

Descolonialidade e direitos humanos dos povos indígenas

Decoloniality and human rights of indigenous peoples

Fernando Antonio de Carvalho DANTAS¹

Resumo

O presente artigo trata dos direitos dos povos indígenas brasileiros. Começa com a abordagem dos direitos reconhecidos na Constituição Federal de 1988 que suplantou o paradigma colonial da negação, para fundar o período do reconhecimento dos direitos diferenciados à identidade, subjetividade, comunidade, sociedade, territorialidade e autodeterminação. Discorre sobre a nova cidadania indígena descolonizada, ativa e criativa decorrente do reconhecimento constitucional das múltiplos modos de ser, fazer e viver que configuram os direitos culturais coletivos indígenas.

Palavras-chave: Direito Indígena. Descolonialidade. Cidadania. Direitos Culturais.

Abstract

This article deals with the right of indigenous Brazilians. Begins with the approach of the rights recognized in the Constitution of 1988 which supplanted the colonial paradigm of denial, to establish the period of recognition of rights differentiated identity, subjectivity, community, society, territory and self-determination. Discusses the new indigenous citizen ship of colonized, active and creative due to the constitutional recognition of multiple ways of being, doing and living that shape collective indigenous cultural rights.

Keywords: Indigenous Rights. Decoloniality. Citizen ship. Cultural Rights.

1 Doutor e Mestre em Direito das Relações Sociais pela Universidade Federal do Paraná. Professor Titular de Teoria do Direito da Universidade Federal de Goiás. Praça Universitária, s/n, Setor Leste Universitário, CEP: 74.605-220, Goiânia, Goiás, Brasil. Telefone: (55) (62) 3209-6020. E-mail: <fdantas@ufg.br>.

As sociedades indígenas brasileiras e seus direitos poliétnicos

[...] a riqueza da diversidade cultural de nossa América, deve servir de base e sustento para a construção de nações de um novo tipo, bem assim do seu desenvolvimento. Essa diversidade cultural implica diversidade de identidades e isso nos leva a propor uma questão vital: como construir a identidade nacional? Parece-me que um aspecto iniludível é a interculturalidade. Se até agora as relações entre distintos povos, entre distintas culturas foram excludentes e intolerantes para com os ‘outros’ e foram marcadas pela imposição de uma cultura sobre as outras, é necessário começar a construir as relações interculturais. (MENCHÚ TUM, 1998, p. 41, tradução nossa, grifo nosso).²

A história dos povos indígenas no Brasil é marcada por diferentes processos e formas de injustiças e violências institucionalizadas. Começa pela negação da humanidade; transita em longo tempo pela negação da cultura e chega aos dias atuais marcada pelo limite ao exercício de direitos e, conseqüentemente, de cidadania. O itinerário dessa história é caracterizado pelo ocultamento e invisibilização da diversidade étnica e cultural, portanto, da negação da pluralidade de povos e culturas configuradoras da sociedade complexa e multicultural³.

A sociedade multicultural, segundo De Lucas (1998, p. 22), “[...] mais que um conceito normativo, é um fato social. Isto é, a presença em uma mesma sociedade de grupos com diferentes códigos culturais (identidades culturais próprias) como consequência de diferenças étnicas, linguísticas, religiosas ou nacionais”.

2 Texto original: “[...] *la riqueza de la diversidad cultural de nuestra América debe servir de base e sustento para la construcción de naciones de nuevo tipo y de su desarrollo. Esa diversidad cultural implica diversidad de identidades y eso nos lleva a plantear una cuestión vital: ¿Cómo construir la identidad nacional? Me parece que un aspecto ineludible para ello es la interculturalidad. Si hasta ahora las relaciones entre distintos pueblos, entre distintas culturas han sido excluyentes e intolerantes hacia los otros y han sido marcadas por la imposición de una cultura sobre las otras, es necesario empezar a construir las relaciones interculturales.*” (MENCHÚ TUM, 1998, p. 41, tradução nossa).

3 A edição, em 29 de maio de 1537, da Bula *Veritatis Ipsa* (Sublime Deus) pelo Papa Paulo III, declarando serem os índios homens e que, como tal, tinham alma, reforçou o entendimento geral, no início da colonização brasileira, de que a bestialidade, ou seja, a negação da humanidade, era a característica dominante que o imaginário colonizador, tanto dos espanhóis como dos portugueses, atribuíam às pessoas indígenas (DANTAS, 2013).

Essa configuração plural, de acordo com o autor, significa “[...] novos elementos de conflito, de divisão e de mudança” (DE LUCAS, 1998, p. 22)⁴.

No Brasil, durante os quase cinco séculos que precederam o reconhecimento constitucional do final da década de 1980, a presença das diferenças étnicas dos povos indígenas esteve invisibilizada, tanto no plano social, pelo preconceito, como no jurídico, pela desconsideração das pessoas e sociedades diferenciadas.

O transcurso da mudança não venceu, ainda, o preconceito. Este, tomando características contemporâneas após a superação do racismo clássico baseado em códigos biológicos, portanto, no conceito de raça, atualmente se direciona para a cultura. Atua nesse sentido, a ideologia implícita no processo de globalização que exige uma homogeneização cultural – apropriação e dominação, segundo Casanova (2000), do mundo para a imposição de necessidades e modelos universais, favorecedores da expansão do mercado. Assim, resistências étnicas e culturais à globalização ou aos modelos políticos pré-estabelecidos, são tratadas como reações aos processos globais, acompanhadas da presunção de que as culturas são imutáveis, o que dá lugar ao racismo cultural, uma espécie renovada de naturalismo. Para Herrera Flores (2000) o racismo culturalista é tão ou mais excludente do que o racismo biológico. “Se não há ideologias contrapostas, se não há mais história e, nem sequer, classes em conflito, o inimigo do novo naturalismo não é outro senão as outras culturas” (HERRERA FLORES, 2000a, p. 158).

A redução das culturas das sociedades indígenas a tópicos descontextualizados legitimou a histórica exclusão desses povos. Atualmente, não mais a redução naturalista – como preferem aqueles que dizem que não há alternativas – mas o fato concreto da existência da diversidade tensionam a suposta ordem homogênea, porque esta é falsa.

A falsidade é comprovada pela afirmação de Kymlicka (1996) de que todas as democracias liberais são multinacionais ou poliétnicas, assim como, também, simultaneamente, as duas coisas, o que possibilitou ao autor conceber três formas de direitos diferenciados em função do grupo: *direitos de autogoverno*, *direitos poliétnicos* e *direitos especiais de representação*⁵.

4 Texto original: “La sociedad multicultural, el multiculturalismo, más que un concepto normativo, es un hecho social. Esto es, la presencia de grupos con diferentes códigos culturales (identidades culturales propias) como consecuencia de diferencias étnicas, lingüísticas, religiosas o nacionales” (DE LUCAS, 1998, p. 22, tradução livre).

5 A concepção dos direitos diferenciados em razão do grupo é formulada pelo autor no intento de substituir o conceito de direitos coletivos, tidos para ele como ambíguos, em razão da *amplitude*, de não estabelecer distinção entre *restrições internas* e *proteções externas*, e, porque *sugere uma falsa dicotomia com os direitos individuais* (KYMICKA, 1996, p. 46-55, grifos nossos).

