

**Narciso Leandro Xavier Baez
Renato Rezende Gomes**

Teorias da Justiça e Direitos Indígenas



Editora Unoesc

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	5
CAPÍTULO 1 A RELEVÂNCIA DAS MINORIAS ÉTNICAS.....	7
CAPÍTULO 2 DIREITOS INDÍGENAS E A CONCEPÇÃO MULTICULTURAL DOS DIREITOS HUMANOS	23
CAPÍTULO 3 A SUPERACÃO DA DOCTRINA DA ACULTURAÇÃO INDÍGENA NA SOCIEDADE DE INFORMAÇÃO.....	43

INTRODUÇÃO

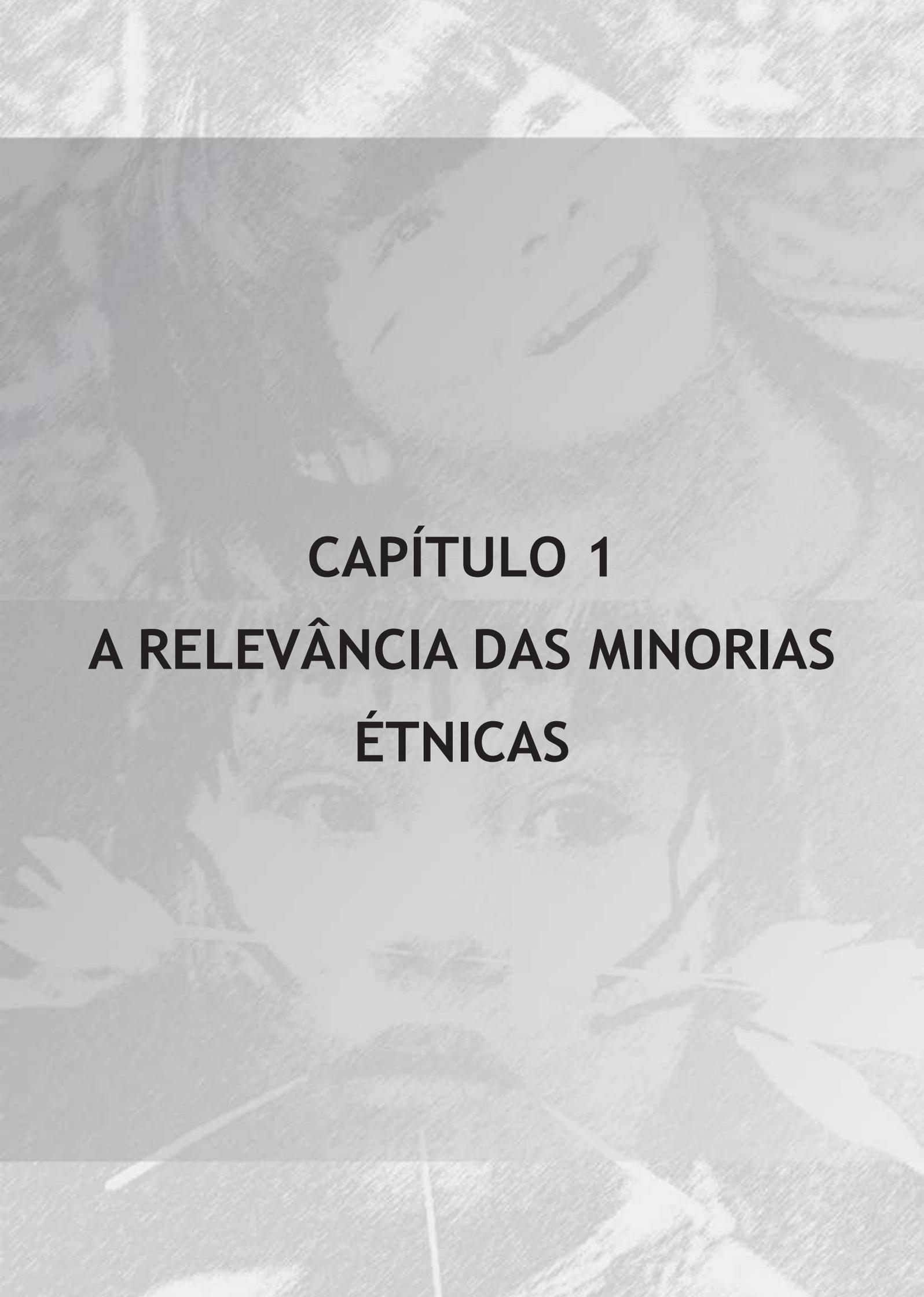
Esta obra versa sobre a temática indígena, área da ciência jurídica inserida na temática das dimensões eficacias dos direitos humanos. As comunidades indígenas estão em contato permanente com a sociedade que as circunda, e mais, fazem mesmo parte do conceito de nação brasileira. No entanto, importante destacarmos que seu reconhecimento como índios independe do conceito de integrados ou isolados.

A presente obra leva ao leitor estudos jurídicos filosóficos que abordam a autonomia cultural indígena e o seu relacionamento com os interpretes do mundo ocidental. O livro encontra-se dividido em três partes que abrangem desde a visão filosófica individualista ocidental e seu relacionamento com as minorias culturais, passando pelo enfrentamento do discurso globalizante como instrumento de opressão dos índios, até a derradeira independência da cultura indígena aos padrões primitivos pregados pelo setor culturista.

Na primeira parte, busca-se um conceito de autonomia dos povos (e indivíduos) indígenas a luz das teorias filosóficas. Pesquisa-se o respaldo filosófico para a aceitação do índio como ser humano apto à dignidade. Um aspecto abordado é o próprio posicionamento do ser humano no mundo. A partir de que momento se posicionou o homem em igualdade de importância perante os outros. O conceito de humanidade não teve seu reconhecimento nos primórdios da sociedade humana. Necessário sempre lembrarmos que conceitos que gozam de uma certa obviedade num dado momento histórico podem ter sido renegados com alguma tranquilidade em outro.

Na segunda parte, procede-se a análise das lições de Boaventura de Souza Santos sobre a concepção multicultural dos direitos humanos e sua aplicação na temática indígena. A crítica feita ao entendimento universalista bem como a cooptação do discurso dos direitos humanos pelo poder hegemônico ressalta as deficiências no trato da temática dos segmentos minoritários. A proposta de uma hermenêutica diatópica surge como um alento para os operadores da argumentação jurídica. A superação dos preconceitos etnocêntricos, que se refletem na tendência de subestimar a capacidade de os índios brasileiros de evoluírem, é um ganho enorme para a proposta de instalação de uma sociedade multicultural.

A terceira e última parte para o estudo da superação da doutrina da aculturação na sociedade de informação. Atualmente com o avanço irrefreável dos métodos de comunicação, com o crescente acesso dos povos indígenas a rede mundial de computadores, acarretando uma pauta de reivindicações e reconhecimentos crescente, necessário que se afaste de vez o entendimento sobre a perda da identidade indígena dos indivíduos conviventes com a sociedade circundante. Entendimento diverso poderá levar a que se alegue que todo e qualquer índio afeito as novas tecnologias da comunicação perdem sua natureza. A circulação sem fronteiras da informação entre os povos poderá representar um instrumental reivindicatório dos movimentos sociais indígenas.



CAPÍTULO 1
A RELEVÂNCIA DAS MINORIAS
ÉTNICAS

Pesquisando sobre a problemática indígena do Brasil diversos desafios se descortinam, as comunidades indígenas sofrem de sérios problemas de adaptação aos comandos da sociedade circundante. O presente capítulo focado em uma ótica filosófica sobre a autonomia do índio demonstrará que a sociedade ocidental já progrediu em alguns aspectos, no entanto, a adoção de uma postura sobremodo individualista não permite que os avanços possam continuar.

A análise filosófica justifica-se pelo papel fundante das ideias filosóficas. Shestack (1998, p. 201-234) explica que os direitos humanos são um plexo de princípios morais e sua justificação jaz na província da filosofia moral. Outrossim, destaca o ex embaixador Norte-Americano na Comissão de Direitos Humanos da ONU, o entendimento sobre os fundamentos filosóficos de uma norma legal nos ajuda a vislumbrar uma fórmula de tradução que permitirá a homens e mulheres dialogarem além dos oceanos sobre crenças e dogmas, um exercício necessário para o universal reconhecimento de princípios jurídicos.

Ao se discutir o tema direitos humanos e o papel das minorias, com todas as incertezas que isso implica, necessário que se parta de uma definição sobre a base filosófica política que se está assumindo. Significa que a solução de um problema perpassa inicialmente pela detecção das premissas do observador. Encarar uma questão social como necessidade primária, secundária, filantropia, débito histórico, sentimento de solidariedade, dependerá da posição adotada.

A Filosofia Política precisa ter ampla disseminação nas escolas e centros formadores de opinião devido ao fato de iluminar o processo de escolha de valores. Dizer que basta ao índio ter reservada um pedaço de terra, que isso significa muito mais do que estas comunidades podem oferecer para o Estado, é adotar uma ótica utilitarista estéril. Fundamentar as ações estatais em algum débito histórico para com os povos dominados, é transferir a discussão para a seara ressarcitória, o que faz recair sobre uma geração responsabilidade por atos não praticados. Negar que as comunidades indígenas gerenciem os recursos da terra sob o argumento de incapacidade, é adotar uma ótica paternalista e dominadora.

O presente capítulo busca fazer um retrospecto da evolução que a filosofia apresentou no curso do tempo na direção de reconhecermos o nosso semelhante como realmente importante para nossa configuração como seres humanos. Não basta, isso é dito pela filosofia existencialista, aceitarmos a necessidade de lidarmos com o próximo, faz-se imperioso descobrir que o meu próximo, o índio, o deficiente físico, a criança, não apenas completam este mundo, tal como outros objetos, mas que contribuem definitivamente para a nossa própria realidade.

O conceito de solidariedade, por si só, não possui a força necessária para mudar a atual conjuntura individualista. Isso porque, a expressão nos remete a algo que nos liga a alguém do mesmo grupo, com características em comum. A definição de solidariedade ora nos traz uma ideia de reciprocidade ora apoio a alguma coisa (FERREIRA, 2004), mas não invoca a necessidade do próximo. Dizer que temos que ajudar uma comunidade indígena, ou outra classe desfavorecida, por uma questão de solidariedade longe está de significar a importância desses segmentos para o todo. A grande preocupação é inverter as prioridades da política pública.

A chamada sociedade de mercado, evolução nefasta da economia de mercado, que tudo monetariza, que tudo reduz a valor pecuniário, não se importa com os valores morais como cidadania e alteridade. Com efeito, a conscientização da importância de segmentos não produtivos (produção de bens de mercado) é uma ameaça à ótica utilitarista. Dizer que o direcionamento dos gastos públicos é tão importante para comunidades indígenas quanto para o pagamento da dívida pública é contradizer todo o discurso especulativo.

1 O CONCEITO DE HUMANIDADE. INCLUINDO OS INDÍGENAS

O conceito de humanidade, como agregadora de todos os seres humanos em igualdade de dignidade, é uma vitória do pensamento científico moderno. Como efeito enquanto preponderou as teses sobre a existência de fontes externas modeladoras do Homem, tais como a superstição, o mágico, ou seja, enquanto se acreditou que a posição do homem dependia de outra estrutura – cosmo, divindade – não havia terreno para teorias humanitárias.

Aristóteles, principal pensador grego, cujas ideias permaneceram quase incólumes até o século XVII, acreditava que os homens não eram iguais por um imperativo da natureza, a distribuição de talentos. De modo que a sociedade não poderia contrariar essa distinção natural. Para Aristóteles (2002), a dominação era algo normal, defendia que cada ser humano possui um lugar pré-fixado pela natureza. Sua metáfora sobre a cidade – polis – era o navio, onde cada um ocupava o seu lugar.

Inicialmente, devemos ressaltar que a atual argumentação filosófica preocupada com os segmentos minoritários não prescindirá de conceitos aristotélicos, pelo contrário junto com pensadores contemporâneos (COELHO, 2009; SANDEL, 2012), podemos adotar uma releitura harmoniosa com os mais caros princípios políticos de uma sociedade dedicada aos direitos humanos. Conceitos como sensatez (prudência), caráter, sociabilidade, cidadania, tornam-se sobremodos importantes quando coloridos pelos ensinamentos do professor de Alexandre “O Grande”.

No entanto, nesse ponto específico de sua obra, a defesa da escravidão demonstra que algumas premissas quando adotadas podem levar a conclusões desastrosas. Foi o caso da premissa de que o papel de cada ser humano é predefinido pela natureza (COELHO, 2009, p. 12), tal raciocínio permitiu uma instrumentalização de alguns seres humanos. Podemos dizer que na filosofia grega, pelo menos sob essa ótica, em tudo contraditória com as premissas aristotélicas da ação, permitiu a divisão da raça humana entre virtuosos – talentosos e subalternos – inaptos.

Não causa espanto que a escravidão era tratada como algo natural, a ponto de se defender que a felicidade dos inaptos seria alcançada com o desempenho do papel de servir aos talentosos. A felicidade estava em garantir o ócio dos contempladores. Note-se que a superioridade de alguns em relação ao outro foi o principal pilar de sustentação dos regimes monárquicos e ditatoriais. O privilégio de ser o escolhido por Deus, ou ser membro de uma família escolhida pela natureza para governar.

Para Aristóteles quem pertencia ao segmento social dos naturalmente predestinados ao governo, que possuía talentos, deveria dedicar-se ao exercício da contemplação. Por isso o ócio era considerado fundamental como um tempo destinado à contemplação, momento em que o homem se dirigia ao divino. No entanto, para que uma sociedade pudesse sustentar essa prática devia existir aqueles que serviam aos primeiros. A natureza se encarregava de distribuir talentos para essa finalidade, como por exemplo a estrutura corporal forte.

A relação existente entre os talentos, a excelência e a felicidade era tamanha que os indivíduos desafortunados não teriam condições de serem felizes. Quer isso dizer que não poderiam alcançar o fim último do humano. Pensar dessa forma é criar um estado de profunda miséria ao indivíduo em condições especiais. Pois, se não pode alcançar o objetivo de nenhuma forma também não há justificativa para que o Estado gaste recursos nesse sentido.

Aristoteles (2009, p. 31), quando se refere às ações nobres diz que aqueles privados de bens externos possuem uma felicidade manchada. O absolutamente feio, nascido em meio desfavorável sem pertencer a nobreza, solitário e sem filhos, não alcançará a felicidade.

O trabalho era subalterno, o ócio era nobre. O que parece vir a calhar com a figura do nobre ocioso. Justamente sobre essa premissa baseou-se a burguesia iluminista para justificar a inutilidade do nobre. O pensamento grego ao criar essa sustentação social não permitia que chamássemos os escravos de humanos iguais. Logo, não só, mas basicamente por isso, não podemos considerar existente o conceito de humanidade em Aristóteles.

Fazendo um corte na evolução da filosofia ocidental passemos às ideias de Immanuel Kant. Com efeito, foram as ideias desse filósofo que muito contribuíram para o entendimento atual de Humanidade. Destacadamente a fórmula II, adotamos no ponto a classificação de Paton (1971, p. 129), do seu imperativo categórico que nos manda agir de modo que a humanidade, tanto na nossa pessoa como de qualquer outra, seja sempre considerada como um fim, nunca simplesmente como um meio.

De acordo com Weber (2013, p. 26), podemos extrair dessa fórmula o conceito primevo compositor da ideia de humanidade de que o homem é sujeito de direito. Não só o homem virtuoso, bem-nascido, belo, educado, mas todos os homens. Para Kant o que nos distingue das outras espécies de animais é justamente a posse da razão. É justamente o que todos ser humano tem em comum – razão – que nos obriga a tratarmos a nós mesmo e os outros como fins e não meros instrumentos.

De acordo com Paton (1971, p. 168) outro aspecto a ser destacado é a forte ligação da segunda fórmula de Kant com o conceito de liberdade. Podemos ser obrigados a agir de acordo com uma finalidade alheia, mas não podemos ser coagidos a adotar a finalidade de outrem. Isso significa que podemos em algumas circunstâncias cumprir ordens, cujo objetivo final não seja desejado como nosso, citemos deveres contratuais, obrigações legais, cumprimento de pena, no entanto, não se pode suprimir o próprio projeto pessoal.

A ideia de que todos os seres humanos se igualam em dignidade pois possuem a razão como denominador comum foi uma conquista do pensamento moderno. Destruiu o entendimento da existência de homens melhores que outros, privilegiados por forças cósmicas ou divinas. A premissa kantiana da

igualdade dos seres humanos, da existência da humanidade como continente de todos os homens, foi um dos pilares da construção dos direitos humanos.

Sem embargo da necessária releitura que o antropocentrismo kantiano merece, ainda hoje predomina no estudo dos direitos humanos, principalmente quando se debruça em uma tentativa de definição do conceito de dignidade humana, a ideia nuclear da autonomia do homem. Quando menos sob a ótica negativa da proibição da escravidão ou instrumentalização do ser humano.

Aos que habitam o século XXI pode parecer uma obviedade infantil, no entanto, deve-se muito a Kant a afirmação de que aborígenas, índios, nativos, são seres humanos e compõem a humanidade. Como visto, o olhar sobre um povo diverso, um indivíduo estranho à comunidade dominante, partiu de um ponto bem obscuro do entendimento filosófico.

2 HUMANIDADE E ALTERIDADE

Esse tópico procura elucidar o conceito de alteridade. Apesar do avanço que o conceito de humanidade representou para o tratamento dos direitos humanos ao equiparar todos os homens na sua dignidade. Essa igualdade, com o decurso da história, se mostrou insuficiente para o enfrentamento de outros desafios da sociedade contemporânea.

Necessário abordarmos o conceito de “Outro” relevante para o entendimento tanto filosófico quanto legal da questão indígena. Faço esse recorte por obrigação epistemológica, no entanto, podemos utilizar o resultado da análise para outras propostas como desigualdades raciais, de gênero, de espécie, entre nações.

Quando tratamos de temas seja de filosofia política seja legal envolvendo segmentos minoritários, que não detém o poder necessário para alterar a estrutura em que habitam, a crítica não pode partir de outra premissa que a imperiosa necessidade de valorizar o próximo.

Com efeito, vivemos em uma sociedade pode-se dizer meio utilitarista benthamiana¹ meio categórica kantiana. Na economia ainda vige com exuberância o balanço do maior prazer majoritário. A própria ideia da supremacia do interesse público, que embasa grande parte da política governamental, parte dessa premissa. Com relação às concepções morais propriamente ditas predomina o individualismo antropocêntrico da razão. Apesar do respeito que o semelhante merece, ele não merece mais do que isso. Garantida sua liberdade, sua autonomia, que não será instrumentalizado, todo o resto passa a depender dele.

Com alguma sorte, o Estado vai auxiliá-lo com o básico. Denomine-se este de mínimo existencial, mínimo social, bens vitais, não deixa de ser considerado uma política de assistência social. O subjetivismo do racionalismo kantiano não oferece uma ferramenta teórica robusta para enfrentar a posição do outro

¹ *Jeremy Bentham* (Londres, 1748 - 1832). O utilitarismo pregava que o ser humano é por natureza um perseguidor de prazer e um refratário da dor.

na sociedade. Basta que percebamos o predomínio que os direitos à liberdade exercem tanto nas políticas públicas como nos discursos econômicos.

Deve ser ressaltado que a própria ideia de liberdade deve ser precedida de oportunidade. No sentido de que somente aspira à liberdade aquele que pode se dar ao luxo a tanto. Segmentos sociais existem que a liberdade não se mostra como o valor primeiro na ordem de necessidade. Como bem adverte Lima (2011, p. 237-258) devemos nos preocupar com os processos de universalização. A moral da propriedade privada não poderá preencher sua função de legitimação simbólica se não existir uma universalização de seu reconhecimento como fundamental.

Em Aristóteles o Outro tanto quanto o Eu fazia parte de um plano cósmico superior. De acordo com o pensador grego, fundador do que podemos chamar cosmologia Aristotélica, o Universo estruturava-se no cosmos, um complexo ordenado. Cada forma existente possui o seu lugar. Tudo que não está de acordo com o plano inicial do cosmos tende a ficar em desequilíbrio até assumir seu posto (ARISTÓTELES, 1994, p. 379).

Apesar de o pensamento grego destacar a importância da vida em sociedade, inclusive como a única forma de se chegar à felicidade, no que se destaca a solidariedade como relação importante entre cidadãos (ficavam de fora da categoria: as mulheres, escravos, crianças). O Outro aparece em uma perspectiva comutativa. A importância do indivíduo é instrumental a medida que compõe uma estrutura.

Foi com Descartes² que o conhecimento moderno adotou como ponto de partida a razão. Com efeito a grande ruptura da filosofia cartesiana foi partir da premissa que se deve duvidar dos dogmas. Podemos, desde que o façamos com cuidado, dizer que Descartes (2001, p. 44 e ss) rompeu com o método de conhecimento clássico pois exaltava o homem a duvidar. A prova de que existimos é o exercício de duvidar. Eu duvido, logo penso, logo existo.

No entanto, apesar do grande avanço em direção a importância do outro, as ideias do pai do pensamento científico moderno que levaram o homem a confiar no seu potencial racional distanciaram-no do outro. Se por um lado, a humanidade ganhava força como fim em si mesmo e não instrumento de forças divinas ou folclóricas, o duvidar cartesiano punha o outro em interrogação. Era o solipsismo, entendimento que negava certeza à existência do outro.

