigo primeiro do Estatuto Indígena que “Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional”. Assim, questiona-se: podemos preservar algo e ao mesmo tempo “progressivamente” integrá-lo, conforme regravava o Estatuto Indigenista? À luz do caráter eminentemente preconceituoso e eliminador de identidade desenvolvido na feitura do Estatuto Legal Indígena, acreditamos ser inviável tal assertiva. É latente o cunho eliminatório de identidade que perpassa o que deveria ser o ponto basilar de

proteção aos direitos indígenas, contemporizando, de certa forma, a mentalidade da época em que foi feito.

Segundo Ana Valéria Nascimento Araújo Leitão⁵¹, assessora jurídica do núcleo de direitos indígenas (NDI), o Estatuto do Índio, lei ordinária que tem por objetivo regulamentar a situação jurídica dos índios e das comunidades indígenas no Brasil, foi elaborado num momento em que o país era dominado por um regime autoritário, que não permitia a participação dos diversos setores da sociedade na elaboração e execução de suas políticas oficiais.

Fruto das inquietações do governo brasileiro com as severas críticas que vinha sofrendo por parte da comunidade internacional desde 1967, em razão de denúncias sobre violações maciças de direitos humanos e massacres genocidas dos povos indígenas no Brasil, o objetivo dessa lei era, portanto, mudar a imagem do governo brasileiro no exterior, mostrando à opinião pública internacional a sua preocupação com os indígenas e a existência de uma política indigenista coerente com os instrumentos internacionais à época existentes. Dessa forma, Leitão⁵² relembra que:

Aprovou-se e fez-se divulgar, em edições de luxo publicadas em inglês e francês, o Estatuto do Índio, que curiosamente, jamais foi traduzido em qualquer das cerca de 200 línguas indígenas faladas no país, e que só começou a ser conhecido pelos próprios índios no final dos anos 70, com o crescimento do movimento indígena no país e da atuação das organizações de apoio aos índios. O texto, produzido por um círculo fechado de juristas, incorporava integralmente a mentalidade protecionista e integracionista dominante à época, garantindo aos índios proteção especial por meio da tutela do Estado, até que assimilassem a cultura brasileira e fossem definitivamente absorvidos pela sociedade nacional.

Em capítulo especial (capítulo II, da Lei n.º 6.001/73), impõe aos índios e às comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional a sujeição ao regime tutelar, nulificando os atos praticados com pessoa estranha à comunidade indígena quando não formalizados sem a assistência do órgão tutelar competente, tarefa esta incumbida à União e exercida por meio do competente órgão federal de assistência aos silvícolas, classificando-os, com base em moldes não muito

⁵¹ Visão extraída do artigo intitulado Direitos Culturais dos Povos Indígenas – aspectos do seu reconhecimento, in LEITÃO, Ana Valéria Nascimento Araújo Leitão. *Direitos culturais dos povos indígenas – aspectos do seu reconhecimento*. In: *Os direitos indígenas e a constituição*. Porto Alegre: Núcleo de Direitos Indígenas e Sérgio Antônio Fabris Editor, 1993.

⁵² Idem, p.232.

definidos, em isolados, em vias de integração e integrados, na forma do seu artigo quarto.

Além disso, condicionava a sua maioria a quatro requisitos mínimos (art. 9º), tais sejam, a idade mínima de 21 anos, conhecimento da Língua Portuguesa, habilitação para o exercício de atividade útil, na comunhão nacional e razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional, mesmo que isso implicasse o esquecimento, a contrariedade e a sobreposição forçada da cultura “nacional” sobre a sua, em nítida e reprovável infantilização e hierarquização cultural.

O Estatuto do Índio, portanto, referendou o art. 6, inciso III, do Código Civil de 1916, o qual equiparava os índios aos menores de 16 a 21 anos, tendo-os como relativamente incapazes para a prática de certos atos vida civil ou à maneira de exercê-los, ressaltando, em seu parágrafo único, que *“os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em lei (leia-se Estatuto do Índio) e regulamentos especiais, o qual cessará à medida que se forem adaptando à civilização do País”*.

Conforme se viu, a tutela indígena prevista no Código Civil de 1916 e referendada no Estatuto do Índio justificou durante vários anos o uso arbitrário da intervenção estatal, possibilitando ao Estado inúmeras intervenções nos usos, costumes e tradições tidos como inapropriados e colidentes com a cultura hegemônica ocidental brasileira. Neste viés civilista, o rompante de independência formal se deu apenas a partir da Constituição Federal de 1988, vindo mais adiante a atingir o seu ápice legal neste ponto somente com o advento do Novo Código Civil, publicado em 10 de janeiro de 2002 (Lei n.º 10.406) e com vigência postergada para o ano seguinte, o qual, embora ainda remeta (art. 4º, parágrafo único) à questão da capacidade dos índios para ser regulada por legislação especial (tal seja, a Lei n.º 6001/73), acaba por eliminar do texto a menção expressa à relativa incapacidade, à tutela e ao ultrapassado termo silvícola.

Logo, embora o Estatuto Indígena vigente falhe ao ter por base para a conciliação das diferenças o mero critério da tolerância (entendido aqui como um exercício de respeito e indiferença, desacompanhado de acolhimento), em flagrante inconstitucionalidade frente à Carta Política de 1988, buscando progressivamente fazer com que as comunidades indígenas fossem assimiladas pela sociedade nacional e as diferenças fossem simplesmente compostas com base no mito da harmonia, por justiça, é nosso dever salientar também que, inobstante as

incongruências encontradas (motivadas por um multiculturalismo tradicional de supressão cultural), o Estatuto do Índio trouxe ao cenário jurídico alguns poucos avanços à proteção indígena, especialmente de seus bens, saúde e previdência social. E ainda, em seus artigos 58 e 59, tipificava algumas figuras penais, aumentando o raio de atuação do Estado-Garantidor.

Consoante estudo realizado por Juliano Vieira Alves⁵³ sobre a premissa do reconhecimento e a sua relação com o Direito, a idéia de que a concepção de dignidade deve ser vista como um conceito dialógico fundamenta, também no plano jurídico, a reciprocidade do reconhecimento (diferente do monólogo), exercendo papel constitutivo de nossas relações sociais.

Dessa forma, uma ameaça a um bem de terceiro (seja cultural ou físico) não obtém como resposta, por parte do ofendido, um sentimento de medo, mas um sentimento da injustiça sofrida ante o fato de “ter sido ignorado e não reconhecido pelo outro”. Nesse sentido é que os conceitos de reconhecimento e de dignidade são também importantes para o indivíduo moderno. Para Taylor⁵⁴:

(...) toda cultura é igualmente digna de respeito e o não reconhecimento de forma igual acarreta prejuízos ao tratamento diferenciado, inclusive fere o princípio da igualdade, pelo não reconhecimento igual de cada uma e de todas as identidades.

Há, portanto, erros históricos e jurídicos no Estatuto, que precisam ser corrigidos urgentemente, posto que, da forma como se encontram, já não se prestam ao seu desiderato, pois a Constituição de 1988, ao aprovar um capítulo específico aos índios, estabeleceu o fim da política de eliminação de identidade (transformar índios em brancos!). Por essa razão, atualmente tramita no Congresso Nacional o Projeto de Lei 2.057, de 1991⁵⁵, cuja proposta visa à modificação e criação de um novo Estatuto do Índio.

⁵³ ALVES, Juliano Vieira. *Indivíduo e pessoa: reconhecimento, consideração e sua relação com o Direito*. Disponível em <http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=7422>. Acesso em: 14 jun. 2007.

⁵⁴Taylor *apud* Bertaso. Em BERTASO, João Martins. *Cidadania e demandas de igual dignidade: dimensão de reconhecimento na diversidade cultural*. In: OLIVEIRA, José Alcebíades Junior (org). *Faces do multiculturalismo: teoria, política, direito*. Santo Ângelo: EDIURI, 2007, p. 64.

⁵⁵ Projeto de Lei n.º 2.057. Disponível em http://www2.camara.gov.br/proposicoes/loadFrame.html?link=http://www.camara.gov.br/internet/sileg/prop_lista.asp?fMode=1&btnPesquisar=OK&Ano=1991&Numero=2057&sigla=PL. Acessado em 03 fev. 2007.

Adepto da visão constitucional, o Novo Estatuto Indígena contempla diretrizes inovadoras, entre elas a garantia do direito autoral e a proteção ao conhecimento tradicional. Também assegura ao índio o direito de participar de discussões sobre questões indígenas e protege os seus recursos naturais. O fortalecimento da FUNAI é outro ponto importante, garantindo à Fundação o ofício fiscalizador de forma a efetivamente proteger os territórios indígenas, dotada de ações mais abrangentes, entre elas a possibilidade de multar os invasores. Como se vê, portanto, o novo diploma legal amplia a autonomia indígena, revelando ao reconhecer a sua maturidade para discutir as políticas de igual para igual uma atuação de fomento participativo, não de mero tutor.

Além dos avanços acima descritos, existem outros que merecem ser alinhavados. Entre eles o art. 7º, aduzindo que não se fará restrições ou exigências aos índios quanto a indumentárias, trajes e pinturas tradicionais, para fins de ingresso e permanência em dependência de quaisquer dos Poderes da República ou órgãos da União, estados, Distrito Federal e municípios, desde que respeitada a ordem pública; o art. 11, o qual assegura a todos os indígenas os direitos civis, políticos, sociais e trabalhistas, bem como as garantias fundamentais estabelecidas na Constituição Federal, dando-lhes isonomia salarial em relação aos demais trabalhadores e ampla proteção do regime de previdência social. Além disso, dedica capítulo exposto à proteção do patrimônio indígena e de sua administração, assumindo importantes avanços nas áreas de propriedade intelectual e direito autoral.

Vale lembrar, em relação aos direitos trabalhistas, as significativas e pouco conhecidas diretrizes signatárias do Decreto n.º 5.051, de 19 de abril de 2004, que promulgou a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT – sobre Povos Indígenas e Tribais. Nela, encontram-se importantes premissas para o desenvolvimento, com a participação dos povos indígenas interessados, de uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade nas relações de trabalho e educação.

Tais ações, consoante salienta seu artigo 2º, visam assegurar aos membros desses povos o gozo, em condições de igualdade, dos direitos e oportunidades que a legislação nacional outorga aos demais membros da população, bem como a promover a plena efetividade dos direitos sociais, econômicos e culturais, respeitando a sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, e as

suas instituições. Além disso, visa à eliminação das diferenças socioeconômicas que possam existir entre os membros indígenas e os demais membros da comunidade nacional, de maneira compatível com suas aspirações e formas de vida, extraindo-se, em vários pontos, a forte presença do diálogo intercultural em favor de melhores relações e condições de trabalho, assegurando-o de forma compassada com as suas tradições. De fato, assim leciona o artigo 23 (1) da aludida convenção:

O artesanato, as indústrias rurais e comunitárias e as atividades tradicionais e relacionadas com a economia de subsistência dos povos interessados, tais como a caça, a pesca com armadilhas e a colheita, deverão ser reconhecidas como fatores importantes da manutenção de sua cultura e da sua auto-suficiência e desenvolvimento econômico. Com a participação desses povos, e sempre que for adequado, os governos deverão zelar para que sejam fortalecidas e fomentadas essas atividades.

Em paralelo a essas questões, temos, ainda, em intrínseca problemática, a questão agrária envolvendo os índios. Em que pesem as inúmeras legislações disciplinando a temática, entre elas o Decreto n.º 1.775/96, disciplinando o procedimento administrativo de demarcação dos territórios indígenas, vislumbra-se frágil e problemática a delimitação das áreas indígenas no território brasileiro. Neste ponto, nada melhor que o artigo 67 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias para exemplificar a situação. Assevera o mesmo que “*A União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição*”. Entretanto, mesmo após quase vinte anos da promulgação da Carta Política, pouco se agiu neste sentido.

A ligação do índio com a terra é muito forte, facilitando a conclusão de que a proteção integral aos seus direitos não estará completa enquanto não lhe assegurarmos a posse e a propriedade das riquezas naturais das terras tradicionalmente ocupadas. No atual cenário constitucional, tais terras são de propriedade da União (art. 20, XI), sendo inalienáveis e indisponíveis, bem como nulos e extintos são os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse destas terras, salvo se comprovada a ocupação de boa-fé, caso em que será possível a indenização das benfeitorias realizadas nesta condição, sendo vedada a terceiros a exploração das riquezas naturais dos solos, rios e lagos nelas existentes, salvo relevante interesse público da União.

Logo, vê-se que o problema não está no campo de justificação do indigenato, mas sim na demora governamental em proceder às devidas delimitações

destes territórios. Tal questão, por ser um dos focos centrais da continuidade indígena no cenário nacional, será posteriormente abordada em tópico próprio, possibilitando, dessa forma, uma análise mais exaustiva sobre a matéria.

Em relação ao zelo pela saúde, inobstante a criação de um sistema de proteção à saúde e à vida exclusivo aos índios ser uma novidade recente, medida que se extrai da criação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI) – órgão governamental erigido da Fundação Nacional de Saúde – FUNASA (criada em 1999) –, bem como da existência de projetos e convênios nesse sentido, assumindo a preocupação com a saúde do índio num prisma mais preventivo do que curativo, tais políticas públicas ainda encontram na precariedade com que muitas vezes são aplicadas, fruto da diferença cultural entre os agentes públicos e os próprios índios, fatores que reduzem e, até mesmo, inviabilizam a sua eficácia.

Dados⁵⁶ apresentados pela FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) apontam que, nas aldeias de Mato Grosso do Sul, 27% das crianças índias, de até cinco anos de idade, estão desnutridas e que, em 2004, a mortalidade infantil chegou a 60 por mil nascidos vivos, quase o triplo do índice verificado entre a população brasileira (24,3 por mil, segundo o Ministério da Saúde). Portanto, embora tenhamos impactantes legislações tratando do assunto, entre elas o Decreto n.º 3.156/99, que dispõe sobre as condições para a prestação de assistência à saúde dos povos indígenas no âmbito do Sistema Único de Saúde e as Portarias n.º 254/02 (Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas), n.º 70/2004 (Diretrizes da Gestão da Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena) do Ministério da Saúde e n.º 852/99 da FUNASA (criando os Distritos Sanitários Indígenas), no plano efetivo as mesmas demonstram-se carentes de efetivação e, em alguns casos, ainda não extrapolaram a fronteira do plano abstrato.

Considerando a precariedade das condições de saúde, operou-se a criação dos Distritos Sanitários Indígenas (Portaria da FUNASA n.º 852⁵⁷, de 30 de setembro de 1999), com a incumbência de atuar como unidade de execução das ações destinadas à promoção, proteção e recuperação da saúde do índio, objetivando o alcance do equilíbrio bio-psico-social, mesclando a medicina atual com o reconhecimento do valor e da complementaridade das práticas da medicina

⁵⁶ Folha *on line* de 25/01/2005, artigo jornalístico de Hudson Corrêa, disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/brasil/ult96u66838.shtml>. Acessado em 12/05/2006.

⁵⁷ Portaria n.º 852, de 30 de setembro de 1999. Disponível em <http://www.funasa.gov.br>. Acessado em 10 mar. 2007.

indígena, segundo as peculiaridades e o perfil epidemiológico de cada comunidade. Ao Distrito Sanitário Especial Indígena caberia, então, a responsabilidade sanitária sobre determinado território indígena e a organização de serviços de saúde hierarquizados, com a participação do usuário e sob controle social.

Composto por índios e não-índios no sentido de tentar aproximar, mediante ações conjuntas, a medicina natural com a farmacológica, os Distritos Sanitários Indígenas, ao que apuramos, não alcançaram os resultados esperados no que se refere a um adequado nível de saúde indígena.

Segundo informações colhidas do Seminário de Avaliação do Processo de Controle Social nos DSEI, ocorrido no município de Curitiba/PR, durante o ano de 2002, observaram-se algumas falhas graves na implantação deste sistema. Falta de capacitação dos profissionais do Sistema Único de Saúde – SUS – para trabalhar com o Sistema de Saúde Indígena, resistência de alguns municípios em trabalhar com as comunidades indígenas, falta de recursos para mobilização dos conselheiros com transporte, infra-estrutura, condições de trabalho, entre outras, atrasos nos repasses de recursos financeiros para obras de saneamento e conseqüente descrédito, são exemplos de apenas algumas das questões a serem elucidadas a fim de trazer uma qualidade maior às políticas públicas de saúde indígena.

Portanto, além dos problemas estruturais, temos, também, a ausência de capacitação dos profissionais da saúde em trabalhar com questões de interculturalidade, causando intransigência e, muitas vezes, rupturas internas no sistema de diálogo, o que fatalmente estanca a evolução do programa. O êxito do programa, portanto, depende do investimento organizado de recursos com a saúde e, principalmente, pela contratação e capacitação de profissionais para o atendimento e assistência à saúde das comunidades indígenas que entendam as questões transversais entre as diferentes culturas.

Sem diálogo intercultural, dificilmente teremos progressos, correndo-se ainda sérios riscos de se ferir a autonomia da comunidade indígena envolvida à luz da supressão da sua medicina curativa pela farmacológica. Em relação à saúde, portanto, acreditamos que a capacitação dos agentes de saúde seja o primeiro passo dessa caminhada, ficando ao encargo do comprometimento político a operacionalização dos demais requisitos complementares.

Parcialmente neste sentido, inclusive, milita o artigo 120 do novo estatuto do índio, ao disciplinar que os profissionais envolvidos em ações de assistência

especial deverão possuir habilitação profissional específica para atuar junto aos diferentes grupos indígenas. Parcialmente porque embora reflita acerca da imperiosidade de qualificação profissional específica, limita-se ao verbo “deverão”, implicando ares de facultatividade e não de obrigatoriedade (ou seja: terão), algo sempre perigoso, ainda mais quando se tem por baliza inúmeros casos de pouca ou quase nenhuma vontade governamental.

Enquanto isso não ocorrer, tanto a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (Portaria n.º 254/02 do MS), as Diretrizes da Gestão da Política Nacional de Atenção à Saúde Indígena (70/2004 do MS) e de prestação de assistência à saúde dos povos indígenas no âmbito do Sistema Único de Saúde (Decreto n.º 3.156/99), os Distritos Sanitários Especiais Indígenas, quanto às demais normatizações do tipo, não atingirão os níveis desejáveis de uma efetiva política de saúde pública voltada ao índio.

Na educação, tal quadro também não é diferente. A falta de instituições e profissionais de ensino capacitadas à educação indígena sustenta um quadro crítico na área pedagógica, inobstante existam significativas normatizações jurídicas a respeito no Brasil. Exemplificando, os artigos 78 e 79 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (Lei n.º 9.394/96) demonstram, em mais de um ponto, que a clarividência da lei dança em descompasso com a realidade:

Art. 78. O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilingüe e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos:

I - proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências;

II - garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-índias.

Art. 79. A União apoiará técnica e financeiramente os sistemas de ensino no provimento da educação intercultural às comunidades indígenas, desenvolvendo programas integrados de ensino e pesquisa.

§ 1º Os programas serão planejados com audiência das comunidades indígenas.

§ 2º Os programas a que se refere este artigo, incluídos nos Planos Nacionais de Educação, terão os seguintes objetivos:

- I - fortalecer as práticas sócio-culturais e a língua materna de cada comunidade indígena;
- II - manter programas de formação de pessoal especializado, destinado à educação escolar nas comunidades indígenas;
- III - desenvolver currículos e programas específicos, neles incluindo os conteúdos culturais correspondentes às respectivas comunidades;
- IV - elaborar e publicar sistematicamente material didático específico e diferenciado.

Ademais, em evidente acréscimo, salientamos, ainda, em futuro promissor, o novo estatuto do índio que, inobstante, ainda esteja em fase de tramitação, prevê em seus artigos 134, 135, 137 e 146 que:

Art. 134 - A educação escolar destinada às comunidades indígenas terá como princípios:

- I - a garantia aos índios de acesso aos conhecimentos da sociedade, com o domínio de seu funcionamento, de modo a assegurar-lhes a defesa de seus interesses e a participação na vida nacional em igualdade de condições, enquanto grupos etnicamente diferenciados;
- II - o respeito aos processos educativos e de transmissão do conhecimento das comunidades indígenas.

Art. 135 - É assegurada às comunidades indígenas a utilização de suas línguas e processos próprios de aprendizagem no ensino escolar.

Art. 137 - Os sistemas de ensino da União, dos Estados e dos Municípios articular-se-ão para assegurar que as escolas situadas em áreas indígenas ou em suas proximidades, vinculadas a qualquer dos sistemas, observem as características especiais da educação nas comunidades indígenas estabelecidas nos artigos anteriores, inclusive quanto à formação permanente dos professores indígenas, por meio de atualização e acompanhamento regular do processo de educação escolar.

Art. 146 - É garantido às comunidades indígenas o funcionamento de escolas de ensino fundamental no interior de suas terras.

Observa-se dessa forma a existência de várias normas legais adequadas ao diálogo intercultural no campo educacional, onde se ressalta a teorização das escolas bilíngües, cuja análise se aferiu em capítulo próprio, entre outras por vir que, certamente, muito acrescentarão aos ideais de revitalização cultural com base na autonomia entre os povos.

Ressalva especial se faz, em complemento, às tentativas de fortalecimento do acesso indígena ao ensino superior (principalmente por meio da Lei n.º 11.096/05, que instituiu o PROUNI, e a Lei n.º 10.558/02, que cria o programa “Diversidade na Universidade”), assegurando aos autodeclarados indígenas um

percentual de bolsas de estudo destinadas à implementação de políticas afirmativas de acesso ao ensino superior.