A concepção desses três blocos de direitos diferenciados, desde a perspectiva liberal, constitui ponto de partida para a discussão do problema que lhes subjaz: em primeiro lugar, a ideia de integração e acomodação das diferenças sócio-culturais à sociedade e ao Estado nacional hegemônico em que estejam inseridas. Em segundo, salva, em última análise, o modelo institucional moderno e liberal de organização política configurado no Estado⁶. Porém, e entendemos este aspecto como o mais importante, constitui percurso porque descortina a necessidade de repensar criticamente tal modelo desde os instrumentos da modernidade e oferecer alternativas cujas respostas não se circunscrevem, necessariamente, ao modelo liberal ou à racionalidade moderna⁷.

Sobre os direitos de autogoverno, entendem-se as reivindicações de autonomia política e de jurisdição territorial através do federalismo; já os direitos poliétnicos se referem às características culturais diferenciadoras e os direitos de representação, à participação política nos processos de tomada de decisões que lhes afetem (KYMLICKA, 1996).

Os direitos coletivos diferenciados dos povos indígenas têm na territorialidade uma dimensão fundamental. Para Souza Filho (2003), a negação desta terminologia para designar os espaços de domínio dos povos indígenas, aliada à resistência em denominá-los de povos e, conseqüentemente, a garantia dos direitos de autodeterminação, encontra sua justificativa no temor independentista da emancipação política⁸.

Assim, o debate sobre o direito coletivo de autogoverno se torna complexo, na medida em que extrapole as categorias do liberalismo político moderno. Para Kymlicka (1996), a solução se situa no estabelecimento de uma autonomia federalista, portanto, limitada ao âmbito interno da divisão e jurisdição política do Estado e, conseqüentemente, *por este dominada*.

6 Sobre o tema da acomodação das diferenças culturais de *comunidades nacionais* e, conseqüentemente, do salvamento do Estado moderno ou do modelo de *organização política liberal-democrática e federal* no Canadá, Bélgica e Espanha, Enric Fossas e Ferran Requejo propõem uma análise que extrapole os termos e as concepções tradicionais da teoria política. Em tal análise, põe em evidência a necessidade do debate sobre a revisão conceitual e prática das democracias liberais do final do século XX, como a igualdade política e a cidadania, a neutralidade cultural do Estado, os nacionalismos na época da globalização, a representação democrática em sociedades não homogêneas, o constitucionalismo na era da diversidade, a inevitável dimensão coletiva de alguns direitos individuais, e a adaptação do federalismo a um mundo muito mais complexo do que aquele da sua origem. (FOSSAS; REQUEJO, 1999, p. 9-20, grifos nossos).

7 A multiplicidade contra a uniformidade, conforme Negri (1994, p. 402-403). Boaventura de Sousa Santos, ao tratar das representações inacabadas da modernidade, preconiza que “[...] podemos encontrar na modernidade tudo que é necessário para formular uma solução, tudo menos essa solução”. (SOUSA SANTOS, 2002, p. 74-75).

8 No mesmo sentido a preocupação de organismos internacionais como a Organização das Nações Unidas (ONU) e a Organização Internacional do Trabalho (OIT) em esclarecer que o uso dos termos povo e autodeterminação em documentos jurídicos internacionais referem-se ao caráter de autonomia interna, portando desprovido do sentido jurídico do direito internacional. Gómez Rivera (1998, p. 121-124). Ver, também: Stavenhagen (1997).

Adotando posição intermediária, Sousa Santos (2003) entende que é possível o espaço para o reconhecimento e exercício de direitos diferenciados em razão de grupos, no âmbito de *quadros normativos eurocêntricos*, entretanto, ressalva que o modelo hegemônico se estruturou a partir de um forte esquema de dominação:

A adoção de modelos políticos e jurídicos eurocêntricos, supostamente de validade universal, como a ordem econômica neoliberal, a democracia representativa ou o primado do direito de raiz liberal, é muitas vezes, como mostram os diferentes estudos de caso, baseada em formas de dominação fundadas em diferenças de classe, étnicas, territoriais, raciais ou de sexo, e na negação de identidades e direitos coletivos, considerados incompatíveis com as definições eurocêntricas de uma ordem social moderna. (SOUSA SANTOS, 2003, p. 60).

A dominação, neste caso específico do debate acerca da natureza da autodeterminação dos índios sobre o governo dos seus territórios, é pautada na ideia de integralidade e unidade do Estado e, também, por razões de Estado, com característica defensiva. Segundo Gómez Rivera (1998, p. 119, tradução nossa),

[...] se foi gestando nos Estados nacionais da América Latina um inventário defensivo no interesse da eufemista unidade nacional e da soberania, que expressa um crescente hermetismo diante da necessidade de mudar a natureza da ordem jurídica para incluir a pluriculturalidade como princípio constitutivo.⁹

A configuração jurídica dessa *defesa* está implícita na própria Constituição da República, quando reserva para si a titularidade das terras indígenas ou quando nega a estes a denominação de povos. Por conseguinte – muito embora constitua exceção – exclui qualquer dos poderes de uso ou fruição desses espaços, consagrados nela mesma, quando estipula que as populações indígenas poderão ser removidas de suas terras para a defesa da soberania do país¹⁰. Este

9 Texto original: “[...] se ha ido gestando en los Estados Nacionales de América Latina un inventario defensivo que en aras de la eufemista unidad nacional y soberanía expresa una creciente cerrazón ante la necesidad de cambiar la naturaleza del orden jurídico y dar entrada como principio constitutivo al de la pluriculturalidad”. (RIVERA, 1998, p. 119, tradução nossa).

10 Dispõe textualmente: Art. 20. São bens da União: [...] XI – as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios; Art. 231, § 5.º É vedada a remoção de 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, garantindo, em qualquer hipótese, o retorno

limite jurídico à autonomia dos povos indígenas no governo dos seus territórios vincula-se, evidentemente, à doutrina da segurança e soberania nacionais. Para Souza Filho (2003), o limite do direito coletivo à autodeterminação se situa na impossibilidade de autonomia política do ponto de vista externo, ou seja, de as sociedades indígenas constituírem Estados independentes.

Assim, o reconhecimento da autonomia dos povos indígenas, seguindo o conceito de autodeterminação, resulta limitado. Entretanto, a concepção dessa ideia restritiva encontra significado, ao menos por enquanto, no âmbito da teorização acadêmica, calcada nos modelos eurocêtricos e hegemônicos.

As lutas emancipatórias dos povos indígenas, povos sem ou contra o Estado, propõem uma reformulação¹¹ no conceito clássico de povo e de Estado como organização política homogênea, para transformá-lo em uma organização política plural, pelo reconhecimento e efetividade de direitos diferenciados. O reconhecimento público e o respectivo respeito a esses direitos, segundo Houtart (2000), constitui solução política e jurídica ao histórico processo de exclusão.

A reforma do Estado para incluir as demandas dos povos indígenas é tema recorrente nos movimentos sociais desses povos e nos seus fóruns de debate.