Com efeito o ceticismo cartesiano interrogava mesmo a existência do outro. Diante do fato de não se poder comprovar que o outro pensa também. Note-se que Descartes afirma que supõe – probabilidade – que Deus criara uma alma racional e juntou ao corpo. Por isso a ideia de alteridade não encontrará campo para sua formação sob esse raciocínio. Pelo contrário, em última análise levará à um distanciamento do próximo, à uma insensibilidade.

Surge então Kant com sua posição crítica a Descartes. O ponto que interessa mais de perto na valorização do Outro é que o pensamento kantiano (LONGUENESSE, 2008) não duvida da existência do outro. Com efeito Kant explicitamente refuta a ideia de que a única certeza do homem é a razão, para

² René Descartes (1596 – 1650).

Kant a existência física do homem não pode ser desconectada de sua existência racional. Com isso o outro passa a existir também – realismo.

Tanto que o imperativo categórico não descuida da figura da humanidade. Com efeito, reconhece em sua teoria que uma ação para ser boa deve respeitar o outro como um fim em si mesmo. Isso é a comprovação de que a lei individual (criada pelo indivíduo) deve antes de tudo ser também passível também de ser adotada pelo outro como sua. Note-se a relevância que o Outro assume para Kant.

Esse entendimento ainda se mostra insuficiente para justificarmos que o nosso semelhante goze de uma mesma importância de que nós mesmos. O objetivo é construir uma visão que fuja do individualismo. Deve prevalecer a ideia de que o outro não somente nos faz companhia e contribui para um mundo racional. Mas que devemos o “quem”, “como”, “quando” somos ao outro.

A solidariedade, enquanto conceito que nos diferencia do outro, tornou-se por demais desgastada no pensamento contemporâneo. Não é raro utilizarmos este conceito como sinônimo de caridade, assistência, benevolência. Todos conceitos que possuem em sua aplicação ao campo das políticas públicas e econômicas um viés de encargo social. Enquanto o conceito de alteridade, como adiante proposto, modificará o entendimento de tratarmos o outro como encargo para assumirmos que o bem-estar do próximo é o nosso próprio bem-estar.

O pensador que melhor nos traz a importância do outro para a compreensão própria de ser é Jean Paul Sartre. Sua ideia sobre como nós criamos nossa imagem através do próximo deve ser assimilada no sentido de que a existência do ser humano depende da existência do outro. A revelação é entendermos que nada somos sem aqueles que nos olham.

3 JEAN-PAUL SARTRE. O ABANDONO DO SOLIPSISMO

De acordo com Sartre (2015, p. 298), solipsismo é o nome que recebe o pensamento de recusar a realidade do próximo como sujeito. Com efeito, o realismo kantiano não supre a necessária valorização da posição do outro na formação do nosso Eu (grafado com letra maiúscula para significar o substantivo).

Nenhuma discussão que objetiva tratar do relacionamento humano, no caso do artigo: sociedade circundante e circundada, relação entre observador-observado, pode prescindir de discutir qual a importância do ser que nos avizinha. Pena de uma arrogância ontológica.

Quer-se dizer que a partir do momento que não se acredite na relevância que uma outra pessoa possa ter sobre nós chega-se à uma solidão ontológica, ou seja, fora de mim nada existe. Poder-se-ia afirmar que o realismo de Kant já nos previne de tal erro, no entanto, isto estaria equivocado, tendo em vista que afirmar a realidade do próximo não significa confessar que a nossa própria realidade depende deste.

Olhar o ser humano ao lado com os mesmos olhos que olhamos qualquer objeto é objetivar o que não pode, nem deve, ser objetivado. A culpa não recai em Kant, este tinha seus próprios objetivos em estabelecer as leis universais da subjetividade, denominadores universais da formação da autonomia. Entretanto, deve ser destacado que um entendimento sobre a relevância do Outro deve partir das teses

que não o consideram por probabilidade (diante do fato que seria minha consciência que encontra a existência da provável similitude outro comigo), e sim da sua humanidade ser tão certa quanto a minha.

Sartre (2015, p. 302 e ss.), analisando os teóricos contrários ao solipsismo, Hurrerl, Hegel, Heidegger, afirma que o ser humano precisa tanto do próximo em sua individualidade como necessita de si mesmo para existir. E essa assertiva é de total interesse para a pesquisa sobre o entendimento da dignidade humana.

Com efeito, façamos um corte na teoria de Sartre devido aos propósitos epistêmicos, a abordagem proposta sobre a relação entre seres humanos tem o condão de melhor explicitar que o entendimento solipsista leva a uma arrogância totalizante do indivíduo. Ao nos acharmos fundamento de tudo – de mim, do próximo, do mundo- deixamos de procurar externamente outros ângulos de existência.

Por isso que uma sociedade circundante que não acredita na existência de outros valores que não os vivenciados por si não têm a capacidade de refletir sobre os próprios valores. Vejamos.

Partiremos da metáfora de Sartre (2015, p. 334) sobre o olhar na fechadura para iluminar o caminho da importância do olhar do Outro sobre nós. Com isso, começará a se desenhar o lugar que queremos posicionar o olhar indígena sobre nós. Descreve-se uma cena em que Eu-sujeito-observador, motivado por ciúmes, olhe pelo buraco de uma fechadura um casal namorando. Neste momento, estou sozinho, minha consciência não me revela, estou focado no casal. O mundo é o quarto, as cortinas, a música tocando, o homem e a mulher, os atos dos dois, enfim tudo que há da fechadura em diante.

Não tenho o que se chama consciência tética, posicional, não me vejo como outra coisa senão aquela visão. O que capto e realizo é o que me chega como objeto. Sobre isso irei fazer meus juízos de valor, minha consciência é essa visão do mundo.

Mas que surge um Outro no ambiente que estou. Nesse exato momento tudo muda, eu mesmo me vejo transformado. Pois quando vejo o Outro me dou conta que também faço parte do mundo. O fato de ser visto significa que eu existo, não como uma totalidade, e sim como parte de um mundo.

A vergonha é o sentimento que melhor representa essa percepção do Outro. Tenho vergonha quando me vejo pelo Outro. Me situo como um espectador de mim e verifico que minha atitude não condiz com o que acho certo. Na verdade o Outro contribui para minha existência revelando um aspecto que não alcançaria sozinho. Sentimentos como orgulho, arrependimento, malvado, bondoso, só podem me aparecer a partir do momento que me torno objeto ao meu julgamento.

Faremos uma tentativa de aplicar ao tema indígena essas constatações sobre a importância do outro em nossa própria configuração como seres humanos. Dizer que o Outro existe e possui a mesma importância que nós somente assume a relevância necessária se enxergarmos que dependemos dele para sermos o que somos.

Onde se coloca o problema da autonomia do povo indígena, os limites de sua liberdade, o bom e o mau atuar das comunidades, é um questionamento que doravante receberá outro tratamento. Com efeito, devemos nos perceber enquanto observadores-julgadores (seríamos aquele que olha pela fechadura) e para isso colocaremos o índio nos flagrando agachados atrás da porta.

Neste momento Eu, minha consciência, se volta para mim e meu posicionamento no mundo. Devo me observar sendo observado e verificar se estou agindo da maneira correta. Ao verificar uma cena que enquadro como violadora de determinado valor devo saber que minha consciência também está sendo valorada pelo outro.

Com efeito, da mesma forma que olho (olhar sartriano) o índio, este me olha. Quando observo a realidade dele, minha própria realidade está sendo observada também. Isso traz uma insegurança e a destruição da arrogância de ser somente o juiz. Na verdade, minha escolha do mundo, o que ele me representa, desaparece para o outro. O que vejo como certo, é inserto para meu observador e vice-versa.

De forma que posso sentir vergonha ao ser olhado pelo índio, vergonha de me ver julgando ele como julgo. Fui descoberto agachado, desprotegido, atrás da porta, parafraseando o filósofo. Pensemos no desconforto de verificar que para uma tribo a propriedade privada vale menos do que um abraço. Esse é o valor incomensurável do Outro. É a prova viva, existente, de que não somos o universo, de que somos tão julgadores quanto julgados.

Nesse ponto a filosofia me pareceu como iluminadora. A reflexão sobre nossa posição no mundo, na verdade, demonstrar que o mundo existe independente de nossa opinião sobre ele, e mais, que o próprio fato de perceber que sou tão observado quanto observador, é um exercício que desvela muitas mazelas atuais.

Verifica-se nas pesquisas sobre os direitos humanos que um grande debate recai sobre a questão do universalismo e relativismo dos valores. No entanto, em quase todos os debates não se capta um debate necessário como antecedente lógico que é o posicionamento do julgador. Analisamos os casos concretos sem a consciência de nós como julgadores. Olhamos como uma entidade transcendente, com todos os seus valores definidos, o caso.

Mesmos algum dos relativistas, que pregam o respeito às culturas diversas, não se posicionam como observadores. Pregar que devemos nos abster de interferir na cultura alheia não é o mesmo que assumir que aquela pode estar correta. Apesar de o resultado prático parecer similar não o é.

Se como observador, tenho consciência de que sou observado, e, que sob o olhar do Outro estou errado, que meus valores são controvertidos para ele, tenho doravante condições de me modificar. A questão da propriedade privada destaca-se por representar um valor enraizado na sociedade liberal ocidental. Se observo outra cultura e sua relação com a propriedade privada, posso concluir que eles agem mal com relação a este valor e duas opções me aparecem (interferir – universalismo; não interferir – relativismo).

Isso porque adoto como premissa o fato de que a propriedade privada é um valor. E, no universo do observador, isso nem mesmo entre em cogitação. No entanto, quando noto que os papéis se invertem, agora minha sociedade está sendo julgada, percebo que os parâmetros utilizados são diversos. E posso até me envergonhar ao perceber que o modo como estava realizando minha análise não é o modo como gostaria que fosse analisado por eles.

O que falta a muitos defensores da aplicação universal dos direitos humanos é a insegurança de que também são observados. É a falta da consciência do Outro como fator de objetivação de si. Quando

um ocidental liberal defende a necessidade de um mínimo de propriedade privada como dignificador da pessoa, inclusive como componente mesmo da existência do Estado, esse valor é tão profundo que nem mesmo sua consciência o posiciona como um valor qualquer. Ele universaliza o que não percebe tratar-se de um pensamento individual.

Podemos agora indagar quando um ocidental liberal verifica que a propriedade privada pode não ser tão absoluta quanto lhe parece. E a resposta será no momento que sentir a existência do não-ocidental-liberal. Concordamos que isso demanda uma certa consciência de humildade. Nesse momento, da ruptura do egocentrismo, da colocação numa posição de incerteza, surge a filosofia como instrumento.

O sentido de alteridade que se busca é o sentido do Outro sartriano, ou seja, nós devemos o que somos ao próximo. Não se busca simplesmente projetar o próximo como uma igual realidade, isso poderia levar ao solipsismo. Como o realismo de Kant, o idealismo de Descartes, apesar de afirmarem que devemos respeito ao próximo, não nos levarem a depender deste.

Note-se que Kant, apesar de ter fixado um pensamento categórico de que não podemos instrumentalizar o outro, enorme vitória, não nos disse qual o papel deste em nossa existência. Nem foi sua proposta façamos justiça.

Por isso, não parece suficiente ao analisarmos a forma como respeitamos a autonomia indígena, e se está havendo a prática de atos contrários aos valores componentes da dignidade humana, a mera análise se os índios estão sendo submetidos ou submetendo indivíduos à condição de meros instrumentos. Mas, sobretudo, e preliminarmente, nos analisarmos enquanto observadores e identificarmos nossos parâmetros.

A questão da alteridade como essa consciência tética (de) mim, ou esse cogito reflexivo, é por demais relevante se percebermos que não existe um valor universal. Sartre (2015, p. 339) nos mostra que o Outro exerce o importante papel de fazer o mundo me fugir.

Com efeito, não posso afirmar que o mundo que conheço é o mesmo mundo do meu próximo, logo, não posso afirmar que a relação dele com os objetos e até comigo mesmo é aquilo que tenho como realidade. Pelo contrário, posso afirmar que o meu mundo não é o mesmo que o dele.

A relação que tenho com a propriedade desse carro certamente não é a mesma que outro indivíduo possui. Em regra, podemos afirmar que o ocidental preza igualmente pela propriedade privada, e mesmo a tem como essencial para o seu ser, não obstante, isso é especulação, jamais saberemos se o conceito de essencial é ontologicamente igual. Uns podem matar por esse essencial outros não.

Mesmo o dogma da proteção à vida deve ser analisado sob essa ótica. Afinal, o único dogma, no sentido de verdade indiscutível, é que somos livres para escolhermos ser. A única coisa que não temos liberdade para fazer é negar a própria liberdade. Logo, até mesmo a vida e sua defesa é uma escolha nossa.

Não posso dizer que a defesa da vida é um valor absoluto. Pode ser para meu universo – ou o que crio como um para mim – eu escolho, dentro de minha liberdade, essa possibilidade. Mas encontro um limite no Outro, não posso escolher por ele essa possibilidade. Minha liberdade de escolha termina em mim. Por isso, recaímos naquela arrogância já mencionada quando afirmamos algo por outra pessoa.

Posso por exemplo optar por não viver a ceder uma tortura. Isso pertence a minha liberdade. Dizer que a vida de uma criança indígena deve ser respeitada pelo pajé de determinado povo sob pena de ferir um valor absoluto é afirmar que no universo do observador – e somente no dele – este tem certeza que a vida deve ser valorizada acima de tudo.

A questão da liberdade em Sartre é reveladora do equívoco de se afirmar absoluto um valor qualquer – mesmo que a vida. Todos os nossos atos são oriundos de nossa liberdade. Até mesmo atos que dizemos movidos por instinto na verdade são consequência de nosso projeto escolhido. O medo de algo, por exemplo, só existe se nosso plano contemplar o bem em perigo. Fujo de um tiro para não morrer, no entanto, esse ato só foi possível por ter o projeto de viver. A coragem e a covardia não são qualidades objetivas do ato, senão que são considerações alheias sobre meu projeto.

Isto possui uma enorme importância na busca por um entendimento universal do que seriam os direitos humanos e a importância de sua implementação. Atos culturais considerados violadores dos direitos humanos, cito a circuncisão feminina, serão melhores combatidos se se enfrentar os projetos que levam os indivíduos a praticarem tais atrocidades. Partindo de que todo ser humano é livre para optar pelo seu mundo, pode-se trabalhar para que as vítimas não se conformem com o mundo recebido por elas, com empreendimentos de esclarecimento pode-se conduzir a uma opção pela resistência.

A visão acima da importância do outro para nossa própria configuração, bem como a questão da liberdade inerente ao ser humano, vem ao encontro de uma outra teoria sobre os direitos humanos e sua efetivação ao longo do globo terrestre, a chamada hermenêutica diatópica de Santos (2004). Ambas as posições chamam a atenção para a necessidade de fazer uma análise profunda sobre o próprio valor a ser adotado como parâmetro.

Com efeito, não é difícil de imaginar que determinada prática de intervenção humanitária pode revelar que o interventor está para o outro como algoz. Como foi dito, em regra, nossos atos nos apresentam, nossa consciência volta-se para o ato e sua consequência. É somente quando nos sentimos olhados que nos situamos como objetos para nós e podemos julgar nossa posição. Os ingleses utilizam uma expressão interessante quando surge essa consciência da posição do salvador se vendo como agressor, eles dizem “quebraram a ambulância”.

Ocorre quando se verifica que a liberdade individual foi mais agredida pela ação do salvador do que pelo suposto ato combatido. Toda a proibição é na verdade a supremacia de uma liberdade sobre outra. Quem proíbe está fazendo de sua liberdade minha restrição. O congressista que vota por uma lei está livremente elegendo um projeto, no entanto, minha liberdade será afetada e caso eu não me rebelo contra a norma, estarei adotando a liberdade dele. Note que minha liberdade teve sua dimensão reduzida, obedeço ou não.

Quando falamos em controlar outra cultura, mesmo que para o seu bem, estamos elegendo um projeto para o outro. Nossa liberdade estará interferindo na liberdade da cultura a ser protegida. Ocorre que o projeto, o valor, que elejo em minha liberdade não é o mesmo daquela cultura, logo o obstáculo que considero, pode, na ótica daquela comunidade nem mesmo ser um obstáculo.

Vamos aprofundar essa questão do que seria um obstáculo. Quando nos deparamos com algumas situações culturais fazemos um juízo sobre o objeto. Volto a questão da propriedade privada. Hegel (1997, p. 44 e ss.) nos disse que a existência da propriedade, como domínio exterior, é necessária para que o homem se concretize como ideia. Nesse sentido o homem como sujeito de direito deve exercer a posse como uma manifestação de sua personalidade, é como se a propriedade permitisse o concretizar do sujeito frente ao outro.

Este pensamento ocidental sobre relevância da propriedade privada em nossa personalidade é tão forte que Rawls (2005, p. 391) identifica que o sistema da propriedade encarna o próprio conceito de liberdade. Para o norte-americano negar a propriedade é negar a liberdade. Resulta para o ocidental que comunidades que negam a propriedade privada de certa forma estão negando a personalidade, ou mesmo, a liberdade dos indivíduos.

Voltando a questão do que seria obstáculos para concretização dos direitos humanos, e fazendo como Sartre, expondo a necessidade de se desvelar o projeto do observador, chegamos à conclusão que a falta de propriedade somente tem relevância por quem elegeu esta como fundamento da personalidade ou da liberdade. Se me proponho a ser um contemplador espiritual posso entender mesmo que a propriedade seria um obstáculo e não solução para minha personalidade.

Uma pedra, por si só, não é nem obstáculo nem auxílio. O Objeto não prescinde do projeto do sujeito para moldar-se. Para meu mundo ocidental liberal, mundo que eu escolhi livremente, a falta de propriedade privada me atinge a liberdade, como quer Rawls. Não obstante, para uma tribo indígena esse obstáculo pode não existir, inclusive, a inexistência da propriedade facilita o deslocamento.

Logo, a busca pelo conceito universal de direitos humanos, e, sobretudo, a universalização de sua aplicação, não pode nunca significar que a nossa liberdade possui maior valor que a de outras comunidades. Dizer que tal prática cultural é um obstáculo à dignidade humana é limitar a liberdade da cultura observada. Retomando o exemplo acima, impor ao povo indígena que aceite o conceito de propriedade é retirar a liberdade desse povo de eleger seu projeto de vida.

Nesse momento podemos fazer elaboração mais sofisticada do conceito de alteridade. Afastando portanto da ideia de solidariedade para se aproximar do conceito de liberdade. Contribuir com o próximo significa fortalecer o sujeito que nos completa. Podemos nos ver e analisar nossos defeitos em virtude da existência da multiplicidade de outros sujeitos. A nossa liberdade aumenta à medida que temos o maior número de projetos a nossa disposição. No entanto, a consciência das possibilidades desses projetos depende também da variedade dos sujeitos semelhantes que observamos.

Analisando o povo indígena Kaigang verificamos que a propriedade privada não faz parte de sua cultura. Relata Veiga (2015) que a terra Kaigang é de ocupação coletiva. Logo, aplicar o sistema da propriedade privada a esse povo é negar a liberdade que tiveram de eleger esse projeto. Nem por isso podemos concordar que tal comunidade seja menos digna ou careça de liberdade.

Mas posso enriquecer meu universo ao me situar diante desse olhar – Alteridade – e descobrir que adoto um valor não tão essencial quanto o qualifico. Devo agradecer ao índio pela sua própria exis-

tência. Não fosse por ela, jamais veria que é possível existir um universo sem a propriedade privada. Aqui, a alteridade me trouxe no momento mais importante do pensamento, posso verificar que a importância dos índios se equipara a minha liberdade. Pois, a própria existência deles conforma minhas decisões. Posso agora (que conheço) optar pelo projeto deles, e, mais, sei que optei por um projeto não único ao adotar a propriedade privada.

CONCLUSÃO

O conceito de alteridade, tal como construído, opera sobre dois importantes pilares do pensamento político. A um, enriquece a relação entre os homens. A dois, qualifica a existência das comunidades étnicas diferentes.

O primeiro ponto, é a constatação de que o avanço do subjetivismo, sem embargo de franquear o conceito de humanidade, é insuficiente para responder à todas as mazelas da desigualdade. Verifica-se que a propaganda ocidental liberal insufla uma ótica egocêntrica, pois, com alguma tranquilidade constatamos que a competição predatória não se harmoniza com a valorização do alheio. Não foi descuido algum o abandono das ideias de Aristóteles e Rousseau sobre a divisão igualitária do capital.

A visão subjetivista de Kant, focada em uma moral metafísica, que correlaciona autonomia, liberdade e moral, qualifica-se como um dos pilares das teorias modernas sobre os direitos humanos. O chamado direito nuclear seria a identificação de valores qualificados por uma pretensão universal e eterna (SHESTACK, 1998, p. 201-234). O direito universal por natureza seria aquele imaculado de valores, expurgado de sentimentos, seria a autonomia pura. A liberdade de se guiar por sua própria lei.

Diga-se a autonomia kantiana, diga-se a liberdade rawlsiana, diga-se ainda a esfera pública Habermasiana, somos levados, em última análise, à defesa do valor liberal da liberdade. Ainda que se diga que a igualdade há de ser perseguida, instrumentaliza-se esta em prol daquela. A universalização da liberdade como núcleo dos direitos fundamentais possui sua face dominadora.

Exatamente contra esse aspecto negativo do foco excludente que o universalismo proporciona emerge as palavras de Jean-Paul Sartre. Ao nos advertir que devemos muito de nosso autoconhecimento ao próximo o existencialista francês rompe com o conhecimento universal. Se cada ser possui um universo, este não é menos verdadeiro ou mentiroso, não é menos certo ou errado, não é menos bondoso ou cruel, do que o universo do nosso próximo.

