

## ALTERIDADE E DIFERENÇA NA “CONQUISTA DA AMÉRICA”: alguns pressupostos para uma *compreensão* inicial dos direitos constitucionais indígenas

*OTHERNESS AND DIFFERENCE IN THE “ CONQUEST OF AMERICA ”:  
some presuppositions for an initial understanding of the constitutional rights of  
indians*

*Moacir Camargo Baggio<sup>1</sup>*

**Resumo:** A Constituição Federal de 1988 pretendeu dar expresso fundamento constitucional aos direitos indígenas. Para tanto, tratou de institutos específicos e reconheceu direitos especiais para povos assim nominados, como nunca antes havia sido feito. Todavia, a problemática de uma adequada leitura, interpretação e aplicação (em suma: *compreensão*) de tais direitos transcende a questão de sua mera positivação no ordenamento jurídico. Há a clara necessidade de exame aberto dos pressupostos de natureza multidisciplinar que animam e que dão substância a ela, bem como que oferecem um norte seguro à discussão sobre esse tema – mormente quando se incrementam os problemas em decorrência das crises da “sociedade contemporânea em transição”. Daí o exame inicial de alguns quadros históricos relativos à “conquista da América”, permeados por considerações de cunho filosófico, político e sociológico, para a viabilização de um início de investigação acerca de tais pressupostos. A partir disso, são sugeridos como possíveis pressupostos de relevo para o tema, o reconhecimento e a compreensão: (a) da condição de “iguais-diferentes” dos indígenas; (b) da existência de relevantes elementos de “diferença” a marcar de forma peculiar a(s) “identidade”(s) desse(s) grupo(s) social(is) (noção de *diferença relevante*); (c) de um certo *dinamismo* das diferenças (re)formadoras dessa(s) identidade(s); (d) da impositividade da criação e garantia estatal de espaço público para a construção de uma sociedade fraterna e orientada pelo artigo 3º da Constituição Federal, apta a abarcar adequadamente também o trato dessa intrincada problemática e a viabilizar uma concreta “*política de reconhecimento da diferença*” no Brasil.

**Palavras-chave:** direitos constitucionais indígenas – pressupostos – reconhecimento – igualdade – diferença – identidade – dinâmica – espaço público – fraternidade e objetivos constitucionais – “política de reconhecimento da diferença”.

**Abstract:** The Federal Constitution of 1988 sought to give explicit constitutional basis for indigenous rights. To that end, tried to specialized institutes and recognized special rights for people so nominated, as never before had been done. However, the issue of a proper reading, understanding and application of such rights transcends the issue of mere positive in their legal system. There is a clear necessity to open examination of the multidisciplinary nature of assumptions that animate and giving substance to it, as well as providing a safe north to the discussion on this subject - especially when the problems increase as a result of the crises of the contemporary society in transition ". Hence the initial examination of some historical tables on the "conquest of America," permeated by considerations of philosophical, political and sociological, for the development of a beginning of research on such assumptions. From this, are suggested as possible assumptions of relevance to the subject the recognition and understanding: (a) the condition of "same-different" of indigenous (b) the existence of relevant elements of "difference" to mark the peculiar way to (s) "identity" (s) that (s) group (s) social (s) ( "material difference"), (c) a certain dynamism of the differences (re) training that (s) ID (s) (D) the creation of taxes and government guarantee of public space for the construction of a fraternal society and guided by Article 3 of the Federal Constitution able to embrace the deal that also adequately intricate issue and make a concrete "policy of recognizing the difference "In Brazil.

**Keywords:** indigenous constitutional rights - assumptions - recognition - equality - difference - identity - momentum - public space - brotherhood and constitutional goals - "policy of recognizing the difference".

---

<sup>1</sup> Juiz Federal. Especialista em Processo Civil pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul-PUC/RS e Mestrando em Direito pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões-URI/RS. E-mail: < moacirbaggio@jfrs.gov.br>

## 1 INTRODUÇÃO

A Constituição Federal de 1988 pretendeu dar expresso fundamento constitucional aos direitos indígenas<sup>2</sup>. Nesse sentido, o constitucionalista JOSÉ AFONSO DA SILVA, ao afirmar que aquela Carta Magna “...revela um grande esforço do Constituinte no sentido de preordenar um sistema de normas que pudesse efetivamente proteger os direitos e interesses dos índios”<sup>3</sup>. E, de fato, tanto assim foi que o mesmo jurista destaca que, apesar de ser possível identificar a existência de algumas limitações no sistema então concebido, avançou-se largamente no trato dispositivo dessa relevante temática:

É inegável, contudo, que ela deu um largo passo à frente na questão indígena, com vários dispositivos referentes aos índios<sup>4</sup>, nos quais dispõe sobre a propriedade das terras ocupadas pelos índios, a competência da União para legislar sobre ‘populações indígenas’, autorização congressual para a mineração de terras indígenas, relações das comunidades indígenas com suas terras, preservação de suas línguas, usos costumes e tradições. (DA SILVA, p.723).