Encabeça as preocupações indígenas, manifestadas no documento elaborado pelos participantes de seminário realizado no início da década de 2010, denominado *Bases para uma nova política indigenista 2002: o que esperamos do governo Lula a partir de janeiro de 2003*, a necessidade de aperfeiçoar o sentido da relação entre o Estado e os povos indígenas que deve, iniludivelmente, ser fundada no comando constitucional dos direitos diferenciados reconhecidos. Segundo as lideranças indígenas, a efetividade do reconhecimento implica, por um lado, em reestruturação das instâncias administrativas do Estado responsáveis pela condução da política indigenista e, por outro, a criação de âmbitos públicos de participação direta dos povos indígenas na elaboração e gestão dessa política¹².

O sentido mais expressivo das lutas indígenas pela efetividade dos direitos diferenciados se situa na integralidade e interdependência desses direitos. Não é concebível qualquer direito cultural se este não se vincular ao território,

imediate logo que cesse o risco BRASIL (2002, grifos nossos). Nesse mesmo sentido, o Decreto n.º 4.412, de 7 de outubro de 2002, que dispõe sobre a atuação das Forças Armadas e da Polícia Federal nas terras indígenas e dá outras providências". Diário Oficial da União, n.º 195 - Seção 1, 8 de outubro de 2002.

11 Para Gómez Rivera (1998), as lutas dos povos indígenas propõem uma reforma do Estado.

12 Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Legal (COIAB) et al. *Bases para uma nova política indigenista: o que esperamos do governo Lula a partir de janeiro/2003*. Rio de Janeiro: LACED/Museu Nacional, 2002.

ao espaço de domínio e desenvolvimento interno dos valores da vida, da sobrevivência física e cultural de cada povo, relacionado ao contexto mais amplo da sociedade e do Estado nacional.

Sendo assim, os denominados direitos poliétnicos que se referem às especificidades culturais diferenciadas dos povos indígenas, seus modos de vida, organização social e ocupação territorial, remetem a discussão para o âmbito das identidades étnicas. Os direitos diferenciados em razão de grupo requerem, antecipadamente, o pleno reconhecimento formal das múltiplas identidades formadoras do tecido social do Estado e a constante negociação no estabelecimento de direitos especiais e meios de efetividade.

Os povos indígenas do Brasil foram reconhecidos em suas identidades étnicas e especificidades culturais pela Constituição de 1988. Entretanto, o reconhecimento genérico dos índios, de suas organizações sociais, de seus usos, costumes e tradições, e dos direitos à terra, como dispõe o texto constitucional (BRASIL, 2002), exige desdobramentos a partir da hermenêutica constitucional aberta, como assinala Streck (2001, p. 300), que o descerrar a clareira significa desvelar o “[...] o ser desse ente que se manifesta como fenômeno”¹³. Os direitos indígenas coletivos e diferenciados constituem o *ser* do reconhecimento constitucional.

A abertura dessa necessária clareira no corpo social formal, jurídico e político, permite a visibilidade das diferenças étnicas e culturais que os povos indígenas configuram. Permite, também, partindo-se da premissa de que a *Constituição constitui* (STRECK, 2001), dizer que o reconhecimento constitucional dos índios e suas organizações sociais, pela hermenêutica de desvelamento do sentido do dispositivo, constitui princípio de diferenciação étnica e cultural dos povos indígenas, dos demais membros e grupos que compõem a sociedade nacional (ZAGREBELSKY, 1997).

Para Fariñas Dulce (1997), a partir do reconhecimento da *diferença* como princípio jurídico junto ao princípio liberal e formal da igualdade, é possível efetivar os direitos especiais diferenciados. A Constituição de 1988 não arrolou, literalmente, um princípio expresso da diferença. Entretanto, reconheceu os índios, suas organizações sociais, línguas, crenças e tradições, o que significa criação de direitos diferenciados das identidades étnicas que estas configuram, baseadas em territórios tradicionalmente ocupados.

13 Para o autor, o ser do direito se esconde por detrás do véu da inefetividade das normas constitucionais, pela crise da justiça, pela não implementação dos direitos sociais, entre outros. O seu desvelamento tem como condição fundamental o rompimento com os prejuízos que “[...] estabelecem o limite do sentido e o sentido do limite de o jurista dizer o direito, impedindo, consequentemente, a manifestação do ser (do Direito)” (STRECK, 2001, p. 277, grifo nosso).

Deste modo uma pergunta se impõe: quais são esses direitos identitários e culturais diferenciados, dos quais são titulares os povos indígenas? A resposta, evidentemente, carrega um nível de complexidade impossível de ser detalhado à exaustão. Em primeiro lugar, em razão da diversidade de povos e organizações sociais e, em segundo, porque as noções de identidade e de cultura não são estanques, puras, tampouco estáticas, o que requer uma noção dinâmica desses direitos (SAID, 1996 apud SOUZA SANTOS, 2003).

Os direitos diferenciados relacionados às identidades étnicas dos povos indígenas, de modo geral, podem ser arrolados, particularmente, como direitos territoriais relacionados aos de autodeterminação, culturais, intelectuais, bem assim os direitos de representação políticos e civis.

A efetivação desses direitos pela participação democrática dos povos indígenas nos ambientes institucionais do Estado, respeitadas as suas diferenças, é a grande questão do mundo contemporâneo, pelo menos no sentido de construir sociedades mais inclusivas, onde haja lugar para todas as diferenças. Nesse sentido, as Constituições vêm, especialmente as latino-americanas, cada vez mais, dando espaço para a pluralidade, para o reconhecimento dos direitos fundamentais e, especialmente, dos direitos humanos em seu conjunto integrado, por Tratados, Documentos, Declarações e Convenções Internacionais.

Os direitos humanos, enquanto direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais, quando abordados de forma integradora e indivisível, constituem um marco jurídico internacional para a efetivação do reconhecimento e defesa dos direitos coletivos dos grupos diferenciados e, entre estes, dos povos indígenas. Evidentemente, que realizadas as matizações necessárias no sentido de superar o universalismo característico da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que dá ênfase aos direitos individuais civis e políticos e implica uma postura negativa para o Estado.

A abordagem integradora mescla, relaciona os dispositivos da Declaração com os direitos consubstanciados nos Pactos Internacionais dos Direitos Civis e Políticos e dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais¹⁴, cujos conteúdos consistem na proteção dos direitos individuais civis e políticos, e os direitos coletivos econômicos, sociais e culturais. Para estes últimos, obriga os Estados a uma atitude positiva no sentido de promover as condições necessárias à vida humana. Essa é a mesma natureza da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT e da Declaração sobre Direitos dos Povos Indígenas (ABRAMOVICH; COURTIS, 1998).

14 Organização das Nações Unidas (1948, 1966, 1993) e BRASIL (2004). A ONU aprovou, em 2012 a Declaração dos Direitos dos Povos indígenas.