Outro paradigma enfrentado por Sartre diz respeito a desconstrução das ideias imanentes, dos direitos originais, da chamada “natureza humana”, uma vez que o existencialismo nega valores preexistentes. O Homem não respeita o outro por natureza, não agride o outro por natureza, não acumula propriedade por natureza, enfim, tudo é uma questão de liberdade (SARTRE, 1970). Destaca-se o abandono de ideia jusnaturalistas, que baseia determinados valores em uma suposta natureza humana.

O grande destaque, ao se iluminar a insuficiência da visão universal, é dado à importância do próximo para a definição do que entendemos por certo. Com efeito, o universalismo possui uma grande de-

ficiência que é partir de uma verdade, de um dogma. Para os universalistas sejam os kantianos, sejam os jusnaturalistas, sejam os religiosos, existe sempre um valor que preexiste ao homem e que deve reger a humanidade. Por isso, defende-se que a vida, por exemplo, é um valor absoluto. Ou foi um bem concedido por uma divindade, ou não pode ser instrumentalizada, ou existe como valor máximo na natureza humana.

No entanto, se adotarmos a ótica da alteridade, ou seja, a valorização da posição do próximo, a compreensão que nem sempre, ou melhor nunca, o projeto do outro é o mesmo que o nosso, realizaremos que é impossível a universalização. Com efeito, universalizar um valor é obrigar que todos adotem o plano valorativo eleito.

A liberdade na escolha do projeto individual, a liberdade na escolha do próprio ser, que marca indelevelmente o ser humano não pode ser retirada. Com razão os existencialistas quando afirmam que somos condenados a sermos livres. Só existe um limite para a nossa liberdade que é renunciarmos à mesma. Isso é importante para que se esclareça que os valores liberais: liberdade de expressão, liberdade de participação no mercado de trabalho, liberdade de participação no governo, propriedade privada, somente tem algum sentido para aqueles que livremente escolheram sem capitalistas liberais.

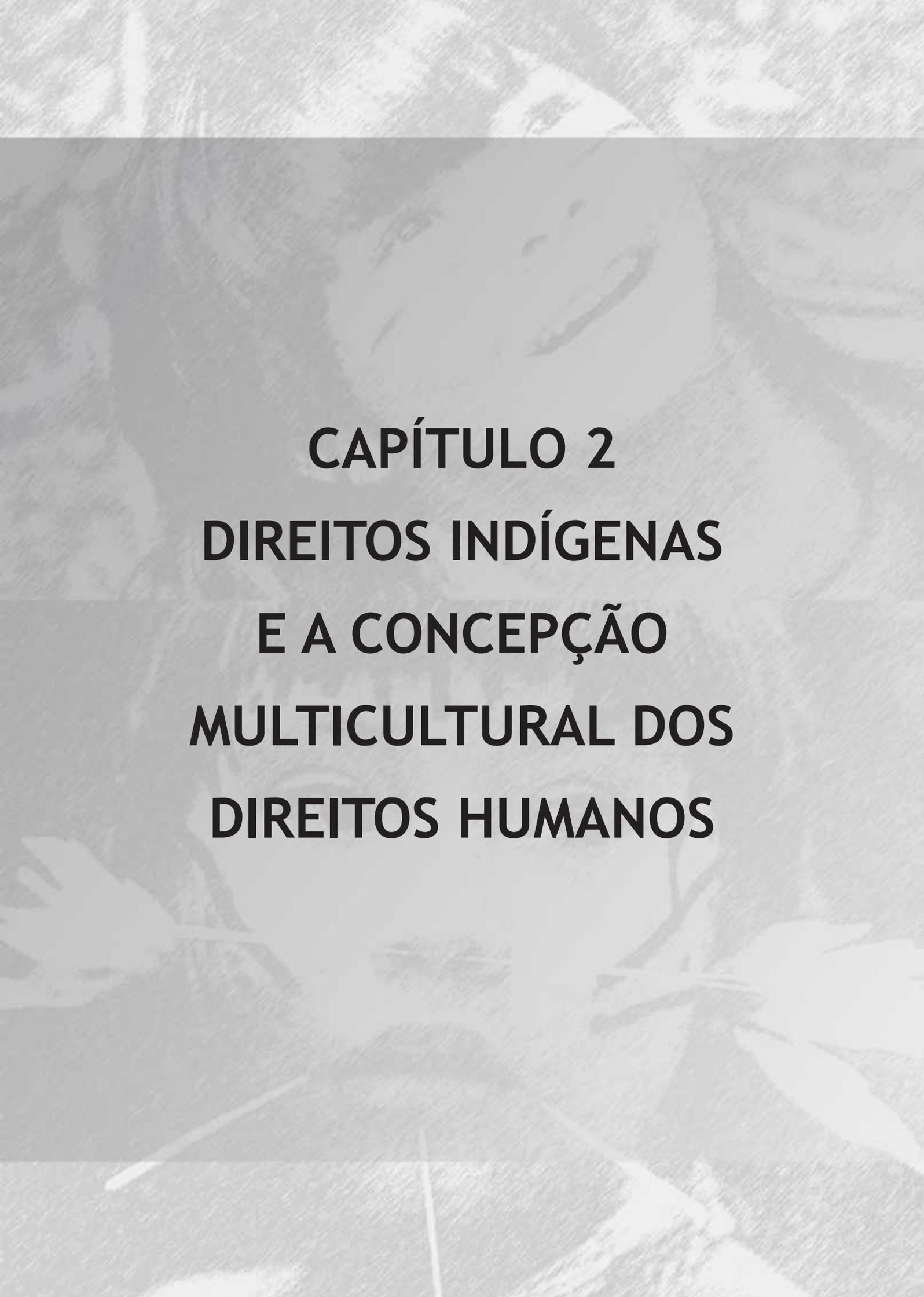
A propriedade privada não é um objeto que se defina por si só, como uma pedra. Pelo contrário, é uma criação convencional de determinada sociedade, que pode ou não ser aceita pelo projeto livre do indivíduo. Quando Hegel (1997, nota 22) disse que a propriedade é essencial para a exteriorização do Ser estava naquele momento elegendo ser proprietário. Um indígena da tribo ZO'ES³ não compreende o conceito de propriedade privada nem muito menos devota sua exteriorização ao apossamento de coisas.

Reside exatamente na importância de nos vermos sob a ótica alheia, como todos os valores eleitos por quem nos olha, o conceito de alteridade. Perceber que as comunidades indígenas têm muito a nos oferecer, até mais do que a mão contrária, é indicar o rumo correto das políticas públicas. E, principalmente, o valor da preservação de sua autonomia cultural.

Por fim, umas palavras sobre o efeito do olhar indígena sobre nossa sociedade. Podemos nos distanciar e perceber que vivemos em uma sociedade de mercado, o tempo gasto para a aquisição do capital, e como o universo do capitalista liberal relaciona-se com os demais indivíduos. Na verdade, nos flagramos sendo ator de uma cena que achávamos ser somente espectador. Os malefícios de uma sociedade produtora de lixo em abundância, de um sistema aniquilador dos recursos naturais, também se devem a quem opta por viver essa sociedade, por aceitar e praticar tais valores.

Fica a certeza de que o sistema da propriedade liberal, e outros dogmas valorativos, não pode ser concebido como algo inerente ao homem. Conclusão que se extrai também do olhar de algumas tribos indígenas tão dignas quanto nós.

³ Indicação da etnia no sítio eletrônico da Fundação Nacional do Índio: Quem são os ZO'ES. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/zoe/2025-quem-sao-os-zo-e>>. Acesso em: 21 jul. 2016.



CAPÍTULO 2
DIREITOS INDÍGENAS
E A CONCEPÇÃO
MULTICULTURAL DOS
DIREITOS HUMANOS

Santos (2004) inicia o debate fazendo uma constatação, que por sua relevância, também figurará nas primeiras alíneas desse capítulo, os direitos humanos devem qualificar-se como instrumento de emancipação social. Com a avassaladora implantação do neoliberalismo, sucessor universal do óbito dos projetos socialistas e da mudança de pele do capitalismo, os projetos emancipatórios (revolucionários e sociais) cederam espaço ao discurso dos direitos humanos.

No entanto, para que os direitos humanos possam servir ao desiderato emancipatório faz-se mister que identifiquemos as tensões que regem a humanidade. As crises oriundas do embate das forças já muito desniveladas na atualidade é sintoma do mal que representa a super-hegemonia das forças neo-capitalistas. A forma como se utiliza o discurso dos direitos humanos é fruto da opção por um dos lados dessa tensão dialética.

Uma importante diferenciação entre os conceitos de globalização hegemônica e contra-hegemônica é realizada no sentido de clarear a possibilidade da interculturalidade ser utilizada no sentido emancipatório. A fluidez da circulação de pessoas, bens e serviços, e principalmente, da informação, no mundo pode ser instrumentalizada em prol da contestação da ideologia dominante.

Serão apontadas as premissas necessárias para que o discurso dos direitos humanos seja emancipatório e não regulamentador da ordem posta. A universalidade dos conceitos, impostos pelo bloco hegemônico; a arrogância cultural; concepções restritas da ideologia dominante, são fatores a serem substituídos para que os segmentos minoritários possam ser devidamente levados em consideração.

A proposta da hermenêutica diatópica busca possibilitar um diálogo intercultural eficaz e justo. A dificuldade de se estabelecer uma troca de experiências culturais, de estabelecer uma pauta internacional de discussão entre nações sobre as práticas humanitárias, do progresso nos diversos sistemas legais sobre direitos humanos, perpassa pela adoção de topois desiguais.

Ocorre que o diálogo intercultural precisa ser realizado de forma justa e aceita. A natural desigualdade entre os povos é fator a ser levado em consideração na equação discursiva. Por isso serão arroladas condições para que este processo comunicativo alcance o melhor resultado possível. Sem descurar o delineamento do perigo que representa uma relação de aproximação entre um povo poderoso e um enfraquecido.

O estudo dos direitos humanos deve respeitar o caráter histórico dos processos culturais. Para isso, mister que o operador dos conceitos sobre direitos humanos prescrite suas origens. A adoção irrefletida de ideias ocidentais, especificamente América Anglo-saxônica e Europa ocidental, impede a percepção da artificialidade das construções. Notar-se-á que ao longo da história valores foram deliberadamente enterrados ou esquecidos.

1 TENSÕES DIALÉTICAS DA MODERNIDADE

A primeira tensão da modernidade citada pelo autor se dá entre a regulação social e a emancipação. Notamos que a luta que se travou na história entre o status quo e os movimentos revolucionários

sempre se baseou no confronto entre o conformismo com o presente e a esperança por um futuro melhor. Uma das grandes armas que o sistema neoliberal utiliza é justamente atuar na destruição da esperança, enquanto móvel para mudanças.

A mídia, braço direito da estrutura neocapitalista, trabalha com a ideia de que a luta atual é para manter os direitos. O discurso é de que “por mais difícil que o presente se afigure, o futuro afigura-se ainda pior.” (SANTOS, 2004, p. 2). A utilização do medo, antagonista clássico da esperança, principal sustentáculo dos sistemas hegemônicos, funciona. Basta perceber que é o instrumento por excelência utilizado quando o Estado deseja retroceder em algum campo social.⁴

Sobre o tema merece destaque a exata compreensão da relação entre esperança e historicidade. Betto e Cortella (2012, p. 33 e ss.) defendem o acerto da expressão “a história acabou”, por traduzir a grave crise que assola a esperança do ser humano. O abandono da historicidade que marca o itinerário da sociedade permite a perpetuação do capitalismo, dificulta a insurgência contra a desigualdade propiciada pelo neocolonialismo, a aceitação irrefletida desse grande pacote midiático das ideias anglo-saxônicas alcunhado de globalização.

A verdade é que ambos os autores convergem para a conclusão, em tudo elogiável, de que o neocapitalismo, principalmente a partir de meados da década de 80, trabalha para exterminar a dimensão histórica do tempo. Utilizando uma metáfora podemos dizer que a consciência histórica se assemelha a um álbum de fotografia onde podemos recordar as experiências que deram certo e que errado. Não só em nossa vida como também analisar as experiências passadas dos pais e avós.

O álbum de fotos nos mostra que o presente é resultado de um plexo de escolhas realizadas no passado. Ressalta a importância da escolha, faz pensar. E, de extremo relevo, exalta que o presente também é um processo em andamento que pode ser mudado. Logo, a historicidade suporta a construção de valores. Quando se abdica do processo histórico, foca-se somente no presente, delega-se a racionalidade da vida ao sistema dominante.

Cortella (2012, p. 38 e ss.), referindo-se a despolitização e desmobilização ocasionada pela conjuntura a-histórica, menciona que o comportamento vestibular das estruturas opressivas ditatoriais é justamente eliminar a noção de historicidade. O indivíduo consciente de que o sistema dominante nem sempre assim o foi, e de que é possível alterar o curso da vida, qualifica-se como potencial insurgente.

A questão da emancipação social está umbilicalmente ligada ao comportamento dos esperançosos.⁵ Ocorre que só luta por algo quem possui um projeto, quem percebe na zona de conforto do agora uma armadilha, quem sabe sobre a existência de felicidade em sociedades não subjugadas pelo consumismo. O neocapitalismo, não se nega o ponto, é extremamente eficiente em hipnotizar a sociedade com o

⁴ A principal vítima dos programas neoliberais são os direitos sociais refratários ao lucro. Basta ver que a previdência social do Brasil já foi objeto de 9 (nove) emendas constitucionais (ECs nº 18, 19, 20, 25, 41, 47, 70, 79, 88) de um universo de 88, ou seja, mais de 10 (dez por cento) das alterações. Sempre no sentido restritivo. Diga-se que nesse momento há no Congresso mais uma proposta de emenda constitucional que impactará negativamente o sistema solidário da previdência, a PEC nº 241.

⁵ Substantivo radicado no verbo esperar, sinônimo de animar, antônimo de desesperançar, desanimar. Não se identificando com esperar, sinônimo de aguardar, denotativa de ato passivo.

presente, o imediato. Basta ver que todo ano milhares de pessoas se acotovelam em filas para atualizarem seus modelos de aparelhos celulares.

O estudo dos direitos humanos deve atentar para essa tensão. A própria tendência de restrição da amplitude de uma norma dessa natureza é indício da adoção de uma postura de regulação social. Defendem-se teses sobre a essência dos direitos, núcleos dos direitos fundamentais, dimensão mínima universal, mínimo existencial, enfim reduções do alcance dos institutos.

Silva (2006, p. 28 e ss.), ao lecionar sobre o suporte fático restrito dos direitos humanos diz que esta interpretação almeja condensar as normas sobre direitos humanos em núcleos essenciais. Exclui-se fatos do alcance do preceito normativo. É uma posição conservadora por deixar de fora a dinâmica das relações sociais. Note-se que a redução de um direito humano ao mínimo significa que sua órbita fica ao arbítrio da pauta de valores do sistema.

Retornamos à utilização do discurso como meio de regulação social, uma vez que a luta passa a ser por manter a proteção ao núcleo dos direitos, já reconhecidos pelo sistema dominante. Tendo em vista que os direitos emancipatórios não se incluem nesse rol, não se qualificam como núcleos a serem protegidos e conquistados. Não se nota, por exemplo, a defesa dos direitos das minorias como componentes do núcleo essencial da dignidade humana.

A segunda tensão dialética vivenciada diz respeito à relação entre Estado e sociedade civil. Apesar de o Estado ser fruto da opção estrutural de uma sociedade, nota-se que a distribuição de atribuições entre o Poder público e o privado varia conforme o equilíbrio dos grupos sociais socialmente ativos. A opção pela pauta de interesses públicos guia-se pela luta política, protagonizada pelos que se reproduzem melhor sob a forma de Estado e pelos que se reproduzem melhor sob a forma de sociedade civil.

Historicamente percebe-se este pêndulo. Os direitos de 1ª dimensão (civis e políticos) foram concebidos no âmago da supremacia de grupos que visavam a limitar o Estado. Os de 2ª e 3ª dimensões (direitos econômicos e sociais; culturais, qualidade de vida) já sinalizam para o predomínio de grupos que identificavam no Estado o campo propício para a efetivação de um projeto político.

Atualmente o pêndulo foi deslocado pelo neoliberalismo. O processo utilizado por este programa é desequilibrar o Estado. Imperioso, ao tratarmos da estratégia utilizada pela globocolonização,⁶ trazeremos à baila os principais ensinamentos de Chomsky⁷ sobre as estratégias da acumulação de riqueza, e lema da hegemonia econômica:

1 – Enfraquecer a Democracia

O sistema democrático americano foi o objeto da análise, mas isso não impede que a advertência sirva para o Brasil. Ordinariamente os Estados Unidos da América é citado como modelo político a ser

⁶ Utilizamos o neologismo de Frei Betto que se refere ao “fenômeno atual equivocadamente chamado de globalização” substituindo-o por “globocolonização”. Ver Betto (2012, p. 33-34).

⁷ Encontrados no documentário televisivo *Requiem for the American Dream: Noam Chomsky and the principles of concentration of wealth and power*.

seguido. Outrossim, apesar do sistema eleitoral brasileiro ser teoricamente universal, sabemos que enorme parcela do Congresso Nacional é composta por setores ligados aos detentores do capital.

Sandel (2014, p. 26) enfrenta a participação dos lobistas no Congresso americano. Acusa-os de enfraquecerem a democracia ao exercerem o poder econômico em território cuja pauta valorativa deveria ser outra. O fato de os congressistas concederem facilidades de acesso aos representantes do capital desequilibra a balança do interesse público. Nada muito extraordinário à prática política brasileira.

2 – Conformar a ideologia aos seus propósitos

Esse aspecto já foi parcialmente abordado ao falarmos da eliminação da historicidade em nossa cultura. O documentário expõe que a estabilidade da plutocracia depende da passividade e despolitização do povo. Destaca que a elite política e econômica começou a avançar sobre o ensino nas escolas, universidades e igrejas dos Estados Unidos.

Cortella (2012, p. 38) também identifica esse ataque ao exemplificar a eliminação da noção de processo histórico com a interferência no currículo escolar da matéria. Outrossim, setores mais pensantes, e logicamente contestadores, sofrem todo tipo de pressão pelo sistema. As escolas, universidades, tradicionalmente redutos emancipatórios, são alvo constantes de atritos⁸ ou tentativas de cooptação.

3 – Reestruturar a economia para desvincular o capital da atividade industrial

Chomsky diz que para o neoliberalismo a especulação de capitais gera mais dinheiro do que a produção de bens e serviços. Cita que a partir da década de 70 a economia norte-americana migra para a atividade financeira. Esse fato aliado à desregulamentação desenfreada da economia produziu um quadro de concentração de renda e fragilidade do sistema, culminando na crise de 2008.

O Brasil vítima do processo hegemônico sofre os mesmos sintomas. Diante da facilidade de migração do capital e da imobilidade da mão-de-obra os países, e os direitos fundamentais, acabam por tornarem-se reféns dos desideratos dos detentores do dinheiro. Basta ver o discurso da necessidade de flexibilização – eufemismo de restrição – dos direitos trabalhistas⁹.

4 – Exterminar a solidariedade

⁸ Citemos o projeto de Lei nº 867 de 2015 da Câmara dos Deputados do Brasil que dispõe no seu artigo art. 3º: “São vedadas, em sala de aula, a prática de doutrinação política e ideológica bem como a veiculação de conteúdos ou a realização de atividades que possam estar em conflito com as convicções religiosas ou morais dos pais ou responsáveis pelos estudantes.” Note-se que a redação é suficientemente vaga de modo a permitir que o educador fique constrangido de falar sobre os problemas de determinado sistema político-econômico sob pena de ser acusado de doutrinação política. Em tudo igual ao ocorrido no tempo da inquisição religiosa.

⁹ “A Justiça Trabalhista continua sendo muito paternalista. No mundo não é assim. Nos EUA, tem muito mais ação na base e a maior parte se resolve através de acordo, depois de uma primeira decisão. Aqui, no Brasil, você quer ir até o Supremo. Quanto mais paternalista, principalmente em época de crise econômica, menos você contribui para superá-la. A nossa Constituição prevê a flexibilização de direitos em crise econômica. Se você não admite essa flexibilização, pensa que está protegendo o trabalhador a ferro e fogo. É como se quisesse revogar a lei da gravidade por decreto, revogar a lei do mercado. Você vai quebrar a cara. Se você pegar algumas ações, não tem condição, a gente dá de mão beijada R\$ 1 milhão para um trabalhador, que se trabalhasse a vida toda não ia ganhar aquilo.” Trecho da entrevista concedida ao jornal O Globo pelo presidente do Tribunal Superior do Trabalho Ives Gandra Filho. Tomando como modelo os EUA, onde, de acordo com Chomsky para competir de igual para igual com a China, os sindicatos norte-americanos se viram obrigados a aceitar corte nos direitos trabalhistas e piores condição de trabalho. Deixar os trabalhadores em constante medo de perder o emprego é estratégia fundamental para mantê-los em seu devido lugar. Entrevista disponível em: <<http://oglobo.globo.com/economia/presidente-do-tst-defende-flexibilizacao-das-leis-trabalhistas-18766412#ixzz4NeiVnUD0>>. Acesso em: 20 out. 2016.

O capitalismo agressivo, em sua recente pele do neoliberalismo, é refratário do sentimento de solidariedade. Um dos pilares da sociedade de mercado é justamente a ânsia no acúmulo de capital. Toda vez que um sistema se preocupa em melhorar a distribuição da riqueza colide frontalmente com esse cânone. Basta ver o discurso sobre a ineficiência dos serviços públicos e programas de distribuição de renda.