Todavia, mais uma vez, ainda não se tem um alicerce bem desenvolvido de modo a como assegurar-lhes efetivas condições de acesso e permanência na vida escolar, bem como a uma posterior introdução ao campo de trabalho. Entrar na escola e na faculdade não significa, necessariamente, sair dela com êxito, tampouco adentrar no mercado de trabalho, cada vez mais exigente de qualificação.

Embora reconheçamos o bom nível das legislações educacionais disciplinando a situação do índio no campo educacional, vemos que a grande maioria se preocupa apenas com o seu acesso, olvidando as dificuldades de permanência, terreno fértil para os estudiosos comunitaristas e liberais do campo das ações afirmativas que, em virtude da delimitação do tema, neste trabalho nos esquivamos de contextualizá-las.

Por fim, salientamos que a questão educacional é ponto importantíssimo para a retomada de identidade indígena e, ao mesmo tempo, o degrau mais longínquo da sua caminhada. É com ela que o índio organizará estratégias próprias de interação com a sociedade nacional, galgando condição de igualdade material sem, no entanto, abrir mão dos seus costumes, crenças e tradições.

Sobre o assunto, não desconhecemos que os níveis educacionais, mesmo que se tenha por base a sociedade nacional não-índia, são gritantes. Segundo pesquisa⁵⁸ do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP), um terço das crianças brasileiras chega à 4ª série do ensino fundamental apresentando nível de aluno da 1ª série, desdobrando a conclusão de que foram à escola, passaram de ano, mas não aprenderam as lições iniciais. Essas, em conclusão, são ainda mais algumas das condições a se desafiar que, ao passo que aumentam a complexidade da solução, desvelam o reforço do empenho em se fazer da educação uma saída possível.

Feitas estas considerações, este é o panorama em que circulam os direitos indígenas no âmbito infraconstitucional da seara jurídica brasileira: inflados, pouco conhecidos e carentes de ações práticas. Perfilhando suas características, conclui-se que não temos uma legislação deficiente, mas sim uma carência de políticas públicas de transformação do formal em material, semblante este que se traduz em mazela social qualificada pela pobreza, marginalidade e subcondições de vida ao

⁵⁸ Pesquisa publicada no Jornal Zero Hora de 24 de março de 2008, p. 29.

indígena, tanto dentro de sua aldeia, quanto em relação àqueles sorvidos pela expectativa de uma vida melhor nos centros urbanos.

2.2 CONSTRUÇÃO LEGISLATIVA E LEGITIMIDADE

É chegado o tempo onde a compreensão universalista dos direitos humanos põe em xeque a própria neutralidade do direito produzido⁵⁹(TAYLOR *apud* HABERMAS), surgindo assim a necessidade de verificação de até que ponto o direito produzido em relação aos indígenas leva em consideração os aspectos particulares das comunidades envolvidas.

A formalização de políticas públicas de reconhecimento, portanto, impescinde da efetiva participação das comunidades envolvidas no sistema jurídico em vias de construção, pois quando a maioria sanciona direitos para a minoria sem antes discutir publicamente com esta última os moldes a serem delineados, é pouco provável que o espírito norteador da lei revele a potencial legitimidade e neutralidade de interesses do direito construído.

Analisando o modelo brasileiro de tripartição dos poderes, nota-se que é implicado ao legislativo o cunho elaborador e normatizador das questões sociais relevantes à vida pública. Entretanto, em que pese a maioria esmagadora do Congresso Nacional (senadores e deputados), das Assembléias Estaduais, das Câmaras de Vereadores e das Prefeituras deste Brasil afora sejam compostas por “homens brancos”, revelando, assim, a ainda baixa participação das mulheres, índios, negros, anões, portadores de necessidades especiais na vida pública brasileira, não podemos esquecer que o reconhecimento e convivência harmônica dos direitos gerados se dá em diferentes planos de ação e intensidade, mas ambos passam pela dialética como forma de autocompreensão humana.

Feita a devida ressalva ao feminismo, visivelmente em estágio mais avançado de luta social, fruto de uma política paulatina de reconhecimento por igualdade formal e material, inobstante, em alguns pontos, como por exemplo em questões trabalhistas e na já aludida vida política, ainda não tenham atingido o ápice da cúpula masculina e branca, vemos que as lutas contra-hegemônicas e sociais das minorias demonstram-se desorganizadas e em alguns pontos até beirando o fundamentalismo, a exemplo do que ocorre nos movimentos sociais agrários que em

⁵⁹ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002.

determinadas vezes se utilizam da violência como forma de exteriorização de suas reivindicações.

No Brasil de hoje, os índios ainda não tomaram consciência de sua identidade coletiva e da necessidade de luta contra os latentes efeitos do processo colonizador. A vida política pública se demonstra algo praticamente inexplorado por essas minorias endógenas, fator que revela a não assimilação de que somente a partir de sua efetiva participação na elaboração das leis é que a legitimidade normativa será recuperada.

Emprestando especial atenção ao índio, cremos que o mesmo ainda não visualizou a potencialidade e importância do seu ingresso na vida política brasileira. A luta por reconhecimento nos dias de hoje, portanto, tornou-se muito mais complexa. Já se foi o tempo onde a força era o alicerce das conquistas. Hoje é a dialética e a sua rede de articulações e relacionamentos que assumiu a função de se buscar o que se pretende.

Poucas e com insignificantes resultados foram as investidas feitas neste sentido. Entre elas, a participação política do índio xavante Mário Juruna na Câmara dos Deputados do Estado do Rio de Janeiro, durante o pleito eleitoral de 1982. Nascido na aldeia próxima à Barra do Garças (MT), em 1942, segundo relatos de sua história⁶⁰, trabalhou em fazendas, viajou de carona e passou fome até ingressar na vida política. Na década de 1970, com intensificação da expansão agrária e demográfica sobre seus territórios, passou a lutar pela demarcação das terras xavantes. A partir de então, passou a percorrer os gabinetes da FUNAI em Brasília com esse desiderato, desafiando a burocracia da FUNAI e a elite política da época. Foi então que se tornou famoso: jamais era visto sem seu gravador "para registrar tudo o que o branco diz". Em 1980, foi convidado para presidir o Tribunal Bertrand Russel em Haia, na Holanda. Na ocasião, o governo brasileiro, utilizando-se da sua condição de tutor do índio, proibiu a sua saída do país.

Em análise do caso, reconheceu o Supremo Tribunal Federal ao índio Juruna o direito de ter seu passaporte emitido, bem como a possibilidade de, sem a anuência do Poder Executivo, ausentar-se do território brasileiro. Tal fato restou por quebrar o significado repressivo da tutela do Estado, abrindo novas veredas para que os índios passassem a reivindicar sua cidadania plena e desencadeando

⁶⁰ GOMES, Mércio Pereira. *O caminho brasileiro para a cidadania indígena*. Artigo publicado em História da Cidadania. São Paulo. Editora Contexto, 2005.

mudanças de atitude jurídica e administrativa no Estado Brasileiro. Prova disso, foi a notável mudança de tratamento da questão no texto da Constituição Federal de 1988.

Em 1981, Juruna foi eleito deputado federal pelo PDT, não tendo obtido a reeleição durante a votação indireta para presidente no Congresso Nacional, em 1984. Findo o mandato, e abandonado politicamente pela sua tribo, ficou na miséria, em Brasília, exercendo funções de assessoria perante a FUNAI. Falecido em 2002, inobstante a chance, pouco soube articular pela defesa de sua classe. Vale dizer, portanto, que a atual normatividade que regula o sistema eleitoral brasileiro, ao analisar a estruturação das suas representações populares, não se demonstra hábil a amparar a legitimidade material das minorias que, além das dificuldades geradas pelo descaso governamental e também pela sua própria desorganização, não encontram na proporcionalidade numérica meios de chegar com intensidade às esferas políticas de poder⁶¹.

Com efeito, o direito não é neutro. Ele personifica uma balança, com pesos e medidas muitas vezes desiguais, sendo o seu equilíbrio um dos principais desafios da contemporaneidade vigente.

A compreensão da dogmática jurídica em torno da questão indígena exige, dessa forma, a redefinição dos parâmetros de legitimidade normativa, ou seja, da forma como se atribuirá voz à minoria encravada dentro da maioria. Essa é a melhor interpretação a se extrair do pluralismo político constitucionalmente previsto na Carta de 1988 no artigo 1º, inciso V, bem como do seu parágrafo único criador da tese de que *“todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição”*. Conforme Espíndola⁶², *“não bastará para o intérprete da Constituição uma alusão de que sua postura é corolário de um*

⁶¹ Exemplo disso é o artigo 45 da CF/88 que, ao prever que a Câmara dos Deputados, composta de representantes do povo, eleitos pelo sistema proporcional, em cada Estado, em cada Território e no Distrito Federal, onde o número total de deputados será apurado proporcionalmente à população, esquece que a população indígena, mesmo que em sua totalidade, dificilmente elegeria mais de um deputado.

⁶² Canotilho *apud* Espíndola. *Conceito de Princípios Constitucionais*. 2ª ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2002, p. 200.

ponto de vista normativo. É preciso que a metódica que a fundamente também o seja, e que os resultados alcançados a corroborem”.

Sob uma visão da teoria do direito, para que as leis, regulando a situação dos indígenas, induzam à obediência, é necessária que esteja implícita em sua normatividade a questão da legitimidade. Legitimidade esta construída por meio do diálogo livre de coação entre os encarregados na sua elaboração e as comunidades envolvidas, dando vazão aos direitos da minoria “dentro” de uma maioria, exigência direta da plena democracia, ganhando, assim, efetivo sentido jurídico de proporcionalidade, idéia que melhor resume a interpretação sistemática do atual modelo constitucionalista brasileiro.

Para Habermas⁶³, é bem verdade que o comportamento positivo só exige comportamentos legais. No entanto, ele precisa ser legítimo: embora dê margem aos motivos da obediência jurídica, deve ser constituído de maneira que também possa ser cumprido a qualquer momento por seus destinatários, pelo simples respeito à lei. Isso implica dizer que:

Uma ordem jurídica é legítima quando assegura por igual a autonomia de todos os cidadãos. E os cidadãos só são autônomos quando os destinatários do direito podem ao mesmo tempo entender-se a si mesmos como autores do direito. E tais autores só são livres enquanto participantes de processos legislativos regrados de tal maneira e cumpridos sob tais formas de comunicação que todos possam supor que regras firmadas desse modo mereçam concordância geral e motivada pela razão. Do ponto de vista normativo, não há Estado de Direito sem democracia.

Assim, a trilha indígena pelo reconhecimento na esfera legislativa evidencia uma dupla via: participação material na elaboração das suas leis (principalmente por meio de conselhos tribais criados para tal finalidade ou, ainda, consultas populares com as comunidades envolvidas); e possibilidade formal de melhor acesso à vida pública, mediante reformulação da normatividade que disciplina a questão da proporcionalidade de acesso aos cargos públicos, propiciando aos índios atuarem pessoalmente (inclusive elaborando a sua própria legislação) na defesa dos interesses a que representam. O desenvolvimento legislativo desta temática,

⁶³ HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 242.

portanto, depende diretamente da existência de relações ético-jurídicas bem estabelecidas⁶⁴, foco central de uma democracia efetivamente participativa.

2.3 O ÍNDIO EM JUÍZO: ACESSO À JUSTIÇA E INTEGRAÇÃO JURÍDICA

Assumindo-se a necessidade de equilíbrio das forças legislativas, cuja colisão de interesses se dá principalmente na confecção procedimental legislativa e no conflito entre a proporcionalidade dos interesses que representam, é nosso dever analisar, ainda, de que forma vem se dando a aplicação/colisão das leis disciplinando as relações indígenas no campo jurídico concreto.

A estabilidade econômica, com o evoluir dos tempos, tem se firmado como um importante pressuposto de harmonia social. A sua instabilidade, ao contrário, acarreta fome, guerra, criminalidade, entre outras mazelas, afetando de forma direta o sistema de bem-estar jurídico e causando impacto na estrutura do Poder Judiciário, que frente à falta de estrutura física (bem como de requisitos procedimentais suficientemente ágeis), obriga-se a trabalhar com poucos recursos, material humano insuficiente, presídios superlotados, salários defasados, entre outros fatores de desânimo coletivo.

De outro lado, a percepção dos riscos sociais com o advento da globalização assume dimensões globais, gerando uma preocupação em escala com questões como a natureza, o desemprego, a fome, a miséria, a violência, a alienação cultural e a negação das fontes de desenvolvimento do cidadão, motivadas pelo fato de que a maioria da população não consegue exercer em sua plenitude os seus direitos democráticos em relação à vida e às condições de existência. A modernização reflexiva, neste sentir, reinventa os vetores da era industrial a partir de novos vetores, entre eles a globalização, uma vez considerado que a atual sociedade de risco informa que a modernidade ao mesmo tempo em que cria oportunidades gera também problemas a resolver⁶⁵.

A análise do Brasil contemporâneo nos permite ver que a globalização está redefinindo o conceito bidimensional de justiça (mais voltado à preocupação de “o que” e “a quem” dar), atijando a discussão de qual é o nível de justiça social

⁶⁴ HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

⁶⁵ BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: UNESP, 1997.

distributiva e bem-estar social que esperamos, propiciando, assim, enveredar no rumo da tridimensionalização da justiça, igualmente preocupada com “o que” e “a quem” dar, mas, principalmente, em como dá-la⁶⁶.

Neste contexto, a deficiência estrutural do Poder Judiciário é fator importantíssimo na persecução de um processo rápido e efetivo. Frente a estas adversidades, urge a adoção de medidas preventivas de reestruturação, tão ou mais importantes do que as reformas processuais procedimentais e das teorias jurídicas vinculadoras (entre elas, as recentes súmulas vinculantes), condicionando, assim, ações futuras a fim de orientá-las no caminho da estabilização. Lides intermináveis, mão-de-obra superficialmente qualificada, ausência de estrutura adequada, enfim, são apenas alguns dos fatores que, diante deste quadro nefasto e de uma grave crise econômica, fazem com que o Judiciário, no intuito de reverter esse quadro, busque no semblante processual o ponto de partida na recuperação da credibilidade de sua imagem.

Infelizmente, o Brasil é um país que apresenta elevados contrastes econômicos e culturais. A divisão social faz com que uma parte da população conheça mais os seus direitos do que a outra. Isso faz com que muitas vezes as pessoas se sintam oprimidas devido ao desconhecimento da lei. E, desconhecendo os índios no mais das vezes os seus direitos individuais (especialmente no que se refere aos direitos fundamentais), o que dizer dos difusos (como, por exemplo, os direitos atrelados ao meio ambiente e ao consumo de forma segura).

Assim, além das problemáticas vinculadas à construção legislativa dos seus direitos, tem o índio ainda forte fator de preocupação quando, uma vez descumpridos, necessitam recorrer ao Judiciário para fazê-los valer. Falta de conhecimento histórico e cultural acerca dos direitos indígenas trazidos processualmente aos autos, problemáticas de acesso à justiça, desconhecimento acerca da legislação feita e, por que não, até mesmo o despreparo dos operadores do Direito (advogados, juízes, promotores, entre outros) em analisar situações envolvendo colisão de direitos positivados e costumes, crenças e tradições. Esses

⁶⁶ FRASER, Nancy. *Redefiniendo el concepto de justicia em um mundo globalizado*. In: Revista Derecho y justicia em una sociedad global. Departamento de Filosofia del Derecho de la Universidad de Granada. Granada, Espana, Mayo 2005.

são apenas alguns dos entraves à efetivação das premissas constitucionais de respeito e conservação previstas no texto constitucional. Segundo Santos⁶⁷:

O Poder Judiciário tem tido um papel preponderante na aplicação destes novos direitos, mas mantido uma posição conservadora na maioria das vezes. As ferramentas jurídicas estão razoavelmente construídas na América Latina (...) Apesar disso, são pequenos os ganhos das populações indígenas diretamente da administração pública. Em geral tem sido necessário apelar à Justiça para obtê-los (...) Isso limita a atuação dos povos indígenas, que precisam criar organizações segundo os padrões ocidentais – não tradicionais – para conseguir o reconhecimento dos seus direitos (...)

Além disso, existe ainda a peculiar possibilidade de os próprios interesses indígenas conflitarem com as intenções da administração pública, a exemplo do recente conflito ocorrido no Estado de Roraima entre os índios e as famílias de arroteiros assentadas no local, em torno da demarcação da Reserva Raposa Serra do Sol, localizada no Estado de Roraima, onde se põem em xeque questões de soberania nacional e de intuito econômico.

Com a demarcação em área contínua do território indígena, fazendeiros e não-índios terão que sair da reserva. Isso preocupa a administração pública estadual de Roraima em razão da possível fragilização da fronteira brasileira com a Venezuela e com a Guiana, em virtude de eventual retirada de militares dessa área e conseqüente jurisdição isolada dos índios. Ademais, eventual demarcação viria ainda ferir a execução de um plano de desenvolvimento econômico sustentável dentro da reserva, que inclui a construção de uma hidrelétrica no rio Cotingo, bem como geraria o atraso econômica da região (com a perda das plantações arrozeiras existentes nas planícies locais) e transtornos na exploração das diversas riquezas naturais existentes dentro do território a ser demarcado, tais como ouro, diamante, nióbio e outros minerais nobres.

A questão ainda se encontra pendente de análise pelo Supremo Tribunal Federal, legítimo responsável pela última palavra no caso. Caberá a ele analisar o confronto e decidir, irrecorrivelmente, o deslinde do aludido procedimento demarcatório. Sem adentrar muito o juízo de mérito, cremos que as riquezas minerais e as terras férteis explicam boa parte do conflito entre índios e não-índios pela demarcação deste território indígena em Roraima, onde mais uma vez a lógica do capital atropela a lógica dos povos. E, paralelamente, no que tange à defesa das

⁶⁷ SANTOS, Boaventura de Sousa (org) *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 96.

fronteiras nacionais ou, ainda, eventual ulterior nacionalismo separatista indígena, segundo apontam alguns integrantes do movimento antidemarcação, trata-se de justificativa vazia, uma vez que tal questão não integra a matriz de reivindicação indígena, a qual não se opõe, tampouco colide, com a permanência dos militares na zona de fortificação fronteiriça.

Além dessa, temos também o recente caso de agressão envolvendo os índios Caiapós e a Petrobrás, ocorrido em 20 de maio de 2008, onde um integrante da comunidade Caiapó, armado de facão, atacou um engenheiro da Eletrobrás que participava de um encontro sobre a construção da hidrelétrica de Belo Monte, no rio Xingu, na região de Altamira, Estado do Pará. Segundo informações veiculadas pela mídia⁶⁸, o projeto da usina de Belo Monte e os impactos que a instalação da hidrelétrica poderiam causar estavam sendo discutidos num encontro em Altamira, reunindo moradores da região, ONGs e índios de 24 etnias. O engenheiro da Eletrobrás, Paulo Fernando Rezende, foi convidado para apresentar os estudos sobre a usina. Quando terminou de falar, os índios atacaram-no, causando-lhe ferimentos com golpes de facão. Depois da confusão, o engenheiro foi levado para um hospital com ferimentos no braço.

Os motivos da agressão estão sendo investigados. Num primeiro, momento concordamos que nada justifica um ato de violência. Contudo acreditamos seja lamentável a crucificação dos Caiapós pela opinião pública desde então. A agressão foi apenas uma expressão de desconformidade com os estudos de impactos ambientais sobre as suas áreas, exteriorizada, mais uma vez, da forma errada, em razão da falta de compreensão sobre a modalidade correta de juridicamente fazer valer os seus direitos frente às tendências dominantes da sociedade não-índia. E não um ato de vandalismo ou violência gratuita e espúria consoante têm salientado alguns⁶⁹.

Por essas e outras, demonstram-se necessário sejam criados institutos acessíveis às comunidades indígenas, propiciando, assim, a articulação indígena da proteção jurídica de seus interesses que, segundo aferido, calculadas vezes

⁶⁸ Artigo jornalístico lido on-line “Índio ataca engenheiro da Petrobrás”. Disponível em <http://jg.globo.com/JGlobo/0,19125,VTJ0-2742-20080520-322288,00.html>. Acesso em 21 mai. 2008.

⁶⁹ Exemplo disso é a opinião manifestada pelo jornalista paulista Marcos Rocha, disponível em <http://planogeral-marcosrocha.blogspot.com/search?q=caiap%C3%B3s>, onde em análise sobre este episódio taxou como “absurdo” o fato de “dezenas” de índios caiapós, armados de facões, “atacarem e torturarem” o engenheiro da que tentava dar explicações sobre a Usina Hidrelétrica de Belo Monte, no Rio Xingu, denominando-os no decorrer do texto como sendo “selvagens estúpidos e gananciosos”.

encontram seu desfecho apenas no bojo do Poder Judiciário, propiciando assim a todos os envolvidos plenas condições de proteção jurídica. E não apenas quando vítimas de ação positiva, mas toda vez que, ao arrepio da lei e da razão, mostrar-se violado, via omissão, as premissas constitucionais de vida digna em sociedade/comunidade.