Para que isto ocorra, Souza Filho (2003, p. 83-84), rechaçando a universalidade dos direitos humanos, traduzida juridicamente nas Constituições atuais enquanto “[...] princípios civilizatórios impostos para todas as culturas [...]”, entende que essa universalidade deve consistir no postulado de que:

[...] cada povo constrói seus próprios direitos humanos, segundo seus usos, costumes e tradições, quer dizer não existem direitos humanos universais, mas existe um Direito universal de cada povo elaborar seus direitos humanos com única limitação de não violar os direitos humanos de outros povos. (SOUZA FILHO, 2003, p. 83-84).

Esse é o sentido que propõe a *hermenêutica diatópica* de Sousa Santos (1997). Segundo esta, os *topoi* de determinada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura e, ao se tomar a parte pelo todo, na aspiração de totalidade, acaba-se por não enxergar dentro da própria cultura tal incompletude.

O objetivo da hermenêutica diatópica não é alcançar a completude – algo indiscutível – mas, ao contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenvolve, por assim dizer, com um pé em uma cultura e outro em outra. (SOUZA SANTOS, 1997, p. 49, tradução nossa).¹⁵

Sendo imprescindível, para tanto, a absorção, o apoio e a aprovação cultural local, ao conteúdo e possibilidades emancipatórias dos direitos humanos.

Herrera Flores (2000b, p. 78), contemplando esses aspectos, oferece uma definição descolonizada de direitos humanos, que supera o dogmatismo normativista, para entendê-los como “[...] os meios discursivos, expressivos e normativos, que pugnam por inserir aos seres humanos no circuito de reprodução e manutenção da vida, permitindo abrir espaços de luta e reivindicação [...]”, baseados em contextos práticos e concretos.

No ambiente desses contextos, obrigatoriamente, deve-se observar: os *espaços sociais* de lutas pelos direitos, conhecendo os processos sociais que os produziram e

15 Texto original: “*El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, sin embargo, alcanzar la completud - un objetivo intangible -, sino, por el contrario, ampliar al máximo la consciencia de incompletud mutua a través de un diálogo que se desarrolla, por así decirlo, con un pie en una cultura y otro en la otra*” (SOUZA SANTOS, 1997, p. 49, tradução nossa).

legitimaram, em toda sua dimensão e complexidade; os *valores e objetivações*, quer dizer, quais valores expressam e de que modo se aproximam ou se distanciam “[...] de uma visão ampla e contextualizada da dignidade humana [...]”, sendo assim, poder apreciar o conteúdo universalista da dignidade, reconhecendo formas particulares de experiência cultural e de vida; o *desenvolvimento*, integral e equitativo, planejado e qualitativo, vinculado, necessariamente, aos atores sociais como partícipes do processo, que garanta as condições econômicas, sociais, culturais e políticas para a realização da vida; e, por último, às *práticas sociais* dos sujeitos coletivos, relacionadas com o reconhecimento e as garantias dos direitos e das ações “[...] comprometidas com a emancipação e a libertação humanas” (HERRERA FLORES, 2000, p. 41).

O reconhecimento dos direitos diferenciados indígenas de autogoverno, poliétnicos e de representação, portanto, somente se efetiva a partir da aceitação de uma nova categoria para a cidadania, decorrente dos novos sujeitos e direitos reconhecidos, de espaços de construção das lutas políticas empreendidas pelos novos cidadãos, ativos e participantes no ambiente institucional social, jurídico e político, ou seja, cidadãos não mônadas, partícipes em um processo dialógico de construção da realidade social.

Nesta perspectiva, conclui-se com Morin (2000), para quem o Estado nação deve ter sua noção homogênea relativizada em função do contexto sócio-cultural interno diverso e, externamente, pela nova configuração geopolítica baseada em instâncias supranacionais; a essa relativização impõe-se, também, o ambiente democrático e a definição de uma nova cidadania, não o fim do Estado¹⁶.

A cidadania ativa indígena

A cidadania, tradicionalmente concebida como sinônimo de nacionalidade, decorrente do título legal concedido pelos Estados aos indivíduos que integram seu corpo social com igualdade, homogeneidade, identidade e aspirações comuns, reduzida ao espaço nacional, requer transformações no atual contexto mundial¹⁷.

Esse contexto é caracterizado externamente pela construção política de espaços transnacionais com evidente predomínio do interesse econômico e, no âmbito

16 O autor fala em cidadania planetária.

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

interno dos Estados, pela diversidade sócio-cultural e étnica historicamente invisibilizada pelo violento processo de homogeneização social e cultural. Pugnar por uma nova cidadania significa romper limites. Os clássicos limites conceituais à própria cidadania, ao Estado e ao direito.

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

Esta questão tem estimulado intensos debates provocados pelo processo de globalização econômica, cultural e política e pelas reivindicações de reconhecimento das diferenças. Fariñas Dulce (2000), baseada no novo contexto mundial de descentralização jurídica, da pluralidade cultural e normativa e, principalmente, das exigências de reconhecimento jurídico e político das diferenças e das heterogêneas identidades étnico-culturais, bem como na insuficiência conceitual da noção clássica de cidadania, propõe um repensar desta a partir de dois espaços reguladores e interdependentes. O espaço particular, interno aos Estados nacionais, que deve gerar a noção de “[...] cidadania fragmentada ou diferenciada [...]” e o espaço externo, transnacional, global, não vinculado à regulação do Estado nacional e a sua territorialidade, gerador da noção de “[...] cidadania cosmopolita ou global” (FARIÑAS DULCE, 2000, p. 35-36).

A cidadania diferenciada, segundo a autora, deve ser fundada no reconhecimento do direito à diferença como valor jurídico e político que propicie – calcada em princípios democráticos – a preservação e manifestação da identidade, assim como a participação pública nos âmbitos político, social, cultural e econômico, desde e com suas diferenças. Isto equivale a dizer que é a participação do sujeito diferenciado, duplamente contextualizado e relacionado no seu universo particular e comunitário, bem como no âmbito do Estado. Já a cidadania cosmopolita ou global seria aquela que transcende as fronteiras e a soberania do Estado nação, se transnacionaliza, uma categoria de cidadania globalizada (FARIÑAS DULCE, 2000).

Para os contornos da cidadania indígena, que se pretende oferecer no presente trabalho, a conjugação das duas formas de cidadania acima descritas pode oferecer uma ampla possibilidade descolonial e emancipatória dos povos indígenas, tanto no contexto local como no global. Em primeiro lugar, porque historicamente foi

negado aos índios o direito de expressar suas identidades e diferenças, tendo em vista a violência dos processos de morte lenta, física e cultural, ou seja, da “[...] idéia de inevitabilidade de seu desaparecimento como experiência coletiva viva, capaz de repor suas instituições a cada ato, capaz de manter, no tempo, uma cultura própria” (PAOLI, 1983, p. 21). Em segundo, porque, na atualidade, a inefetividade das normas constitucionais de reconhecimento impedem seu exercício pleno; portanto, é tímida a participação política dos índios nos âmbitos do Estado, assim se constitui em um vir a ser realidade e, por último, os movimentos sociais indígenas reivindicam direitos e constroem espaços de luta que extrapolam o contexto do Estado nacional.