Um dos principais argumentos contra a ampliação dos direitos humanos é justamente que estes não podem se prestar a antagonizar o desenvolvimento. Vimos que os direitos fundamentais da previdência, do trabalho, solidários por excelência estão a sofrer forte ataque pelo discurso neoliberal.¹⁰

5 – Fabricar consensos e criar consumidores

Esse é o ponto que destaca o braço forte do programa neoliberal: a mídia. A formadora de opinião por excelência. No momento que a plutocracia aceita o inevitável, liberdade de manifestação, ela busca obter o controle social de outras formas. Uma delas é a ditadura do pensamento único e a fabricação de consensos por meio das grandes empresas, controladas pelo setor hegemônico.

Após essa explanação sobre alguns estratagemas utilizados pelo neoliberalismo para enfraquecer a estrutura estatal que não lhe interessa, fica claro que os direitos fundamentais, na modalidade emancipatória, encontrarão muita dificuldade dentro de um Estado fraco e refém do poder hegemônico. Desnecessário frisar qual grupo social está se beneficiando com a transferência das necessidades sociais para o setor privado.¹¹

A terceira tensão dialética refere-se ao embate entre o Estado-nação e os detentores do capital apátrida.¹² Como se viu, a desvinculação do capital ao setor produtivo propiciou que os recursos financeiros sejam transferidos pelos diversos países sem maiores dificuldades. As pessoas jurídicas constituem filiais em diversos países e contam com legislações que permitem o aporte e a partida do investimento.

O projeto da globocolonização fez com que os Estados recuassem e deixassem a desregulamentação da economia permitir que o capital se internacionalizasse. Assim, o sistema das garantias fundamentais entrou em um círculo vicioso, pois a falta de recursos fomenta o discurso da definição de núcleos essenciais, o que acarreta a defesa de o Estado se restringir ao mínimo permitindo uma maior liberdade para o capital privado.

Por isso, sentimos a necessidade de os movimentos emancipatórios organizarem-se em nível global. A luta contra-hegemônica deve buscar uma aproximação do alcance das posições hegemônicas. Ou seja, se o neoliberalismo se transferiu para uma seara internacional para enfrentá-lo devem os seg-

¹⁰ Vide notas 4 e 14.

¹¹ Somente no primeiro semestre de 2015 os produtos de seguros e previdência privada atingiram a receita aproximada de R\$ 97.000.000.000,00 (noventa e sete bilhões de reais) cerca de 3,4% de participação no PIB. Dados do 3º *Relatório de Análise e Acompanhamento dos Mercados Supervisionados*. Superintendência de Seguros Privados (SUSEP) – Comissão de Estudos e Desenvolvimento: Rio de Janeiro, 2015.

¹² Adjetivo utilizado no sentido de qualificar o capital como sem pátria definida. Significando que seus titulares pouco se importam sobre o país a ser investido, desde que garantido o maior lucro.

mentos sociais minoritários fazerem o mesmo. É o que se nota, por exemplo, com os movimentos indígenas que construíram sua importância no cenário internacional¹³.

2 ESPÉCIES DE GLOBALIZAÇÃO. HEGEMÔNICA E CONTRA-HEGEMÔNICA

Santos (2014, p. 6 e ss., nota 2) é bastante preciso ao conceituar a campanha globalização como: “[...] o processo de pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival [...]”

A globalização é justamente a capacidade de qualificar outras ideias ou instituições como algo local. Cria-se uma dicotomia entre a ideologia supostamente global, avançada, e a ideologia local, retrógrada. O povo que quiser compor a comunidade internacional em termos avançados terá que assimilar a cultura global. Por isso, entende-se que o processo globalizador é basicamente uma propaganda hegemônica.¹⁴

Existem dois modos de produção da globalização. Um, a globalização hegemônica, também denominada neoliberal, que opera verticalmente. É a versão disfarçada do capitalismo agressivo e imperialismo global. Conforme acima exposto, ainda pode ser chamada de globocolonização. Dois, a globalização contra-hegemônica, também vertical, porém de baixo para cima, constituída pelas resistências advindas da primeira forma de produção.

A globalização hegemônica opera com dois processos, que antes de antagonizarem-se, completam-se. Na verdade, a distinção repousa na ótica da causa e efeito. De um lado, a expansão, de outro, a assimilação do expandido. Chamam-se localismos globalizados e globalismos localizados a este movimento cultural. A distinção é importante para esclarecer a forma como o poder hegemônico alastra sua influência.

O localismo globalizado se dá quando determinado fenômeno, entidade, condição ou conceito local expande-se com sucesso sobre outras culturas. Traduz uma vitória do poder expansivo, que consegue impor uma pauta de valores e conceitos aos demais. No campo dos direitos humanos notamos a crescente preponderância dos ideais norte-americanos. Há inclusive autores que defendem ser a Carta das Nações Unidas, basicamente ocidental liberal, a fonte primária dos direitos humanos (BOBBIO, 1992).¹⁵

O globalismo localizado é o efeito da vitória das ideologias hegemônicas. Quando o localismo globalizado penetra em um sistema cultural atua como um vírus que procura eliminar as células concorrentes. As instituições, condições, práticas, locais são desintegradas, marginalizadas, excluídas. O Brasil,

¹³ Essa luta concebeu diplomas internacionais protetivos desse povo oprimido. Cite-se a *Declaração das Nações Unidas sobre o Direito dos Povos Indígenas*, aprovada em 13 de setembro de 2007 pela Assembleia Geral das Nações Unidas.

¹⁴ Há alguma coincidência entre o avanço da internet e a ascensão do neoliberalismo. Ambos tiveram enorme expansão a partir da década de 80. A ideologia encontrou seu veículo perfeito. A internet foi liberada para uso comercial nos E.U.A. no ano de 1987, no entanto, desde 1982 já servia a propósitos educacionais e de pesquisa nos países ocidentais hegemônicos. Fonte: *Jornal Folha de São Paulo*, versão *Folha On-Line*, publicado em 12.08.2001 acessado em 20 out. 2016.

¹⁵ De acordo com esse autor “[...] A Declaração Universal dos Direitos do Homem representa a manifestação da única prova através da qual um sistema de valores pode ser considerado humanamente fundado e, portanto, reconhecido: e essa prova é o consenso geral acerca de sua validade. Os jusnaturalistas teriam falado de *consensus omnium gentium* ou *humani generis* [...]” (BOBBIO, 1992, p. 26).

que traçou em 1988 um projeto social amplo, vem sofrendo a pressão do localismo globalizado norte-americano que abomina a previdência social e direitos trabalhistas.

Atualmente os meios de comunicação tratam com relativa naturalidade o ataque aos direitos sociais de segunda e terceira geração. Muito devido ao globalismo localizado do estado mínimo, liberal, do mercado desregulado, que nos foi imposto pelos centros hegemônicos. Viu-se acima como até um Magistrado, presidente do órgão máximo da Justiça do Trabalho brasileira, invocou explicitamente a ideologia norte-americana.¹⁶

A globalização contra-hegemônica representa uma alternativa ao primeiro modo. Constitui-se de dois processos: cosmopolitismo insurgente e subalterno; patrimônio comum da humanidade. Esse modo de atuação busca tirar proveito dos instrumentos internacionais em prol das pretensões emancipatórias. Qualifica-se como uma resistência aos desideratos hegemônicos, busca justamente demonstrar que direitos humanos estão sendo solapados pela campanha neoliberal promovida.

O cosmopolitismo subalterno insurgentes é a denominação dos movimentos e organizações que combatem a discriminação e a exclusão social. Outra frente de resistência são os movimentos insurgentes ambientalistas. A força dessa luta anti-imperialista ganhou um aliado com a revolução das tecnologias de informação e de comunicação. Os grupos oprimidos conseguem consolidar as suas coligações à mesma escala em que a opressão crescente ocorre, à escala global.

O domínio do neoliberalismo, bem como a internacionalização do capital, a desvinculação do setor financeiro aos países, exibiu aos movimentos insurgentes a importância de uma atuação global. Com o enfraquecimento dos Estados-nação, que não mais fazem frente aos desejos hegemônicos, as organizações internacionais passaram a protagonizar o palco das reivindicações dos oprimidos.

O patrimônio comum da humanidade representa a ideia de a comunidade internacional reconhecer que determinados valores ou recursos transbordam o interesse local de um Estado. A sustentabilidade da vida humana, proteção da camada de ozônio, preservação da Antártida, proteção da Amazônia, são recursos mundiais que deveriam ser tutelados por órgãos internacionais. No entanto, historicamente as potências hegemônicas se opõem a qualquer solução que comprometa o desenvolvimento econômico.

3 DIREITOS HUMANOS EMANCIPATÓRIOS. PREMISSAS

A primeira premissa a ser adotada na tentativa de alcançar uma aplicação global dos direitos humanos, na sua vertente emancipatória e humanitária, é a concepção de que não há uma pauta fixa e universal dos valores. Enquanto o discurso ocidental liberal forçar a prevalência de axiomas na matéria os direitos humanos serão vistos como mais um processo de globalização hegemônica – outro localismo globalizado.

¹⁶ Ver nota nº 14.

Santos (2014, p. 12 e ss., nota 2)¹⁷ demonstra a impossibilidade de compatibilizar os conceitos de cultura com universalidade. A defesa de um valor como universal pressupõem que este seja considerado fundamental pela sua ordem cultural. Ocorre, que o sistema de consagração social deste valor não tem como ser universal. Logo, a grande incongruência consiste em um sistema julgador incompleto se propor a resultados completos.

O estudo atento das teorias ocidentais universalistas detecta um conjunto de pressupostos, todos eles natos no sistema liberal do ocidente, que modelam a pauta de valores essenciais da humanidade. Citem-se: a natureza humana é algo universal e qualquer um pode acessá-la pela razão; a natureza humana é sempre superior às demais formas de realidade; o indivíduo é titular de uma dignidade absoluta e irreduzível; a autonomia do indivíduo somente encontra guarida em sociedades que concedam liberdade ao mesmo.

A natureza humana, a dignidade humana, a essência do homem, são questões que a filosofia aborda com profundidade. E verifica-se que o ocidente liberal fez clara opção por quais teorias ajustavam-se melhor aos seus desígnios. A defesa de uma ideia geral sobre o plexo de virtudes que moldam o homem é fundamental para a universalização do discurso. O problema é que o ocidente não percebeu, ou preferiu desconsiderar, a artificialidade de uma essência.

Os filósofos que questionam tal essência, tal natureza humana, tal plexo mínimo de direitos inerentes, destacam que não há um conjunto predeterminado de qualidades morais humanas, não existe uma lei cósmica, ou divina, que determine um mínimo de dignidade. A própria escravidão é uma possibilidade. Existe uma lei, digamos ontológica, o homem é livre para ser. Todas as demais formas de regramento são sociais, e por isso, criadas pelo próprio sistema.

Para Sartre (1970, p. 4), o homem não pode ser pré-definido. Não existiria um mínimo de homem. Essa é uma desconstrução que impacta o universalismo dos direitos humanos. A partir do momento que dizemos que nada determina a postura do homem, nem que este possua alguma lei inata a ser seguida, não se pode obrigar a aceitação de nenhum valor sem a assunção de tratar-se de uma escolha ideológica.

Essa ótica filosófica, onde à única lei que rege o indivíduo é a liberdade absoluta¹⁸, contrapõem-se aos intentos do ocidente. Sem uma natureza humana, diga-se liberal, a campanha imperialista da globalização não pode etiquetar as demais formas sociais de antinaturais. Sem um Deus, sem uma natureza humana, justificando os discursos, as potências hegemônicas terão que assumir seu propósito de domínio social.

No entanto, o problema não reside em acreditar em um conceito de natureza humana, ou projeto divino, essas crenças não obstaculizam uma prática emancipatória. A problemática é a instrumentalização desses argumentos em prol da regulação social. Quando se utiliza a natureza humana para justificar que o único direito universal seria a liberdade, deixa-se de fora todo um plexo de valores igualmente importantes.

¹⁷ “Logo, os direitos humanos são universais apenas quando olhado de um ponto de vista ocidental. Por isso mesmo, a questão da universalidade dos direitos humanos trai a universalidade do que questiona ao questioná-lo.”

¹⁸ No sentido da escolha máxima, como mesmo o suicídio, como mesmo escravizar-se, ceder a uma tortura.

A segunda premissa a ser adotada é a compreensão de que todas as culturas possuem a ideia de dignidade humana. Aqui a preocupação reside em um acordo linguístico, a identificação de intuitos isomórficos entre os povos. O discurso mundial não deixa de ser um processo. O estudo dos direitos humanos deve sofrer essa reflexão epistemológica sobre o alcance e forma linguísticas das pesquisas.

A terceira premissa, que já foi mencionada acima, é ter clareza quanto à incompletude das culturas. Não existe uma cultura completa. Da mesma forma que o próprio homem não possui um modelo ideal, não temos um gabarito de cultura que possamos universalizar suas ideias. Uma dificuldade está no fato de que somente de fora do círculo social é que se detecta suas deficiências sistemáticas.

Outro problema, que acomete principalmente os povos imperialistas, é a arrogância cultural. O processo de universalização não conta somente com a ignorância sobre a incompletude, mas, sobretudo, com a tese de que um país hegemônico se encontra, por força de sua posição econômica, em condições de ditar os melhores valores para a humanidade. As nações poderosas economicamente se recusam, pois, a confessar que podem estar erradas¹⁹.

A quarta premissa é adotar, dentre as versões aceitas, a mais ampla das abordagens. O Brasil ao longo de sua história oscilou entre duas formas de previsão e prática dos direitos humanos: a liberal e a social-democrata. Uma, restrita aos direitos civis e políticos. Outra, abrangendo também os direitos sociais e econômicos. A toda evidência a última versão é a que melhor atende aos segmentos minoritários.

Todas as premissas acima vão de encontro com a construção de um discurso universalista. O programa neoliberal, prescindível ressaltar, é refratário dessas mudanças. E, faz mais, combate-as com um amplo plexo de instrumentos, principalmente cooptando os setores científicos e dogmáticos. Ao ler determinado discurso sobre os direitos humanos podemos, com olhos nesses aspectos, verificar se pen- de para o discurso hegemônico ou emancipatório.

4 HERMENÊUTICA DIATÓPICA²⁰

Para que seja possível um diálogo intercultural, construção de um discurso global, é necessário um acordo linguístico a respeito dos sentidos e pretensões. Um dos pontos a ser abordado é a utilização de *topoi*, lugares comuns retóricos de uma cultura. São concepções tão aceitas que se tornam irrefletidas. A grande eficácia desses instrumentos argumentativos é substituir a construção de um discurso.

Ocorre que tal obviedade representada pelo *topoi* só existe na cultura que o originou. No campo do discurso intercultural eles perdem toda sua força, passam a simbolizar a tentativa de imposição de uma ideia. Na exata medida que a parte invoca um preceito dessa natureza pressupõem-se que o

¹⁹ Em outro trabalho expus mais detidamente esse aspecto: “O que falta a muitos defensores da aplicação universal dos direitos humanos é a insegurança de que também são observados. É a falta da consciência do Outro como fator de objetivação de si. Quando um ocidental liberal defende a necessidade de um mínimo de propriedade privada como dignificador da pessoa, inclusive como componente mesmo da existência do Estado, esse valor é tão profundo que nem mesmo sua consciência o posiciona como um valor qualquer. Ele universaliza o que não percebe tratar-se de um pensamento individual.” Vide GOMES, Renato de Rezende. *A relevância das minorias étnicas*.

²⁰ Nomenclatura criada por Boaventura de Souza Santos.

destinatário aceitará as bases culturais que o formaram. Por isso, é necessário abandonar o uso de teses apriorísticas, deve-se construí-las.

Como visto acima, toda cultura é incompleta. Da mesma forma que todo indivíduo o é. Logo, o *topoi*, sendo resultado de uma condensação linguística cultural, imperativamente será incompleto. Diante da força que os consensos possuem em determinada estrutura social fica muito difícil, senão mesmo impossível, o diagnóstico de sua insuficiência. Para que isso se dê é necessária uma reflexão sobre as origens de determinado significado.

No campo do estudo dos direitos humanos a necessidade de haver uma desconstrução de *topoi* salta aos olhos. De acordo com Santos (2014, p. 18, nota 2), as raízes judaico-cristãs dos direitos humanos são visíveis. Por isso, não surpreende que a dignidade do homem ocidental não repouse no seu relacionamento com o cosmos. Isso se reflete no fato de a natureza, meio ambiente, gerações futuras, não comporem o rol dos valores que delinham a dignidade.

A ótica ocidental baseia-se em reciprocidade. É simples e perverso. Quem é imputável pode ser titular de direitos. A capacidade de direito está diretamente relacionada aos deveres, ou melhor, a capacidade produtiva, do indivíduo. A natureza passa a ser receptáculo de matéria-prima, depósito de bens para os indivíduos. Nussbaum (2013, p. 80)²¹ também detectou que o pensamento ocidental contratualista sobre a origem do Estado é fator decisivo para a cultura da vantagem mútua.

Se olharmos o capitalismo, o liberalismo, o sistema financeiro, o sistema de produção ocidental, até mesmo os jogos de entretenimento, é a lei da vantagem mútua a regente. Logo, um *topoi*. Falar que a dignidade humana inclui elementos outros – que o homem produtivo e sua liberdade – é questionar esse mandamento. Basta ver a dificuldade de discutir o meio ambiente nas aulas de direitos humanos.

No entanto, as deficiências não se restringem aos liberais – neoliberais – nota-se que os *topoi* de outras culturas olvidam valores caros à humanidade. A concepção religiosa do *dharma*, presente na cultura hindu, é extremamente focada no papel que o homem deve exercer no cosmos. A vida correta, o bem, está ligado a capacidade de o homem obedecer aos desígnios do cosmos. De acordo com essa filosofia o homem é mais uma engrenagem nesse mecanismo fantástico que seria a ordem cósmica.

O *dharma* não defende a prioridade da democracia, a liberdade individual, autonomia, negligencia a necessidade de haver garantias individuais como forma de evitar o subjugamento do homem. Esse raciocínio, em tudo similar aos gregos aristotélicos, parte de uma premissa idealista. Haveria uma posição predefinida para os indivíduos, logo a natureza humana não dependeria de nenhuma garantia mínima, digo dignidade humana.

Tratando do pensamento grego, principalmente da cosmologia aristotélica, identifica-se que a ideia de que há uma predefinição dos papéis sociais pode levar a desastrosas conclusões, como a aceita-

²¹ “[...] Finalmente, porém, há dois compromissos que estão no coração de toda a tradição do contrato social: a ideia de que as partes do contrato social possuem igualdade aproximada em capacidade e poderes, e a ideia relacionada de que, com a decisão pela cooperação, ao invés da não cooperação, buscam alcançar o objetivo comum da vantagem mútua.”

ção da própria escravidão.²² Por isso, nesse ponto as raízes judaico cristãs podem fornecer uma interpenetração dos valores sobre o livre arbítrio. Sobre a consagração de que o homem recebeu um instrumental para eleger suas próprias metas.

O valor solidariedade ocupa lugar de destaque na concepção de sociedade da *umma* na cultura islâmica. A incompletude dos direitos humanos ocidentais manifesta-se pelo extremo individualismo. Nega-se uma obrigação geral de solidariedade. O plexo de direitos humanos ocidentais não inclui a comunidade entre seus beneficiários. Dizer que o indivíduo é devedor de obrigações para com a comunidade, oriundos de própria condição de componente desta, foge da ideia de vantagem mútua.

Não obstante, deve-se registrar que a ideologia da *umma* pressupõe uma demasiada primazia do coletivo sobre o indivíduo. Nota-se um destaque acentuado para os deveres. O que acarreta uma aceitação de diferenças discriminatórias entre a imputação de direitos. Como é o caso das perseguições étnicas, opressão contra mulheres, crianças, e mesmo povos indígenas.

Esses apontamentos delineiam a importância de se contestar os *topoi* culturais. Como acima exposto, todos os sistemas possuem suas vantagens e desvantagens. A hermenêutica diatópica busca propiciar aos interlocutores a identificação desses aspectos para que possam eleger o sistema híbrido que melhor abranja as qualidades da humanidade. Santos (2014, p. 24, nota 2), com precisão, denomina o resultado deste diálogo de direitos humanos mestiços.

5 RECONSTRUÇÃO E REESTRUTURAÇÃO DO DISCURSO INTERCULTURAL DOS DIREITOS HUMANOS

A hermenêutica diatópica é um instrumento poderoso para permitir o aproveitamento de um diálogo intercultural. No entanto, sem embargo dessa estrutura, ou melhor desconstrução, da argumentação, faz-se importante voltarmos a atenção para os seus atores. Deve haver uma simultaneidade temporária entre contemporaneidades diferentes. Hahn (2012a, p. 10)²³ defende que a filosofia intercultural deve respeitar os diferentes tempos e universos de cada cultura.