Num primeiro momento, a fim de proporcionar às comunidades indígenas o acesso à justiça, é importante que o mesmo centre o seu foco no homem comum, para criar-lhe um sistema que atenda às suas necessidades. Surge, então, a necessidade de solidificar procedimentos mais acessíveis ao público, onde a preocupação central seja a Justiça Social. Se a lei é mais compreensível, ela se torna mais acessível às pessoas. Ou como diria Bryan Garth⁷⁰:

Um sistema destinado a servir às pessoas comuns, tanto como autores, quanto como réus, deve ser caracterizado pelos baixos custos, informalidade, rapidez, por julgadores ativos e pela utilização de conhecimentos técnicos bem como jurídicos.

Ultrapassada a fase da tutela, certame no qual os índios para fazerem valer os seus direitos necessitavam do exposto consentimento do Estado, bem como a posição de incapacidade para a prática dos atos da vida civil à luz da legislação civilista vigente, notamos que, agregada à questão da legitimidade legiferante, resta ainda a necessidade de garantir aos índios o acesso aos direitos fornecidos, proporcionando meios para que os mesmos reivindiquem o seu cumprimento.

Grande parcela da população brasileira desconhece normas básicas de proteção ao consumidor, prioridade de tramitação, diretrizes de proteção à saúde, previdência e assistência social, entre outras, diminuindo o leque de atuação do bem-estar social disponibilizado pelo Estado. Nesta esteira, tem o índio posição ainda mais agravada, pois além de compor esta parcela, tem ainda parcamente reconhecido o seu direito interno (consuetudinário), que, calculadas vezes, contrapõe-se ao direito positivado.

Portanto, um dos grandes desafios jurídicos da atualidade se encontra na operacionabilidade do acesso indígena à justiça e no adequado trato das questões culturais quando em posição de conflito com o direito positivado nacional. Tal questão se constitui em um dos corolários da continuidade do indígena do espaço

⁷⁰ CAPELLETTI, Mauro; GARTH, Bryan. *Acesso à justiça*. Tradução de Ellen Gracie Northfleet. Porto Alegre: Fabris, 1988, p. 93.

público nacional. Conhecer seus direitos (construídos à luz de sua participação) e conseguir defendê-los (em situação de conflito processual) nos dá alicerce para compreender esses conceitos iniciais. Saber reconhecer o direito costumeiro, pois, é tão ou mais importante do que propiciar os meios de acesso aos demais direitos.

Pouquíssimos são os exemplos encontrados na jurisprudência brasileira. Em sede infraconstitucional, vige ainda o artigo 6º do Estatuto Indígena (Lei n.º 6.001/73) que assegura parcela de autonomia ao direito consuetudinário ao determinar que *“serão respeitados os usos, costumes e tradições das comunidades indígenas e seus efeitos, nas relações de família, na ordem de sucessão, no regime de propriedade e nos atos ou negócios realizados entre índios, salvo se optarem pela aplicação do direito comum”*, disciplinando ainda em seu parágrafo único que *“aplicam-se as normas de direito comum às relações entre índios não integrados e pessoas estranhas à comunidade indígena, excetuados os que forem menos favoráveis a eles”*, excepcionadas às situações contrárias ao estatuto.

Ressalvando a proteção territorial indígena, cujos esforços positivos ganham diariamente cada vez mais a atenção – e proteção – pelos tribunais pátrios, nos demais pontos, pouco se tem visto o índio entrar em juízo para fazer valer os seus direitos costumeiros, como, por exemplo, o direito de punir internamente infrações à ordem da aldeia ou, ainda, zelar pelo cumprimento das suas convicções religiosas, entre elas, a cura por meio do Pajé.

Geralmente tais questões acabam sendo relativizadas (em prol dos direitos humanos e dos princípios constitucionais, principalmente aqueles previstos no artigo 5º da CF/88) e sequer ultrapassam algumas poucas páginas de procedimentos administrativos lavrados perante a FUNAI, o Ministério Público Estadual e as Procuradorias da República.

Não podemos esquecer que o índio não está plenamente integrado ao estilo de vida ocidental, possuindo em muitos casos referências próprias da sua cultura. Ademais, estima-se que ainda existam povos que sequer tiveram contato com a população. Portanto, entendemos que a análise jurídica dessa colisão de direitos impõe uma profícua análise de sentimentos de vidas centenárias, cujo controle externo pela lei se evidencia necessário apenas quando prejudicar terceiros alheios a sua cultura ou acarretar o cerceamento do Princípio da Dignidade Humana, cenário no qual exercitaria a sua função de controladora de excessos.

Assim, quando se desencadear alguma questão jurídica dentro do território indígena envolvendo apenas estes (índios), é incabível que a normatividade positivada aumente seu raio de ação a fim de impor a nossa cultura jurídica aos direitos indígenas consuetudinários passados de geração para geração. A resposta para essas tensões passa, portanto, pela defesa da igualdade “sempre que a diferença gerar inferioridade” e pela defesa da diferença “sempre que a igualdade implicar descaracterização⁷¹”.

Em estudo de caso, trazemos à baila fato ocorrido na aldeia Kondá, localizada no município de Chapecó, oeste do Estado de Santa Catarina, onde um incêndio ceifou precipitadamente a vida de dois adolescentes indígenas. Segundo se informou⁷², “J.” (14 anos) e “R.” (13 anos), moradores da Aldeia Kondá, morreram durante um incêndio acidental no local onde estavam presos (como punição pelo desrespeito à tradição) em uma casa improvisada como cadeia na própria tribo em virtude da desaprovação de seu namoro pela comunidade indígena.

De acordo com um dos líderes da comunidade, os dois adolescentes indígenas eram de uma linhagem denominada Kairu, cujo símbolo é uma bola. Segundo a tradição Caingangue, os Kairu somente podem se casar com os Kamé, cujo símbolo é um traço, não se admitindo casamento entre membros do mesmo grupo⁷³. Na ocasião, constatado o namoro proibido, sobreveio reunião dos líderes da comunidade e conseqüente decisão de prender os jovens como punição pelo desrespeito à tradição, e posterior devolução da garota a sua aldeia. Assim, por esse motivo, ambos foram colocados em salas separadas dentro de uma casa de 36 metros quadrados.

Por volta das 23 horas, a aldeia foi acordada com o fogo, tendo os cainganges utilizados tambores com água e machados para tentar arrombar as portas que estavam trancadas e assim socorrê-los. Mas o fogo estava muito alto, razão pela qual a cadeia improvisada acabou queimando por inteiro e, conseqüentemente, ambos os adolescentes indígenas acabaram morrendo carbonificados.

⁷¹ SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 64.

⁷² Artigo intitulado “*Namoro proibido acaba em tragédia*”. Jornal Zero Hora, 23 de agosto de 2006, p. 42.

⁷³ Para maiores informações sobre este caso, ver Jornal Zero Hora, de 23 de agosto de 2006, p. 42.

No presente caso, acreditamos ser inviável a intervenção jurídica dentro da comunidade indígena a fim de averiguar eventual responsabilização penal dos líderes envolvidos no sinistro, seja a título de dolo ou de culpa. Logo, deve o direito consuetudinário ser respeitado e acolhido pela cultura accidental, porquanto atendido ao dúplice critério da territorialidade (dentro da aldeia) e da personalidade (apenas índios envolvidos).

Conforme assevera ainda o aludido artigo jornalístico, é de se ressaltar que a divisão dos caingangues entre Kamé e Kairu vem do surgimento dessa sociedade indígena. Kamé e Kairu, irmãos, são heróis mitológicos. Os descendentes deles casaram entre si, originando a sociedade caingangue. Até hoje, um Kamé jamais pode se casar com outro Kamé, tal como os Kairu, pertencendo os filhos ao mesmo grupo do pai. Embora não haja impedimento genético, tal distinção é vista como uma regra de casamento, assim como ocorre na nossa sociedade em casos, por exemplo, onde são formalizadas uniões entre primos e primas ou tios e sobrinhos.

Relembramos, entretanto, que a única ressalva a ser feita em relação à examinada intervenção jurídica se encontra no campo do respeito à igual dignidade humana, a exemplo do que prevê o artigo 150 do novo Estatuto do Índio, onde alinha que será respeitada a aplicação pelas comunidades indígenas de sanções de natureza coercitiva ou disciplinar contra os seus membros, de acordo com suas instituições, desde que não revistam caráter cruel ou infamante, proibida em qualquer caso a pena de morte, tecendo como pano de fundo a base constitucional prevista no art. 5º, inciso XLVII, da Constituição Federal de 1988, sob pena de ofensa aos direitos humanos historicamente conquistados.

Embora inexistam dados concretos acerca do número de penas de morte resultantes dos costumes e tradições indígenas, tal cenário é muito mais comum do que se pensa. Contudo, a fim de preservar o índio da opinião pública, geralmente tais situações não são divulgadas, tolhendo assim a possibilidade de debates públicos sobre o tema.

Em artigo publicado por Julio Severo⁷⁴, condenando com excessivo rigor esse tipo de ação, a cuja opinião embora sejamos respeitosos acaba por não se

⁷⁴ SEVERO, Julio. *Debaixo da "bondosa" proteção estatal às minorias e às mulheres, a matança dos inocentes*. Disponível em http://www.jesussite.com.br/noticias_detalhe.asp?id_news=286. Acessado em 15 mar. 2008.

coadunar com os níveis desejáveis de pluralismo cultural que entendemos deva reger a vida social entre índios e brancos, vemos que:

A "interferência" missionária reduz a clientela dos pajés - feiticeiros tribais - e atrapalha a continuidade de costumes que, por incrível que pareça, são protegidos pelo Estado como "cultura" inofensiva, sem maiores conseqüências. Um desses "costumes" é matar crianças depois do nascimento. Em matéria importante intitulada "O garoto índio que foi enterrado vivo", a revista Istoé relata: "A Funai esconde números e casos, mas os pesquisadores já detectaram a prática do infanticídio em pelo menos 13 etnias, como os ianomâmis, os tapirapés e os madihas. Só os ianomâmis, em 2004, mataram 98 crianças". Istoé prossegue na chocante denúncia: "Os motivos para o infanticídio variam de tribo para tribo, assim como variam os métodos usados para matar os pequenos. Além dos filhos de mães solteiras, também são condenados à morte os recém-nascidos portadores de deficiências físicas ou mentais. Gêmeos também podem ser sacrificados. Algumas etnias acreditam que um representa o bem e o outro o mal e, assim, por não saber quem é quem, eliminam os dois. Outras crêem que só os bichos podem ter mais de um filho de uma só vez. Há motivos mais fúteis, como casos de índios que mataram os que nasceram com simples manchas na pele - essas crianças, segundo eles, podem trazer maldição à tribo. Os rituais de execução consistem em enterrar vivos, afogar ou enforcar os bebês. Geralmente é a própria mãe quem deve executar a criança, embora haja casos em que pode ser auxiliada pelo pajé". É um duelo espiritual mortal. A "cultura" que é insistentemente classificada de inocente mata crianças, enquanto o Cristianismo, que é acusado de intrometido e ameaçador, as resgata. Debaixo dos olhos, nariz e indiferença da FUNAI (um órgão estatal), tribos do Brasil estão assassinando impunemente crianças indefesas. Mas com a ajuda de missionários evangélicos, corajosos índios convertidos ao Evangelho estão ajudando a salvar essas crianças da morte. Contudo, mesmo quando são levadas para longe da tribo, as crianças correm perigo - exatamente por causa das leis de minorias. A política oficial da FUNAI é enviar de volta essas crianças à selva, efetivamente entregando-as nas mãos de seus executores. Aliás, a política da FUNAI - que reflete perfeitamente a futilidade estatal em questões de vida e morte - hostiliza os esforços dos missionários que querem resgatar as crianças índias. "É um absurdo fechar os olhos para o genocídio infantil, sob qualquer pretexto", diz Edson Suzuki na matéria da revista Istoé. Ele é evangélico e diretor da ONG Atini. "Não se pode preservar uma cultura que vai contra a vida". Suzuki cria a garota índia Hakani, que tem 13 anos hoje. A menina nasceu com dificuldades para caminhar e foi condenada à morte por costumes tribais reforçados por feiticeiros, mas foi resgatada por cristãos. Nesse duelo espiritual, o papel do Estado é atrapalhar os resgatadores e ajudar os executores. Mas, segundo a reportagem da Istoé, vozes estão se levantando: *E o pior é que a Funai está contagiada com esse relativismo cultural que coloca o genocídio como correto*, ataca o deputado Henrique Afonso, do PT do Acre, autor de um projeto de lei que pune qualquer pessoa não índia que se omita de socorrer uma criança que possa ser morta. (...) Quanto mais se moderniza, mais a sociedade volta às sombras de um passado pagão, cruel e ignorante.

Amenizando os ânimos daqueles que, num primeiro momento, entendam como um ato horrendo a possibilidade dos índios aplicarem a pena de morte, de trabalhos forçados e até mesmo cruéis, quebrando à supremacia das normas de

proteção aos direitos humanos universalmente reconhecidos, é de ser salientado e não esquecido que as lutas dos indígenas pela possibilidade de manutenção dos seus costumes precederam às dos direitos humanos e à respectiva elaboração da carta constitucional vigente. Aspectos incontroversos da luta pelo reconhecimento.

Logo, não são os direitos costumeiros dos índios que esqueceram da lei, mas sim a lei que, ao se fazer, esqueceu dos índios, uma vez que os direitos consuetudinários precederam aos direitos humanos tidos por universais. Reconhecer tais aspectos da identidade cultural não significa fechar os olhos para atrocidades, consoante poderiam dizer alguns, mas sim iniciar um diálogo de harmonização que devolva, sem ferir as comunidades indígenas, a autonomia interna que o aço da espada e o imperialismo cultural pouco a pouco lhes retiraram. Reconhecer a sua legitimidade é importante para que se dê início a um diálogo que vise consolidar os direitos humanos em sua plenitude. Nos dizeres de Schirmer⁷⁵:

Se as diferenças entre os povos são reconhecidas como meios alternativos de lidar com as questões de direitos humanos, então aqueles que se preocupam com tais questões saberão que podem haver discordâncias e que podem existir mais de uma resposta apropriada aos dilemas dos direitos humanos. Atitudes diferentes quanto a punições, por exemplo, não são necessariamente resultado da falta de conhecimento ético ou da ignorância de padrões de ética apropriados.

Portanto, repisamos, a relativização do direito consuetudinário só se demonstra possível quando, uma vez extrapolados os critérios da territorialidade e da pessoalidade (além de, é claro, tolhidos os critérios de dignidade da pessoa humana), ocorra concreta e reprovável lesão a terceiro alheio à cultura indígena, atuando assim apenas no controle dos excessos externos praticados, visão esta que melhor se coaduna com as premissas de conservação e respeito disseminadas na Constituição Federal vigente. Essa, inclusive, acreditamos, deva ser a melhor leitura do artigo 6º (Lei n.º 6001/73) em casos de colisão, visto aqui de forma hermeneuticamente ampliativa e integrada com os princípios constitucionais em busca da sua máxima eficácia.

Tal visão, consoante exposto, confronta com a lei e a jurisprudência momentaneamente lançada pelos nossos tribunais pátrios que, a nosso ver, olvidam a importância de uma delimitação dos critérios de incidência normativa

⁷⁵ Schirmer *apud* Leitão, p. 238, *In*: Os direitos indígenas e a constituição. Porto Alegre: Núcleo de Direitos Indígenas e Sérgio Antônio Fabris Editor, 1993.

anteriormente alinhavados como instrumento de preservação cultural. Neste diapasão decisório, vejamos os seguintes julgados jurisprudenciais⁷⁶:

EMENTA: PENAL. ART. 148, CAPUT, DO CP. SEQÜESTRO E CÁRCERE PRIVADO. PRIVAÇÃO DA LIBERDADE DE FUNCIONÁRIOS PÚBLICOS EM TERRAS INDÍGENAS. AUTORIA E MATERIALIDADE COMPROVADAS. MANUTENÇÃO DAS PENAS. 1. A conduta dos réus consistiu em privar a liberdade de dois funcionários públicos integrantes de uma comissão responsável pela realização de levantamentos fundiários em terras indígenas. **2. Os direitos dos índios sobre suas terras e sua diversidade cultural, constitucionalmente tutelados, não lhes confere a prerrogativa de praticar atos que configurem infração penal,** a pretexto de interferirem na atuação da Administração Pública. 3. Comprovadas a materialidade e a autoria, deve ser mantida a condenação dos apelantes pela prática do crime previsto no art. 148, caput, do CP. 4. As penas privativas de liberdade, bem como sua substituição por restritivas de direitos, determinada pela sentença recorrida, devem ser mantidas, na medida em que a sua aplicação se deu de maneira fundamentada, considerando as peculiaridades do caso concreto. 5. Apelação improvida. (TRF4, ACR 2001.04.01.064391-0, Sétima Turma, Relator Fábio Rosa, DJ 29/05/2002) (grifamos)

EMENTA: PROCESSO PENAL. COMPETÊNCIA. CRIME EM RAZÃO DE COSTUMES INDÍGENAS. DISPUTA DE TERRAS INDÍGENAS. COMPETÊNCIA DA JUSTIÇA FEDERAL. ANTECIPAÇÃO DE TUTELA DESNECESSÁRIA. **1. Sendo demonstrada a existência de conflito de terras entre integrantes de reservas indígenas e que a partir desta disputa sucederam-se desentendimentos punidos com cárcere privado por ordem do Cacique de uma das tribos - como polícia de ordem adotada na forma dos costumes indígenas ante transgressão de leis internas e/ou normas de convivência -, são as condutas de segregação em cárcere e de tortura concomitante afetas a interesses tipicamente da comunidade indígena e por essa razão passíveis de exame na jurisdição federal.** 2. Os motivos dos crimes em tese praticados pelos réus estão diretamente relacionados **com questões intrínsecas a direitos e à cultura indígenas,** o que vem a firmar a competência da Justiça Federal para processar e julgar a ação penal, nos termos do inciso XI do artigo 109 da Constituição Federal. 3. Ante o imediato julgamento de mérito do recurso, resta prejudicado o pleito de antecipação de tutela. (TRF4, RSE 2007.71.17.001289-9, Sétima Turma, Relator do Acórdão Néfi Cordeiro, D.E. 20/02/2008) (grifamos)

Neste particular, anotamos que não desconhecemos a possibilidade de serem tecidas críticas contra esse modelo de regramento processual de integração jurídica entre direitos consuetudinários e positivados, porventura feitas por defensores da aplicação de um direito positivo único a índios e não-índios em todos os casos (esquecendo assim da sua historicidade), ou ainda, ao amplo e irrestrito acolhimento do direito consuetudinário dentro da aldeia, influenciado a exemplo do

⁷⁶ BRASIL. Tribunal regional Federal da 4ª Região. Disponível em <http://www.jfrs.gov.br>. Acessado em 02 mar. 2008.

que se fez em outras nações, entre elas, a legislação americana, que a partir de 1962 e por dezoito anos, até 1980, garantiu aos índios uma época de auto-determinação, chamada *self-determination era* (era de autodeterminação), onde o congresso norte-americano ancilarmente promulgou extensiva legislação protetiva do nativo no que toca à educação e saúde, recomendando-se o máximo de participação dos índios no planejamento e manejo desses serviços⁷⁷. Segundo análise feita por Arnaldo Moraes Godoy⁷⁸ na legislação americana:

Segundo legislação federal inúmeras tribos organizaram-se a partir de 1934, quando o congresso passou o *Indian Reorganization Act* (Ato de Reorganização do Índio). Algumas tribos passaram a adotar constituições escritas. Esses documentos contêm provisões descrevendo territórios tribais, condições para obtenção de status de membro da tribo, corpos de governo, elegibilidade, escolha, poderes, previsões de emenda, sujeitas, no entanto, a aprovação do secretário do interior, o que qualifica o pequeno alcance orgânico de tais documentos. Há conselhos e cortes tribais, *Courts of Indian Offenses* (*Cortes de ofensas aos Índios*). Pluralidade de soluções na escolha de juízo competente parece ser norteadas por regras e procedimentos, como segue: em matéria cível há jurisdição tribal quando autor e réu são índios. Quando autor ou réu não é índio há jurisdição concorrente com a jurisdição estadual. Corte tribal tem jurisdição em tema de divórcio entre índios. Se um dos cônjuges não é índio, há legislação concorrente com a legislação estadual. Também há jurisdição tribal em matéria de adoção, de custódia de menores, assim como jurisdição tribal também é concorrente com a estadual em matéria de liberdade provisória (*probate*). A fixação de jurisdição exige prévia definição de território indígena (*indian country*). Em 1948 o Congresso Norte-Americano definiu território indígena como aquele que se encontra dentro dos limites de reserva indígena sob jurisdição do governo dos Estados Unidos, ou de comunidades indígenas encontrados nos Estados Unidos, seja em território original ou alterado, assim como também áreas de fixação (*allotment*) de comunidade nativa.

O *Indian Reorganization Act*⁷⁹ (Ato de Reorganização Indígena), promulgado em 1934, tinha a sua aplicação em cada tribo condicionada a sua aceitação por maioria de votos. Ele proibia novas divisões das terras tribais em lotes e permitia a recuperação daquelas terras que, tendo passado para os Estados Unidos, não tinham sido adquiridas por terceiros. Além disso, autorizava uma verba anual para a compra de terras e um fundo de crédito rotativo para o desenvolvimento econômico. Permitia às tribos operarem sob governo interno de sua própria escolha, seja formalizado por documentos escritos, seja segundo o uso consuetudinário, e ainda

⁷⁷ GODOY, Arnaldo Moraes. O indígena no direito norte-americano. Disponível em <http://alertanet.org/AMoraes2.htm>. Acessado em 17 out. 2007.