A tarefa não é simples. Basta o dado populacional comparativo entre o que foram, em números, os povos indígenas no início do processo de colonização e a população indígena atual, para constatar que as relações históricas dos povos indígenas com a sociedade nacional resultaram em situações violentas de extermínio físico, o que as caracteriza como processos genocidas, e, por conseguinte, extermínio étnico e cultural, que configuram etnocídios e epistemicídios, na expressão de Sousa Santos (1997)¹⁸.

Por outro lado, pode-se dizer, também, que a política assimilacionista levada a cabo pelo Estado, por meio dos programas institucionais de integração dos povos indígenas à comunhão nacional, visando a emancipação individual e integração no sistema produtivo capitalista¹⁹ e consequente descaracterização ou desaparecimento das respectivas sociedades, em nome da civilização, da liberdade e da igualdade, consistiu em *epistemicídio*.

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

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

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

O conteúdo do conceito de cidadania, para Marshal (1963), envolve três categorias de direitos: direitos civis, direitos políticos e direitos sociais. Os direitos civis e políticos constituem uma gama de direitos fundamentais relacionados ao indivíduo como sujeito de direitos e obrigações e, de um modo geral, tratam da liberdade, da igualdade formal e da dignidade da pessoa; já os direitos sociais, de natureza coletiva, se referem às condições de manutenção e reprodução da vida em sociedade.

Como libertar tem o sentido de igualar, no âmbito conceitual da cidadania clássica, os índios com liberdade e igualdade seriam os índios emancipados que deixariam de ser índios, abandonariam a diferença cultural e organizativa. Seriam os índios cidadãos, iguais, em direitos, aos cidadãos nacionais. Essa perspectiva, que orientou ideologicamente a legislação brasileira referente a estes povos, constituiu a noção de pessoa em transição da barbárie à civilização. A mesma dialética campo/cidade e interno/externo que orienta a definição clássica do instituto da cidadania.

Deste modo, as desastrosas evidências empíricas dos processos institucionalizados de transformação do índio em não índio – depopulação, descaracterização cultural, exclusão, marginalização, entre outros – para atingir o estatuto de cidadão, provocam uma necessidade de questionamento sobre os *custos* dessa transformação, como assinala Souza (1983), para quem:

A possibilidade de se antepor à inevitabilidade das leis do desenvolvimento capitalista nos remete à questão fundamental: como impedir a destruição dos povos indígenas? Como garantir a sua liberdade de existência? É no interior desse quadro que cumpre verificar se a extensão da cidadania às populações indígenas significará a sua sobrevivência e sua liberdade. Ou se, ao contrário, longe de implicar a condição de sua preservação, seria um golpe de morte na sua liberdade de viver e sobreviver e a implantação violenta de uma igualdade. Igualdade essa que, ao tudo ‘igualar’, termina com as diferenças e, portanto, com a liberdade. (SOUZA, 1983, p. 41-42, grifo nosso).

Do ponto de vista estritamente jurídico, salienta Souza Filho (1983), o conceito de cidadania se vincula ao conceito de Estado nacional, implicando em direitos e obrigações com uma ordem política e jurídica, em cuja elaboração e sentido os povos indígenas não contribuíram nem comungam, porque são sociedades sem estado e, também, por possuírem valores, sistemas simbólicos e organização social diferenciados dos da modernidade ocidental. Portanto, a inexistência de vínculos sociais, culturais e políticos poderia levar à conclusão de que os índios não são cidadãos brasileiros. Entretanto, conclui o autor,

em razão do critério de determinação da cidadania adotado pelo direito brasileiro, baseado no *jus solis*, por nascerem no território nacional, os índios, individualmente, adquirem a cidadania brasileira. São, paradoxalmente, cidadãos brasileiros e possuem identidades culturais conflitantes com a identidade homogênea nacional, portanto a cidadania indígena é uma ficção (SOUZA FILHO, 1983)²⁰.

Uma ficção jurídica tensionada, atualmente, pela necessidade de conjugar, harmonizar os valores individuais da igualdade com os coletivos das diferenças (FARIÑAS DULCE, 2000).

Portanto, a cidadania diferenciada indígena deve expressar um repensar das noções clássicas de sociedade, de Estado e do direito, e conseqüentemente, do próprio conceito de cidadania²¹, buscando, dialogicamente, a inserção pela participação democrática da pluralidade de sujeitos diferenciados indígenas, desde seus contextos e identidades particulares, no contexto maior do Estado.

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

Um ponto de partida para a construção conceitual de uma nova cidadania diferenciada, que atenda a composição pluriétnica dos Estados contemporâneos, tanto intrínseca na realidade ibero-americana, como provocada pela imigração nos países do primeiro mundo, é oferecido por Herrera Flores e RodríguezPrieto (2000). Para estes autores, a cidadania não constitui um *status*, portanto, um sujeito não é cidadão, ele *tem* cidadania; sendo assim, a concebem como uma técnica para o exercício da democracia pelos pressupostos de que:

Em primeiro lugar, a cidadania tem haver com algo mais além da pertença a um Estado nação e sua correspondente legalidade. No mundo contemporâneo existem múltiplos espaços e legalidades que fazem da cidadania algo mais complexo do que a simples nacionalidade. Em segundo lugar, a cidadania não outorga algum estado ontológico.

20 Muito embora a publicação do artigo tenha ocorrido em momento anterior ao do atual regime constitucional, tanto do ponto de vista do critério legal de aquisição da cidadania, como em relação ao problema da cidadania indígena, o pensamento do autor continua atual. No mesmo sentido, ver Dallari (1983).

21 A *reformulação* da idéia de cidadania. Esse o entendimento de Antonio Enrique Pérez Luño, ao analisar o atual contexto político de integração dos Estados nacionais da Europa à União Européia. Propõe, para tanto, a noção de “[...] cidadania multilateral” (PÉREZ LUÑO, 2002, p.267).

Não se é cidadão. Se *tem* ou não se tem cidadania. [...] Em terceiro lugar, que a cidadania não é um status, é uma técnica, um instrumento que usado corretamente pode nos permitir exercer a busca e a consolidação de outros instrumentos ou meios que nos aproximem do objetivo/projeto de autogoverno. (HERRERA FLORES; RODRÍGUEZ PRIETO, 2000, p. 302-303, tradução nossa, grifo nosso).²²

A cidadania indígena, em atenção ao conjunto de direitos diferenciados, reconhecidos constitucionalmente, exige o exercício desses direitos pela participação democrática dos índios nos processos institucionais estatais referentes a assuntos e âmbitos que lhes digam respeito e, também, à criação dos meios institucionais ou a heterogeneização das instituições estatais²³, o que permitirá o desenvolvimento e a construção simétrica de relações sociais indígenas entre eles mesmos, ou seja, entre os diversos povos que compõem a diversidade étnico-cultural, relações com a sociedade envolvente e com o Estado.