²² Em outro trabalho identificamos essa conclusão: “No entanto, nesse ponto específico de sua obra, a defesa da escravidão demonstra que algumas premissas quando adotadas podem levar a conclusões desastrosas. Foi o caso da premissa de que o papel de cada ser humano é predefinido pela natureza, tal raciocínio permitiu uma instrumentalização de alguns seres humanos. Podemos dizer que na filosofia grega, pelo menos sob essa ótica, em tudo contraditória com as premissas aristotélicas da ação, permitiu a divisão da raça humana entre virtuosos – talentosos e subalternos – inaptos”. Segue “Não causa espanto que a escravidão era tratada como algo natural, a ponto de se defender que a felicidade dos inaptos seria alcançada com o desempenho do papel de servir aos talentosos. A felicidade estava em garantir o ócio dos contempladores. Note-se que a superioridade de alguns em relação ao outro foi o principal pilar de sustentação dos regimes monárquicos e ditatoriais. O privilégio de ser o escolhido por Deus, ou ser membro de uma família escolhida pela natureza para governar.” Ver artigo *A relevância das minorias étnicas*. GOMES, Renato de Rezende. p. 4

²³ “Desta perspectiva deriva-se, por consequência lógica, que um dos principais objetivos da ética intercultural foi e será, em nome do pluralismo cultural, da não simultaneidade e do multi-versum cultural, impedir de que a heterogeneidade cultural seja tratada de forma homogênea. Ou seja, a filosofia intercultural, segundo Josef Estermann, é a tentativa aberta e engajada de superar a monoculturalidade da filosofia e dos direitos humanos, mas sem defender uma suposta universalidade ou absolutidade supracultural. Ela é uma reflexão consciente sobre as condições, possibilidades e limites do intercâmbio intercultural.”

Na diferença de poder entre culturas, oriundas de universos históricos diversos, reside o perigo do diálogo intercultural. Com efeito, este pode se qualificar como uma armadilha para o povo participante. Fenômeno que marcou o diálogo cultural entre o ocidente dominantes e os dominados, como os povos indígenas. O extermínio, amputação, descaracterização, de uma cultura recebe o nome de etnocídio.²⁴

Um efeito dessa tendência conquistadora que adorna o diálogo com as potências hegemônicas é o seu revés, também pernicioso, o fechamento cultural. É o fenômeno que representa uma tentativa, em todas as vezes estéril, de evitar a contaminação e hibridação cultural. Por vezes, a relação de poder obriga mesmo que um povo se feche, como que por punição.²⁵

A forma de se evitar os efeitos de conquista e fechamento cultural é elevar os padrões do diálogo intercultural. Diante da inevitável diferença entre poder dos envolvidos é preciso criar barreiras homogeneizadoras. A tentativa é estabelecer uma igualdade formal discursiva, instrumentalizando as partes para entrarem e retirarem-se do campo oportunamente. Enfim, diminuir os medos, preconceitos, e recalitrâncias detectadas.

A primeira condição a ser criada para um salutar diálogo multicultural é a desconstrução da ideia de completude cultural. É a consciência de que a cultura hegemônica não possui o cabedal de valores perfeito. Começa com um descontentamento causado pelo contato com outra cultura que apresente respostas mais satisfatórias. E avança para a valorização do outro. Torna os dialogantes humildes.²⁶

A segunda condição exige que os partícipes privilegiem as versões culturais que melhor permitam a abertura conceitual. Sobre os direitos humanos tem-se que a vertente social democrata é mais ampla, logo permitirá que se absorva melhor os valores de outros povos. Os direitos humanos liberais, tal como defendido pelos norte-americanos, limitam as noções de igualdade aos direitos civis e políticos, olvidando os domínios econômicos e sociais.

A terceira condição tem relação com o tempo do diálogo. Ou melhor, da iniciativa de se relacionar com outra cultura. O discurso, por natureza, exige a participação de mais de uma pessoa. Não se trata

²⁴ Curiosamente as declarações e tratados, ditos universais, sempre deixaram de fora a prática sistemática de exterminar determinada cultura. Basta ver que as definições sobre genocídio jamais contemplam a cultura como bem jurídico componente de determinado povo. O artigo 6º do Estatuto do Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional define genocídio sem mencionar o etnocídio. A Convenção para a prevenção e a repressão do crime de genocídio das Nações Unidas, idem. É evidente que tal criminalização não interessa às nações historicamente colonizadoras.

²⁵ Vale a pena mencionar as proibições impostas ao povo indígena brasileiro. Prevalece o entendimento integracionista de que os direitos, ditos benefícios, só se justificam a medida da não integração, do isolamento. Por isso, não se cogita, por exemplo, permitir aos indígenas praticarem formas de exploração modernas em suas terras. “Ocorre que o avanço da economia nas terras indígenas, bem como a percepção da necessidade de inserção no mercado competitivo, fez com que os povos procurassem introduzir formas de produção melhor absorvidas. As monoculturas, especialmente de soja e milho, foram incorporadas na tradição de muitos povos. Não há proibição, nem ao menos conselho dissuasório, na Carta Maior sobre essa mutação econômica”. Segue “Em estudos que analisaram a ideia de exploração econômica nas terras indígenas verificou-se que a prática do arrendamento é aceita pelo povo. A percepção de que os conhecimentos tradicionais não bastam para participar de um mercado altamente produtivo e competitivo impulsionaram os negócios jurídicos de arrendamento das terras. Outrossim, conforme os mesmos laudos técnicos apontam, os índios não compreendem porque são proibidos de explorar a terra de uma maneira que todo o entorno o faz.” Vide Gomes (2017, p. 65).

²⁶ “Dessa forma, poderemos retornar para a Filosofia intercultural que defende o desenvolvimento de uma hermenêutica da Alteridade absoluta do outro e que essa conduzirá ao conhecimento do ‘diferente’ como interprete e tradutor de sua própria identidade...” e segue “...compartilha entre intérpretes que mediante esse processo vão tomando cada vez mais consciência daquilo que perdem quando fecham sua interpretação hermenêutica e se fecham nela, buscando uma garantia estável para sua identidade cultural ou tradição.” Vide Hahn (2012b, p. 200).

de monólogo, mas diálogo. Quando um povo se propõe a dialogar faz-se necessário que observe se os demais também comungam do mesmo desiderato. O ocidente não pode, e não deve, impor sua pauta.

Interessante como se acusa a cultura islâmica de fechamento. O ocidente durante séculos tentou impor sua cultura, hermética, aos demais povos. Não pode, agora que começou a descortinar-se suas incompletudes, presumir que todas as demais estão igualmente ávidas em trocar experiências. É o que Santos (2014, p. 32, nota 2) denomina de tempos compartilhados. A unilateralidade, marca dos imperialismos, cede à multilateralidade.

As regras relativas ao tempo compartilhado regem o início e o fim do diálogo. A convergência de interesse deve prevalecer no início da interação. A decisão de pôr termo, no entanto, fica ao alvedrio de cada parte. Deve-se concordar no processo dialógico, com a possibilidade de se retirar desse campo unilateralmente. Visa-se à liberdade na aproximação entre os povos.

A reversibilidade é característica essencial do embate de culturas. Os povos devem ser livres para avanços e recuos, pena de entrarem desconfiados de tratar-se de uma armadilha. O princípio da proibição do retrocesso, muito difundido nos ensinamentos sobre direitos humanos, não deve ter curso no relacionamento entre povos. É plenamente possível, e até salutar, que o multiculturalismo seja uma arena de reflexão tanto progressiva quanto regressiva.

6 ESTUDANDO O PENSAMENTO MODERNO. RESGATANDO A FORMAÇÃO DOS *TOPOI*

Já se destacou a importância do processo histórico para na formação dos valores sociais. Outrossim, destacou-se que a hermenêutica diatópica visa a desqualificar os *topoi* como premissas argumentativas. O desiderato é obrigar uma fundamentação valorativa, não somente a imposição de ideias condensativas de opções culturais não reveladas. É a busca pela boa fé no discurso.

Um dos primeiros passos no sentido dessa revelação valorativa, no sentido de esclarecer as opções ideológicas por detrás dos lugares comuns retóricos, é o estudo do pensamento moderno. É justamente entender, por meio da história, como a modernidade ocidental chegou às suas conclusões. O estudo dos direitos humanos deve procurar esclarecer as suas raízes, tanto as reconhecidas como convenientes quanto as rejeitadas por não atenderem aos anseios capitalistas – neoliberais.

Aos direitos deliberadamente abandonados, renegados, execrados, pelo projeto capitalista, e seu sucessor o neoliberalismo, Santos (2014, p. 35, nota 2) os batizou de *ur-direitos*. São normatividades que, por não serem interessantes ao poder hegemônico, qualificam-se como antinaturais. A história do pensamento capitalista é um itinerário de segregação e encobrimento dos direitos refratários dos cânones liberais.

Verifica-se no discurso sobre os direitos naturais um *topoi*, ou seja, aceita-se tanto aquela pauta de valores que se qualifica como naturais. Ou seja, o discurso ocidental naturaliza um valor social. Desincube-se do ônus argumentativo ao invocar uma natureza humana preexistente que justifica seus principais cânones.

A propriedade individual é talvez o caso mais exemplar de *topoi* liberal. Quando se fala em direitos humanos o ocidente automaticamente vislumbra a propriedade privada. Junto à vida e liberdade, esta figura como essencial. Deve-se muito a Jonh Locke ([19--?]) a inclusão da propriedade privada no rol de direitos naturais do homem. O fato de o homem adicionar sua força de trabalho aos bens criados por Deus tornava-os seu.

Logo, a propriedade individual possui algo de divino. Tem relação com uma característica do homem, seu trabalho. A negação da propriedade privada é um sacrilégio. O Estado tem a obrigação de reconhecer e defender este direito natural. O contrato social possui uma cláusula assecuratória de que todo o indivíduo, desde que seja produtivo, poderá resguardar uma quantidade exclusiva de bem.

Assim funciona o processo de manipulação histórica dos conceitos. Não se destaca muito os ensinamentos daqueles que criticaram, e desvelaram, a artificialidade da propriedade privada, como é o caso de Rousseau (1974, p. 91).²⁷ Um dos principais pensadores da tese do contrato social identificou que tal criação normativa figura como causadora da desigualdade sistêmica de nossa sociedade.

A leitura que Nussbaum (2013, p. 54-56, nota 29) faz da obra de John Locke aponta que este autor também se baseia na ideia de uma sociedade agregada por um sentimento positivo de benevolência e deveres morais positivos de reciprocidade. A gênese do direito seria o reconhecimento mútuo da dignidade humana. Esta passaria a ser a fonte dos princípios políticos, e a ficção do contrato seria desnecessária. Enfatiza, ainda, a autora que os contratualistas modernos aproveitaram somente um aspecto da teoria de Locke: a vantagem mútua.

Um valor que foi afastado pela ideologia dominante é o pertencimento à comunidade, a cooperação social. Esse valor é componente fundamental de uma sociedade saudável. Qualifica o comportamento do indivíduo perante os outros, melhor, ressalta que a vida em comunidade depende da contribuição de cada um para o todo. Existe uma razão para a vida em sociedade, a política e a melhora moral dos cidadãos.

Junto com o abandono da preocupação comunitária surgiu uma estrutura de pensamento egoísta. Para o liberalismo só pode titular direitos quem for capaz de deveres. Isso se explica pela ótica contratualista. O fato de conceber direitos a quem não tem condição de se obrigar a produzir pode levar a falência do sistema social capitalista. Outrossim, somente quem gera capital poderá ser beneficiário direto de suas riquezas.

Esse pensamento marginaliza os segmentos não produtivos ou que não podem exercer influência econômica, como as crianças, as mulheres, os índios, os animais. A adoção do pensamento judaico-cristão, incluindo a filosofia dominante de Kant, tornou inaceitável a ideia de direitos titularizados por seres irracionais. As gerações futuras também não compõem a comunidade ética moderna.

²⁷ “O primeiro que, tendo cercado um terreno, se lembrou de dizer: Isto é meu, e encontrou pessoas bastantes simples para o acreditar, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassinios, misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou tapando os buracos, tivesse gritado aos seus semelhantes: ‘Livrai-vos de escutar este impostor; estareis perdido se esquecerdes que os frutos são de todos, e a terra de ninguém.’”

Por isso, a dificuldade de o ocidente liberal entender a cultura de povos que incluem os animais dentre os detentores de dignidade, como é o caso do hinduísmo. A questão dos direitos indígenas enfrenta o tema, pois muito se discute a fundamentação de tantos direitos para um povo que não produz tanto. Note-se que a prevalência da ideia de que a dignidade humana tem a ver com a contribuição da sociedade para um mundo harmônico resolveria em grande parte essa questão.

Essa foi a opção da ideologia ocidental liberal que filtrou ao longo da história as teses que pregavam que o homem deve harmonia ao cosmos. Nussbaum (2013, p. 403, nota 29) resgata o conceito aristotélico de *continuum*, crença de que todas as criaturas vivas mereceriam respeito e até mesmo admiração. Ocorre que a tradição judaico-cristã ensina que aos seres humanos foi dado o domínio sobre os animais e plantas.

A razão como sendo a mola mestra do pensamento kantiano foi bem recepcionada pelos modernos. Ela possibilitou, e fortaleceu, o discurso antropocêntrico. Por outro lado, fez com que se instrumentaliza-se todas as demais formas vivas, bem ao gosto das potências hegemônicas que dilapidam o meio ambiente. Não há um cosmos a ser respeitado, o homem não deve nada as demais criaturas, logo carece de fundamento deveres difusos.

7 OS DIREITOS INDÍGENAS NO CONTEXTO DO MULTICULTURALISMO

Os povos indígenas inserem-se no segmento que depende da globalização contra-hegemônica para alcançarem sua dignidade. Como excluídos do processo produtivo capitalista são também apenados com a negação dos seus direitos. Historicamente sempre foram objeto das mais variadas explorações. Diante do déficit de racionalidade, nos moldes reconhecido pelo ocidente imperialista, não compõe o estrato formador dos contratos sociais.

Retomando as tensões da modernidade, os povos indígenas lutam hoje pela substituição de uma política regulatória por uma emancipatória dos direitos humanos. Nota-se que sua luta foi reduzida a manutenção dos parques recursos advindos do Estado. O discurso dos direitos humanos não defende por exemplo o direito ao livre comércio, à livre exploração de suas terras, valorização da cultura tradicional.

A negativa de reconhecer que os direitos humanos indígenas incluem sua autonomia, o reconhecimento como povo, o reconhecimento das etnias como entes políticos, demonstra que o discurso está servindo para regulação social dos índios. A Suprema Corte brasileira sepultou o projeto emancipatório dos índios.²⁸ Com efeito, nota-se um movimento reacionário, pois garantias dos povos estão se desvirtuando para proibições ao seu desenvolvimento.

²⁸ O Supremo Tribunal Federal na Petição nº 3.388 – RR. Relator Min. Carlos Britto, disse: “5 [...] Segundo, porque a titularidade de bens não se confunde com o senhorio de um território político. Nenhuma terra indígena se eleva ao patamar de território político, assim como nenhuma etnia ou comunidade indígena se constitui em unidade federada. Cuida-se, cada etnia indígena, de realidade sociocultural, e não de natureza político-territorial”. Abordamos com maior profundidade o delineamento dos direitos indígenas na ótica da Suprema Corte brasileira no artigo *Autonomia Indígena na América do Norte*. GOMES, Renato de Rezende.

A tensão entre Estado e sociedade civil, principalmente o desaparecimento fomentado e patrocinado pelo neoliberalismo, afeta diretamente os povos indígenas. Verifica-se que as carências e demandas encontram no Estado o lugar, por excelência, de acolhida. A medida que o poder público se retira dos campos sociais, os segmentos minoritários ficam cada vez mais submetidos à exploração econômica e cultural.

A terceira tensão, que significa a globalização do discurso dos direitos humanos, obriga que os povos indígenas ocupem a arena internacional. Modernamente, com a renúncia dos Estados, os principais diplomas normativos prevendo direitos emancipatórios são de organizações mundiais. O Brasil defronta-se, em sua postura relutante, com a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.²⁹

Podemos classificar os movimentos indígenas como subalternos insurgentes, ou seja, compõe o modo de globalização contra-hegemônica. Atuam no enfrentamento aos poderes postos. Tentam romper a estrutura neoliberal que domina o discurso mundial, de forma a emergirem das sombras e ganharem relevância social. Por isso talvez que se negue a pretensão de serem chamados de povos, nações.³⁰

A questão da pretensa universalidade dos direitos humanos é impugnada pela prática de algumas comunidades indígenas que não reconhecem como valores essenciais os cânones neoliberais. A etnia Kaingang,³¹ presente nos Estados de Santa Catarina, Paraná, Rio Grande do Sul, São Paulo, todos do Brasil, opta por exemplo pela propriedade coletiva dos bens de produção.

O neoliberalismo e sua fixação pela vantagem mútua, recusando-se a beneficiar os povos que não adotam seu sistema produtivo, atinge as políticas públicas. Causa na população um sentimento refratário de concessões de direitos àqueles que pouco, ou nada, adicionam ao Produto Interno Bruto. O discurso é pela racionalização dos gastos estatais. O combate à inflação, o pagamento da dívida pública são pautas recorrentes no noticiário.

O sentimento de solidariedade, de dever comunitário de propiciar o bem de todos, a obrigação política de assegurar o florescimento de qualquer ser vivo, são tabus para os poderes hegemônicos.

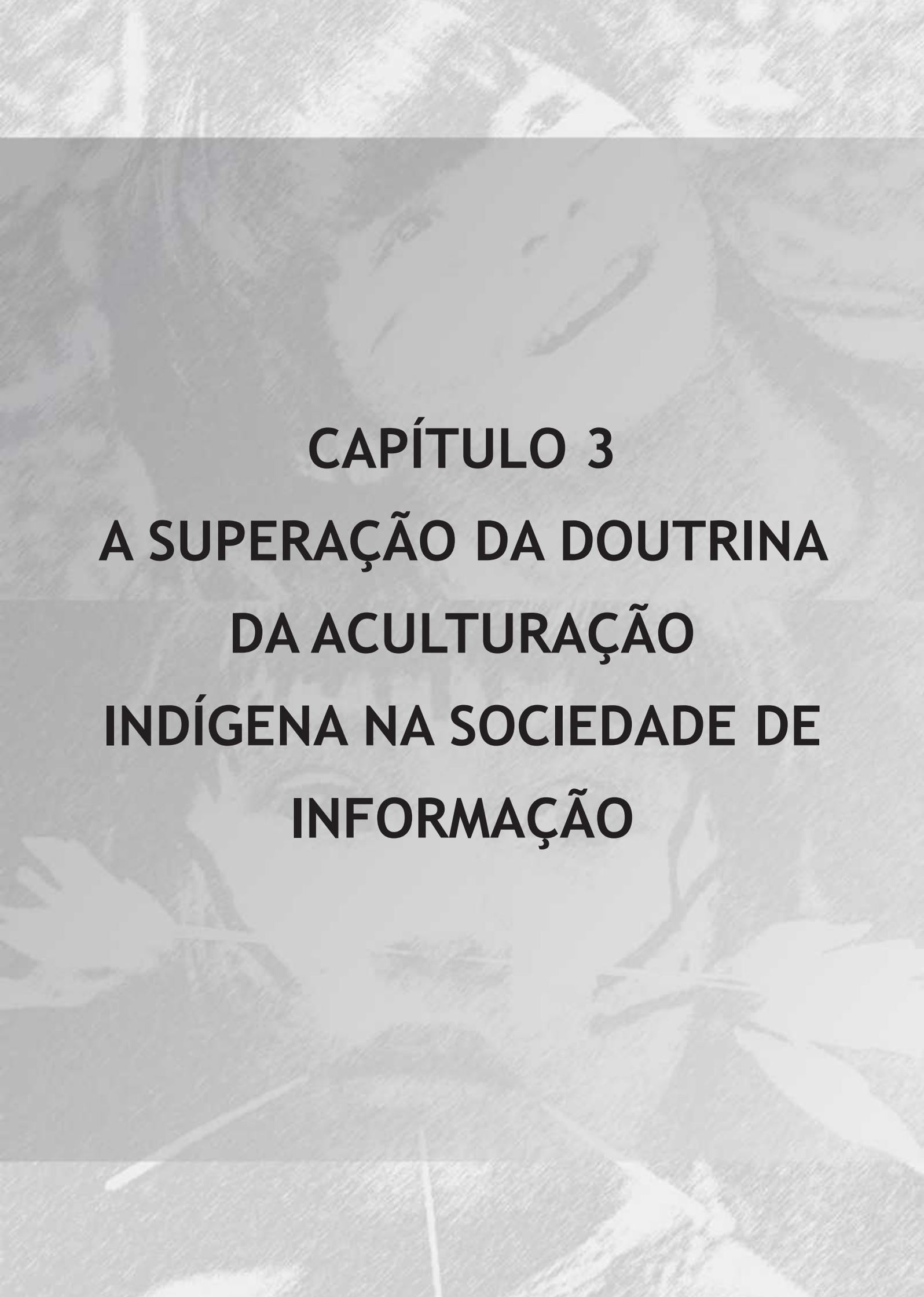
²⁹ Conforme o artigo 3º da Declaração: “Os povos indígenas têm direito à autodeterminação. Em virtude desse direito determinam livremente sua condição política e buscam livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural”. Ainda, artigo 4º do diploma citado dispõe: “Os povos indígenas, no exercício do seu direito à autodeterminação, têm direito à autonomia ou ao autogoverno nas questões relacionadas a seus assuntos internos e locais, assim como a dispõem dos meios para financiar suas funções autônomas.”