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ Mellati *apud* Mcnikle no artigo Índios na América do Norte. Disponível em <http://www.geocities.com/RainForest/Jungle/6885/anorte/anortapr.htm>. Acessado em 17 out. 2007.

estabelecer corporações para a administração de seus recursos, assegurando assim uma considerável autonomia jurídica e financeira ao conselho tribal no trato dos interesses da comunidade indígena representada, inclusive autorizando-a a negociar com os governos municipais, estaduais e federal.

Alternativamente à manutenção do *status quo* indígena e formalizadas as devidas adaptações a esta matriz cooperativista, asseveramos também ser possível focalizar no *Indian Reorganization Act* pontos de referência para a formalização de uma política de autodeterminação indígena no espaço público brasileiro para a o exercício das atividades ocorridas dentro da aldeia e também para quando se mostrar necessário o contato com a juridicidade positivada (principalmente em relação aos atos negociais), preservando assim os seus costumes, crenças, tradições. E, ao mesmo tempo, criando oportunidades de autonomia financeira e gerenciamento cooperativo dos seus bens de produção sem se esquecer da facultatividade de aderir ou não a esse modelo (posto que submetido à aprovação perante a comunidade aderente), mantendo-se intacto seu direito de escolha.

Logo, semelhantemente ao primeiro modelo proposto, o modelo americano também se vislumbra plausível de implantação como arquétipo de política pública, promovidas as devidas alterações, servindo igualmente de leque de opção das comunidades indígenas ao modelo de autonomia da comunidade fundada em um conselho tribal encarregado, consoante alhures alinhavado, pela administração jurídica compartilhada (entre índios e a sociedade nacional) e pela administração financeira dos recursos advindos das relações entre os seus integrantes, bem como entre esses e o mercado financeiro nacional.

Com parte destes ideais, inclusive, milita o projeto de lei do novo estatuto do índio, o qual em seu artigo 44 aponta que serão respeitados os usos, costumes e tradições das comunidades indígenas nos atos ou negócios realizados entre índios ou comunidades indígenas, salvo se optarem pela aplicação do direito comum, bem como o artigo 47 que, coibindo excessos, determina às autoridades públicas da administração direta e indireta e seus funcionários que, ao tomarem conhecimento de ato ou negócio realizado por comunidade indígena ou seus integrantes, lesivos ao patrimônio indígena, deverão, no prazo de 10 dias contados, da ciência do mesmo, comunicar a sua realização ao órgão indigenista federal, sob pena de responsabilização pessoal.

Assim sendo, a fim de se reconhecer a efetiva proteção e autodeterminação aos direitos consuetudinários, mostra-se imprescindível a cisão entre o direito aplicado dentro da aldeia (índio *versus* índio) e o direito incidente nas relações comuns do espaço público brasileiro (índios *versus* não-índios), seja pelo modelo processual (jurisdição individual) inicialmente descrito, seja pelo modelo americano posteriormente delineado (jurisdição concorrente).

Com esse agir, invertemos a pirâmide da hierarquização cultural e direcionamos ao índio o direito de escolher entre viver na aldeia, segundo os critérios costumeiros de seu povo, ou viver conforme os ditames da sociedade nacional, sujeitando-se, assim, à positivação por ela redigida, situação na qual, inobstante continue morando em sua comunidade, poderá também lançar mão de formalizar os necessários atos negociais sob o prisma do controle jurisdicional dos excessos praticados, jungindo-se às sanções cominadas em pé de igualdade com o não-índio nacional cujo negócio jurídico bilateralmente operacionaliza.

Contextualizado o processo civilizador e as fases constitucionais da tutela indígena no Brasil, bem como aferidos os principais aspectos infraconstitucionais e as questões oriundas da colisão entre direitos positivados e direitos consuetudinários, e, por fim, enfrentada a problemática relação entre as comunidades indígenas e a garantia do acesso à justiça, revelando ainda pontos importantes de um início de entendimento jurídico baseado em critérios históricos e constitucionais aptos a ensejar a coexistência respeitosa entre os povos, é chegado o momento de aferirmos qual seria a continuidade desejável para os indígenas no espaço público brasileiro e os possíveis rumos a serem tomados. Portanto, visualizado o passado e o presente, é hora de nos dirigirmos ao futuro.

CAPÍTULO 3 – POR UMA NOVA CONTINUIDADE INDÍGENA NO ESPAÇO PÚBLICO NACIONAL

Mesmo após aproximadamente 500 anos da época do descobrimento, ainda não reconhecemos o índio como semelhante. Tampouco sabemos como tratá-lo e como convivemos em harmonia e respeito com as diferenças existentes entre as culturas. Além disso, caso a humanidade siga o rumo normal dos acontecimentos, haverá um dia em que os territórios indígenas delimitados já não serão suficientes para abranger toda a sua demanda populacional ou, ainda, que a utilização dos recursos naturais dessas áreas já não satisfará mais às suas necessidades alimentares.

Para que o amanhecer deste dia não provoque o colapso das relações entre o índio e o restante do espaço público nacional, é necessário que a preparação inicie imediatamente, iniciativa essa que personifica a reconstrução de velhos institutos e a criação de outros tantos, propiciando, via políticas públicas, a composição das diferenças em prol de um futuro melhor para todos.

Tal questão, conforme se verá, passa pela reconstrução da participação indígena na vida pública brasileira, pela melhor utilização de suas terras e pela educação consciente e livre de dominação, permitindo o pluralismo cultural, a autonomia, o reconhecimento e a plena sustentabilidade do crescimento populacional.

3.1 A PROBLEMÁTICA DO ESPAÇO FÍSICO DO ÍNDIO NO BRASIL: DELIMITAÇÃO DE TERRITÓRIOS E SUSTENTABILIDADE

Acertadamente, Roberto Da Matta⁸⁰ reflete que “nossa brasilidade é um estilo, uma maneira particular de construir e perceber a realidade”. Temos que ter orgulho de nossas crenças, tradições e costumes. Idolatramos nosso *locus*, tendo consciência de que seus defeitos e potencialidades são imprescindíveis para o resgate das questões correlatas à soberania. Em pouco tempo, a água valerá mais do que o petróleo. E, em matéria de água, ninguém é tão grandioso que nem nós, brasileiros.

⁸⁰ DA MATTA, Roberto. *O que faz do Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro, Roxo, 1997.

A consciência de que seremos, em breve, potenciais “governantes” do planeta, exige um preparo psicológico desde já, evitando assim a perpetuação das atitudes imperialistas hoje encontradas. Mas para apreendermos a conversar com o mundo, primeiro precisamos encontrar bases de diálogo entre nós, pois todos os integrantes do território nacional são partes importantes das futuras conquistas a se almejar.

Assim, resta ainda a verificação do ponto de vista territorial, de quais os rumos a serem tomados para que o plano material do bem-estar físico chegue às comunidades indígenas, buscando corrigir velhos erros do passado, tais como a usurpação das terras tradicionais, a tentativa de aldeamento único de algumas comunidades indígenas e a abertura de estradas a fim de que os colonos tivessem acesso aos seus territórios, buscando alternativas ao problema territorial indígena no Brasil.

A questão agrária fomenta o estudo dos problemas sociais e econômicos relativos ao setor primário da economia, onde a ausência de infra-estrutura e a forma como se dá a delimitação dos territórios são os principais pontos a serem abordados, propiciando novas perspectivas de reorganização e modernização das estruturas produtivas.

Redefinindo as malfadadas heranças estruturais da transição desigual do colonialismo para o capitalismo nas periferias coloniais em relação às metrópoles, urge que sejam determinados critérios bem definidos para que uma efetiva demarcação territorial indígena seja aplicada mediante fiscalização e uma modernização agrícola intensa (ressalvada, em relação a este último, a devida opção indígena), distribuindo renda e diminuindo a violência entre índios e colonos advindas da lentidão e intransigência entre governantes, produtores rurais, movimentos sociais e as próprias comunidades indígenas envolvidas.

Conforme já visto, mesmo após quase vinte anos da promulgação da Carta Política, pouco se agiu neste sentido. Em que pese a existência de normas legais regulamentando a matéria, estima-se⁸¹ que apenas 3,4 % dos territórios indígenas estejam definitivamente demarcados, o que representa um total de 27 áreas dentro de um todo maior de 611 territórios indígenas examinados. Segundo quadro informativo apresentado pela FUNAI:

⁸¹ Dados obtidos perante o sítio eletrônico da FUNAI: <https://www.funai.gov.br>. Acessado em 09 jun. 2008.

SITUAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS (Resumo Geral)			
	Nº de T.I's	%	em revisão
EM ESTUDO	123	----	0
DELIMITADA	33	1,66	1.751.576
DECLARADA	30	7,67	8.101.306
HOMOLOGADA	27	3,40	3.599.921
REGULARIZADA	398	87,27	92.219.200
T O T A L	611	100	105.672.003

Conclui-se, portanto, que o Decreto n.º 1.775⁸², de 8 de janeiro de 1996, criado com o objetivo de disciplinar o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas, embora nitidamente inspirado na “demarcação quinquenal” determinada pelo artigo 67 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias, também restou por esbarrar na burocracia e no desinteresse governamental com o assunto. Senão, vejamos.

Em análise feita pela própria FUNAI, o procedimento atual para a identificação e delimitação, demarcação física, homologação e registro de terras indígenas tem início com a identificação e delimitação da terra a ser demarcada, ocasião na qual é constituído um grupo técnico de trabalho, composto por técnicos da FUNAI, do INCRA e/ou da secretaria estadual de terras da localização do imóvel.

Paralelamente, a comunidade indígena é envolvida diretamente em todas as subfases da identificação e delimitação do território indígena a ser administrativamente reconhecida. O grupo de técnicos faz os estudos e levantamentos em campo, centros de documentação, órgãos fundiários municipais, estaduais e federais, e em cartórios de registro de imóveis, para a elaboração do relatório circunstanciado de identificação e delimitação da área estudada, resultado que servirá de base a todos os passos subseqüentes. O resumo do relatório é publicado no Diário Oficial da União, diário oficial do estado federado de localização da área, sendo cópia da publicação afixada na sede municipal da comarca de situação da terra estudada.

⁸² BRASIL. Decreto n.º 1.775/96. Disponível em <http://www.planalto.gov.br>. Acessado em 15 jan. 2008.

Os estudos antropológicos e os complementares de natureza etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e o levantamento fundiário, realizados nessa fase, deverão caracterizar e fundamentar a terra como tradicionalmente ocupada pelos índios, conforme os preceitos constitucionais, e apresentar elementos visando à concretização das fases subseqüentes à regularização total da terra. É com base nesses estudos, aprovados pelo Presidente da FUNAI, que a área será declarada de ocupação tradicional do grupo indígena à que se refere, por ato do Ministro da Justiça – portaria declaratória publicada no Diário Oficial da União – reconhecendo-se, assim, formal e objetivamente, o direito originário indígena sobre uma determinada extensão do território brasileiro.

Segundo acrescenta a FUNAI, desde o início do processo demarcatório até 90 dias da publicação do resumo do relatório nos Diários Oficiais da União e do Estado, podem os interessados apresentar contestações, as quais também serão analisadas pelo seu corpo técnico, podendo o seu presidente optar pelo reestudo da área proposta ou pela sua confirmação, dando-se então continuidade ao procedimento. Os estudos e pareceres referentes às contestações, ao serem aprovados pela FUNAI, são em seguida encaminhados para o Ministério da Justiça, que faz a análise da proposta apresentada pelo órgão indigenista, referente aos limites do território indígena, e das razões apresentadas pelos contestantes.

Por fim, após a aprovação dos estudos feitos pela FUNAI por parte do Ministério da Justiça, a terra é declarada de ocupação tradicional do grupo indígena especificado, indicando a superfície, o perímetro e os seus limites, sendo inclusive determinada a sua demarcação física. De posse do material técnico da demarcação, realiza-se a preparação da documentação para confirmação dos limites demarcados, que corresponde à homologação, o que se dá por meio da expedição de um decreto do Presidente da República. O processo administrativo de regularização de um território indígena termina com o seu registro no Cartório Imobiliário da Comarca onde o imóvel está situado e na Secretaria de Patrimônio da União (SPU) do Ministério da Fazenda.

Ao que vemos, a processualística adotada não fere as diretrizes constitucionais de proteção aos usos e costumes das comunidades indígenas, albergando disposições importantes como, por exemplo, a presença e participação do grupo indígena envolvido, representado segundo suas próprias formas, em todas as fases do procedimento demarcatório (art. 2º, parágrafo 3º), bem como a presença

de antropólogos, com a finalidade de realizar estudos complementares de natureza etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e o levantamento fundiário necessários à demarcação (art. 2º, parágrafos 1º e 2º).

Contudo, segundo dados fornecidos pela FUNAI, a superfície dos 488 territórios indígenas, cujos processos de demarcação estão minimamente na fase “delimitada”, é de 105.673.003 hectares, perfazendo 12,41% do total do território brasileiro. Outros 123 territórios ainda estão por serem identificados, não sendo suas possíveis superfícies somadas ao total indicado. Registra-se, ainda, que há várias referências a terras presumivelmente ocupadas por índios e que estão por serem pesquisadas, no sentido de se definir se são ou não indígenas.

A inércia governamental vem causando profundas fendas na identidade cultural dos indígenas, que, deslocados do seu estilo de vida, acabam por assimilar novas formas de subsistência, além de convalidar sérios conflitos de terras entre índios, colonos, fazendeiros e trabalhadores rurais sem terras existentes no Brasil, contribuindo para a animosidade entre as culturas. Não raros são os casos narrados envolvendo invasões de terras de ambos os lados, desencadeando a perda de vidas e de oportunidades econômicas. Em nossos tribunais⁸³, espelhos da vida real, vários são os exemplos:

HABEAS CORPUS. PROCESSUAL PENAL. CRIMES DE HOMICÍDIO QUALIFICADO PERPETRADOS CONTRA POLICIAIS NÃO CARACTERIZADOS. RÉUS INDÍGENAS. EXISTÊNCIA DE CONFLITOS DE TERRA CONSTANTES ENTRE INDÍGENAS E FAZENDEIROS LOCAIS. MOTIVAÇÃO. DEFESA DE INTERESSE DA COLETIVIDADE SILVÍCOLA. COMPETÊNCIA DA JUSTIÇA FEDERAL. 1. **Os crimes de homicídio pelos quais respondem os ora Pacientes tiveram como motivação a declarada defesa de suas terras** consoante se depreende dos termos dos interrogatórios dos acusados, o que é corroborado pelas circunstâncias de tempo, lugar e modo em que ocorreram, a evidenciar que a ação delituosa, perpetrada por um grupo significativo de índios, traduz aparente reunião de esforços para proteção de interesses indígenas. 2. Sem embargo da evidente reprovabilidade das condutas dos réus, em especial pela sua brutalidade, **foram elas praticadas em cenário que indica haver estreita ligação com disputa pela posse de terras entre índios e produtores rurais locais, na medida em que os policiais – que não estavam caracterizados – teriam sido confundidos com fazendeiros, com quem estavam em constante conflito.** Competência para julgar e processar os indígenas, no caso, é da Justiça Federal, nos termos do art. 109, inciso XI, da Constituição Federal. 3. Ordem concedida para declarar a incompetência do juízo de Direito da 1.ª Vara Criminal da Comarca de Dourado/MS e, assim, anular o processo ab initio, com o

⁸³ Suporte jurisprudencial extraído do sítio eletrônico do Superior Tribunal de Justiça e do Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul. Disponíveis em <http://www.stj.gov.br> e <http://www.tj.rs.gov.br>. Acessado em 15 set. 2007.

aproveitamento dos atos não-decisórios já praticados, determinando sejam os respectivos autos imediatamente encaminhados para o Juízo Federal da região, a quem competirá apreciar a necessidade da decretação da prisão preventiva dos Réus, atendidas as garantias legais acerca do local da eventual custódia. (HC 65.898/MS, Rel. Ministra LAURITA VAZ, QUINTA TURMA, julgado em 27.03.2007, DJ 14.05.2007 p. 343) (grifamos)

PROCESSUAL CIVIL – CELEBRAÇÃO DE ACORDO ENTRE A FUNAI E EMPRESA PRIVADA PARA IMPLANTAÇÃO DE PROJETO AGROPECUÁRIO – ROMPIMENTO UNILATERAL PELA FUNAI – INEXISTÊNCIA DE VIOLAÇÃO AO ART. 535 DO CPC – INDENIZAÇÃO – ACÓRDÃO COM FUNDAMENTO EXCLUSIVAMENTE CONSTITUCIONAL. 1. O Tribunal de origem, ao decidir a lide, **examinou o documento indicado pela recorrente, afastando, ainda que implicitamente a tese da boa-fé, deixando claro que a empresa tinha ciência da precariedade da situação e tinha se obrigado a comunicar à FUNAI a presença de índios e aceitar a interdição da área se fossem registrados conflitos com os silvícolas.** 2. Inexistência de ofensa ao art. 535 do CPC. 3. Questão de fundo que não pode ser examinada à luz do antigo Código Civil porque o acórdão recorrido decidiu a querela sob o enfoque exclusivamente constitucional. 4. Recurso especial improvido. (REsp 685.383/DF, Rel. Ministra ELIANA CALMON, SEGUNDA TURMA, julgado em 13.12.2005, DJ 20.02.2006 p. 292) (grifamos)

EMENTA: ECA. ATO INFRACIONAL. HOMICÍDIO. MOTIVO FÚTIL. AGRESSÃO E MORTE DE **ÍNDIO** QUE DORMIA. APLICAÇÃO DA MEDIDA SOCIOEDUCATIVA DE INTERNAÇÃO. AVALIAÇÃO PSIQUIÁTRICA. DESPACHO DE RATIFICAÇÃO. AUSÊNCIA DOS GENITORES NA AUDIÊNCIA DE APRESENTAÇÃO. FALTA DE NOMEAÇÃO DE CURADOR. PRELIMINARES AFASTADAS. A remessa dos autos ao Tribunal constitui manutenção tácita quanto ao juízo de retratação, constituindo-se em mera irregularidade que não invalida o procedimento (ECA, artigo 198, VII), como também acontece com a falta de nomeação do curador, presente o Defensor Público que exerceu a ampla defesa e contraditório ou ausência dos pais à audiência de apresentação, onde compareceu a instituição pública que manejou a resposta constitucional, notadamente quando nenhuma das nulidades foi invocada no devido instante. **Nivela-se à hediondez a ação de adolescente que, mancomunado com imputáveis, desperta aos pontapés infeliz índio que dormia na calçada, conduta seguida de lapidação que acarreta o traumatismo craniano que levou à morte da vítima.** O nexo causal entre o comportamento infracional e o desfecho foi incontestável, impondo-se a medida de internação, assessorada por avaliação psiquiátrica e possível tratamento que reinsira o infante ao convívio de sua comunidade, abalada pelo injustificado acontecimento. Apelação desprovida, rejeitadas as preliminares, com recomendação. (Apelação Cível Nº 70006572382, Sétima Câmara Cível, Tribunal de Justiça do RS, Relator: José Carlos Teixeira Giorgis, Julgado em 27/08/2003) (grifamos)

Os suportes jurisprudenciais acima descritos nos trazem, ao menos minimamente, uma breve visão das seqüelas deixadas pela precária demarcação das terras indígenas no Brasil pelo executivo que, amparado pelo Princípio da Reserva do Possível, em razão dos altos custos desta atividade, e pelos ditames constitucionais de harmonia e independência entre os três poderes (Executivo,

Legislativo e Judiciário), não encontra nem mesmo no Poder Judiciário limites obrigatórios de compulsoriedade das políticas sociais voltadas à delimitação destas áreas.

Logo, afastada a possibilidade de incidência judicial sobre a inércia, vemos que o esmiuçado alicerce da efetiva ação estatal resume-se ao plano do meramente formal, carente de moralidade e de boa-vontade, certame no qual se visualiza a discrepância entre a ação dos governantes (na maioria das vezes feita de forma unilateral, sem a devida oitiva das comunidades envolvidas) e às diretrizes programáticas a que politicamente se comprometeram.

Conclui-se, portanto, que não é a processualística demarcatória que entrava a demarcação de terras no Brasil, mas principalmente, entre outros fatores (tais como intolerância, discriminação, racismo, os quais se somam negativamente à questão), a falta de empenho governamental em prol de ações efetivamente direcionadas ao cumprimento do seu poder-dever constitucional (art. 231 da CF/88) em delimitar e em proporcionar a pertinente participação dos povos indígenas no processo construtivo dessas decisões.

Com efeito, uma vez delimitados os territórios indígenas e reconhecida a sua autonomia sobre os mesmos, poderão os índios reassumir a sua identidade, livremente decidindo sobre o que, quando e onde plantar ou criar, sujeitando-se aos riscos das suas escolhas. Não se trata de desampará-los, pois, caso entendam necessário, poderão recorrer a todos os meios de assistência rural (FUNAI, EMATER, entre outros) e créditos comuns ao resto da população, mas tão-somente de alimentar responsabilidades no ímpeto de amenizar o longo período assistencialista que se arrasta, colaborando assim para um árduo, mas possível, caminho emancipatório.

Eis, portanto, o outro lado da moeda, implicando aos índios a assunção também de responsabilidades conjuntas na solidificação de sua cidadania. Neste ponto, inclusive, demonstra-se possível a criação de linhas de crédito agrícola especiais aos mesmos e de assistência técnica permanente, propiciando a modernização da sua agricultura tradicional e, em sendo o caso, a inovação voluntária do cultivo de outras culturas e formas de pecuária.