Impõe-se a este espaço democrático de relações sociais, a não subordinação dos povos indígenas em razão das suas identidades diferenciadas²⁴, nem o conflito dialético contínuo. Impõe-se, sim, a mediação pelo diálogo intercultural. Nos dizeres de Panikkar (1990), transformar o conflito dialético em *tensão dialógica* e buscar, através do diálogo, situações de equilíbrio baseadas na abertura mútua e

22 Texto original: “*En primer lugar la ciudadanía tiene que ver con algo más que la pertenencia a un Estado Nación y su legalidad correspondiente. En el mundo contemporáneo existen múltiples espacios y legalidades que hacen de la ciudadanía algo más complejo que la simple nacionalidad. En segundo lugar, la ciudadanía no otorga algún tipo de status ontológico. No se es ciudadano. Se tiene ciudadanía. Nadie puede, al estilo de Kane de Orson Welles, arrogarse el título de Ciudadano frente a los que no los poseen. Por ello y en tercer lugar, afirmamos que la ciudadanía no es un status. Es una técnica, un instrumento que usado correctamente puede permitirnos ejercer la búsqueda y la consolidación de otros instrumentos o medios que acerquen al objetivo/proyecto del autogobierno*” (HERRERA FLORES; RODRÍGUEZ PRIETO, 2000, p. 302-303, tradução livre).

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

24 Sobre os múltiplos níveis das relações de subordinação, ver MOUFFE (1993).

recíproca para o reconhecimento, respeito e exercício dos direitos das identidades e dos valores diferenciados²⁵.

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

Os direitos culturais indígenas

O histórico ocultamento e invisibilidade dos povos indígenas sempre estiveram vinculados aos seus diferenciados modos de ser, de pensar e de agir. No direito positivado enquanto *poder simbólico*²⁶ da sociedade branca dominante, esses modos indígenas de viver, ou seja, de conhecimento e de organização social, foram empregados com dinamicidade histórica, refletindo e legitimando, normativamente, os pré-juízos das sutis adjetivações do senso comum de cada época, ao tratá-los de bárbaros, selvagens ou, genericamente, índios.

A Constituição de 1988 avançou significativamente ao reconhecer os índios, suas indissociáveis organizações sociais, seus costumes, línguas, crenças e tradições, aliados ao espaço territorial de habitação.

Muito embora tenha mantido a indeterminação terminológica (índios), esse reconhecimento constitucional implica um novo paradigma para a subjetividade indígena como coletiva e diferenciada. Implica, também, uma pluralização do direito ao impor, pela força normativa da Constituição, abertura e consequentes desdobramentos, no que tange à configuração do contexto social, político, jurídico e institucional dos direitos diferenciados indígenas decorrentes desse reconhecimento.

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

26 Para Pierre Bourdieu o direito é um *poder simbólico* que tem a força de impor, nas sociedades modernas, a construção da realidade social, a definição do mundo social (BOURDIEU, 2000).

O primeiro desdobramento necessário se refere à noção de espaço. Como teoriza Herrera Flores (2000), os direitos devem ser estudados, ensinados e praticados a partir das diferentes *posições* que ocupam em contextos determinados. Assim, o espaço dos direitos não significa uma noção física, um lugar. Significa uma posição, “[...] a construção simbólica de processos nos quais se criam, reproduzem e transformam os sistemas de objetos e os sistemas de ações” (HERRERA FLORES, 2000, p. 60-61, tradução nossa)²⁷.

O contexto ou o espaço atual dos direitos indígenas é o da efetivação, da concreção do reconhecimento constitucional e de direitos consagrados em documentos jurídicos internacionais. Portanto, a configuração do desenho e da edificação de novas relações sociais envolve os povos indígenas, a sociedade e o Estado brasileiros, e as projeções externas, no âmbito dos organismos multilaterais.

Isto se demonstra pelo conteúdo das reivindicações dos movimentos sociais indígenas, que se têm pautado no reconhecimento do direito interno dos Estados nacionais e, também, em instrumentos externos de direito internacional e de direitos humanos. Em recente documento de lideranças e organizações indígenas brasileiras, produto do seminário anteriormente citado, *Bases para uma nova política indigenista (2002)*, as proposições são preambuladas, entre outros, pelos seguintes princípios:

[...] Em resposta a uma intensa e eficiente mobilização dos indígenas e de entidades da sociedade civil, a Constituição Federal de 1988 definiu um novo patamar para o relacionamento entre os povos indígenas que habitam em nosso país e o Estado Brasileiro. Pela primeira vez na história das constituições brasileiras as preocupações com os povos e culturas indígenas saíram da condição de dispositivos isolados para vir a articular-se em um capítulo específico, expressando uma concepção jurídica respeitosa, consistente e moderna. A postura assimilacionista e etnocêntrica que fundamentava o instituto da tutela foi totalmente abandonada, estando marcada uma nova perspectiva quanto ao reconhecimento do direito à diferença e à autonomia das coletividades indígenas, bem como a valorização de suas línguas, costumes e da proteção às terras e ao meio ambiente em que vivem, fator essencial à sua continuidade histórica e cultural.

27 Texto original: “Hablar de espacio ya no consiste en hacerlo de contextos físicos o lugares, sino de la construcción simbólica de procesos en los que se crean, reproducen y transforman los sistemas de objetos y los sistemas de acciones” (HERRERA FLORES, 2000, p. 60-61, tradução nossa).

[...] Tomar o ponto de vista da diferença como princípio essencial de estruturação de uma nova política indigenista implica em conceber ações que respeitem as especificidades locais, regionais e culturais dos povos indígenas tanto nas áreas de educação, saúde e desenvolvimento, quanto em todas as questões que lhes dizem respeito.

[...] O princípio da participação paritária indígena em todos os fóruns e instâncias que afetam diretamente seu destino deve ser um dos norteadores da ação do novo governo. Para efetivá-lo, o governo eleito deve disponibilizar recursos para a mobilização dos povos indígenas no exercício da participação democrática, tendo como principal interlocutor o movimento indígena organizado.

[...] Urgente é ainda adotar as medidas necessárias para, dentre outros atos, dar plena implementação à Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, já aprovada pelo Senado, e para dar encaminhamento às medidas necessárias à votação do Estatuto das Sociedades Indígenas (PL 2057/91). Aqui cabe também como medida imediata a revogação do recente decreto n. 4.412/2002, que dispõe sobre a atuação das Forças Armadas e Polícia Federal em terras indígenas. (COORDENAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA LEGAL-COIAB, 2002).

A efetividade do reconhecimento constitucional dos direitos coletivos à diferença, às relações interétnicas com autonomia, à participação dos povos indígenas nos âmbitos institucionais do Estado e à articulação local/global compõem e associam o sentido emancipatório dos princípios acima anotados, constituindo, no momento atual, um complexo ponto de partida para a construção de processos de lutas contra a dominação.

Para Sousa Santos e Nunes (2003, p. 25),

[...] multiculturalismo, justiça multicultural, direitos coletivos, cidadanias plurais são hoje alguns dos termos que procuram jogar com as tensões entre a diferença e a igualdade, entre a exigência de reconhecimento da diferença e de redistribuição que permita a realização da igualdade.

Nesse sentido, os autores propõem um conjunto de cinco teses sobre multiculturalismos emancipatórios e escalas de lutas contra a dominação, fundamentadas em estudos de casos referentes aos movimentos contra-hegemônicas dos povos indígenas e de setores marginalizados e organizados nas sociedades atuais, buscando noções mais inclusivas e, ao mesmo tempo, respeitadoras da diversidade e das consequentes diferenças de concepções de vida e de mundo que estas representam, configuradoras de cultura, justiça, direitos e cidadania²⁸.