³⁰ STF. *Petição nº 3.388* – RR. Relator Min. Carlos Britto. “7. AS TERRAS INDÍGENAS COMO CATEGORIA JURÍDICA DISTINTA DE TERRITÓRIOS INDÍGENAS. O DESABONO CONSTITUCIONAL AOS VOCÁBULOS “POVO”, “PAÍS”, “TERRITÓRIO”, “PÁTRIA” OU “NAÇÃO” INDÍGENA. Somente o “território” enquanto categoria jurídico-política é que se põe como o preciso âmbito espacial de incidência de uma dada Ordem Jurídica soberana, ou autônoma. O substantivo “terras” é termo que assume compostura nitidamente sócio-cultural, e não política. A Constituição teve o cuidado de não falar em territórios indígenas, mas, tão-só, em “terras indígenas”. A traduzir que os “grupos”, “organizações”, “populações” ou “comunidades” indígenas não constituem pessoa federada. Não formam circunscrição ou instância espacial que se orne de dimensão política. Daí não se reconhecer a qualquer das organizações sociais indígenas, ao conjunto delas, ou à sua base peculiarmente antropológica a dimensão de instância transnacional. Pelo que nenhuma das comunidades indígenas brasileiras detém estatura normativa para comparecer perante a Ordem Jurídica Internacional como “Nação”, “País”, “Pátria”, “território nacional” ou “povo” independente. Sendo de fácil percepção que todas as vezes em que a Constituição de 1988 tratou de “nacionalidade” e dos demais vocábulos aspeados (País, Pátria, território nacional e povo) foi para se referir ao Brasil por inteiro.” (grifo nosso).

³¹ “O povo indígena Kaingang pertence à família etnolinguística Jê, constituindo, junto com os Xokleng, seu braço meridional. Atualmente, há terras kaingang em São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Embora conformados em unidades autônomas e territorializadas, que tiveram trajetórias históricas particulares, os Kaingang reconhecem-se como parte de um mesmo povo indígena, havendo, em geral, interação entre eles, principalmente entre aqueles mais próximos geograficamente.” Trecho do Parecer nº 022/2014, subscrito pelo analista em Antropologia Jorge Bruno Souza, servidor do Ministério Público Federal. p. 15.

Destaca-se figurar entre as principais frentes de batalha do neoliberalismo, dedica-se muitos recursos nas propagandas sobre o terror de uma estrutura assistente.

Os povos indígenas devem contar, pois, com o apoio dos demais movimentos subalternos insurgentes na luta contra a opressão. O diálogo intercultural, conforme estruturado acima, pode permitir que os direitos humanos garantam, efetivamente, a dignidade dos índios. Essa forma de aproximação visa a evitar a conquista cultural, e sua face contrária o fechamento.



CAPÍTULO 3
A SUPERANÇA DA DOUTRINA
DA ACULTURANÇA
INDÍGENA NA SOCIEDADE DE
INFORMANÇA

De acordo com um membro da etnia Ikpeng da aldeia Pavuru, localizada no médio Xingu, Estado do Mato Grosso: “nós usamos a internet para nos comunicar com os índios e com os não-índios. O celular a gente usa para ouvir música, registrar fotos e jogar, porque ainda não tem linha de telefone lá.” (GONÇALVES; MACHADO, 2012). Esse depoimento representa o objeto desse capítulo, que busca uma compreensão sobre o novo delineamento cultural dos povos indígenas, cada dia mais inseridos na sociedade de informação.

Ocorre que a participação do índio na rede globalizada de troca de dados e comunicação traz a lume novamente a discussão sobre a aculturação do indivíduo conectado. Se antes o mero fato de pretender possuir um automóvel moderno já suscitava desconfiança a respeito da natureza indígena do indivíduo, quanto mais diante da pretensão de se conectar a rede global de computadores, de fazer parte de uma sociedade virtual nas redes sociais.

O tema é tão atual que está em andamento uma campanha publicitária promovida pelo Instituto socioambiental (ISA)³² cujo slogan é “#menos preconceito mais índio”.³³ De acordo com o instituto muitos índios sofrem preconceito, agressões e críticas, simplesmente por terem incorporados hábitos e tecnologias não indígenas ao seu cotidiano. A campanha busca esclarecer que a identidade não é algo estático, nem é vedado ao índio, como a qualquer um, incorporar os dados culturais de outros povos.

A doutrina da aculturação é algo enraizado na sociedade brasileira advém dos primórdios de nossa formação portuguesa. Com efeito, como colonizados, doutrinados por um povo invasor, a ideia de que passamos a ser civilizados graças ao europeu sempre permeou nossa (des)educação. O discurso da aculturação, cuja política da integração foi a projeção executiva dessa doutrina, prestou-se, e ainda se presta, a negar a identidade indígena e os direitos correspondentes.

A antropologia, como ciência do perfil cultural de um povo, respaldou por tempo bastante a doutrina da aculturação. Defendeu a tese da pureza cultural, da superioridade de determinada estrutura, da relação de evolução comparativa entre povos. Muito se escreveu sobre os benefícios da transição de um povo primitivo para um povo avançado, a toda evidência esse ganho significava a “europeização” do índio.

Essas teses foram superadas pela percepção da relatividade e interdependência das culturas. Atualmente, prevalece no seio da ciência antropológica a ideia sobre a dinâmica de uma identidade étnica. A etnografia, componente da antropologia que busca estudar a composição estrutural de um povo, comprovou que não há cultura isolada nem estática. Pelo contrário, é justamente a relação entre as estruturas que possibilita o desenvolvimento e afirmação de um povo.

A inserção dos povos indígenas na sociedade da informação além de não os descaracterizar como tais pode significar um instrumento de insurreição contra o poder hegemônico. Um dos requisitos para que movimentos sociais oprimidos pelo sistema capitalista, que almeja a homogeneização dos indivíduos em consumidores furiosos, possam se afirmar e resistir, será justamente uma rede unida para suas reivindicações.

³² Trata-se de uma organização não governamental ambientalista e indigenista do Brasil.

³³ Campanha iniciada no mês de março de 2017.

Acima um exemplo desse instrumental, quando se utiliza a internet para levar a voz dos povos indígenas ao mundo da informação. A sociedade atual é a que melhor poderá favorecer a concretização de um indivíduo, que para a maior parte da população só existe em seu imaginário. O melhor instrumento contra a invisibilidade social, iluminador das reivindicações das minorias, é a disseminação da informação. Principalmente quando essa é contrária aos desideratos dos poderes hegemônicos.

1 A TRADIÇÃO DO ACULTURAMENTO

Preliminarmente, uma precisão técnica sobre o vocábulo “aculturação”: nesta obra usaremos a expressão no sentido dominante do termo: ligado à noção de subjugação e opressão. Há outra vertente do uso desse vocábulo, ligado à origem alemã da palavra, que indica uma cultura mixada com outras, ou seja, um povo que esteve ou está em contato com outro, mas não perde sua condição autóctone (AMOROSO; LIMA, 2011, p. 517-539).

A questão da aceitação da autonomia e dignidade própria de um outro povo nunca foi positiva em nossa história. A intolerância racial, cultural, ideológica, é uma chaga que nosso Estado exhibe desde os tempos de colônia portuguesa (LOUREIRO, 2010, p. 503-526). Veremos que sob variados fundamentos a sociedade brasileira sempre atuou de maneira fortemente opressiva nas relações com as etnias indígenas.

Lembramos que a chegada das Coroas Portuguesa e Espanhola ao continente americano promoveu ruptura abrupta na harmonia das etnias nativas, os atos dos impérios europeus justificavam-se na chamada “guerra justa”, cujo corolário era a escravidão dos povos dominados (SILVA, 2015, p. 35). Correto então depreendermos que a primeira política pública voltada aos índios foi a escravocrata (KAYSER, 2010, p. 96-97).

Apesar da oposição da Santa Sé à escravidão dos povos indígenas,³⁴ a necessidade de mão de obra para a produção na colônia levou a Coroa Portuguesa a aceitar a prática espúria de submissão dos nativos a trabalhos forçados. Sua Santidade João Paulo II condenou tal política: “Certamente não faltaram nela, como bem o sabeis, as sombras: opções e atitudes que, mesmo levando-se em conta as distintas concepções filosóficas e culturais daquela época, permanecem deploráveis.”³⁵

E foi do embate dos dois importantes segmentos sociais dominantes – jesuítas e colonos portugueses – que surgiu o germe da tutela civil dos índios e do instituto da incapacidade civil. Isso porque nosso colonizador estava dividido entre desrespeitar a proibição da Santa Sé, aliado ao fato de tecnicamente os índios serem súditos portugueses, e atender aos anseios dos colonos ávidos por mão de obra gratuita. Vejamos a saída encontrada.

³⁴ Bula *Sublimis Deus* 1537.

³⁵ Discurso do Papa João Paulo II aos Bispos do Brasil do Regional Leste 1 por ocasião da visita “AD LIMINA APOSTOLORUM”, sábado 1º de abril de 1995. Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/john.../hf_jp-ii_spe_19950401_brasile-ad-limina.pdf>.

Em 1574 a Coroa Portuguesa outorgou uma norma que, partindo de uma incapacidade legal do índio, permitia que o senhor-fazendeiro fosse qualificado como administrador particular do sujeito. Note-se que, a Coroa criou uma interdição permanente dos direitos indígenas, que doravante necessitavam do senhor escravocrata para todos os atos da vida. O controle exercido sobre o indígena estendia-se inclusive sobre sua pessoa. Curioso, talvez pela oposição da Santa Sé, que tal não era considerado escravidão, recebia o pomposo nome de autovenda voluntária.

Esse foi o precursor do instituto da tutela, surgida por volta de 1831 por meio de lei imperial, qualificava os indígenas libertos como órfãos e submissos aos Juízos de Órfãos, não tinham reconhecidos a administração de seus bens (SILVA, 2015, p. 42). Quadro legal que perdurou até o século XXI, quando a legislação civilista brasileira deixou de os considerar relativamente incapazes. Ainda assim perdura o comportamento estatal de tutela quase absoluta das pretensões indígenas.

Outro fator que podemos apontar como justificador da submissão dos indígenas ao colono foi uma interpretação dada pelos jesuítas do direito natural de um pai vender seu filho em estado de necessidade. A colônia vivia, em 1587, sob a égide de uma norma do Rei Felipe II, que autorizava a escravidão voluntária, sob a condição de que um agente jesuíta atestasse que o índio realmente necessitava e estava plenamente acorde. Essa norma filosoficamente baseava-se na doutrina de São Thomas de Aquino justificadora da abdição de liberdade em caso de extrema necessidade. Logo, se difundiu as incursões dos colonos em busca de índios interessados em venderem seus filhos para os salvarem (EISENBERG, 2004, p. 7-35).

Passado esse período colonial e abolida, ao menos tecnicamente, a escravidão, o Estado, sob o discurso da laicização, procurou defender os índios dos programas de catequese. Criou-se, então o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI, a partir de 1918 apenas SPI), a 20 de junho de 1910, pelo Decreto nº 8.072, tendo por objetivo prestar assistência a todos os índios do território nacional (OLIVEIRA, 1947).

Destaca-se que o SPI se originou ao tempo em que prevalecia a visão evolucionista, que rotulava as etnias indígenas de atrasadas, primitivas, pouco desenvolvidas. Essa forma de pensar partia da ideia de que a evolução humana é linear. A situação cultural e econômica dos povos descobertos demonstraria que estes encontram-se atrasados, déficit que somente a progressiva incorporação dos mesmos à sociedade circundante poderia solucionar. Um dos objetivos do novo programa estatal indigenista era transformar o índio em trabalhador nacional civilizado (OLIVEIRA, 1985, p. 17-30).

Essa filosofia antropológica do evolucionismo recebeu projeção legal no Código Civil brasileiro de 1916 e no Decreto nº 5.484, de 1928. O índio recebeu uma definição legal, tornaram-se tutelados pelo Estado. Todas suas relações deveriam ser intermediadas pelo sistema administrativo, a sua relação com a terra, o sistema político, até mesmo o ritmo de vida, dependiam da anuência e humor dos administradores servidores públicos (OLIVEIRA, 2001, p. 217-235).

Em 1973 edita-se o Estatuto do Índio que, sem embargo de ter sua gênese no intento de corrigir os “paradoxos indigenistas” do SPI (OLIVEIRA, 1988), manteve a ótica evolucionista. Com efeito, detectou-se que o Serviço de Proteção aos Índios distanciou-se muito do desiderato de Cândido Mariano

da Silva Rondon que, em 1908, defendeu a necessidade da criação de uma autarquia indigenista que teria a função de: a) estabelecer uma relação pacífica com os índios; b) tutelar inclusive a sobrevivência física destes; c) induzir os índios a adotarem gradualmente hábitos “civilizados”; d) influenciar “amigavelmente” na vida indígena; e) fixar o índio à terra; f) fomentar o povoamento do interior do Brasil; g) permitir o acesso e a produção de bens econômicos nas terras indígenas; h) utilizar o potencial produtivo indígena na produção agrícola; i) propiciar que os índios desenvolvessem um sentimento de pertencimento à nação (LIMA, 1987, p. 149-204).

Nota-se que, apesar dos defeitos integracionistas, havia uma certa proteção nas ideias de Rondon. No entanto, a prática do SPI, principalmente as remoções forçadas e a imposição de uma estrutura de poder artificial nas aldeias, deturpou a função da autarquia. Outro fator, cuja relevância se destaca nesta pesquisa, foi a autorização para que colonos explorassem as terras indígenas.

Vejam os dispositivos do Estatuto do Índio que demonstram que o Estado brasileiro, apesar do discurso, nunca conseguiu se desvencilhar das ideias sobre o primitivo e o desenvolvido, sendo que a sociedade capitalista evidentemente representa a última. O primeiro artigo da Lei nº 6001/1973, que dispõe sobre o Estatuto, representa muito bem esses paradoxos que soem nesta matéria, ao garantir a autonomia cultural indígena e buscar integrá-los à comunhão nacional.³⁶ Sobre a (des)educação indígena havia a autorização para o Estado ensiná-los os valores da sociedade, ou seja, que passassem a entender que estavam sob a tutela do Governo Federal.³⁷

A ideia era a homogeneização pela educação. Historicamente os processos de colonização sempre contaram com o necessário suporte do processo de educação. O próprio texto do artigo 50 do Estatuto do Índio traspassa de maneira cristalina que toda a educação levada aos índios seria orientada para seu extermínio como povo culturalmente autônomo. O sistema capitalista nunca conseguiu enxergar como positiva a adoção de valores outros que não o amor incondicional aos bens de consumo. Vitorelli (2015, p. 31) detecta que a mensagem deixada pela legislação seria da necessidade de integração para o pertencimento à sociedade, presumindo que indivíduos pouco evoluídos não comporiam a “comunhão nacional”.

Outro ponto relevante do Estatuto é a adoção do critério de integração com os valores sociais para o fim de determinar se os índios teriam ou não o pleno exercício de seus direitos civis. Essa classificação é a expressão última do integracionismo, cuja incorporação à comunhão nacional e a franquia dos direitos civis somente se daria aos índios integrados. Os mais distantes dessa benesses seriam os isolados, aqueles que não tinham contato com a (des)educação dominante e por conseguinte não entendiam os (des)valores ocidentais.³⁸

³⁶ Art. 1º da lei nº 6001/1973: 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.

³⁷ Art. 50. A educação do índio será orientada para a integração na comunhão nacional mediante processo de gradativa compreensão dos problemas gerais e valores da sociedade nacional, bem como do aproveitamento das suas aptidões individuais.

³⁸ Art 4º Os índios são considerados:

I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;

Silva (2015, p. 34-35) discorre que o fenômeno da aculturação subdividi-se em assimilação e integração. A primeira seria a alienação da cultura de origem e assunção da cultura alienígena; a segunda consistiria na aceitação dos significados sociais, dogmas, valores, da sociedade circundante, mesmo que preservada parcela da cultura original. O processo assimilatório seria imposto, enquanto a integração seria espontâneo.

Concordamos com Loureiro (2010, p. 503-526), que ao dissertar sobre o assimilacionismo e o evolucionismo – “que leva as mesmas consequências da anterior” – precisamente destaca que o pensamento moderno absorveu como premissas filosóficas a ideia de progresso e evolução contínua da sociedade; a crença na capacidade, quase inesgotável de a ciência trazer benefícios à sociedade e sanar seus problemas. Postura filosófica, que ora se manifesta clara ora disfarçadamente, defensora da evolução da sociedade ocidental face as demais, cuja consequência é a superioridade hierárquica sobre as minorias étnicas.

Por isso um Estado que visasse à tutelar, ajudar, preservar, um povo deveria contribuir para este ser assimilado, ou, de preferência moderna, evoluir, para o modo de vida da cultura avançada. O pensamento ocidental, que se autointitula evoluído, está tão enraizado nos agentes das políticas indigenistas, que mesmo Rondon não escapou às suas armadilhas. O Estatuto do Índio pecou também. A premissa sempre foi que a natural tendência evolutiva levaria os povos indígenas a identificarem a necessidade de adotarem os valores sociais ocidentais.

Neste ponto, onde se aborda um esboço histórico da aculturação, também deve ser mencionado uma corrente muito contributiva do quadro de extermínio dos povos indígenas: o mito do povo único (LOUREIRO, 2010, p. 503-526). Prega-se a existência de uma identidade nacional, composta de três características. Uma, a constituição de um único povo – o povo brasileiro – puramente idealizado; duas, a negação sistemática do reconhecimento da multiculturalidade dos diferentes povos que integram a sociedade nacional; três, tratamento inferiorizante dos índios.

A percepção de Loureiro (2010) sobre a relutância de grande parcela da sociedade em aceitar a ideia de uma nação composta de vários povos qualifica-se como irretocável. Com efeito, até o Supremo Tribunal Federal, guardião máximo da Constituição Federal, que deveria tutelar a multiculturalidade e autonomia dos povos, recusou-se a aceitar a denominação de povos às etnias indígenas. Ressurgiu expresso o temor, arraigado em nossa história, de ataque a soberania nacional.³⁹

II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;

III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura.

³⁹ STF. Petição nº 3.388 – RR. Relator Min. Carlos Britto. “7. AS TERRAS INDÍGENAS COMO CATEGORIA JURÍDICA DISTINTA DE TERRITÓRIOS INDÍGENAS. O DESABONO CONSTITUCIONAL AOS VOCÁBULOS “POVO”, “PAÍS”, “TERRITÓRIO”, “PÁTRIA” OU “NAÇÃO” INDÍGENA. Somente o “território” enquanto categoria jurídico-política é que se põe como o preciso âmbito espacial de incidência de uma dada Ordem Jurídica soberana, ou autônoma. O substantivo “terras” é termo que assume compostura nitidamente sócio-cultural, e não política. A Constituição teve o cuidado de não falar em territórios indígenas, mas, tão-só, em “terras indígenas”. A traduzir que os “grupos”, “organizações”, “populações” ou “comunidades” indígenas não constituem pessoa federada. Não formam circunscrição ou instância espacial que se orne de dimensão política. Daí não se reconhecer a qualquer das organizações sociais indígenas, ao conjunto delas, ou à sua base peculiarmente antropológica a dimensão de instância transnacional. Pelo que nenhuma das comunidades indígenas brasileiras detém estatura normativa para comparecer perante a Ordem Jurídica Interna-

Temos, portanto, séculos de dominação de um pensamento europeu colonizador que qualifica as etnias indígenas de subdesenvolvidas, pacientes de uma deficiência cultural e intelectual somente curável com a aceitação da educação e valores ocidentais. Outrossim, mesmo aqueles que defendem um direito à diversidade cultural, negam-se a aceitar que a Constituição Federal garantiu autonomia social e econômica aos índios brasileiros. Podem ser índios, mas no final terão que aceitar os princípios básicos da sociedade circundante.

2 O INTERCULTURALISMO E O PERTENCIMENTO ÉTNICO

Necessário, para uma pesquisa sobre o interculturalismo, uma compreensão sobre a importância da antropologia. Uma definição realista desta ciência dispõe que se trata de uma busca pelo conhecimento do que somos, tendo como parâmetro o outro. É a pesquisa sobre as várias formas sociais e culturais que amplia nossas possibilidades de enxergar, descobrir, o que nos singulariza (COLAÇO, 2011, p. 14). Podemos dizer que o objeto de pesquisa dessa ciência é a cultura, entendida como o desenvolvimento social de cada ser humano. A cultura necessita da inserção do indivíduo no seio comunitário, local de contato com as normas, padrões, condutas, religião, e demais signos e significados de um estilo social (COLAÇO, 2011, p. 14).

Serve a cultura como um instrumento de controle da conduta humana, o qual compõem-se de uma série cumulativa de narrativas, semântica, sinais, desenhos, sons, ou seja, tudo que define significados à experiência humana (HAHN; MOUSQUER, 2015, p. 335-351).

Em uma pesquisa, que se propõe analisar um povo indígena, não se pode fugir ao enfrentamento das análises antropológicas do tema. Estamos diante da necessidade de uma perspectiva multidisciplinar, como sói na área das ciências humanas. Destaca-se que a presente pesquisa, apesar da abordagem, não se trata de uma dissertação para a disciplina antropologia, mas tem como prejudicial alguns aspectos dessa abordagem.

De acordo com Veiga (2000, p. 6-7), a ciência da antropologia da década de 1970 cometeu graves equívocos na análise dos Kaigangs da região Sudeste e Sul do país. A grande agressão filosófica foi os considerar aculturados devido ao fato de sua inserção na sociedade circundante. Os membros da etnia, ou melhor desse povo, teriam perdido sua forma própria de viver. Essa qualificação antropológica - aculturado - reflete-se até os dias atuais, sem embargo dos esforços da antropologia moderna a partir da década de 1990. Cite-se que Ribeiro (1985, p. 213-214) classificou os indivíduos Kaingang como integrados.