3.1.1 BIODIVERSIDADE E A INADEQUADA APROPRIAÇÃO DOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS INDÍGENAS

Vislumbramos especial enfoque deva ser feito em relação às delimitações de áreas indígenas feitas em local de floresta, especialmente na grande Amazônia, pois, inobstante a autonomia assegurada aos índios dentro das suas áreas, vemos que a intervenção estatal no intuito de coibir atos de inadequada exploração das riquezas naturais deva ser visto como legítima, visto que o bem tutelado – o meio ambiente – é o único capaz de extrapolar a esfera de disponibilidade particular, possuindo valor universal.

A proteção contra a biopirataria⁸⁴ e a inadequada apropriação dos conhecimentos tradicionais é algo que deva continuar sendo tarefa do Estado, porquanto além de atingirem diretamente a biodiversidade e as comunidades indígenas envolvidas, via reflexa acabam por atingirem a proteção da própria coletividade, ferindo direito fundamental universal.

A transformação do capitalismo para abarcar a esfera da cultura ocorrida a partir do final dos anos oitenta, considerando valores culturais como mercadorias, aliada ao anseio, advindo com a modernidade, de controlar a natureza, posta como valor social relevante a fim de servir ao bem-estar humano de forma ampla, colocaram as discussões sobre a biodiversidade na ordem do dia, revelando a necessidade de criarmos condições aptas a satisfazer nossas necessidades sem, no entanto, diminuirmos as perspectivas das gerações futuras, aspecto fundamental ao desejável patamar de sociedade sustentável.

Conceituar biodiversidade é tarefa de elevado grau de dificuldade, pois existe dissenso sobre seus elementos formadores. Há, no cenário internacional, a Convenção da Diversidade Biológica das Nações Unidas (CDB), firmada no Rio de Janeiro durante a Conferência das Nações Unidas para o meio ambiente e Desenvolvimento – a ECO 92. A partir deste tratado internacional pode-se definir biodiversidade como a “variabilidade entre organismos vivos de todas as origens, incluindo, *inter alia*, a terrestre, a marinha e outros ecossistemas aquáticos e os complexos ecológicos de que fazem parte. Inclui a diversidade interna às espécies,

⁸⁴ BRUM, Fabiano Prado de; MONTEIRO, Christiane Schoor. Propriedade intelectual sobre a biodiversidade e os conhecimentos tradicionais no Brasil: biopirataria, neocolonialismo e a proteção ao meio ambiente. Artigo apresentado e publicado nos anais do 1º Congresso Sul-Brasileiro de Propriedade Intelectual, realizado nos dias 17 e 18 de agosto de 2007 no município de São Miguel das Missões/RS.

entre espécies e de ecossistemas⁸⁵.” Sem exageros, permite-nos abrir a compreensão de diversidade de forma mais ampla, abarcando a diversidade genética e visualizando como integrante do conceito de biodiversidade os conhecimentos sobre a diversidade⁸⁶.

É inestimável o número de espécies existentes no mundo. Mesmo assim, alguns pesquisadores arriscam a estimá-las entre cinco a trinta milhões. Outros afirmam que o número chega a oitenta milhões. As espécies catalogadas, inclusas regularmente em bancos de dados, aproximam-se de dois milhões⁸⁷.

Em relação ao conhecimento das populações acerca dessa diversidade incalculável, podemos afirmar que “esses conhecimentos são pontos de passagem obrigatórios para a construção da biodiversidade enquanto ciência⁸⁸”. Assim, é preciso ter-se em mente que o conceito de biodiversidade é algo em construção, estando em “permanente reinterpretação, redefinição e adaptação às necessidades políticas locais. (...) essas reapropriações terão de ser avaliadas de modo a ter em conta os espaços em diferentes escalas – global, nacional e local – e as suas articulações⁸⁹”.

Calculadas vezes referidas, é o hemisfério sul, sem dúvida, o reservatório mundial da diversidade biológica, sendo desnecessário discorrer acerca do potencial brasileiro em termos de diversidade biológica, situado em grande parte dentro de territórios indígenas. O Brasil é o país do globo recordista em biodiversidade, estimando-se que tenhamos entre 15 e 20% de toda a diversidade do planeta⁹⁰.

Tal constatação, mesmo que isoladamente, deixa claro que demarcar territórios indígenas é um fato político-econômico muito mais complexo do que se pensa, e não apenas um mero exercício de agrimensura. É inegável que nas entrelinhas das demarcações existem interesses econômicos de grupos particulares nacionais e transnacionais envolvidos.

⁸⁵ Convenção de Diversidade Biológica. Disponível em <http://www.biodiv.org>. Acesso em 15 de julho de 2007.

⁸⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa (org). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 80.

⁸⁷ Idem, p. 60.

⁸⁸ Idem, p. 64.

⁸⁹ Idem, p. 64.

⁹⁰ Segundo Silva (s.d., s.p.) são 55 mil espécies vegetais ou 22% do total do planeta; 524 mamíferos (172 endêmicos), além de 3 mil espécies de peixes de água doce (ou três vezes mais do que qualquer outro país) e provavelmente entre 1º a 15 milhões de insetos (muitos de famílias ainda não descritas). Só a Amazônia detém 26% das florestas tropicais remanescentes no mundo. Somando-se a outros 15 países, entre os quais a Índia, são 70% das espécies animais e vegetais (...).”

Quando o assunto é biodiversidade, lembramos de inopino, consoante já salientado, da floresta amazônica. Entretanto, temos, também, um leque de diversidade na Mata Atlântica, no Pantanal Mato-Grossense e em tantas outras áreas dispersas no vasto e rico território brasileiro, ambos revelando a potencialidade da utilização da biodiversidade, tanto como recurso de valor utilitário quanto estético⁹¹.

O valor estético encontra-se vinculado ao ecoturismo. Não raro, noticia-se a construção de um novo paraíso para turistas, geralmente em locais onde a natureza é vasta e diversificada. Comuns são os impactos ambientais negativos desse tipo de edificações, alterando a paisagem natural e muitas vezes modificando ecossistemas. O valor definido como estético confunde-se sobremaneira com o valor utilitário, pois tais empreendimentos não são mais do que explorações econômicas da natureza, em especial, de sua beleza e exuberância.

Outro aspecto relevante a ser considerado sobre ecoturismo é em relação às comunidades locais, entre elas, as indígenas. Tais comunidades em geral não participam do processo de planejamento e realização dessas obras que modificam seu habitat e contrastam com sua forma humilde de sobrevivência. Diversas vezes, os empreendimentos turísticos, além de causarem impacto ambiental, não trazem às comunidades envolvidas os benefícios prometidos.

Ademais, retiram dessas comunidades o poder de escolha sobre a forma de desenvolvimento do local e forçam muitas vezes os nativos à “invenção da tradição⁹²” voltada ao turismo. Essa vivência de uma tradição não autêntica, modificada para fins comerciais, altera a identidade coletiva das comunidades envolvidas e por si só traz impacto na esfera da biodiversidade, já que o conhecimento das populações, principalmente o indígena, está inserido nesse âmbito.

Nessa esteira, mais grave se torna a situação quando a degradação ambiental é feita com a conivência via omissão da administração pública, como se observa, por exemplo, no caso da Usina Hidrelétrica de Barra Grande, situada no município de Anita Garibaldi/SC, na divisa entre os Estados do Rio Grande do Sul e Santa Catarina. Quando o assunto é desenvolvimento sustentável, não pode haver

⁹¹ SANTOS, Boaventura de Sousa (org). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 65

⁹² Idem, p. 65.

dúvidas. Após inundar os quase 2.000 hectares de mata nativa que circundam a Hidrelétrica de Barra Grande, nada mais há que ser feito⁹³. Isso instiga, de certa forma, o debate da eficiência da atuação da Administração Pública neste tipo de situações, uma vez que inúmeros também são os casos de conflitos entre índios e construtoras em razão da edificação de rodovias e barragens de forma invasiva em seus territórios.

O exemplo acima citado traz à baila o fato de que o Brasil, como membro da Convenção da Diversidade Biológica, firmado perante toda comunidade internacional, não pode relativizar os seus compromissos. Em situações como esta, enquanto o plano de execução da obra se mostrar genérico, simplista e inconsistente, não ouvindo as comunidades indígenas envolvidas nem estabelecendo diretrizes referentes às responsabilidades e prazos, o dano ao meio ambiente deve ser evitado, coroadando assim o Princípio da Prevenção, preceito fundamental no atual estágio de organização social, uma vez que os danos ambientais, na maioria das vezes, são irreversíveis e irreparáveis.

É fundamental que em situações peculiares como esta ocorra ainda a forte manifestação de ecologistas, grupos de apoio aos índios e pesquisadores a respeito do assunto, auxiliando na delimitação dos fatores de prevenção ambiental e nas diretrizes de desenvolvimento sustentável que deverão incidir na espécie.

A preocupação com a destinação dada às riquezas naturais fundamenta assim, por si só, a preocupação na construção de um entendimento plurilateral de mecanismos que propiciem a proteção ao meio ambiente (e aos conhecimentos tradicionais atrelados ao mesmo) contra a indevida exploração comercial dentro das áreas indígenas sem, no entanto, propiciar a quebra da sua autonomia interna das comunidades envolvidas.

Atrelada à questão da territorialidade física dos indígenas é a proteção à biodiversidade, portanto, a principal questão transversal entre o índio e o seu meio ambiente constitucionalmente assegurado. O valor utilitário, supramencionado, está

⁹³ Conforme se infere do projeto original da construção da Hidrelétrica a que se refere, o impacto ambiental não foi devidamente analisado, motivo pelo qual foram o IBAMA, a BAESA, o Ministério do Meio Ambiente, o Ministério de Minas e Energia, a AGU e o Ministério Público Federal obrigados a entabularem Termo de Compromisso, traçando diretrizes capazes de elucidar o problema do desenvolvimento "insustentável". No caso, a fragilidade dos mecanismos de proteção e precaução ambiental demonstraram-se ineficientes em vários pontos, principalmente no que se referia à publicidade empregada na sua elaboração, deliberadamente excluindo da sua construção setores diretamente envolvidos com o problema, sepultando o Princípio da Precaução.

tradicionalmente relacionado à utilização da biodiversidade como fonte primária para a indústria farmacêutica, onde a riqueza da diversidade da flora se transforma em mercadoria, apropriável de forma privada por poderosas transnacionais da farmacologia. Além da utilização das plantas como recurso para fins econômicos, essas grandes empresas utilizam o conhecimento das populações tradicionais como ponto de partida para a exploração de fórmulas medicinais, interferindo na adequada administração indígena de seus recursos ambientais⁹⁴.

No Brasil, assim como em outros países sul-americanos, grande parte da biodiversidade está concentrada em territórios indígenas. Isso se explica facilmente a partir da premissa de que a natureza nunca foi considerada “recurso” suscetível de apropriação. Assim, para esses povos, natureza e sociedade andam juntas, sendo indissociáveis. Dessa forma, muitas vezes o discurso “ambientalista” sobre preservação da biodiversidade e proteção dos povos indígenas está relacionado ao interesse nas plantas medicinais. Nesse contexto, *“o conhecimento indígena surge como a chave para a descoberta dessas formas medicinais. Mas esse fato atinge de ricochete a comunidade, pois as plantas têm vindo a desaparecer a uma velocidade-relâmpago, devido a seu consumo excessivo”⁹⁵ (...)*

Embora exista esse interesse da indústria farmacêutica nos conhecimentos indígenas sobre as plantas medicinais, calculadas vezes não damos o devido valor, exaltando apenas o que foi aperfeiçoado pela ciência. Entretanto, os números indicam que grande parte dos medicamentos, em torno de três quartos⁹⁶, é produzida a partir de conhecimentos tradicionais das populações locais. Mesmo assim, atribui-se “a este conhecimento prático local um estatuto de importância relativa que apenas pode ter significado se apropriado e transformado pelo saber científico.” Esse conhecimento científico agregado ao conhecimento tradicional trata-se de um “valor comercializável”. Assim, o referido conhecimento “transforma-se em

⁹⁴ Concomitantemente à problemática da questão indígena *versus* indústrias farmacêuticas, a indústria agroquímica é outro exemplo de biopirataria. Assim como a indústria farmacêutica, as transnacionais do setor agroquímico foram-se apropriando, graciosamente, de conhecimentos tradicionais de camponeses, acerca de sementes, terrenos e outros, e produziram novas sementes, essas protegidas por patentes. Segundo SANTOS (2005, p.68), *“de proprietários ancestrais de sementes, os camponeses do Sul passaram (se forem solventes...) à condição de consumidores de sementes que lhes são fornecidas pelas empresas multinacionais do Norte, produzidas com base nos conhecimentos que os camponeses lhes proporcionaram”*.

⁹⁵ King *et al.* *apud* Santos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 67.

⁹⁶ *Idem*, p. 67.

mercadoria, passa a pertencer a outra categoria do conhecimento moderno, podendo ser privatizado⁹⁷”.

Não raro, cientistas e instituições de países desenvolvidos afirmam que a proteção à biodiversidade só pode ser garantida com a participação de instituições internacionais, muitas vezes comprometidas com interesses de empresas transnacionais, refutando a autonomia dos possuidores originários. Há quem considere essa investida dos países ricos sobre a diversidade biológica dos países pobres como uma nova forma de imperialismo, denominando-se essa tentativa de dominação e apropriação de recursos naturais de “imperialismo ecológico”, ou ainda, “bioimperialismo⁹⁸”.

Essa ação de características colonialistas, na qual a indústria farmacêutica, especialmente de países desenvolvidos, explora a biodiversidade de países subdesenvolvidos, retirando, sobretudo, plantas medicinais e se apropriando dos conhecimentos de povos nativos, em geral indígenas, no manejo dos recursos naturais tem sido recentemente definida como biopirataria.

Embora a preocupação com o assunto seja atual, a biopirataria é praticamente tão antiga quanto o Brasil. Basta recordar que os portugueses obtiveram, a partir do conhecimento dos índios, a receita de como extrair o pigmento vermelho do Pau Brasil.⁹⁹ É fato notório que tal exploração desmedida condenou a árvore que deu nome ao Brasil à quase extinção.

Exemplos de biopirataria ao longo dos séculos não faltam. Em 1876, o inglês Henry Winkham levou sementes de seringueira e as plantou na Malásia, em colônias britânicas. Tal atitude teve sérias conseqüências locais, já que a Malásia, tempo depois, tornou-se principal exportador de látex, ocasionando a derrocada da economia da Amazônia, baseada, na época, na exploração da borracha. O quinina é outro exemplo. Originalmente usada pelos índios contra a febre, foi utilizada nos Estados Unidos e Europa como remédio para Malária. O inglês Charles Ledger contrabandeou a árvore cinchona, da qual se deriva a quinina, para Java, em 1865. Não mais que sessenta anos depois, Java produzia mais de noventa e cinco por cento do quinina mundial¹⁰⁰.

⁹⁷ Idem, p. 67.

⁹⁸ Idem, p. 68.

⁹⁹ *Biopirataria na Amazônia*. Disponível em <http://www.amazolink.org/biopirataria/index.htm>. Acesso em 17 de julho de 2007.

¹⁰⁰ Idem.

Existem, também, diversos exemplos recentes nessa linha. A empresa canadense Biolink patenteou o “rupunumine”, substância extraída de uma planta da Amazônia, o biribiri. Alguns povos indígenas utilizavam a substância como anticoncepcional, que passou a ser utilizada pela referida empresa para o tratamento de tumores e AIDS. A mesma empresa pretende patentear o cumaniol, substância extraída da mandioca selvagem, tradicionalmente usado para pescar na Amazônia, que agora será utilizada em delicadas cirurgias do coração com o intuito de paralisá-lo. Tem-se, ainda, o caso do veneno da rã amazônica *Epipedobates Tricolor*, tradicionalmente usado por povos indígenas da Amazônia. O laboratório Abbot desenvolveu uma série de analgésicos a partir do veneno desta rã, capazes de substituir os derivados do ópio, e patenteou a “invenção”.¹⁰¹

Os exemplos citados e outros casos semelhantes foram pontos de partida para a criação do termo “biopirataria”, em 1993, pela ONG RAFI, hoje denominada ETC- Group. O termo foi criado para definir o comportamento de empresas, em geral grandes transnacionais, que estavam se apropriando de recursos da fauna e da flora e do conhecimento associado dos povos indígenas e patenteando o produto disso, sem a participação das comunidades que desenvolveram tradicionalmente esses conhecimentos. Assim, embora ainda não exista uma definição única e universalmente aceita acerca do termo, “biopirataria significa a apropriação de conhecimentos e recursos genéticos de comunidades de agricultores e comunidades indígenas por indivíduos ou instituições que procuram o controle exclusivo do monopólio sobre esses recursos e conhecimentos.”¹⁰²

De acordo com o Instituto Brasileiro de Direito do Comércio Internacional, da Tecnologia, Informação e Desenvolvimento – CITED – a biopirataria, além de referir-se ao ato de apropriar-se do conhecimento tradicional sem a autorização do Estado e da comunidade detentora desse conhecimento, envolve “a não-repartição justa e eqüitativa – entre Estados, corporações e comunidades tradicionais – dos recursos advindos da exploração comercial ou não dos recursos e conhecimentos transferidos”.¹⁰³

A já referida Convenção da Diversidade Biológica (CDB) prevê o respeito à soberania dos Estados em relação aos recursos existentes em seu território e a

¹⁰¹ Idem.

¹⁰² Idem.

¹⁰³ Idem.

repartição eqüitativa proveniente do uso comercial dos recursos biológicos. E, ainda, estabelece a preocupação acerca da conservação da biodiversidade e do uso sustentável, visando à não-extinção desses recursos pelo uso abusivo e desmedido¹⁰⁴.

A necessidade de se controlar ou disciplinar a atividade humana em relação à proteção do meio ambiente, com normas, princípios e institutos é imprescindível e notória à sobrevivência financeira das comunidades indígenas, uma vez que entendemos estar estreitamente ligada a ela grande parte das expectativas de seu crescimento econômico, porquanto (ainda) é o meio ambiente a sua principal forma de riqueza. Não possuímos uma cultura interior de preservação e manutenção das riquezas naturais, o que reponta a uma forte herança colonial da época do Brasil Colônia, semblante no qual não tínhamos, ao menos minimamente, a ciência do provável esgotamento.

O desrespeito às nossas riquezas naturais, como se vê, não é de hoje. Há mais de quinhentos anos, quando fomos “descobertos” pelos portugueses numa tarde de chuva¹⁰⁵, iniciou-se um ciclo centenário de desmatamentos e crimes ecológicos, ganância esta que, nos dizeres bíblicos, um dia ainda destruirá o homem.

O descaso ao meio ambiente e às suas riquezas naturais, conforme visto, é apenas mais um dos reflexos dos desdobramentos históricos que advieram da tristonha tarde de chuva em que fomos “descobertos” pelos portugueses e, também, um dos significativos problemas a entravar o crescimento econômico nacional. Nesse ponto, jamais poderia ter sido olvidada a diretriz prevista no art. 225 e § 3º Constituição Federal¹⁰⁶ de 1988:

¹⁰⁴ Outro instrumento internacional relacionado ao assunto em pauta é o TRIPS - Tratado sobre Direitos de Propriedade Intelectual Relacionada ao Comércio Internacional, da Organização Mundial do Comércio (OMC). O referido tratado prevê que os países membros da OMC outorguem patentes sobre matéria viva, exceto plantas e animais. Esse tratado protege os direitos de propriedade intelectual da indústria farmacêutica, consolidando patentes e permitindo monopólios, ignorando a apropriação de matéria-prima e conhecimentos tradicionais, sem a autorização do Estado e das comunidades e sem a repartição do lucro. Assim, pode-se afirmar que o TRIPS vai de encontro às disposições da Convenção da Diversidade Biológica.

¹⁰⁵ “Infeliz foi a tarde de chuva em que fomos descobertos pelos Portugueses e, assim, acabamos sendo aquecidos por seus cobertores e guarda-chuvas. Quiséramos nós, ter ocorrido tal fato em uma tarde de sol e, quem sabe, teríamos nós despidos os Portugueses”. Paralelismo criado utilizando-se por base a poesia intitulada “Erro de Português”, de autoria de Oswald de Andrade.

¹⁰⁶ BRASIL, *Constituição Federal do*. 1988. 37. ed. São Paulo: Saraiva, 2005.

Art. 225 - Todos têm o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

(.....)

§3º - As condutas e atividades consideradas lesivas ao meio ambiente sujeitarão os infratores, pessoas físicas ou jurídicas, a sanções penais e administrativas, independentemente da obrigação de reparar os danos causados.

Vale a pena lembrarmos que a redação do art. 225 da Constituição Federal de 1988 disciplina que todos temos direito ao meio ambiente equilibrado, informando que aqueles que tiverem condutas e exercerem atividades que sejam lesivas ao meio ambiente estarão sujeitos a sanções penais e administrativas. Isso equivale a dizer que o direito a um meio ambiente equilibrado é um direito humano fundamental, pois dele dependerá, em breve, grande parte da nossa qualidade de vida.