Os povos indígenas, em suas lutas cotidianas pelo respeito aos seus direitos diferenciados, se armam desses direitos²⁹, para enfrentar os novos espaços e contextos de exercício da sua cidadania diferenciada multicultural e cosmopolita, substituindo a dominação pela emancipação. Essa substituição implica superação do ambiente opressor das formas de poder tanto nacional como mundial, pela participação democrática dos povos indígenas, em um sistema de trocas iguais³⁰.

O contexto propício para tal, segundo Cullen (2003), situa-se na *construção do espaço público intercultural*, baseado no diálogo e na razoabilidade.

A construção desse espaço público intercultural dos direitos diferenciados, que, pelos processos de lutas, supere as trocas desiguais e possibilite o desenvolvimento integral dos povos indígenas, sem opressão ou qualquer forma de dominação, se constitui no desafio político e jurídico da atualidade. O espaço é a luta pelo reconhecimento, proteção e efetivação plena dos direitos intelectuais desses povos, acossados pela fúria mercantilista.

28 As cinco teses: 1) Diferentes coletivos humanos produzem formas diversas de ver e dividir o mundo, que não obedecem necessariamente às diferenciações eurocêtricas como, por exemplo, a que divide as práticas sociais entre a economia, a sociedade, o Estado e a cultura, ou a que separa drasticamente a natureza da sociedade. Está em curso uma reavaliação das relações entre essas diferentes concepções do mundo e as suas repercussões no direito e na justiça. 2) Diferentes formas de opressão ou de dominação geram formas de resistência, de mobilização, de subjetividade e de identidade coletivas também distintas, que invocam noções de justiça diferentes. Nessas resistências e suas articulações locais/globais reside o impulso da globalização contra-hegemônica. 3) A incompletude das culturas e das concepções da dignidade humana, do direito e da justiça exige o desenvolvimento de diálogo (a hermenêutica diatópica) que promovam a ampliação dos círculos de reciprocidade. 4) As políticas emancipatórias e a invenção de novas cidadanias jogam-se no terreno da tensão entre igualdade e diferença, entre a exigência de reconhecimento e o imperativo da redistribuição. 5) O sucesso das lutas emancipatórias depende das alianças que os seus protagonistas são capazes de forjar. No início do século XXI, essas alianças têm de abranger movimentos e lutas contra diferentes formas de opressão (SOUSA SANTOS; NUNES, 2003).

29 Usando a expressão de Andrés García Inda na introdução a *Poder, Derecho y Clases Sociales*. O autor afirma que “[...] o campo jurídico é um jogo onde é necessário armar-se de direito para ganhar [...]”, como correlata à proposição de Pierre Bourdieu de que “[...] no campo científico é preciso armar-se de razão para ganhar” (GARCÍA INDA, Andrés. Introducción. In: BOURDIEU, 2000, p. 39).

30 Segundo Boaventura de Sousa Santos (2002, p. 288-289), a forma de poder do espaço mundial gira em redor da troca desigual, pelo poder da exploração e fetichização das mercadorias. Essa forma de poder constela-se, “[...] decisivamente com a dominação, como resulta evidente das relações entre transnacionalização da economia e os Estados-nação”.

Os direitos intelectuais, quais sejam, os direitos culturais do conhecimento, dos modos de ser, fazer e viver dos povos indígenas, configuram a fronteira contemporânea, o espaço de lutas pelos direitos, onde um novo modo democrático de relação, fundado na emancipação, possa, pelo exercício de direitos, vencer os processos históricos de espoliação.

Conclusão

A sociedade brasileira sempre foi multicultural. Os povos indígenas fazem parte e compõem o mosaico dessa multiculturalidade. Entretanto, a correspondente diversidade de culturas que representam, estiveram, ao longo da história, ocultadas sob o manto da desconsideração humana, da homogeneização e da invisibilidade. Essas formas de exclusão ganharam perfil normativo, integrando o sentido das instituições sociais, jurídicas e políticas. Deste modo, se institucionalizou a exclusão das diferenças étnico-culturais indígenas pela inferiorização, negação, integração e, contemporaneamente, pela inefetividade das normas constitucionais de reconhecimento.

O longo processo de colonização e de construção do Estado Nacional brasileiro teve, no direito moderno positivado, um dos mais eficazes mecanismos de exclusão. Este, fundamentando a Política Indigenista do Estado, legitimou práticas genocidas, etnocidas e epistemicidas, responsáveis pela de população e pelo desaparecimento ou descaracterização de numerosas culturas e povos indígenas. Legitimou, também, a negação e a invisibilidade jurídica, social e cultural, ao *normalizar* conceitos depreciativos, como bárbaros e selvagens, ou generalizantes e reducionistas, como silvícolas e índios.

A Constituição de 1988, do ponto de vista jurídico-formal, provoca uma ruptura no regime do ocultamento e da invisibilidade ao conceber que as pessoas indígenas e suas sociedades configuram diferenças étnico-culturais. Isto ocorre pelo reconhecimento dos índios, suas organizações sociais, usos, costumes, tradições, direito ao território e capacidade postulatória.

O reconhecimento constitucional das diferenças sócio-culturais indígenas representa um marco descolonial na histórica trajetória de negação e invisibilidade dos povos indígenas brasileiros. Entretanto, reconhecer, somente no plano formal, a natureza plural e multicultural que conforma a sociedade brasileira não é tudo.

É necessária a efetivação dos direitos diferenciados e a construção de espaços de lutas pelos direitos mediados pelo diálogo intercultural. O diálogo intercultural, portanto, se configura como um *espaço e um instrumento* da nova cidadania indígena, diferenciada, multicultural, dinâmica, criativa e participativa, no sentido de construir e reconstruir os direitos diferenciados indígenas e, como

consequência, criar, também, contextos jurídicos, sociais e políticos descolonizados, plurais e heterogêneos onde a convivência democrática possibilite o desenvolver das ações da vida sem opressão, sem exclusão.

Referências

ABRAMOVICH, Victor; COURTIS, Christian. Hacia la exigibilidad de los derechos económicos, sociales y culturales. Estándares internacionales y criterios de aplicación ante los tribunales locales. In: ABREGÚ, Martín; COURTIS, Christian. (Org.). **La aplicación de los tratados internacionales sobre derechos humanos por los tribunales locales**. 2. ed. Buenos Aires: Editores del Puerto; ONU - Organización de las Naciones Unidas; PNUD - Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **Poder, derechos y clases sociales**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

BRASIL. Presidência da república. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Constituição da República Federativa do Brasil**. São Paulo: Saraiva, 2002.

_____. Presidência da república. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Decreto nº 4.412**, de 7 de outubro de 2002. Dispõe sobre a atuação das Forças Armadas e da Polícia Federal nas terras indígenas e dá outras providências. Brasília, DF: D.O.U., 8 out. 2002.

_____. Presidência da república. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Decreto nº 5.051**, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Brasília, DF: D.O.U., 20/4/2004. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em: 26 abr.2010.