A rotulagem de um índio como aculturado significa a negação dos seus direitos diferenciados, de suas peculiaridades sociais e culturais. Nota-se a armadilha que o sistema filosófico das políticas indigenistas criou. De um lado, fomenta-se que o índio absorva, ora forçadamente ora voluntariamente,

cional como “Nação”, “País”, “Pátria”, “território nacional” ou “povo” independente. Sendo de fácil percepção que todas as vezes em que a Constituição de 1988 tratou de “nacionalidade” e dos demais vocábulos aspeados (País, Pátria, território nacional e povo) foi para se referir ao Brasil por inteiro.”

os valores e costumes dominante; por outro lado, assim que isso acontece, se lhe retiram seus direitos diferenciados de autonomia.

A grande preocupação dessa pesquisa é revelar que devemos abandonar a ideia do “bom selvagem”, permeada pelo senso comum de que somente encaixa-se nessa classificação os chamados índios isolados, e com muito boa vontade, os semi-integrados. Fernandez e Piovezana (2015, p. 115) esclarecem que o pensamento etnocêntrico e preconceituoso sobre a realidade indígena no Brasil expõe dois extremos. O primeiro, o discurso de que o índio do sudeste e sul brasileiros não pode mais ser qualificado como tal; o segundo, a certeza de que quem se autodefine como índio é um aproveitador, indigente social e explorador natural.

O desconhecimento, ou a adoção de uma doutrina antropológica etnocêntrica – o que dá no mesmo-, leva à noção deturpada do que seria aculturação. Para o senso comum índio aculturado é aquele que perdeu sua identidade cultural nos moldes do “bom selvagem”. É a percepção de que uma etnia indígena em contato com a civilização (in)evoluída tenderia a integrar-se, na busca da sobrevivência. Oliveira Filho (1998, p. 47-77), ao dissertar sobre o processo de territorialização do índio nordestino, faz, ainda que incidentalmente, uma boa figuração do que seria uma estrutura indígena “pura”, imprescindível para uma aldeia ser “selvagem”, seria necessário a presença de uma estrutura política própria (cacique, pajé e conselheiro) e rituais diferenciadores (cita o ritual do toré como representativo da indianidade peculiar aos índios do Nordeste).

Explica-se, desta forma, o pensamento etnocêntrico sobre a opção pela cultura mais avançada quando algum indivíduo adota costumes de outra civilização. Chega ser ofensivo a exigência social de que as aldeias indígenas mantenham rituais exatamente como séculos atrás, pena se serem qualificadas como aculturadas. Não raro se desqualifica uma manifestação indígena pelo fato de os manifestantes usarem vestimentas ocidentais ou portarem telefones móveis. Nem se diga o fato de adquirirem automóveis.

Baez e Wenczenovicz (2017, p. 149-177), discorrendo sobre a disputa por espaço e sobrevivência, no quadro de retomada territorial e cultural dos povos indígenas da América Latina, fazem duas bem traçadas imagens que também permeiam o senso comum sobre o tema. De um lado, a identificação de uma luta contra o sistema colonizador para se proteger, preservar a sua cultura e o seu território, de outro, um povo submisso e indolente, que em troca de alguns presentes aceitou a presença dos colonizadores em seu território, entregando-lhes suas riquezas e abraçando a cultura civilizatória.

Nessa linha de pensamento o laudo antropológico seria orientado para detectar o grau de aculturação do indivíduo ou mesmo da aldeia. A missão da antropologia evolucionista seria indagar a grau de “indianidade”, para propiciar a qualificação do sujeito em índio “puro” ou “misturado”, expressões pertinentes utilizadas por Oliveira Filho (1998). Diga-se que, positivamente, essa visão antropológica vem sendo substituída pelos conceitos de interação e interconexão, mais condizentes com o paradigma constitucional da pluriethnicidade.

Não se descuida de o fato da antropologia ter superado essa visão etnocêntrica e colonizadora, no entanto, essa pesquisa insere-se na área de concentração das dimensões materiais e eficaciais dos

direitos fundamentais. Por isso, e, especialmente pelo fato de o Poder Judiciário ainda ser repositório dessa mentalidade, faz-se necessário um delineamento do caminho percorrido pela ciência até a superação desse modelo etnocêntrico.

O primeiro aspecto que deve ser abordado diz respeito a questão do grau de evolução do homem ocidental. Essa premissa, na verdade, é suporte de outra, igual ou mais influente nas políticas indigenistas, a idealização de um indivíduo tipo. Com isso, pretendo dizer que se acredita existir um modelo ou moldura de índio. Esse tipo corresponde a determinada cultura abstrata (estrutura política própria e rituais diferenciadores) cuja não correspondência pela etnia a desconfigura como indígena.

Vejamos o que dizem sobre a diferença de evolução intelectual entre os homens ocidentais e os indígenas.

Inicialmente, absurdamente para os dias atuais, deve-se fazer uma afirmação: todas as subespécies de *homo sapiens sapiens* (do gênero *homo sapiens*) são plenamente capazes intelectualmente. Não há diferença na capacidade de apreender, modelar, adquirir, conservar, a cultura. Por isso, cientificamente não se sustenta a alegação que o homem europeu seria mais evoluído que o nativo americano. Na verdade, nem mesmo diferem na espécie (GEERTZ, 2008, p. 51).

Se a estrutura biopsíquica é a mesma, também não existe um conceito de natureza humana abstrata, muito menos natureza humana indígena. Pesquisas indicam que a competência cultural foi um processo gradativo resultado da síntese do desenvolvimento de um padrão cultural, do corpo e do cérebro. Esses três fatores criaram um ciclo virtuoso de alimentação, onde modelava o progresso e era modelado pelo outro. O *homo sapiens sapiens* não criou a cultura, mas esta lhe é inata (GEERTZ, 2008, p. 34-35). Logo, como a cultura opera junto ao sistema nervoso dirigindo o homem, visto que não teria como guiarmo-nos na ausência de um sistema de símbolos significantes, a dinâmica biológica também se acompanha de uma dinâmica cultural.

O pensamento evolucionista, que qualifica o índio “puro” de primitivo, ingênuo, carente de cultura e religião, cujo inexorável destino é a integração (quando então deixa de o ser), baseia-se em uma superioridade do homem colonizador. E a ideia de superioridade, fazendo um corte epistemológico na história, alcançou a cúspide nas ideias do nazismo e do fascismo. Em contraponto ao etnocentrismo imperante surgiu, principalmente após as grandes guerras, o relativismo cultural.

Lisboa (2010, p. 72-73) indica Franz Boaz como um dos primeiros etnógrafos a alertar sobre a necessidade de combate às teorias racistas e contribuir para as bases do relativismo cultural. Baseado em suas pesquisas, iniciadas com os índios do noroeste do Canadá, Boaz defendia a necessidade de uma base empírica como condição para a formulação de teorias antropológicas. Bases essas que utilizou posteriormente para desconstruir a ideia de que “nossa moderna civilização ocidental europeia representa o desenvolvimento cultural mais elevado em direção ao qual tenderiam todos os outros tipos culturais mais elevados.”

Outro grande expoente da antropologia a criticar o evolucionismo foi Claude Lévi-Strauss. O antropólogo francês foi autor do livro *Raça e História*. O momento histórico da obra de Lévi-Strauss foi

o fim da barbárie nazista da 2ª guerra mundial, onde, com suporte na superioridade racial ariana, milhares de minorias foram dizimadas. Demonstrando o poder destrutivo de correntes filosóficas etnocêntricas.

Discorre-se na obra sobre o equívoco de considerar que o desenvolvimento da humanidade obedece uma uniformidade linear, pelo contrário estamos diante de processos imensamente diversificados. Cada sociedade ou civilização possui seu modo de progresso. Segundo Lévi-Strauss (1952, p. 13), há diversas sociedades convivendo no espaço, são contemporâneas mas não necessariamente próximas. Nota-se que há uma deliberada desconstrução da ideia de centralidade da sociedade europeia, do homem europeu (colonizador) como modelo a ser seguido pelas demais etnias.

Continua Lévi-Strauss (2012, p. 257) comprovando, por meio da pesquisa etnográfica, que o pensamento qualificado de selvagem, na verdade, não se trata de selvageria ou de uma humanidade primitiva, mas sim de um pensamento em estado selvagem, que se difere do pensamento europeu pelo seu direcionamento. O pensamento europeu ocidental seria cultivado com o desiderato de obter um rendimento, uma retribuição.

Na verdade, o antropólogo francês após dizer que existem várias formas sociais coexistindo no mesmo espaço, projeta esse raciocínio para as formas de pensamento. As formas diferentes de percepção intelectual não representam estágios mais ou menos avançados, mas representam escolhas estratégicas em que a natureza se deixa abordar. Exatamente essa percepção varia de acordo com o meio natural em que vive, precisamente um mais inclinado ao pensamento imaginativo e outro deslocado; um susceptível à intuição sensível, outro mais insensível (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 31).

As diferenças culturais da sociedade humana não é fato estático nem isolado. Imaginar, como o pensamento europeu etnocêntrico, que os povos indígenas só têm a aprender com os mais avançados é olvidar de que o próprio europeu e seu intelecto devem muito às influências recebidas dos nativos. O fato de se detectar ainda hoje uma variedade de culturas e pensamentos deve-se menos ao isolamento, que na era da informática está em processo de extinção, e mais ao desejo de oposição, desejo de se distinguirem, de terem sua identidade (LÉVI-STRAUSS, 1952, p. 46).

A própria ideia de progresso para o antropólogo francês depende, em certos aspectos, de uma história acumulativa. Esta não é propriedade de determinado povo, mas uma modalidade de existência das culturas. É a coligação das culturas e pensamentos que permite edificar a série cumulativa de experiências que propiciará o arcabouço valorativo social, que incide nas opções de mudança de direção da cultura (LÉVI-STRAUSS, 1952, p. 80).

A crítica epistemológica de Lévi-Strauss parte do desconhecimento do passado profundo da formação dos povos. A teoria de que determinado pensamento representa um estágio ultrapassado do pensamento evoluído parte de uma premissa não comprovada, que sustenta o pensamento primitivo devido a um passado estático, enquanto o refinamento do pensamento é oriundo do dinamismo cultural. No entanto, presume-se que, ao longo de séculos de existência, nas sociedades primitivas os homens não passaram pelas mesmas experiências racionais, emocionais, biológicas (LÉVI-STRAUSS, 1952, p. 35). A falta de relatos sobre o passado, devido aos métodos de tradição da cultura, que torna extremamente

difícil a pesquisa antropológica sobre determinado povo, não pode torná-lo um “povo criança” (LÉVI-STRAUSS, 1952, p. 35).

O nível de evolução dos povos indígenas ao se comparar com os povos europeus comprova as conclusões do etnógrafo francês. De acordo com Oliveira Filho (1998, p. 47-77), os índios distanciam-se das culturas neolíticas pré-colombianas tanto quanto a sociedade dominante brasileira está da portuguesa do século XV. Outrossim, a complexidade cultural constatada pelos estudos etnográficos comprova que se trata de realidades heterogêneas e diversificadas, impossibilitando tomar como parâmetro cultural uma temporalidade única e homogenizante.

Percebe-se que a corrente antropológica do relativismo cultural parte de uma premissa totalmente distinta do etnocentrismo. Entende-se, principalmente pela escrita dos etnógrafos, que se comete um equívoco epistemológico analisar uma cultura tomando como parâmetro, seja evolutivo seja simbólico, outra cultura. Com efeito, tratam-se de realidades complexas, independentes e funcionalmente distintas. Sem correlação de maior ou menor evolução, mas de um direcionamento e funcionalidade distintos (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 257).

Ao se pensar em interculturalidade torna-se obrigatório o enfrentamento dessa concepção comparativa e competitiva entre as culturas. Santos (2006, p. 103) esclarece que não se pode fugir desse pensamento etnocêntrico que enxerga o mundo ocidental como um estágio de evolução almejado pelas demais culturas. O que denomina de modelo de racionalidade ocidental, onde o estudo da história a exhibi como algo retilíneo e delimitado. A frente da régua da evolução encontra-se as culturas dos países centrais.

Nota-se que o discurso de Santos (2004) faz precisa ligação lógica entre o discurso etnocêntrico, a globalização hegemônica, universalismo do conceito de direitos humanos. Em uma pesquisa sobre direitos indígenas, que compõe o cosmopolitismo subalterno insurgente, não se pode olvidar das constatações sobre esta ligação. Auxilia no entendimento sobre a causa da dificuldade, mesmo com os avanços na área da antropologia, de o mundo ocidental abandonar a ideia evolucionista.

Conforme veremos o modelo de propaganda utilizado pela chamada globalização, prefere-se nessa pesquisa a utilização do neologismo de Santos “globocolonização”, depende em grande parte da difusão da ideia de que existe um modelo mais avançado de cultura e estrutura social. Evidentemente que se trata do modelo dos países centrais do capitalismo. Logo, qualifica-se como atrasado os modelos que se mostram distintos dessa idealização ocidental liberal (SANTOS, 2006, p. 104).

A ligação entre a manutenção artificial, pois cientificamente superada, do etnocentrismo e o sistema liberal capitalista pode ser explicada também pelos sujeitos de poder da estrutura dominante. Com efeito, verifica-se uma proteção desigual entre os conhecimentos, de um lado o conhecimento indígena, tachado de primitivo, não encontra a proteção devida nos ordenamento liberais, de outro, surgem as corporações capitalistas que apossam-se de grande parte dos saberes desses povos. Referimo-nos as normas sobre propriedade industrial (SANTOS, 2006, p. 302-304).

Cita-se uma resposta legislativa sensível ao absurdo da superioridade racial, fundamento último do evolucionismo: “Convencidos de que qualquer doutrina de superioridade baseada em diferenças raciais é cientificamente falsa, moralmente condenável, socialmente injusta e perigosa, em que, não existe justificção para a discriminação racial, em teoria ou na prática, em lugar algum.” Ainda,

Convencidos de que a existência de barreiras raciais repugna os ideais de qualquer sociedade humana [...] Alarmados por manifestações de discriminação racial ainda em evidência em algumas áreas do mundo e por políticas governamentais baseadas em superioridade racial ou ódio, como as políticas de apartheid, segregação ou separação [...]”⁴⁰

Superada essa ideia da existência de uma cultura mais avançada, que atualmente presta-se somente como propaganda do modelo de globocolonização hegemônica, vejamos outro desacerto antropológico. Referimo-nos à aculturação de um povo devido ao seu contato com outra cultura. Conforme vimos acima, até mesmo o Estatuto do Índio adotou a proximidade cultural como indício de integração e abandono da “condição” de índio. Há uma certa dificuldade em redigir que a etnia indígena seja uma situação passageira.

A aceitação da existência, em igualdade de complexidade cultural, de vários povos, vem de encontro com a corrente culturalista da antropologia. Para os antropólogos culturalistas, a definição de um povo partia da análise do agrupamento humano. O pertencimento a um grupo étnico devia-se ao compartilhamento da mesma cultura e língua. O fenômeno da aculturação ocorria quando o indivíduo alterava sua característica cultural, deixava de representar exatamente os costumes, crenças, artes técnicas (VEIGA, 2000, p. 7).

Facilmente detectamos o erro na premissa da posição culturalista. A cultura não é algo estático, pelo contrário, Lévi-Strauss (1952, p. 41) já apontou que nosso progresso é um sistema cumulativa de significados, técnicas, símbolos. Todo processo para absorver elementos necessita estar em constante alteração, seria inexplicável mesmo a evolução do pensamento ocidental liberal. Esse equívoco culturalista se perpetuou no Brasil, onde vigora, com uma intensidade inexplicável, o sentimento de que se compara ao extermínio o contato dos povos indígenas com a sociedade nacional. Prevalece, seja entre os defensores seja entre os opositores, a necessidade de uma política protecionista (isolacionista). Para uns, se o índio quiser “viver” como branco, que saia da aldeia; para outros, o Estado deve impedir a entrada de “brancos” nas terras federais indígenas.

Para que admitamos que um povo perde sua identidade étnica ao estar em contato com outro, devemos crer inicialmente que o mesmo se encontrava isolado no mundo. Isto porque se havia contato anterior então a cultura não poderia ter sido hermética. No entanto, vimos acima que os estudos etnográficos apontam para a constante troca de signos, valores, técnicas, artes, entre as comunidades existentes. Então ficaria sem resposta a indagação sobre as causas que permitiriam o contato entre povos

⁴⁰ Ver Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial, aprovada pela Organização das Nações Unidas – ONU e internalizada pelo Decreto nº 65.810 de dezembro de 1969. preâmbulo.

“primitivos” entre si, ou povos “desenvolvidos” entre si, sem que houvesse aculturação, no entanto, no contato entre “primitivos” e “avançados” o fenômeno se daria.

A presente pesquisa não abordou se os estudos, que adotam a corrente antropológica do culturalismo, entendem que os países periféricos podem ser qualificados de aculturados pelo incessante contato com os países centrais. Essa visão colocaria em risco todo o discurso globocolonizador, por escancarar aos fãs subdesenvolvidos que estariam sendo rotulados na mesma classe dos povos “primitivos”.

Atualmente percebe-se que as ideias da necessidade de haver um isolamento cultural e geográfico para a preservação cultural de um povo estão ultrapassadas, sem embargo da infeliz permanência no imaginário dos Juristas. O aperfeiçoamento da visão antropológica propiciou estudos mais precisos sobre o interculturalismo. Principalmente ao constatar que não há relação necessária entre aproximação social com perda cultural (BARTH, 2000, p. 26).

O estudo empírico demonstra duas premissas antagônicas às conclusões da corrente culturalista. Uma, restou comprovado que a mobilidade dos indivíduos não possui relação direta com o abandono de uma cultura, o maior contato ou troca de informações não necessariamente acarreta a extinção de uma etnia. Conforme destacou-se acima, toda cultura parte do pressuposto de cumulação, somente possibilitada pelo intercâmbio de signos e valores, é um processo contínuo de absorção e descarte valorativo. Dois, por vezes, é justamente o intercâmbio que propicia a confirmação ou fortalecimento de determinada etnia. Refere-se ao processo de dicotomização, em que uma cultura reconhece a existência de outra, sem no entanto recusar-se a interação e, ao mesmo tempo, defende sua individualidade. Essa percepção leva a afirmar que o processo de formação étnico conta com a existência da diversidade, seja para moldar-se seja para afirmar-se. Por isso, após séculos de relação intercultural entre índios e não-índios ambas as etnias continuam vivas e com suas fronteiras delineadas.

O grande problema da tentativa de etiquetamento das etnias é a tentativa de se criar um catálogo de identificação e distinção baseado na morfologia das culturas do objeto classificado. Tudo se passaria por estudos cujo objetivo seria captar características, signos, técnicas, artes, de determinada etnia, para a composição de um catálogo cultural. Nota-se um deslocamento do eixo de identificação, que Barth (2000, p. 27-29) defende ser de autoatribuição pelos atores envolvidos, para uma indevida objetivação, onde os estudos antropológicos mal precisariam entrevistar o indivíduo sobre sua etnia. Exsurge novamente o problema de se retirar a natureza de processo da formação étnica, o que significa enxergá-lo como algo estático, hermético, cuja afluência de outros signos e significados o descaracterizaria.

Ao se deslocar o núcleo do estudo sobre etnia, a posição que o indivíduo se enxerga dentro das etnias que o circundam, para uma análise externa – método de subsunção ao catálogo abstrato de valores –, a pesquisa antropológica esquece do fundamental suporte étnico de um indivíduo: a sua aceitação como membro de um grupo. Posto isso, um indivíduo, que se distanciasse das características étnicas prostradas no inventário antropológico de determinada etnia, não poderia de autodeclarar pertencente ao povo caso apresentasse alguma peculiaridade cultural. Deve-se muito a esta ótica de etiquetamento étnico a negação do pertencimento ao povo indígena daqueles que adotaram alguns hábitos capitalistas.

Uma política intercultural, que respeita de forma efetiva as diferenças, passa pelo abandono inevitável das ideias de evolucionismo, etnocentrismo, etiquetamento étnico. Os dois primeiros acima demonstrou-se o abandono pela ciência antropológica. Sobre o etiquetamento deve-se enfrentar a questão juntamente ao método de identificação étnico, pena de negar a inclusão de seres humanos nas etnias a que pertencem.

Para a classificação de um elemento é necessário que tenhamos a correta noção do conceito de conjunto. Logo, para proceder-se ao estudo sobre o pertencimento de um indivíduo ao grupo étnico, temos que fixar a premissa sobre em que consiste tal agrupamento, quais suas características etnográficas e a quem compete o juízo da presença de tais fatores. A primeira premissa deve ser o entendimento da natureza de forma de organização social às etnias. Isso significa que o discurso étnico é sobretudo um discurso político. Almejar pertencer a determinada etnia reflete um posicionamento político de comungar com os valores, significados, sinais, arte, técnicas, de um determinado grupo humano. Por isso que Veiga (2000, p. 8-9) diz que a declaração de identidade étnica, ou seja, assumir como característica do povo determinado elemento cultural, significa, antes de tudo, a própria afirmação da existência de um povo. Ademais, reforça a relação umbilical entre cultura e identidade.

As características étnicas de um grupamento apresentam-se como um ponto de extrema complexidade e somente pode ser interpretada corretamente com a devida observância da importância do autorreconhecimento nesse juízo. Barth (2000, p. 31-32) descreve dois aspectos dessa pesquisa classificatória. Um, seria os sinais externos de determinado grupo, composto por formas variadas de língua, arte, técnicas, trajes de vestimenta; outro, seria sinais internos, como os valores adotados, parâmetros morais. Pode-se dizer que observando esses caracteres surge um delineamento de uma etnia.

No entanto, tais aspectos servem tão somente como critérios para o próprio indivíduo levar em consideração na hora de declarar seu pertencimento à determinada etnia. Com efeito é a identificação que cada um exerce sobre si o fundamental, se não o único, método antropológico para se definir uma etnia. Por isso, a função das organizações sociais, com suas características, é permitir ao indivíduo ou grupo se qualificarem como elementos desse conjunto. Não só como método de inclusão, mas também para identificar a existência de outros grupos.