Momentaneamente, no Brasil, o conhecimento tradicional, embora fundamental para o aperfeiçoamento de produtos que rendem infindáveis dividendos às empresas, é, em termos de atenção, pouco considerado, tampouco remunerado. Analisando a relação econômica que se estabelece entre os tradicionais proprietários do conhecimento posteriormente aperfeiçoado pela indústria, vemos que “os recursos genéticos ‘gratuitamente’ cedidos pelo Sul são devolvidos como mercadoria, a preços freqüentemente elevados.

No campo da produção alimentar, o patenteamento de sementes significa a dependência dos agricultores àqueles que se apropriam dos seus recursos¹⁰⁷”. Essa dependência econômica dos camponeses em relação à indústria agroquímica é análoga à dependência dos países pobres em relação à indústria farmacêutica, onde grande parte dos medicamentos prescritos nos países ricos, mais da metade inclusive, deriva de recursos biológicos extraídos de florestas tropicais, no mais das vezes localizadas em áreas indígenas¹⁰⁸.

Exemplo relevante é o da planta *Hypoxis henerocallidea*, tradicionalmente utilizada na África para tratar diversas doenças, inclusive AIDS. Uma companhia

¹⁰⁷ SANTOS, Boaventura de Sousa (org). Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 69

¹⁰⁸ Idem, p. 69.

farmacêutica realizou pesquisas e desenvolveu uma série de medicamentos a partir do princípio ativo da planta e, por óbvio, pretende ser protegida pelos direitos à propriedade intelectual. O que ocorre é que os países economicamente pobres, mas ricos em biodiversidade e conhecimentos associados, fornecedores de matérias-primas para a produção desses medicamentos, não têm condições financeiras de fornecer a suas populações o tratamento de saúde adequado, sobretudo no caso da AIDS, porque não têm acesso aos remédios, repassados a eles a preços extravagantes.

Logo, conforme se observa do caso dos países africanos, amplamente afetados pela AIDS, os remédios, mesmo genéricos, “são ainda demasiadamente caros para poderem ser suportados pelas populações dos países que deles mais necessitam¹⁰⁹”. Essa situação demonstra que a questão está mal encaminhada, não sendo legítimo aos países ricos e às grandes transnacionais explorar os recursos biológicos dos países pobres e o conhecimento tradicional de suas populações e, a partir disso desenvolver medicamentos, sem repassar parte dos lucros (que não são poucos) desse processo.

Embora detentor de uma biodiversidade invejável e cobiçada em nível mundial, o Brasil ainda não enfrentou de forma séria e definitiva a questão. O país que sediou a ECO 92, na qual foi firmada a Convenção da Diversidade Biológica, possui projetos de leis com o intuito de regulamentar a questão da biodiversidade parados há mais de 10 anos no Congresso Nacional. Exemplo disso é o Projeto de Lei nº 306, de autoria da então Senadora Marina Silva, que visa regulamentar em especial os artigos 8-J e 15 desta Convenção.

Tal projeto recebeu um substitutivo do Senador Osmar Dias e foi aprovado no Senado em junho de 1998. Após, enviado à Câmara dos Deputados, permanece até hoje aguardando deliberação da Casa. Há, igualmente, outros Projetos de Lei, sobre a mesma matéria, de autoria dos deputados Jacques Wagner (PT/BA) e Silas Câmara (PTB/AM) e proposta de emenda Constitucional do Poder Executivo, todos parados na Câmara dos Deputados.¹¹⁰

Paralelamente, enquanto os Projetos de Lei e proposta de Emenda Constitucional permaneciam aguardando votação, no ano de 2000, a BioAmazônia,

¹⁰⁹ Idem, p. 70.

¹¹⁰ SILVA, Marina. *Biodiversidade: Oportunidade e Dilema*. Disponível em <http://www.amazolink.org/biopirataria/index.htm>. Acesso em 17 de julho de 2007.

entidade governamental ligada ao Governo Federal, encarregada de implementar o PROBEM, Programa de Ecologia Molecular para o Uso Sustentável da Biodiversidade da Amazônia, firmou um acordo de bioprospecção com a empresa suíça Novartis. Tal acordo gerou grande polêmica em diversos setores da sociedade. Até mesmo no Ministério do Meio Ambiente e na própria BioAmazônia houve dissenso.

Em síntese, o acordo foi considerado lesivo aos interesses nacionais, resumindo a opinião de muitas pessoas que em suas atividades rotineiras lidam com a biodiversidade e consideraram absurdo o acordo da BioAmazônia com a Novartis, dando-lhe o direito exclusivo de requerer e manter a proteção de patente para produzir, usar e vender compostos diretos e compostos derivados no território amazônico, abrangendo assim inúmeras comunidades indígenas.

Para isso oferece, e a BioAmazônia aceita, 500 mil francos suíços¹¹¹, quando a Novartis declarar que está fazendo um estudo clínico com um produto derivado da biodiversidade brasileira e mais 2.250.000 francos suíços até o lançamento do produto. No meio do tempo, a Novartis nos ensinará a ser seus técnicos, colhendo microorganismos, fermentando e analisando a presença de produtos interessantes. Depois teríamos a importante função de mandar os extratos e os compostos isolados e finalmente mandar as cepas. Por apenas cem francos suíços por cepa, a BioAmazônia terá que montar uma máquina para mandar 10 mil culturas para a Novartis¹¹²!

Na verdade, o que ocorreu nesse acordo com a Novartis foi uma alienação, a preço ínfimo, de recursos naturais a serem utilizados como matéria-prima para o desenvolvimento de produtos farmacêuticos pela multinacional Novartis. Some-se a isso o fato de que a empresa pretende patentear as “descobertas” e, como sempre ocorre, não repassará nenhuma parte desses lucros ao Estado brasileiro (tampouco aos índios!), caracterizando-se assim num acordo “espúrio que transforma a Amazônia no quintal das empresas multinacionais¹¹³”.

¹¹¹ Para que tenhamos uma idéia, 10 (um) franco suíço, cotado em agosto de 2008, equivale a aproximadamente R\$ 1,54 (um real e cinquenta e quatro centavos).

¹¹² Raw *apud* Santos, p. 159. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 159.

¹¹³ SANTOS, Boaventura de Sousa (org). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 159.

Entretanto, em meio a tantas discordâncias, o governo federal “ratificou” o acordo, editando, ainda no ano 2000, a Medida Provisória 2.126-16, publicada por diversas vezes, sendo a última em 23 de agosto de 2001. O Decreto nº 3.945, de 28 de setembro de 2001, regulamentou parte dessa Medida Provisória, criando o Conselho de Gestão do Patrimônio Genético. A referida medida provisória ficou conhecida como “Medida Provisória da Novartis”, demonstrando que esse ato com força de lei, que, em tese, deveria ser genérico e abstrato, foi criado para contemplar um caso concreto já existente, impregnada de interesses específicos.

A Medida Provisória nº 2.126/2000 foi tachada, ainda, de “legispiratiada”¹¹⁴, pois se encontra baseada em textos em tramitação no Congresso Nacional, mas não contempla muitos aspectos, talvez os mais relevantes desses projetos de leis. Analisando-a, vemos que ela não aborda a natureza jurídica desse patrimônio, embora reconheça que é competência exclusiva da União dispor sobre biodiversidade, ao passo que os projetos de leis expressamente a incluem no rol de bens da união, esquecendo (e violando) os direitos dos povos indígenas constitucionalmente assegurados¹¹⁵.

A referida medida provisória dedica, ainda, um capítulo inteiro para tratar acerca do assunto relacionado aos povos indígenas e conhecimentos tradicionais, qual seja o capítulo III. Analisando seu artigo 9º, vemos que ele:

afeta a possibilidade de as comunidade indígenas e locais impedirem a utilização não autorizada de seus conhecimentos tradicionais; mas, como o artigo 9º não especifica de que modo elas podem impedir a ação de terceiros e como o §5º protege a propriedade intelectual, o capítulo inteiro dedicado à proteção do conhecimento tradicional é esvaziado¹¹⁶.

E ainda, em seu artigo 14, traz à baila o que pode ser considerado um atentado ao consentimento prévio das comunidades indígenas em relação ao acesso a recursos existentes em seu território, pois prevê que em casos de interesse público relevante é permitido o acesso aos recursos situados em territórios indígenas sem a prévia anuência dos mesmos, flexibilizando os direitos e garantias constitucionais outrora lhes concedidos.

Diante deste quadro, impende salientar que o Brasil, país detentor de recursos naturais exuberantes, apresenta uma diversidade biológica singular que

¹¹⁴ Idem, p. 160.

¹¹⁵ Idem, p. 160.

¹¹⁶ Idem, p. 161.

desperta o interesse de instituições e empresas transnacionais, especialmente dos setores farmacêutico e agroquímico. Entretanto, contrastando com a riqueza natural, há uma (hipócrita) carência legislativa relacionada ao tema da biodiversidade.

Inicialmente, relevante observar que não há lei regulamentando o assunto. Há, apenas, a já citada Medida Provisória nº 2.126/2000, com suas várias imprecisões e lacunas. Além disso, em virtude de sua natureza, não cria tipos penais e não estabelece sanções, salvo administrativas. Não prevê a forma de fiscalização e controle e não estabelece competências nesse sentido. Entretanto, o que parece mais grave, é que não garante o respeito ao conhecimento tradicional, especialmente ao do indígena, tornando lícito explorá-lo sem qualquer contraprestação. E, ainda, não estabelece garantias reais de proteção à biodiversidade, para que não ocorra seu esvaziamento em virtude de uma utilização desmedida.

O tema da biopirataria não está restrito ao Brasil. Outros países sul-americanos padecem do mesmo problema. Essa exploração da diversidade biológica e dos conhecimentos tradicionais associados dos países subdesenvolvidos por empresas oriundas de países desenvolvidos pode ser associada a uma nova forma de colonialismo. Observa-se que essas empresas extraem recursos da fauna e da flora e utilizam-se dos conhecimentos seculares da população local, passados de geração em geração, em relação a princípio ativo e forma de utilização, obtêm patentes sobre essas “invenções”, monopolizam o comércio e não dividem os lucros nem com o Estado detentor da matéria-prima, nem com as populações, destinatárias sociais dos conhecimentos.

Esse procedimento em muito se assemelha ao que ocorreu no Brasil e em outras colônias americanas por ocasião da colonização. Nossos recursos naturais eram extraídos, levados para fora e não tínhamos nenhuma forma de participação nos lucros. A biopirataria é, sem dúvida, uma nova forma de exploração e degradação, semelhante ao que já ocorreu em nossa história.

Em relação à indústria farmacêutica, reconhecemos o estudo e o trabalho dessas empresas na transformação da matéria-prima em medicamentos, agregando conhecimento e pesquisa científica aos conhecimentos tradicionais e criando produtos novos. Não estamos apregoando parar com o progresso e impedir que a indústria farmacêutica tenha acesso à nossa biodiversidade. Tampouco estamos colocando os conhecimentos tradicionais como algo pronto e acabado, ou como

produto final. O que defendemos é que cada elo desta cadeia (matéria-prima, conhecimento tradicional associado e conhecimento científico) seja igualmente valorizado, com a conseqüente contraprestação a partir da venda do produto final. E mais, que as populações envolvidas, principalmente as indígenas, tenham o direito de negar a transferência de seus conhecimentos e que o acesso aos recursos biológicos seja regulamentado e feito de forma que se garanta a continuidade e renovação desses recursos.

Com efeito, o problema ainda está longe de ser solucionado, tanto no meio jurídico quanto no meio social, revelando uma série de dúvidas e incertezas. Dúvidas quanto à fiel demarcação das terras indígenas e à proteção dos conhecimentos tradicionais, e incertezas no que tange qual seria o melhor modo de se tratar as interligações entre biopirataria e meio ambiente.

Resta acrescentarmos que indissociável à elucidação do problema é a participação de todos os envolvidos, no nível pertinente, em estreita ligação com a firme ação do Estado-Garantidor em respeitar e se fazer valer os direitos das minorias indígenas envolvidas. Isso implica dizer que enquanto os índios não foram ouvidos na construção desse processo e os territórios indígenas devidamente demarcados, bem como enquanto não se entabularem mecanismos de proteção às riquezas naturais sobre as quais durante um bom tempo as comunidades indígenas ainda extrairão o seu sustento, o impasse não terá sido superado.

Por fim, propiciar às comunidades indígenas mecanismos concretos de participação no processo de tomada de decisões sobre os desmandos propalados pela maioria sobre os seus recursos naturais, reflete a concreta possibilidade de exercício da democracia nesse contexto multicultural, traduzindo o corolário do Princípio da Participação Popular, subprincípio básico do Estado Social de Direito, mola propulsora da mescla entre direito, reconhecimento e legitimidade, numa relação de múltipla complementaridade.

3.2 O ÍNDIO TRADUZIDO

Inegavelmente, as trocas simbólicas entre a cultura indígena e a cultura ocidental brasileira continuarão a ocorrer, desafiando a análise da forma como se

dará o “sistema de freios e contrapesos” entre elas. Conforme aduz Clarice Cohn¹¹⁷, em artigo publicado pelo Departamento de Antropologia da USP:

Muito se comenta, e se lamenta, que os índios estão perdendo sua cultura. Um índio calçado e vestido com calça jeans, falando português, utilizando gravadores e vídeos ou morando em uma favela em São Paulo aparece aos olhos do público como menos índio. Eles deveriam seguir suas tradições se diz. E nós deveríamos deixá-los em paz, devolvê-los ao isolamento, para que possam seguir seus caminhos. É claro que devemos muito aos nossos índios, e precisamos deixá-los em paz. A questão é como fazer isso. Certamente não é devolvendo-os a um isolamento que nunca conheceram, pois nós somos apenas mais um dos outros povos com que cada povo indígena manteve contato ao longo da história, seja através de trocas amistosas, seja de forma bélica. Por outro lado, não somos “apenas” mais um povo; nossa tecnologia nos faz especialmente perigosos e, ao longo desses 500 anos, a história não tem sido fácil para os índios, que tiveram que lutar para sobreviver a epidemias e guerras, escravidão, aldeamentos e esforços de integração à população nacional – e foram poucos que conseguiram. Como então, sem isolá-los, mantendo-os em uma redoma de vidro, podemos contribuir para sua sobrevivência física e cultural?

O índio moderno se mostra culturalmente fragmentado para enfrentar as ambivalências da era moderna. O caráter da mudança na modernidade tardia¹¹⁸ revela, assim, o impacto da globalização sobre a sua identidade cultural. Logo, as características do mundo pós-moderno de descontinuidade e fragmentação denotam a necessidade de articulação entre os diferentes fragmentos a fim de dar suporte a esse contexto complexo. Os novos tempos, portanto, induziram uma releitura do papel do índio no espaço público brasileiro, levando-o a traduzir-se em prol de sua sobrevivência física e cultural. A esta nova figura, em paulatina construção, chamaremos de “o índio traduzido”.

Notadamente, o Brasil ainda trata seus nativos como meros entraves ao avanço da civilização, desconhecendo que o conceito de cidadania deve ser entendido como uma construção histórica¹¹⁹. A isso, alinha-se o fato de que não somos compostos por um único povo, e uma única cultura ou etnia. As nações

¹¹⁷ COHN, Clarice. *Culturas em transformação: o índio e a civilização*. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010288392001000200006&tlng=en&lng=en&nrm=iso. Acesso em 09 mar. 2007.

¹¹⁸ HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 3 ed., 1999.

¹¹⁹ OLIVEIRA JUNIOR, J.A. *Teoria Jurídica e Novos Direitos*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2000.

modernas assim entendidas seriam, todas, “híbridos culturais”¹²⁰. Segundo Michel Wieviorka¹²¹, em artigo publicado na Revista Educação Sociedade e Culturas:

A partir da questão central da exigência de reconhecimento público da diferença cultural, analisa-se a emergência, a partir dos anos 60, de exigências de afirmações identitárias de grupos com origens e motivações distintas associadas, mais particularmente, às desigualdades sociais e à exclusão.

Discorrendo acerca das culturas nacionais como comunidades imaginadas, Stuart Hall¹²² analisa a questão da identidade cultural atentando-se para o fato que a formação de uma cultura nacional contribuiu para criar padrões de alfabetização universais, generalizando uma única língua vernacular como meio dominante de comunicação em toda a nação e criando uma cultura homogênea. Para ele, a identidade cultural era centrada, coerente e inteira, mas está sendo agora deslocada pelos processos de globalização. Assim, coloca o discurso da cultura nacional como não sendo tão moderno como aparenta ser.

Esse discurso constrói identidades que são colocadas, de modo ambíguo, entre o passado e o futuro, tentando explicar muitas vezes o devido/indevido uso do nacionalismo no discurso dos governantes como forma de incitar o povo. O paradoxo devido/indevido se explica pelo fato de muitas vezes tal discurso ser manipulado em prol de fins políticos, econômicos e religiosos, fugindo assim do real contexto histórico. Portanto, o índio traduzido da pós-modernidade possui uma dupla preocupação: assimilar o impacto das ambivalências da era moderna e, concomitantemente, centrar o foco de sua identidade.

No que tange às ambivalências a serem enfrentadas, à luz dos postulados de Heiner Bielefeldt¹²³, cremos estarem elas situadas em quatro grandes grupos. O primeiro relata a tendência à racionalização de todos os setores da vida (ciência, tecnologia, economia, direito e política), consequência do capitalismo moderno e da burocracia que devoram as fontes ético-espirituais, gerando uma sociedade

¹²⁰ Terminologia utilizada por Stuart Hall para denominar a mistura de culturas encontradas nas sociedades modernas.

¹²¹ WIEVIORKA, Michel. *Será que o Multiculturalismo é a resposta?* Porto; Edições Afrontamento Ltda. Revista Educação Sociedade e Culturas, n.º 705. Nov. 1999, s.p.

¹²² HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 3 ed., 1999.

¹²³ BIELEFELDT, Heiner. *Filosofia dos direitos humanos*. Trad. de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: UNISINOS, 2000

administrada por aparelhos desalmados, carentes de entendimento acerca do seu efetivo papel no mundo como ser responsável pelos acontecimentos sociais.

Em protesto contra o preço da energia elétrica¹²⁴, cerca de 300 caingangues bloquearam a rodovia Benjamin Constant do Sul-Faxinalzinho, que corta a reserva indígena de Votouro, norte do Estado do Rio Grande do Sul. Embora tenham os indígenas casas simples e poucos aparelhos, as contas de luz variavam de R\$ 70,00 a R\$ 300,00 por mês. Em razão do ocorrido, a assessoria de imprensa da Empresa Energética Rio Grande Energia disse que os índios não forneceram o endereço das moradias para que a empresa pudesse verificar os problemas, em nítida postura racionalista.

O segundo grupo aponta a multiforme individualização. Sua ocorrência pode levar a uma crescente fragmentação, por que não dizer, atomização social. Sua grande preocupação é como integrar o contingente comunitarista (minorias: mulheres, negros, índios, pobres, desempregados, entre outros), preservando as liberdades individuais, sem descambar para um coletivismo cujo caráter de coerção seria signo de seu artificialismo e sua inutilidade, sem romper com a formalização da igualdade social. Ou seja, mesclar o velho e o novo controlando a pressão por igualdade social e respeitando a liberdade e a dignidade de cada um.

Neste ver, a moderna tendência à igualdade social não pode ser reduzida a simples processo de nivelamento, onde a moderna reivindicação por igualdade social é também consequência da idéia de igual dignidade humana, que emerge política e juridicamente na era moderna, colocando sistematicamente em questão hierarquias sociais tradicionais e modernas.

O terceiro grupo compreende o pluralismo de religiões, de cosmovisões e de culturas, não só dentro das fronteiras de um país como também entre países cada vez mais unidos por redes eletrônicas. Aduz o mesmo autor que “à medida que o horizonte se alarga além da nossa cultura, a força de orientação da própria tradição vai se reduzindo”. A secularização é o aspecto central da moderna crise da tradição, ou seja, o questionamento cada vez maior do papel da religião na vida do indivíduo (em especial, o índio) e da sociedade.

E a última, e não menos importante característica da ambivalência da era moderna, traduz as dicotomias da globalização (na economia, política e

¹²⁴ Adaptação feita de notícia publicada no jornal Zero Hora, em data de 08/03/2007, intitulada “Protesto contra conta de luz fecha rodovia”.

comunicação), oferecendo nessas áreas chances e ameaças ao mesmo tempo. Na economia, desperta impulsos ao crescimento, mas cria a pressão da concorrência (letal aos países subdesenvolvidos). Na política, ressalta a inquestionável importância da cooperação internacional, tendo em vista os desafios mundiais da atualidade, todavia conduz à depreciação das políticas regionais. Na comunicação, beneficia a troca de informações, mas, a longo prazo, pode constituir-se em ameaça à multiplicidade de línguas.

A este processo cultural, acrescenta-se ainda a necessidade de adequação jurídica, pois de um lado temos os direitos escritos positivados de inúmeros modos no contexto jurídico brasileiro e, de outro lado, temos o direito consuetudinário das comunidades indígenas, construídos, conforme anteriormente delineado, sob a égide histórica da oralidade. Por direito consuetudinário, entendemos ser um conjunto de normas legais tradicionais, não escritas nem codificadas, distintas daquelas do direito positivo vigente em um determinado Estado, cuja principal característica é a existência de um corpo de regras e costumes delimitados, reconhecidos e compartilhados por uma dada coletividade, o qual difere e contrasta com o direito positivo vigente¹²⁵.

Conforme já exposto, para que a colisão entre ambos (positivo e consuetudinário) não acarrete a paulatina supressão dos direitos consuetudinários, é necessário reconhecer-lhe autonomia, servindo de parâmetro os critérios da pessoalidade e da territorialidade, em momento anterior desenvolvidos.