CASANOVA, Pablo González. Les indiens du Mexique à l'aube du nouveaumillénaire. **Alternatives Sud**, Louvain-La-Neuve, Bélgica, v. VIII, n. 2, 2000.

Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Legal (COIB) et al. **Bases para uma nova política indigenista**: o que esperamos do governo Lula a partir de janeiro/2003. Rio de Janeiro: LACED/Museu Nacional, 2002. 1 CD-ROM.

CULLEN, Carlos. La construcción de un espacio público intercultural como alternativa a la asimetría de culturas en el contexto de la globalización:

perspectivas latinoamericanas. In: FORNET-BETANCOURT, Raul. (Org.). **Culturas y poder: interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003.

DALLARI, Dalmo de Abreu. Índios, cidadania e direitos. In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. **O índio e a cidadania**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

DANTAS, Fernando Antonio de Carvalho. Direito e povos indígenas no Brasil. In: AVRITZER, Leonardo. (Org.). **Dimensões políticas da justiça**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 383-397.

DE LUCAS, Javier. La sociedad multicultural: problemas jurídicos y políticos. In: AÑON, María José et al. **Derecho y sociedad**. Valencia: Tirant de Blanch, 1998

FARIÑAS DULCE, María José. **Globalización, ciudadanía y derechos humanos**. Madrid: Dinkinson; Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas; Universidad Carlos III de Madrid, 2000.

_____. **Los derechos humanos desde la perspectiva sociológico-jurídica a la “actitud postmoderna”**. Madrid: Dinkinson; Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas; Universidad Carlos III de Madrid, 1997.

FOSSAS, Enric; REQUEJO, Ferran. **Asimetría federal y Estado plurinacional: el debate sobre la acomodación de la diversidad en Canadá, Bélgica y España**. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

Fundação Nacional do Índio (FUNAI). **Legislação, Jurisprudência Indígenas**. [s.l.:s.n.], 1983.

GARCÍA INDA, Andrés. Introducción. In: BOURDIEU, Pierre. **Poder, derechos y clases sociales**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

GÓMEZ RIVERA, María Magdalena. El derecho indígena frente al espejo de América Latina. In: ALTA, V. et al. **Pueblos indígenas y Estado en América Latina**. Quito: Editorial Abya-Yala, 1998.

HERRERA FLORES, Joaquín (Org.). **El vuelo de Anteo: derechos humanos y crítica de la razón liberal**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

HERRERA FLORES, Joaquín; RODRÍGUEZ PRIETO, Rafael. Hacia la nueva ciudadanía: consecuencias del uso de una metodología relacional en la reflexión sobre la democracia. **Crítica Jurídica: revista latinoamericana de política, filosofía e direito**, México-DF, n. 17, ago. 2000.

HOUTART, François et. al. L'avenir des peuples autochtones: le sort des "premières nations". **Alternatives Sud**, Louvain-La-Neuve, Bélgica, v. VII, n. 2, 2000.

KYMLICKA, Will. **Ciudadanía multicultural**. Barcelona: Paidós, 1996.

MARSHALL, T. H. **Cidadania, classe social e status**. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.

MENCHÚ TUM, Rigoberta. La construcción de naciones nuevas: una urgencia impostergable. In: ALTA V. et al. **Pueblos indígenas y Estado en América Latina**. Quito: Editorial Abya-Yala, 1998.

MORIN, Edgar. Identidad nacional y ciudadanía. In: GÓMEZ GARCÍA, Pedro (Org.). **Las ilusiones de la identidad**. Madrid: Cátedra, 2000.

MOUFFE, Chantal. **The return of the political**. Londres: Verso, 1993.

NEGRI, Antonio. **El poder constituyente**: ensayo sobre las alternativas de la modernidad. Madrid: Libertarias; Prodhufi, 1994.

União das Nações Unidas (ONU). **Declaração Universal dos Direitos Humanos** (Adotada e proclamada pela Assembléia Geral através da Resolução 217 A (III), de 10 de dezembro de 1948. Disponível em: <<http://www.un.org/es/documents/udhr/>>. Acesso em: 26 abr. 2010.

_____. **Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, Protocolo Facultativo do Pacto Internacional de Direitos Civis e políticos e Pacto Internacional de Direitos Econômicos Sociais e Culturais** (Adotados e abertos a subscrição, ratificação e adesão pela Assembléia Geral através da Resolução 2200 A (XXI), de 16 de dezembro de 1966). Disponível em: <<http://www.un.org/es/events/culturaldiversityday/covenant.shtml>>. Acesso em: 26 abr. 2010.

_____. **Declaração e Programa de Ação da Conferência Mundial dos Direitos Humanos de Viena**, realizada de 14 a 25 de junho de 1993 em Viena - Austria. Disponível em: <<http://www.oas.org/dil/port/1993%20Declara%C3%A7%C3%A3o%20e%20Programa%20de%20Ac%C3%A7%C3%A3o%20adoptado%20pela%20Confer%C3%Aancia%20Mundial%20de%20Viena%20sobre%20Direitos%20Humanos%20em%20junho%20de%201993.pdf>> Acesso em: 24 abr. 2010.

_____. **Declaração dos Direitos dos Povos indígenas**. Aprovado pela Assembléia Geral da ONU, em 7 de setembro de 2007. Disponível em:

<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Direito-dos-Povos-Ind%C3%ADgenas/declaracao-das-nacoes-unidas-sobre-os-direitos-dos-povos-indigenas.html>>. Acesso em: 24 abr. 2010.

PANIKKAR, Raimundo. **Sobre el dialogo intercultural**. Salamanca: Editorial San Esteban, 1990.

PAOLI, Maria Célia Pinheiro Machado. **O sentido histórico da noção de cidadania no Brasil: onde ficam os índios?** In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. **O índio e a cidadania**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

PÉREZ LUÑO, Antonio Enrique. Diez tesis sobre la titularidad de los derechos humanos. In: ROIG, Francisco Javier Ansuátegui (Org.). **Una discusión sobre derechos colectivos**. Madrid: Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas/Universidad Carlos III, 2002.

SOUSA SANTOS, Boaventura de; NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de. (Org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Por um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. 4. ed., v. 1. São Paulo: Cortez, 2002.

_____. (Org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. Una concepción multicultural de los derechos humanos. **Revista Memória**, Bogotá, n. 101, jul. 1997.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. A cidadania e os índios. In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. **O índio e a cidadania**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. Multiculturalismo e direitos coletivos. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de. (Org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SOUZA, Maria Tereza Sadek R. de. Os índios e os “custos” da cidadania. In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. **O índio e a cidadania**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

STAVENHAGEN, Rodolfo. El marco internacional del derecho indígena. In: GÓMEZ, Magdalena (Org.). **Derecho indígena**. México-D.F.: INI, 1997.

STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica jurídica e(m) crise**: uma exploração hermenêutica da construção do direito. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2001.

YOUNG, Iris Marion. **La justicia y la política de la diferencia**. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.

ZAGREBELSKY Gustavo. **El derecho dúctil**: ley derechos y justicia. 2. ed. Madrid: Editorial Trotta, 1997.

Recebimento em: 25/10/2013.

Aceite em: 02/12/2013.