Sintetizando os três aspectos acima abordados, podemos dizer que quando um indivíduo declara pertencer à determinada etnia está-se diante de um ato político de afirmação étnica e distinção do outro. O reconhecimento de integrar um grupo social distinto implica em assumir os valores e signos que o distinguem. Outrossim, ao negarmos a possibilidade de auto identificação étnica estamos negando, concomitantemente, o exercício de um direito político por excelência: participação no seu povo. Basta ver que a política de aculturação sempre negou tutela diferenciada aos sujeitos que não mais eram etiquetados de índios, independentemente da sua postura política e sentimento de pertença.

Lembrando que Weber defendia que os “fatores que compõem o fenômeno étnico, como descendência comum, visão de mundo, língua própria ou religião não explicam por si só a formação das comunidades étnicas, cuja unidade de ação só pode resultar de uma unidade em termos de vontade política.”

A partir do momento que se passa a adotar o sentimento do indivíduo ou grupo como critério de pertencimento a determinada etnia, torna-se mais clara a questão da fronteira étnica. Quer-se dizer que a verdadeira separação é feita pelos integrantes de determinado grupo, enquanto declaram a existência de sua ordem e de outra distinta. Esse o ponto de partida para o estudo e identificação dos componentes sociais causadores dessa heterogenia. Não se trata de uma morfologia específica que os contrapõe, mas sim uma opção política de não integrarem a mesma cultura. Nesse sentido Barth (2000, p. 32) esclarece que compete a antropologia detectar quais são os fatores sociais relevantes na vontade de distinção, o que faz um grupo distinguir-se do outro, ou melhor, o que é relevante ser eleito pelo indivíduo como critério que o leve a declarar-se deste ou daquele agrupamento social.

Ainda sobre o pertencimento étnico destaca-se, pela imensa relevância em uma pesquisa de temática indígena, uma crítica que João Pacheco de Oliveira Filho faz às ideias de Fredrik Barth, onde se destaca a necessidade, além do aspecto da opção política de autodeclaração, da análise do processo de territorialização. Com efeito, não podemos descuidar da importância que a questão da delimitação geográfica de determinado povo influencia nas suas escolhas culturais, desde as técnicas de sobrevivência. Entender que a delimitação artificial de um território indígena altera, mas não suprime, sua “indianidade”, é fundamental para a compreensão sobre a relação de causa e efeito que as políticas públicas exerceram nos povos indígenas (ROSA, 2003, p. 39-55).

O que torna uníssono tanto para Barth quanto para Oliveira, conforme acima demonstramos, ora focado na fronteira étnica politicamente projetada ora na territorialização, é que a diferença de parâmetro prevalente, não altera a conclusão. Ainda, que as etnias absorvam signos e objetos culturais no decurso do contato com outros grupos, os povos não se descaracterizam enquanto grupo social. Mesmo que passem a praticar rituais, atividades econômicas, músicas, que não correspondam aos estudos históricos do povo, ainda assim podem se identificar como filhos de sua terra.⁴¹

O antropólogo norte-americano Geertz (2008, p. 25) nos explica, a partir da antropologia de Lévi-Strauss, que a explicação científica sobre os povos não consiste na redução do complexo ao simples – e a ideia iluminista de uma natureza humana organizada e definida vinha ao encontro dessa simplificação – mas “na substituição de uma realidade menos inteligível por outra mais inteligível”. Essa crítica tem total pertinência na tendência de se imaginar a figura abstrata do índio. Não deixa de ser uma natural tendência a simplificar o estudo antropológico, a busca pelos critérios objetivos.

Nota-se a necessidade de trazer para o debate jurídico essa superação do modelo evolucionista, etnocentrista, que permeia o estudo dos povos indígenas. Com efeito, a defesa do conceito de aculturação, da necessidade da conservação do isolacionismo, da crença sobre a necessidade de tutela do índio, deve-se em grande parte do raso estudo das demais ciências sociais. Conforme se verá, até o guardião máximo da Constituição Federal demonstra enorme dificuldade de declarar o Brasil uma nação de múltiplas etnias.

⁴¹ No mesmo sentido, Veiga (2000, p. 10).

3 O ÍNDIOS E A INFORMAÇÃO: UMA LUTA PELA VISIBILIDADE

Os povos indígenas inserem-se no segmento que depende da globalização contra-hegemônica para alcançarem sua dignidade. Como excluídos do processo produtivo capitalista são também apenados com a negação dos seus direitos. Historicamente sempre foram objeto das mais variadas explorações. Diante do déficit de racionalidade, nos moldes reconhecido pelo ocidente imperialista, não compõe o estrato formador dos contratos sociais.

Retomando as tensões da modernidade, os povos indígenas lutam hoje pela substituição de uma política regulatória por uma emancipatória dos direitos humanos. Nota-se que sua luta foi reduzida a manutenção dos poucos recursos advindos do Estado. O discurso dos direitos humanos não defende por exemplo o direito ao livre comércio, à livre exploração de suas terras, valorização da cultura tradicional.

A negativa de reconhecer que os direitos humanos indígenas incluem sua autonomia, o reconhecimento como povo, o reconhecimento das etnias como entes políticos, demonstra que o discurso está servindo para regulação social dos índios. A Suprema Corte brasileira sepultou o projeto emancipatório dos índios.⁴² Com efeito, nota-se um movimento reacionário, pois garantias dos povos estão se desvirtuando para proibições ao seu desenvolvimento.

A tensão entre Estado e sociedade civil, principalmente o desaparecimento fomentado e patrocinado pelo neoliberalismo, afeta diretamente os povos indígenas. Verifica-se que as carências e demandas encontram no Estado o lugar, por excelência, de acolhida. A medida que o poder público se retira dos campos sociais, os segmentos minoritários ficam cada vez mais submetidos à exploração econômica e cultural.

A terceira tensão, que significa a globalização do discurso dos direitos humanos, obriga que os povos indígenas ocupem a arena internacional. Modernamente, com a renúncia dos Estados, os principais diplomas normativos prevendo direitos emancipatórios são de organizações mundiais. O Brasil defronta-se, em sua postura relutante, com a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.⁴³

Podemos classificar os movimentos indígenas como subalternos insurgentes, ou seja, compõe o modo de globalização contra-hegemônica. Atuam no enfrentamento aos poderes postos. Tentam romper a estrutura neoliberal que domina o discurso mundial, de forma a emergirem das sombras e ganharem relevância social. Por isso talvez que se negue a pretensão de serem chamados de povos, nações.⁴⁴

⁴² O Supremo Tribunal Federal na Petição nº 3.388 – RR. Relator Min. Carlos Britto, disse: “5 [...] Segundo, porque a titularidade de bens não se confunde com o senhorio de um território político. Nenhuma terra indígena se eleva ao patamar de território político, assim como nenhuma etnia ou comunidade indígena se constitui em unidade federada. Cuida-se, cada etnia indígena, de realidade sociocultural, e não de natureza político-territorial”. Abordamos com maior profundidade o delineamento dos direitos indígenas na ótica da Suprema Corte brasileira no artigo *Autonomia Indígena na América do Norte*. GOMES, Renato de Rezende.

⁴³ Conforme o artigo 3º da Declaração: “Os povos indígenas têm direito à autodeterminação. Em virtude desse direito determinam livremente sua condição política e buscam livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural”. Ainda, artigo 4º do diploma citado dispõe: “Os povos indígenas, no exercício do seu direito à autodeterminação, têm direito à autonomia ou ao autogoverno nas questões relacionadas a seus assuntos internos e locais, assim como a dispõem dos meios para financiar suas funções autônomas”.

⁴⁴ STF. Petição nº 3.388 – RR. Relator Min. Carlos Britto. “7. AS TERRAS INDÍGENAS COMO CATEGORIA JURÍDICA DISTINTA DE TERRITÓRIOS INDÍGENAS. O DESABONO CONSTITUCIONAL AOS VOCÁBULOS “POVO”, “PAÍS”, “TERRITÓRIO”, “PÁTRIA” OU “NAÇÃO” INDÍGENA. Somente o “território” enquanto categoria jurídico-política é que se põe como o preciso âmbito espacial de incidência de uma dada Ordem Jurídica soberana, ou autônoma. O substantivo “terras” é termo que assume compostura nitidamente sócio-

A questão da pretensa universalidade dos direitos humanos é impugnada pela prática de algumas comunidades indígenas que não reconhecem como valores essenciais os cânones neoliberais. A etnia Kaingang,⁴⁵ presente nos Estados de Santa Catarina, Paraná, Rio Grande do Sul, São Paulo, todos do Brasil, opta, por exemplo, pela propriedade coletiva dos bens de produção.

O neoliberalismo e sua fixação pela vantagem mútua, recusando-se a beneficiar os povos que não adotam seu sistema produtivo, atinge as políticas públicas. Causa na população um sentimento refratário de concessões de direitos àqueles que pouco, ou nada, adicionam ao Produto Interno Bruto. O discurso é pela racionalização dos gastos estatais. O combate à inflação, o pagamento da dívida pública são pautas recorrentes no noticiário.

O sentimento de solidariedade, de dever comunitário de propiciar o bem de todos, a obrigação política de assegurar o florescimento de qualquer ser vivo, são tabus para os poderes hegemônicos. Destaca-se figurar entre as principais frentes de batalha do neoliberalismo, dedica-se muitos recursos nas propagandas sobre o terror de uma estrutura assistente.

Os povos indígenas devem contar, pois, com o apoio dos demais movimentos subalternos insurgentes na luta contra a opressão. O diálogo intercultural, conforme estruturado acima, pode permitir que os direitos humanos garantam, efetivamente, a dignidade dos índios. Essa forma de aproximação visa a evitar a conquista cultural, e sua face contrária o fechamento.

CONCLUSÃO

A presente obra desenvolveu uma evolução do pensamento moderno liberal ocidental para uma nova forma de se interpretar a autonomia indígena. Não mais como simples cultura tendente e ansiosa a absorver os valores do ocidente. Outrossim, expôs o erro epistemológico de interpretar a inserção tecnológica nos povos indígenas como algo descaracterizante. Representando um novo caminho para o estudo da interconexão do índio com a sociedade circundante.

Pensar no índio como membro permanente da humanidade, ideia cristalina para o mundo contemporâneo, não seria recepcionado como lógico pelos Gregos Aristotélicos. Sabermos o porquê dessa evolução evita que repitamos no futuro os mesmos erros. Nada é mais fácil do que desvirtuarmos um

-cultural, e não política. A Constituição teve o cuidado de não falar em territórios indígenas, mas, tão-só, em “terras indígenas”. A traduzir que os “grupos”, “organizações”, “populações” ou “comunidades” indígenas não constituem pessoa federada. Não formam circunscrição ou instância espacial que se orne de dimensão política. Daí não se reconhecer a qualquer das organizações sociais indígenas, ao conjunto delas, ou à sua base peculiarmente antropológica a dimensão de instância transnacional. Pelo que nenhuma das comunidades indígenas brasileiras detém estatura normativa para comparecer perante a Ordem Jurídica Internacional como “Nação”, “País”, “Pátria”, “território nacional” ou “povo” independente. Sendo de fácil percepção que todas as vezes em que a Constituição de 1988 tratou de “nacionalidade” e dos demais vocábulos aspeados (País, Pátria, território nacional e povo) foi para se referir ao Brasil por inteiro”. (grifo nosso).

⁴⁵ “O povo indígena Kaingang pertence à família etnolinguística Jê, constituindo, junto com os Xokleng, seu braço meridional. Atualmente, há terras kaingang em São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Embora conformados em unidades autônomas e territorializadas, que tiveram trajetórias históricas particulares, os Kaingang reconhecem-se como parte de um mesmo povo indígena, havendo, em geral, interação entre eles, principalmente entre aqueles mais próximos geograficamente.” Trecho do Parecer nº 022/2014, subscrito pelo analista em Antropologia Jorge Bruno Souza, servidor do Ministério Público Federal. p. 15.

conceito: humanidade, quando não se sabe onde este se apoia. A igualdade dos indivíduos como seres humanos implica algo mais do que simplesmente um indivíduo respeitar o outro. Respeito no sentido de não invadir o espaço alheio. A posição do indivíduo na humanidade é guiada por uma ligação mais forte entre nós. A solidariedade, como entendida pelo direito natural, é o ponto final desse entendimento. Mostrou-se a respeito do conceito de Alteridade a ruptura que o pensamento de J. P. Sartre ocasionou no pensamento ainda predominante de René Descarte. Com efeito, qualquer abordagem filosófica sobre questões de minorias oprimidas, tais como deficientes físicos, deficientes mentais, mulheres, índios, quilombolas, obrigatoriamente deve iluminar e propor avanços no entendimento individualista dominante

O posicionamento dos movimentos indígenas como integrantes de um conjunto maior de realizações emancipatórias deve ser destacado nos estudos contemporâneos. A natureza humana, a dignidade humana, a essência do homem, são questões que a filosofia aborda com profundidade. E verifica-se que o ocidente liberal fez clara opção por quais teorias ajustavam-se melhor aos seus desígnios. A defesa de uma ideia geral sobre o plexo de virtudes que moldam o homem é fundamental para a universalização do discurso. O problema é que o ocidente não percebeu, ou preferiu desconsiderar, a artificialidade de uma essência. É o que vemos sobre o artificial “índio primitivo”. Outrossim, conforme se viu, tudo perpassa pela busca da atualização do sentimento de solidariedade e alteridade no mundo atual.

Consolidada de vez a superação da doutrina da aculturação na sociedade de informação. Atualmente com o avanço irrefreável dos métodos de comunicação, com o crescente acesso dos povos indígenas a rede mundial de computadores, acarretando uma pauta de reivindicações e reconhecimentos crescente, necessário que se afaste de vez o entendimento sobre a perda da identidade indígena dos indivíduos conviventes com a sociedade circundante. Entendimento diverso poderá levar a que se alegue que todo e qualquer índio afeito as novas tecnologias da comunicação perdem sua natureza. A circulação sem fronteiras da informação entre os povos poderá representar um instrumental reivindicatório dos movimentos sociais indígenas. Partindo das ideias de Boaventura de Souza Santos vimos como a sociedade da informação poderá fortalecer os movimentos subalternos insurgentes, levando a voz dos índios a segmentos sociais alienados da realidade.

REFERÊNCIAS

AMOROSO, Marta; LIMA, Leandro Mahalem de. A aculturação é um objeto legítimo da Antropologia. Entrevista com Peter Gow. *Revista de Antropologia USP*, São Paulo, v. 54, n. 1, p. 517-539, 2011.

ARISTOTELES. *A política*. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ARISTOTELES. Física. D 1, 208 b, 19-21. In: REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: II Platão e Aristóteles*. Tradução Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

BAEZ, Narciso Leandro Xavier; WENCZENOVICZ, Thaís Janaina. Identidade científica e populações nativas: perspectivas comparadas entre Argentina, Brasil e Peru (1950-2015). *Revista Quaestio Iuris*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, 2017.

BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra capa, 2000.

BETTO, Frei; CORTELLA, Mario Sérgio. *Sobre a esperança: Diálogo*. 5. ed. São Paulo: Papyrus 7 Mares, 2012.

BOBBIO, Norberto. *A era dos Direitos*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campos, 1992.

COELHO, Nuno M. M. dos Santos. Introdução à Edição Brasileira. In: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

COLAÇO, Thais Luzia. *Elementos de antropologia jurídica*. 2. ed. São Paulo: Conceito Editorial, 2011.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

EISENBERG, José. *A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno*. *Revista Análise Social*, v. XXXIX, n. 170, Primavera 2004.

FERNANDES, Ricardo Cid; PIOVEZANA, Leonel. Perspectivas Kaingang sobre o direito territorial e ambiental no sul do Brasil. *Rev. Ambiente & Sociedade*, São Paulo, v. 18, n. 2, abr./jun. 2015.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. Verbetes Solidariedade. 3. ed. Curitiba: Positivo, 2004.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOMES, Renato de Rezende. Ordem Econômica e Direitos Indígenas. In: CASTRO, Matheus Felipe de; PATERNO, Andrey Luiz (Org.). *Problemas de direitos fundamentais civis*. Joaçaba: Editora Unoesc, 2017. p. 51-73.

GONÇALVES, Andressa; MACHADO, Mariucha. Índio quer celular, internet e redes sociais. *G1*, 18 jun. 2012. Disponível em: <<http://g1.globo.com/natureza/rio20/noticia/2012/06/indio-quer-celular-internet-e-redes-sociais.html>>. Acesso em 25 jul. 2017.

HAHN, Paulo. *Interculturalidade e Direitos Humanos*. Joaçaba: Editora Unoesc, 2012a.

HAHN, Paulo. Pressuposto da filosofia intercultural e teoria crítica dos Direitos Fundamentais. In: HAHN, Paulo. *A problemática dos Direitos Humanos Fundamentais na América Latina e na Europa*. Joaçaba: Editora Unoesc, 2012b.

HAHN, Noli Bernardo, MOUSQUER, Francis Rafael. O interculturalismo como mecanismo emancipatório. In: ENCONTRO NACIONAL DO CONPEDI/UFS, 24., 2015, Florianópolis. *Anais...* Florianópolis: CONPEDI, 2015. p. 335-351.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução Orlando Vitorino. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1997.

- KAYSER, Harmut-Emanuel. *Os direitos dos povos indígenas do Brasil: desenvolvimento histórico e estágio atual*. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris, 2010.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. 12. ed. Campinas: Papirus, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e história*. Tradução Inácia Canelas. 2. ed. Portugal: Editorial Presença, 1952.
- LISBOA, João Francisco Kleba. *O direito entre os Kaigangs no Oeste de Santa Catarina: um olhar a partir da antropologia jurídica*. 2010. Dissertação (Mestrado em Direito)-Universidade Federal de Santa Catarina, 2010.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da “proteção fraternal” no Brasil. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero: Ed. UFRJ, 1987.
- LIMA, Luiz Antonio de Oliveira. Principles of the Universalization in Rawls and Habermas: Critical View, The. *DIREITO GV Law Review*, v. 7, n. 1, 2011.
- LOCKE, John. *Segundo Tratado do Governo Civil*. Tradução Magda Lopes. São Paulo: Vozes, [19--?].
- LONGUENESSE, Béatrice. *Kant’s “I think” versus Descartes “I am thing that thinks”*. New York: New York University, 2008.
- LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. Desenvolvimento, meio ambiente e direitos dos Índios: da necessidade de um novo ethos jurídico. *Revista Direito GV*, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 503-526, jul./dez. 2010.
- NUSSBAUM, Martha C. *Fronteiras da Justiça: deficiências, nacionalidade, pertencimento à espécie*. Tradução Suzana de Castro. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.
- OLIVEIRA, Humberto de. *Coletânea de leis, atos e memoriais referentes ao indígena brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio. In: SANTOS, Silvio Coelho dos (Org.). *Sociedades indígenas e o direito: uma questão de direitos humanos*. Florianópolis: Ed. da UFSC/CNPq, 1985.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero : CNPq, 1988.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Políticas indígenas contemporâneas na Amazônia brasileira: território, modos de dominação e iniciativas indígenas. In: D’INCAO, Maria Ângela (Org.). *O Brasil não é mais aquele... mudanças sociais após a redemocratização*. São Paulo: Cortez Editora, 2001.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.
- PATON, H. J. *The Categorical Imperative. A study in Kant’s moral philosophy*. Philadelphia: Ed. University of Pennsylvania Press, 1971.
- RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. São Paulo: Círculo do Livro, 1985.

ROSA, Marcelo Caetano de Cernev. Considerações sobre duas diferentes formas de se fazer etnologia. *Rev. Terra e Cultura*, ano XIX, n. 37, p. 39-55, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre A Origem das Desigualdades*. Tradução Maria Lacerda de Moura. Edição Eletrônica Ridendo Castigat Moraes, 1754. Disponível em: <www.jahr.org>.

SANDEL, Michael. *Justiça: o que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SANDEL, Michael. *O que o dinheiro não compra: os limites morais do mercado*. Tradução Clóvis Marques. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006. v. 4. (Coleção para um novo senso comum).

SANTOS, Boaventura de Souza. Para uma concepção intercultural dos Direitos Humanos. In: BALDI, César Augusto (Org.). *Direitos Humanos na Sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada- Ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução Paulo Perdigão. 24. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2015.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um Humanismo*. Tradução Rita Correia Guedes. L'Existencialisme est un Humanisme. Paris: Les Édition Nagel, 1970.

SHESTACK, J. Philosophic Foundations of Human Rights. *The Human Rights Quarterly*, v. 20, n. 2, 1998.

SILVA, Paulo Thadeu Gomes da. *Os direitos dos índios: fundamentalidade, paradoxos e colonialidades externas*. São Paulo: Café com Lei, 2015.

SILVA, Virgílio Afonso da. O conteúdo essencial dos direitos fundamentais e a eficácia das normas constitucionais. *Revista de Direito do Estado*, v. 4, 2006.

VEIGA, Juracilda. *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*. 2000. Tese (Doutorado em Direito)- Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

VEIGA, Juracilda. *O processo de privatização da posse da Terra indígena*. Portal Kaingang, [20--].

VITORELLI, Edilson. *Estatuto do Índio*. 3. ed. Salvador: Juspodvm, 2015.

WEBER, Thadeu. *Ética e Filosofia do Direito*. Autonomia e dignidade da pessoa humana. Petrópolis: Ed. Vozes Ltda., 2013.