A continuidade do índio no espaço público brasileiro passa também pela necessidade de sobrevivência física, uma vez que da análise estatística do seu crescente aumento populacional nas últimas décadas, não é de se olvidar que, em pouco tempo, novos conflitos de terra agitarão a esfera pública. Logo, é da análise interligada da questão física com a cultural, em regime de múltipla complementaridade, que se construirá o alicerce para a sobrevivência física quando do esgotamento geográfico em face da recuperação da curva demográfica germinada pela adaptação e amadurecimento da população indígena ao estilo de vida e saúde ocidental, conseqüência direta de três principais motivos correlacionados no tempo. Vejamos.

¹²⁵ BENATTI, José Helder; ALENCAR, José Maria. *Os crimes contra etnias e grupos étnicos: questões sobre o conceito de etnocídio*. In: *Os direitos indígenas e a constituição*. Porto Alegre: Núcleo de Direitos Indígenas e Sérgio Antônio Fabris Editor, 1993.

Consoante fundamenta Mércio Gomes¹²⁶, o primeiro foi a lenta, mas progressiva aquisição biológica, por parte dos índios, de antígenos contra as doenças trazidas do Velho Mundo, tais como varíola, sarampo, catapora e doenças das vias respiratórias, assimiladas e transmitidas de geração em geração, amenizando seus impactos. O segundo foi a sensível diminuição dessas doenças em virtude do contato indígena com vacinas da espécie, realizadas em massa, no Brasil, a partir da década de 1940, criando uma espécie de “cordão sanitário” ao redor das aldeias indígenas, crescendo, assim, um aumento nos índices de sobrevivência. O terceiro, e não menos importante, deve-se à fissura ideológica e moral sentida no rompimento da superioridade da civilização ocidental desencadeada pelo período pós-Segunda Guerra Mundial, germinando um aumento da aceitabilidade das demais culturas, entre elas a indígena, e o fortalecimento dos postulados de respeito à dignidade humana.

Não podemos esquecer que, em sendo os indígenas, culturalmente, sociedades orais, não obedecendo aos padrões lógicos de transmissão da cultura letrada e da tradição, a partir do momento em que os submetemos aos nossos ditames culturais, transmitidos em sua grande maioria ao longo das gerações por documentos escritos e suas mais variadas interpretações, estamos quebrando a mais elementar das regras de convivência: o respeito. Isso sem falar da constante dinâmica (e significativa mutação) das transformações culturais indígenas geradas pelas sombras e vazios da oralidade (problemática da memória histórica) quando em contraposição com a significativa imutabilidade verificada na cultura escrita ocidental branca.

As questões levantadas, portanto, estão intrinsecamente ligadas à redefinição do conceito de índio na pós-modernidade e da construção de uma cidadania multicultural, alicerce no qual se desenrolará a tentativa de garantir condições elementares de vida digna. Vale dizer, o uso do reconhecimento e da legitimidade como genuína chance de liberdade, dando validade política e jurídica pelo bem da dignidade humana na formulação de um novo caminho de liberdade. Se visualizarmos o mundo como um imenso quebra-cabeça, teremos a noção de que cada povo e sua respectiva cultura representam uma peça pequena deste todo maior. Logo, em que pese várias sejam as peças, há lugar para todos.

¹²⁶ GOMES, Mércio Pereira. *O caminho brasileiro para a cidadania indígena*. Artigo publicado na obra *História da Cidadania*. São Paulo, 2005, p. 435.

Seguindo essa linha de raciocínio, o sociólogo marroquino Hassan Zauol¹²⁷, por meio da expressão “sítios simbólicos”, tenta passar a idéia que o principal entrave dos países subdesenvolvidos foi o fato de alicerçarem sua economia de mercado em modelos impostos e importados das grandes nações ocidentais. Tais modelos, por não levarem em conta as características locais de cada país, trouxeram desordem e submissão.

O “sítio simbólico” seria, então, uma tentativa de reorganizar a economia e a própria sociedade com base em modelos que levassem em conta nossas características sociais, culturais e de natureza, fugindo dos padrões ocidentais e criando um sítio simbólico que nada mais é do que o nosso próprio país (no qual o Município e o Estado seriam microssítios). Dessa forma, “precisamos estudar as caixas pretas dos sítios para melhor conceituar a situação e agirmos de fato com os atores do lugar¹²⁸”.

A teoria relatada coloca ainda que “Essas exigências fundamentam a idéia de que as questões e as soluções devam ser formuladas, antes de tudo, *in situ* (no próprio lugar). Nenhuma ajuda externa é determinante. É o fim do supermercado de idéias, alimentando a prática dos intercâmbios internacionais de experiências locais, não como modelo, mas como fontes complementares de inspiração¹²⁹”.

No caso específico dos índios brasileiros, em sendo eles apenas uma peça do parcial quebra-cabeça chamado “Brasil” (igualmente pertencente a um quebra-cabeça maior chamado mundo), consideramos desaconselhada eventual insinuação de que a globalização sempre destrua as identidades nacionais, desdobrando-as em novas identificações globais. O mais certo seria dizer que ela simplesmente induz a alteração, pois, afinal de contas, tanto a maioria quanto a minoria endógena exercem efeitos uma sobre a outra, embora num ritmo mais lento e desigual.

Esta (globalização), inclusive, não se demonstra inábil a interagir com uma das premissas do multiculturalismo: a troca com reconhecimento. O que destrói são os seus excessos (racismo, exploração, entre outros), certame no qual esbarraria no multiculturalismo como instrumento de luta para combater os seus legados negativos e descaracterizadores de um desejável sistema social e político mais justo.

¹²⁷ ZAOUAL, Hassan. *Globalização e diversidade cultural*. São Paulo: Editora Cortez, 2003.

¹²⁸ Idem, p. 102.

¹²⁹ Idem, p. 104.

E é desse diálogo intercultural que os indígenas deverão assimilar/traduzir as particularidades da cultura dominante que se mostrarem imprescindíveis a sua sobrevivência (física e cultural), sem, entretanto, perder suas características culturais originais da sua tradição. Vale dizer, traduzir-se e retraduzir-se quantas vezes forem necessárias, corolário do constitucional direito à diferença¹³⁰:

Os arquitetos do multiculturalismo parecem ter tido como horizonte uma sociedade em que os indivíduos fossem livres para serem o que quisessem, do ponto de vista cultural. Não se esperava que aderissem aos costumes e aos valores do seu próprio grupo étnico, nem que sentissem qualquer pressão para se submeterem aos da maioria.

Outrossim, analisando o modo como os índios pertencentes às comunidades Mbyá Guarani enfrentam questões como a morte e a reciprocidade de bens notamos que, ao contrário do que pensam muitos de nós, não-índios (ou, também, na Língua Guarani, “Juruás”), temos muito que evoluir para chegar ao patamar humanitário de suas tradições. Segundo relato de Cláudio Acosta¹³¹, membro do Conselho Estadual dos Povos Indígenas:

Para os Mbyá Guarani, quando morre alguém, a quantidade de tempo que ficará até ser sepultado depende do Karaí (espécie de divindade) e da forma como morreu. Às vezes fica uma semana, ou dois ou três dias, depende. Tem muita pessoa que morre, não por querer morrer. Por exemplo, se você está de carro e sofreu um acidente, você não pensou em morrer, antes de morrer você pediu socorro também. Você não quer morrer e por isso a tristeza é maior e isso é diferente da pessoa que estava doente e estava sofrendo há muito tempo já. A gente sabe que vai morrer, mas aquela pessoa que morre de repente, dói mais. Daí vai rezando uma semana, quatro dias na Opy (espécie de recinto sagrado fechado) para que descanse em paz.

Tal visão destoa e muito de grande parte da população brasileira. Alheio aos entendimentos e crenças religiosas que cada um dos leitores desta dissertação tenham, e longe de tentar problematizar a questão, acreditamos que, no caso em específico, quando morre alguém vitimado de acidente, geralmente os rituais de despedida não-índios são feitos de forma célere, afinal a “dor que experimentamos é muito grande”, revelando frente à tradição indígena um evidente egoísmo particular. Ao passo que os indígenas rezam pela pessoa que faleceu por vários dias se

¹³⁰ Santos *apud* Forbes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org). *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 584.

¹³¹ RAMOS, Antônio Dari...[et al.]. *Diálogos interculturais: identidades indígenas na escola não indígena* – Campinas, SP: Curt Nimuendajú, 2006, p. 31.

necessário, buscando assim suprir lacunas espirituais, a grande maioria da população nestas ocasiões se preocupa muito mais espiritualmente consigo e seus problemas pessoais e profissionais do que com o espírito do próprio falecido.

Outra situação peculiar¹³², neste sentido, observa-se ainda na forma como o índio conduz coletivamente a sua atividade econômica. Nas sociedades ocidentais, uma das grandes preocupações é a aquisição e acúmulo de bens e capitais. Em contraste, vislumbra-se que o indígena preocupa-se mais com o presente, demonstrando grande confiança nas suas divindades, que lhes garantem o amanhã. E um sinal disso é sua capacidade de abrir mão do pouco que possui para ajudar o próximo, algo diametralmente oposto ao capitalismo desenfreado da nossa sociedade consumista.

A reciprocidade é uma característica das sociedades indígenas, não se tratando de uma simples “atitude moral”, mas de um princípio econômico regulador da vida comunitária. A economia da reciprocidade, que engloba elementos culturais, sociais e políticos, está presente na grande maioria dos gestos cotidianos, perpassando desde as formas de produção ao consumo e socialização dos bens.

Concluindo este modo de viver, segundo embasa o estudo analisado, aquilo que em nossa cultura percebemos como “ajuda mútua” ou solidariedade, numa sociedade indígena é uma regra social imperativa, não uma escolha do indivíduo. Isso explica a impossibilidade – numa sociedade indígena não desestruturada – de acumulação de bens e recursos por uns em prejuízo dos outros. Não há como gerar-se – nem os índios entendem como poderia acontecer – uma desigualdade a ponto de distinguir-se ricos e pobres. Logo, aos mais céticos, resta salientar que se demonstra plausível que o diálogo cultural faça mais bem a nós do que propriamente aos índios!

À luz dessas exemplificações, a busca por uma democracia baseada na dialética está interligada com os relacionamentos sociológicos atuais, ou seja, com os problemas de relacionamento entre os indivíduos que compõem uma sociedade. O diálogo livre do uso da coerção e ocupando um espaço público é o meio não só de resolver as disputas, mas também de criar uma atmosfera de reconhecimento mútuo. Diferentes tradições são postas frente a frente e buscam na democracia

¹³² Características culturais extraídas da obra *Diálogos interculturais: identidades indígenas na escola não indígena*, *opus cit.* p. 52.

dialógica¹³³ a busca de um consenso dentro dessa esfera globalizante em que vivemos.

Tal questão demonstra a necessidade de não se esquecer que o designativo genérico “índios” camufla uma diversidade de culturas e de povos indígenas, operando equivocadamente de forma generalizada com mais de duzentos povos indígenas existentes no Brasil como se todos fossem culturalmente iguais¹³⁴.

O novo índio, portanto, já não possuirá sobre si a égide da submissão civil e da inferioridade cultural. Por meio da demarcação de suas terras e da proteção à biodiversidade, da autonomia jurídica dentro de suas áreas, da consolidação das políticas de saúde, e do enfoque educacional bilíngüe e multicultural, sua tradição permanece sendo remodelada, mutante, e sua identidade vai sendo redefinida por coisas que o incorporam, dentre outros, de nós¹³⁵. Colaborar para a articulação e reconhecimento dos signos da identidade indígena é a nossa principal tarefa nesse contexto, rompendo com as várias décadas de intolerância e desrespeito direcionadas ao assunto.

A proposta de uma política de reconhecimento¹³⁶ indígena, portanto, com base em Honneth, envolve três bases intrinsecamente ligadas: o amor, o direito e a solidariedade.

Dentro do direito, encontramos o resguardo jurídico para coibir os excessos do espaço público dominante sobre as comunidades indígenas, semeando melhores condições de construção de legitimidade e igual dignidade. Já do amor, “*forma mais elementar de reconhecimento*”¹³⁷, extrairíamos a fonte maior de concretização dos ideais de acolhimento e respeito, gerando autoconfiança entre os membros da diversidade. E na solidariedade, por fim, encontraríamos o compartilhamento de valores e a recuperação da auto-estima, onde todos personificariam uma esfera

¹³³ GIDDENS, Anthony. *Para além da esquerda e da direita*. São Paulo: Editora Unesp, 1996.

¹³⁴ RAMOS, Antônio Dari...[et al.]. *Diálogos interculturais: identidades indígenas na escola não indígena* – Campinas, SP: Curt Nimuendajú, 2006, p. 06.

¹³⁵ COHN, Clarice. *Culturas em transformação: o índio e a civilização*. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010288392001000200006&tlng=en&lng=en&nrm=iso. Acesso em 09 mar. 2007.

¹³⁶ Honneth aborda o reconhecimento sobre três diferentes dimensões: a) na dimensão das relações primárias, baseada no amor e na amizade (gera autoconfiança básica); b) da dimensão das relações sociais-legais, baseada nos direitos (geram auto-respeito e integração) e da dimensão da comunidade de valores, onde o reconhecimento se dá em forma de solidariedade (gera auto-estima). (BERTASO, 2007, p. 70).

¹³⁷ HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luis Repa. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 256.

hígida de requisitos indeclináveis ao pleno reconhecimento que, ao socializarem-se, propiciariam a todos os envolvidos *“chegar a uma atitude positiva para com eles mesmos, pois só graças à aquisição cumulativa de autoconfiança, auto-respeito e auto-estima (...) uma pessoa é capaz de conceber de modo irrestrito como um ser autônomo e individuado e de se identificar com seus objetivos e desejos*¹³⁸”.

Para Bobbio, a prática e a teoria dos Direitos do Homem percorrem “duas estradas diversas e a velocidades muito desiguais¹³⁹”. Embora os Direitos fundamentais, sociais e políticos estejam mais universalizados, atuando como fatores de igualdade ao menos aparente, que na prática geralmente não se confirmam, não podemos esquecer que, no caso indígena, tais direitos provêm de uma matriz diferenciada que foge a este padrão universalizado. O direito à multiculturalidade, portanto, está estreitamente ligado à evolução da sociedade e aos acontecimentos sociais que nela se proliferam. Ou seja:

Uma coisa é um direito; outra, a promessa de um direito futuro. Uma coisa é um direito atual; outra, um direito potencial. Uma coisa é ter um direito que é, enquanto reconhecido e protegido; outra é ter um direito que deve ser, mas que, para ser, ou para que passe do dever ser ao ser, precisa transformar-se, de objeto de discussão de uma assembléia de especialistas, em objeto de decisão de um órgão legislativo dotado de poder de coerção¹⁴⁰.

Ouvir sua voz no atual espaço público brasileiro, portanto, já não é mais apenas uma questão de mero direito, mas de necessidade social. O reconhecimento público desta minoria não se fundamenta apenas no politicamente correto reconhecimento público à luz das premissas jurídico-constitucionais, mas num avanço de estágio cultural (e de sentimentos morais) que propicie a contribuição de todos para a construção de um Brasil mais economicamente coeso, socialmente mais justo e humanitariamente mais afinado com o Princípio da Dignidade Humana.

Cerne indivisível de um diálogo intercultural que permita, simultaneamente, o fortalecimento cultural e físico dos microssistemas que envolvam índios e não índios, numa legítima relação democrática, de autonomia e de auto-realização humana, onde todos têm a ganhar.

¹³⁸ Idem, p. 266.

¹³⁹ BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. São Paulo, Papirus Editora, 1991, p. 67.

¹⁴⁰ Idem, p. 83.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção da presente dissertação não almejou a pretensão de esgotar o tema. Até então, buscou-se salientar apenas alguns dos principais problemas da contemporaneidade no trato com a temática indígena sem, no entanto, se descuidar dos inúmeros outros que também contribuem para o processo de exclusão das minorias, especialmente a indígena, tanto por ação quanto por omissão.

Aventamos bases de discussão sobre uma metodologia capaz de realizar o diálogo intercultural entre índios e não-índios, seja nas grandes esferas governamentais, seja internamente em cada pessoa, ou na pluralidade dos grupos sociais. Os problemas sociais neste ponto encontrados não são gerados apenas pelos grandes atos (como o descaso ou a má condução governamental, por exemplo), mas também pelos pequenos atos do dia-a-dia (preconceito, intolerância, etc.) encontrados individualmente em maior ou menor intensidade em cada um dos brasileiros.

Durante a elaboração das idéias apresentadas, produzidas entremeio ao desejo em se atrelar um novo *locus* social, jurídico e econômico aos índios no espaço público brasileiro de forma mais adequada ao paradigma de dignidade humana previsto pela Carta Política de 1988, em variadas ocasiões, lembrou-se as dificuldades de sua implantação.

Adequá-las à prática exige uma reformulação jurídica – que oportunize legitimidade às legislações voltadas à temática indígena – e social, principalmente educacional, em bases historicamente solidificadas, bem como, um significativo progresso coletivo de expansão de consciência direcionado aos não-índios do que vem a ser o pleno reconhecimento. A dificuldade em propiciar no aspecto educacional que índios e brancos consigam compartilhar uma mesma sala de aula é evidente, porquanto se tem no atual modelo de escola ainda um relativo despreparo para o trato das questões transversais trazidas à baila.

É possível a estruturação deste modelo, mediante investimentos em treinamento de professores aptos a ensinar em escolas (bilíngües) indígenas e em programas públicos de caráter emancipatório (dos quais ressaltamos o PROUNI e o orçamento participativo), bem como da inserção do trato da interculturalidade nos currículos escolares, fomentando, desde cedo, a humanização da escola por meio de uma educação pensada a partir das formas de sentir, pensar e agir das culturas,

a fim de proporcionar o questionamento do uso da educação como forma inibidora de preconceitos.

Tal agir proporcionaria às escolas criarem propostas curriculares próprias e individualizadas, adequadas ao seu particular contexto, que possam suprir as necessidades locais aferidas no caso concreto, propiciando na esfera educacional a substituição do currículo hegemônico por um mais voltado às especificidades dos sujeitos reais e a reestruturação na Lei de Diretrizes e Bases da Educação a fim de impulsionar este tipo de discussão no ensino multicultural no Brasil.

Não se trata de um projeto de curto prazo, pois é inerente ao ser humano a possibilidade de formular conclusões diferenciadas sobre um mesmo fato em evidente pluralidade de idéias e conclusões. Contudo, ao se perceber a possibilidade de ser o currículo uma ferramenta de poder, imperioso se demonstra o despertar da ingenuidade¹⁴¹. Logo, o currículo possui significados que vão muito além da aparente inocência que o compõe, perfazendo com que, nessa complexa trajetória educacional, acabe por se transformar num importante elemento formador de identidade, em conjunto com as experiências tecidas no nosso cotidiano, cerne também de grande parte das nossas ações.

Com base nos freqüentes conflitos entre índios e não-índios, procurou-se propor a discussão das políticas públicas indigenistas no Brasil e as possíveis articulações entre os direitos consuetudinários e os direitos indígenas positivados em torno da inserção social do índio no espaço público brasileiro, almejando descobrir quais seriam as melhores formas de ação garantidoras de sua sobrevivência física e cultural, em busca de um parâmetro que proporcionasse, dialeticamente e com respeito, o sentimento de pertença.

Percebeu-se ser inviável a escolha de uma forma de interação do índio com a sociedade nacional que se descuide da efetiva opinião destas comunidades. Isso é o que se depreende de um *locus* que se intitula Estado de Direito Democrático e, também, o que se espera de um diálogo intercultural capaz de proporcionar a troca de saberes livre de qualquer espécie de dominação e onde cada um dos participantes tenha a possibilidade de falar e de se fazer ouvido.

Os indígenas viveram incontáveis anos sem a nossa presença, coexistindo com outras culturas e se adaptando e se reinventando conforme os acontecimentos.

¹⁴¹ Ou como complementaria Tomaz Tadeu Silva, "(...) *manter o mesmo olhar inocente em relação ao mesmo (...)*".

Contudo, restou demonstrado que os não-índios personificam um povo diferenciado, dono de uma tecnologia e de uma nova mentalidade de economia que induziu a um severo choque cultural mantido durante muitos anos com base na força das armas e da imposição de um modo de viver letal e imperialista que via tudo o que era culturalmente contrário ou diferente como um verdadeiro inimigo imaginário.

A temática indígena no ordenamento jurídico infraconstitucional brasileiro, embora dê mostras de independência no trato aos índios, ainda não alcançou o patamar esperado de operacionalidade e reconhecimento. As falibilidades encontradas nas ações práticas desenvolvidas põem em xeque a originalidade do sistema, revelando fatores como a ausência de capacitação a fim de assegurar o diálogo intercultural e a escassa aplicação de verbas. Isso, é claro, uma vez superada ainda a tão famigerada vontade política.

O cerne da questão está, portanto, muito mais na forma como são desenvolvidas essas políticas públicas do que, especificamente, na quantidade¹⁴² com que elas são feitas. A isto, transversalmente, se agrega ainda a imperiosidade de se assegurar ao índio o respeito às suas decisões internas. A colisão entre os direitos consuetudinários e os direitos positivados no campo fático implica um exercício de proteção à legitimidade e autonomia dos usos, costumes e tradições indígenas, mesmo que tais valores sejam diferentes da maioria não-indígena.

Dentro de suas relações internas, é corolário da historicidade a não-intervenção da sociedade nacional nas questões administrativas de cunho jurídico que ocorram dentro da aldeia desde que, mesmo reflexamente, não agridam aos direitos humanos e aos princípios constitucionais sensíveis de proteção à dignidade humana, tanto fora da aldeia em suas relações exteriores com outros índios quanto intra-aldeia entre os próprios membros dessas comunidades. Ressalvada essa exceção, é de se manter firme o direito consuetudinário.

Não cabe à cultura dominante dizer o que é adequado ou não. A pretensão universalista dos direitos humanos esbarra na visão comunitarista das populações indígenas, zelando pela incoerência do nocivo imperialismo cultural. O ordenamento estatal na forma como vem sendo desenvolvido é sempre colocado numa posição

¹⁴² Cinco médicos capacitados para trabalhar com indígenas certamente darão melhores resultados do que o dobro desqualificado. O mesmo exemplo segue, ainda, a questão educacional e os professores envolvidos nesta atividade. Tal semblante reflete, portanto, uma necessidade de não só resultados práticos por melhores condições, mas a própria necessidade de assegurar a interculturalidade entre os subsistemas sociais.

de supremacia, esperando-se que as leis próprias de um determinado povo guardem observância ao que nele está disposto, sob pena de não terem garantida a sua eficácia. Quando apenas se admitem os costumes às instituições indígenas desde que não sejam incompatíveis ao sistema legal nacional, assume-se que este último é intrinsecamente bom e qualquer alternativa ou contradição possível a ele será ruim, assevera de longa data Araújo Leitão.

O sistema legislativo brasileiro quando expressamente direcionado a determinadas minorias não possui meios adequados de participação dessas na sua elaboração a fim de assegurar aos diplomas legais expedidos a legitimidade e autenticidade de incidência sob as particularidades dos casos concretos, somente aferíveis por aqueles que verdadeiramente conhecem a reserva indígena e a história cultural das comunidades envolvidas. A generalização é sempre perigosa, pois ou induz à intolerância ou constrói paradigmas equivocados.

O reconhecimento se apresenta assim como uma ação positiva e livre de dominação capaz de permitir a auto-realização de outrem, fundada, segundo Honneth, na tríade amor-direito-solidariedade: autoconfiança, auto-respeito e auto-estima em relação de múltipla complementaridade. Produzida a partir de condições intersubjetivas de argumentação e de novos modos de intervenção jurídica e política, propiciaria a articulação construtiva da noção de que todas as culturas são por si só incompletas e em contínua e não-hierarquizada construção. Articular as tensões e os conflitos entre as diferentes culturas, portanto, é o primeiro passo contra o atual universalismo cultural ocidental e as experiências de desrespeito social a que desencadeia.

Em face dessas considerações finais, evidenciou-se que a premissa inicial deste trabalho, voltada a analisar a efetividade das leis e das políticas públicas voltadas ao índio no espaço público nacional em prol de uma continuidade coadunada com o Princípio da Dignidade Humana, negou-se e confirmou-se parcialmente, pois nem todas as leis e contextos de ação política analisados se demonstraram desvirtuados dos ideais de reconhecimento e legitimidade, inobstante muito ainda tenha a se fazer.

Superadas as críticas lançadas, impõe-se uma releitura do que é “ser índio” na atual e na futura sociedade brasileira, e quais os caminhos desejáveis de uma nova continuidade. As condições ainda não são as ideais, é verdade, mas existem bases inicialmente eficazes (pelo menos no plano formal), dentre elas a Constituição

Federal vigente, as normas curriculares sobre escolas indígenas bilíngües e o próprio novo Estatuto do Índio que, caso seja aprovado, fomentará mais ainda a luta pela continuidade, colaborando para a articulação ampliada do diálogo referente ao índio e para a busca do seu lugar no espaço público brasileiro, como por exemplo, na retomada da vida política, algo que jamais deveria ter sido esquecido, especialmente quando se afere notadamente o significativo contingente populacional apto a eleger representantes que exerçam a defesa dos seus direitos e interesses nas casas políticas deste Brasil afora. Sejam índios ou não-índios.

A luta pelo reconhecimento implica a construção de um processo emancipatório que se constitui em um fenômeno profundo e complexo, de teor tipicamente político, e que supõe a formação de um sujeito histórico capaz de pensar e conduzir seu destino, conforme ponderou Demo, e que, ao se descobrir como massa de manobra, se lança ao processo de enfrentamento dessa circunstância e do fato de que ser manipulado não faz mais parte do ciclo histórico de domesticação.

Os desafios existem, mas são enriquecedores. O monólogo não precisa do outro: quem monologa fala para si mesmo e sobre aquilo em que acredita, pouco importando ser certo ou errado. Só quem dialoga – e portanto ouve – precisa do outro, exercendo a dupla via da ação comunicativa, terreno no qual se pode aprender e enriquecer com a experiência de quem não é igual a si, ensinam os pesquisadores da questão.

O maior desafio para o diálogo intercultural é romper com os horizontes que nos dão segurança, mas esse também é o maior presente do diálogo: descortina um mundo infinitamente maior e mais interessante do que aquele em que até então vivemos, possibilitando às pessoas decidirem não por imposições coercitivas, mas por disposição democrática de dialogar e alcançar um legítimo, ainda que provisório, consenso.

Neste aparente conflito, não há vencidos nem vencedores: ambos ganham. Não se conquistam direitos derrubando os dos outros, pois sobre os escombros dos direitos alheios jungidos sob egoísmo e ganância, nada se constrói, bem relembra mais uma vez Demo. Não se trata de realizar somente o que entendemos por justiça distributiva (onde para um ganhar, o outro tem que perder), numa visão mais tradicional, mas sim de redistributividade (onde todos ganham), em latente ampliação das relações sociais.

Reconhecida a autonomia indígena e a possibilidade pública de defesa de seus interesses, conclui-se que é papel da sociedade nacional, em comunhão com as comunidades indígenas envolvidas, proporcionar-lhes melhores condições de vida, sempre levando em consideração as suas particularidades culturais (tais como a sua medicina secular, por exemplo) e a efetiva demarcação dos seus territórios a fim de amenizar as animosidades surgidas pelo confronto entre índios, colonos e fazendeiros. Hoje isso não significa mais apenas uma atitude jurídica, mas uma questão moral e política.

Concomitantemente, cabe ao Estado, a tarefa de fazer valer a autonomia jurídica dentro das aldeias indígenas (consoante critérios anteriormente desenvolvidos) a fim de deixar o índio agir, administrar e ser julgado como se fosse índio dentro das leis costumeiras de seu próprio povo (conquanto respeitada a dignidade humana) e de fomentar o fortalecimento de políticas públicas interculturais que proporcionem ao mesmo uma educação bilíngüe de qualidade fundada numa efetiva reestruturação dos currículos escolares, possibilitando ao mesmo traduzir-se à luz da nova contemporaneidade em sintonia com a desconstrução de estereótipos preconceituosos. Todos esses fatores, portanto, estão intrinsecamente ligados, como uma rede de subsistemas voltados ao fortalecimento da cidadania indígena de cunho emancipatório e ao seu próprio (auto) reconhecimento público.

O atual modelo de sociedade não corresponde às expectativas indígenas. O Brasil é um país com gritantes desigualdades sociais onde a minoria da população detém a maior parte da renda e onde milhares de brasileiros (índios e não-índios) encontram-se na cinzenta faixa da extrema miséria, local no qual a casa é o vão da ponte do viaduto ou a marquise de alguma loja, a escola para as suas crianças são as ruas, e a mesa de almoço e de jantar é a tampa de alguma lata de lixo. De um lado, a Constituição Federal Brasileira assegura aos indígenas a base legal de suas reivindicações mais elementares. De outro, a realidade demonstra que lhes resta a difícil tarefa de fazer garantir, na prática, o respeito a esses direitos frente aos diversos interesses econômicos e ao descaso governamental, em seus três níveis (federal, estadual e municipal).

Assegurar efetividade ao texto constitucional voltado ao indígena é o desafio que está posto. Tarefa genuinamente atribuída ao Estado, mas que também se estende às organizações, entidades de apoio, universidades, Ministério Público e outros mais, envolvendo todos aqueles capazes de contribuir nesta empreitada.

Sabe-se que se trata de um processo lento, o qual inclusive está condicionado à tarefa de reeducar a própria sociedade nacional e os seus mais diversos componentes. E o êxito dependerá necessariamente do grau de comprometimento de todos os que atuam nesta questão, em especial na esfera política, fonte das verbas para investimentos nesse sentido.

Ao contrário do que muitos acreditarão, não se pretende formular um ideal utópico na relação entre índios e não-índios, que não pode ser realizado em lugar algum. Assim como o próprio Sócrates declara mais de uma vez na sua República, embora se tratem de coisas muito difíceis, os ideais que se desenham neste trabalho são realizáveis. Se, porventura, não em uma comunidade escolar, em um tribunal qualquer ou no reduto político de alguma localidade, que seja concretizada no interior do homem, indígena ou não, que adere incondicionalmente ao futuro e enfrenta o grande combate para realizá-lo na própria alma, cumprindo a sua função social. A estes, principalmente, uni-vos-nos numa mesma caminhada!

REFERÊNCIAS

- ALVES, Juliano Vieira. **Indivíduo e pessoa**: reconhecimento, consideração e sua relação com o Direito. Disponível em <http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=7422>. Acesso em: 14 jun. 2007.
- BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização reflexiva**: política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: UNESP, 1997.
- BENATTI, José Helder; ALENCAR, José Maria. **Os crimes contra etnias e grupos étnicos: questões sobre o conceito de etnocídio**. In: Revista do Ministério Público Federal. A Constituição Federal e os Direitos Indígenas. São Paulo, 1999.
- BERTASO, João Martins. **Cidadania e demandas de igual dignidade**: dimensão de reconhecimento na diversidade cultural. In: OLIVEIRA JUNIOR, José Alcebíades (org). **Faces do multiculturalismo**: teoria, política, direito. Santo Ângelo: EDIURI, 2007
- BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos direitos humanos**. Trad. de Dankwart Bernsmüller. São Leopoldo: UNISINOS, 2000.
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. São Paulo: Papyrus, 1991.
- BONIFÁCIO, José. **Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Brasil**. Disponível em <http://www.obraborifacio.com.br>. Acessado em 01 jan. 2008.
- BRASIL, **Constituição Federal de 1988, Código Civil, Código de Processo Civil**. (org.) Yussef Said Cahali. 5ª. Ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.
- BRASIL, **Constituição da República dos Estados Unidos do (1891)**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm. Acessada em 04 nov. 2007.
- BRASIL, **Constituição da República dos Estados Unidos do (1934)**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao34.htm. Acessada em 04 nov. 2007.
- BRASIL, **Constituição dos Estados Unidos do (1937)**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao37.htm. Acessada em 04 nov. 2007.
- BRASIL, **Constituição dos Estados Unidos do (1946)**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao46.htm . Acessada em 04 nov. 2007.
- BRASIL, **Constituição da República Federativa do (1967)**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao67.htm . Acessada em 04 nov. 2007.

BRASIL, Constituição da República Federativa do (1967). **Emenda Constitucional n.º 1, de 17 de outubro de 1969**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Emendas/Emc_anterior1988/emc01-69.htm. Acessada em 04 nov. 2007.

BRASIL. Decreto n.º 1.775/96. Disponível em <http://www.planalto.gov.br>. Acessado em 15 jan. 2008.

BRASIL. Lei n.º 601, de 18 de setembro de 1850. Lei de Terras. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm. Acessado em 15 de mar. 2007.

BRASIL. Ministério da Educação e Cultura. Disponível em <http://www.mec.gov.br>. Acessado em 08 jan. 2008.

BRASIL. Portaria FUNASA n.º 852, de 30 de setembro de 1999. Disponível em <http://www.funasa.gov.br>. Acessado em 10 mar. 2007.

BRASIL. Resolução CEB n.º 03, de 10 de novembro de 1999. Disponível em <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/CEB0399.pdf>. Acessado em 11 nov. 2007.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Disponível em <http://www.stj.gov.br>. Acessado em 15 set. 2007.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Disponível em <http://www.stf.gov.br>. Acessado em 15 set. 2007.

BRASIL. Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul. Disponível em <http://www.tj.rs.gov.br>. Acessado em 15 set. 2007.

BRASIL. Tribunal Regional Federal da 4ª Região. Disponível em <http://www.jfrs.gov.br>. Acessado em 02 mar. 2008.

BRAZIL, **Constituição Política do Império (1824)**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm. Acessada em 04 nov. 2007.

BRUM, Fabiano Prado de; MONTEIRO, Christiane Schoor. **Propriedade intelectual sobre a biodiversidade e os conhecimentos tradicionais no Brasil: biopirataria, neocolonialismo e a proteção ao meio ambiente**. Artigo apresentado e publicado nos anais do 1º Congresso Sul-Brasileiro de Propriedade Intelectual, realizado nos dias 17 e 18 de agosto de 2007 no município de São Miguel das Missões/RS.

CALGARO, Cleide; PEREIRA, Henrique Mioranza Koppe. **O estudo Fundamental da circularidade sistêmica e seus paradoxos no sistema jurídico**. Jus Vigilantibus, Vitória, 5 ago. 2006. Disponível em: <<http://jusvi.com/doutrinasepecas/ver/22141>>. Acesso em: 12 ago. 2006.

CAPELLA, Juan Ramón. **Fruto Proibido. Uma aproximação histórico-teórica ao estudo do Direito e do Estado**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

CAPELLETTI, Mauro; GARTH, Bryan. **Acesso à justiça**. Tradução de Ellen Gracie Northfleet. Porto Alegre: Fabris, 1988.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida – Uma nova compreensão dos sistemas vivos**. São Paulo: Editora pensamento-cultrix LTDA, 1996.

COHN, Clarice. **Culturas em transformação**: o índio e a civilização. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010288392001000200006&lng=en&lng=en&nrm=iso. Acessado em 09 mar. 2007.

CORRÊA, HUDSON. **Cresce mortalidade infantil indígena**. A Folha de São Paulo, São Paulo, 25 jan. 2005. Disponível em: <http://www.folha.uol.br>. Acessado em: 07 mai. 2006.

DA MATTA, Roberto. **O que faz do Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro, Roxo, 1997.

DEMO, Pedro. **Charme da exclusão social**. São Paulo: Autores Associados, 2001.

_____. **Cidadania tutela e cidadania assistida**. Campinas, São Paulo: Editores Associados, 1995.

ESPÍNDOLA, Ruy Samuel. **Conceito de Princípios Constitucionais**. 2ª edição. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2002.

FARIA, José Eduardo. **Direitos humanos, direitos sociais e justiça**. São Paulo: Malheiros, 1998.

FRASER, Nancy. **Redefiniendo el concepto de justicia em um mundo globalizado**. In: Revista Derecho y justicia em una sociedad global. Departamento de Filosofia del Derecho de la Universidad de Granada. Granada, Espana, Mayo 2005.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

FUNAI, **Fundação Nacional do Índio**. Brasília, 2007. Disponível em <http://www.funai.gov.br>. Acessado em: 7 mai. 2006.

FUNASA, **Fundação Nacional da Saúde Indígena**. Brasília, 2007. Disponível em <http://www.funasa.gov.br>. Acessado em: 7 mai. 2006.

FURASTÉ, Pedro Augusto. **Normas técnicas para o trabalho científico: elaboração e formatação**. 14ª Ed. Porto Alegre: Editora Brasul LTDA, 2008.

GIDDENS, Anthony. **Para além da esquerda e da direita**. São Paulo: Editora Unesp, 1996.

GODOY, Arnaldo Moraes. **O indígena no direito norte-americano**. Disponível em <http://alertanet.org/AMoraes2.htm>. Acessado em 17 out. 2007.

GOMES, Mércio Pereira. **O caminho brasileiro para a cidadania indígena**. Artigo publicado na obra História da Cidadania. São Paulo, 2005.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **A política de educação escolar indígena**. Disponível em http://www.socioambiental.org/pib/portugues/indenos/polit_educacao.shtm. Acessado em 10 out. 2007.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2002.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 3ª Ed., 1999.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luis Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura, um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar LTDA, 3ª ed., 1988.

LEITÃO, Ana Valéria Nascimento Araújo Leitão. **Direitos culturais dos povos indígenas** – aspectos do seu reconhecimento. *In*: Os direitos indígenas e a constituição. Porto Alegre: Núcleo de Direitos Indígenas e Sérgio Antônio Fabris Editor, 1993.

LEITÃO, Sérgio. Os direitos Constitucionais dos povos indígenas. Disponível em <http://www.bibliojuridica.org/libros/1/278/7.pdf>. Acesso em: 24 dez. 2007.

MAIA, Luciano Mariz. **Minorias: retratos de um Brasil de Hoje**. Disponível em <http://www.ufpb.br/cdh/corpo_docente/Luciano_Maia.html> Acesso em: 20 fev. 2006.

MELLATI, Julio Cezar *apud* McNICKLE, D´Arcy. 1973. **Native American Tribalism: Indian Survivals and Renewals**. London, Oxford, New York: Oxford University Press. Traduzido para o português com o título **Índios na América do Norte**. Disponível em <http://www.geocities.com/RainForest/Jungle/6885/anorte/anortapr.htm>. Acessado em 17 out. 2007.

MOTA, Lúcio Tadeu. **O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e as propostas de integração das comunidades indígenas no Estado Nacional**. Texto apresentado na II Reunion de Antropologia Del Mercosur: Fronteras culturales y Ciudadania – GT 27 “Etnicidades y Estados Nacionales”. Piriapolis (uruguay, 11 a 14/11/1997).

NACIONAL, Congresso. **Projeto de Lei n.º 2.057**. Disponível em http://www2.camara.gov.br/proposicoes/loadFrame.html?link=http://www.camara.gov.br/internet/sileg/prop_lista.asp?fMode=1&btnPesquisar=OK&Ano=1991&Numero=2057&sigla=PL. Acessado em 03 fev. 2007.

NARAYAN, Uma. **Colonialismo, gênero, sector laboral informal y justicia social**. Artigo publicado na Revista Derecho y justicia em una sociedad global. Departamento de Filosofia del Derecho de la Universidad de Granada. Granada, Espana, Mayo 2005.

OLIVEIRA, Inês Barbosa e SGARBI, Paulo. Da diversidade nós gostamos, já que toda unanimidade é burra. *In: Redes Culturais Diversidade e Educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

OLIVEIRA JUNIOR, J.A. **Teoria Jurídica e Novos Direitos**. 1. ed. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2000.

PLATÃO. **A República**. Martin Claret: São Paulo, 2006.

PRAXEDES, Rosângela Rosa. **Cor e Segregação no Brasil**. *In: Revista Espaço Acadêmico*, ano III, agosto de 2003. Disponível em <http://www.espacoacademico.com.br/027/27rpraxedes.html>. Acesso em 23 set. 2007.

PROCHNOW, Miriam (org.). **Barra Grande: a hidrelétrica que não viu a floresta**. APREMAVI: 2005.

RAMOS, Antônio Dari Ramos...[et al.]. **Diálogos interculturais: identidades indígenas na escola não indígena**. Campinas, SP: Curt Nimuendajú, 2006.

REVISTA ELETRÔNICA ADITAL. Saúde indígena delicada. Agência de informação Frei Tito para a América Latina e Caribe, 18 abr. 2006. Disponível em <http://www.adital.com.br>. Acessado em 12 mai. 2007.

RIO GRANDE DO SUL. **Constituição do Estado do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Assembléia Legislativa, 1989.

ROCHA, Leonel Severo. **Notas introdutórias à concepção sistemista do contrato**. **Anuário UNISINOS 2004**. Org. ROCHA, Leonel Severo; STRECK, Lenio Luiz. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org). **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____ **Reconhecer para libertar: Os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Bauru, SP: EDUSC, 1997.

SEVERO, Julio. **Debaixo da "bondosa" proteção estatal às minorias e às mulheres, a matança dos inocentes**. Disponível em http://www.jesussite.com.br/noticias_detalhe.asp?id_news=286. Acessado em 15 mar. 2008.

SILVA, Marina. **Biodiversidade: Oportunidade e Dilema**. Disponível em <http://www.amazolink.org/biopirataria/index.htm>. Acesso em 17 de julho de 2007.

SILVA, Tomaz Tadeu. **Documentos de identidade – Uma introdução às teorias do currículo**. São Paulo: Autêntica, 2001.

SOUZA, Jessé. **Democracia racial e multiculturalismo: a ambivalente singularidade cultural brasileira**. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext &pid=S0101-546X2000000200007. Acessado em 08 mai. 2007.

TAYLOR, Charles. **El multiculturalismo y la política do reconhecimento**. México: Fondo de Cultura Econômica, 1993.

TEUBNER, Gunther. **O direito como sistema autopoietico**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1989.

WEBER, Max. **Ciência e Política: duas vocações**. São Paulo: Cultrix, 2000.

WIEVIORKA, Michel. **Será que o Multiculturalismo é a resposta?** Porto; Edições Afrontamento Ltda. Revista Educação Sociedade e Culturas, n.º 705. Nov. 1999.

WIKIPÉDIA, **Enciclopédia eletrônica**. Disponível em www.wikipedia.com.br. Acessado em: 29 dez. 2006.

ZAOUAL, Hassan. **Globalização e diversidade cultural**. São Paulo: Editora Cortez, 2003.