Não importa aqui examinar sobre a suficiência ou adequação de tais disposições constitucionais, ou mesmo sobre o conteúdo das considerações doutrinárias precedentes<sup>5</sup>. Nem mesmo a propriedade de se conceber um sistema tal, como sendo meramente “protetivo”<sup>6</sup>, está em causa nesse momento inicial. O

<sup>2</sup> Segundo Carlos Frederico Marés de Souza Filho, no escrito “O direito de ser povo”, “A Constituição brasileira de 1938 foi a primeira na América Latina a admitir que os povos indígenas têm direito a ser grupo diferenciado na sociedade nacional, estabelecendo com muita propriedade e talento os seus direitos sociais e territoriais.” (SOUZA FILHO, 2008, p. 487). No entanto, para um apanhado mais geral e bastante crítico da espécie de “inclusão” constitucional dos indígenas na América Latina, ao longo da história, veja-se o texto de Bartolomé Clavero intitulado “Estado de Direito, direitos coletivos e presença indígena na América”. (CLAVERO, 2006: 649-648).

<sup>3</sup> SILVA, José Afonso da. *Curso de Direito Constitucional positivo*. São Paulo : Malheiros Editores, 1992.

<sup>4</sup> Aqui é de se reproduzir a nota do original, que enumera os seguintes dispositivos constitucionais: “Cf. arts. 20, XI, 22, IV, 49, XVI, 109, IX, 129, V, 176, §1º, 210, §2º, 215, §1º, e especialmente 231 a 232, formando estes dois últimos o capítulo especial dos índios.” A respeito, veja-se, mais pormenorizadamente, as considerações de Daniela Ikawa no escrito “Direitos dos Povos indígenas” (IKAWA, 2008: 518-20).

<sup>5</sup> Daniela Ikawa reconhece que “O capítulo VIII da Constituição Federal Brasileira de 1988 abandonou a doutrina da assimilação natural, reconhecendo direitos inerentes a povos indígenas, direitos derivados de seu *status* como ocupantes iniciais de terras brasileiras [Inter-American commission on Human Rights. *Reports on the Situation of Human rights in Brazil. Chapter IV – Human rights of the indigenous peoples in Brazil. Sept. 29, 1997, par.5.*]. Mas assevera que “(...) Embora a Constituição de 1988 tenha provocado avanços na proteção de direitos indígenas, na prática, contudo, há ainda um grande número de violações a serem respondidas. De acordo com um estudo produzido pelo Instituto de Estudos Sócio-econômicos, o Museu Nacional da Bahia e o Banco do Nordeste em 1995, traçando um ‘Mapa da Fome dentre Povos Indígenas’, os indígenas têm seus direitos sociais à saúde, alimentação, educação e terras largamente desrespeitados. A expectativa medida de vida para indígenas era em 1995 de 46.5 anos. No Mato Grosso, aquela média caía para 38 anos. A principal causa morte perfazia a falta de cuidados médicos (22,3% das mortes), atingido principalmente crianças. Houve, segundo a Comissão Interamericana de Direitos Humanos, um avanço no reconhecimento do direito a terra. Em 1997, 205 áreas indígenas haviam sido registradas, sendo o direito a terra reconhecido. Ainda, 261 áreas apresentam algum tipo de reconhecimento legal. Em 1967, quando da criação da FUNAI, apenas 10% da terra tinham algum reconhecimento.” (IKAWA, 2008:518 e 520, respectivamente).

<sup>6</sup> Ao invés de assegurador, v.g., de algo como uma efetiva “política de reconhecimento”, em moldes similares ao sustentado por CHARLES TAYLOR (v.g., em A política de reconhecimento. *In:*

que releva anotar e evidenciar é tão somente a importante constatação, feita (propositivamente) desde a mais básica doutrina constitucional, de que os fundamentos constitucionais dos direitos dos indígenas foram devidamente explicitados como jamais havia ocorrido antes<sup>7</sup>.

Contudo, apesar do trato de institutos específicos e reconhecimento de direitos especiais para as assim denominadas “populações indígenas”<sup>8</sup>, a problemática de uma adequada leitura, interpretação e aplicação (isto é, de uma adequada *compreensão*<sup>9</sup>, em sentido mais amplo e conectado com a hermenêutica filosófica<sup>10</sup>) de tais direitos transcende em muito a questão de sua mera positividade (ainda que elevada) no ordenamento jurídico nacional. Ademais, tal discussão parece permanecer a descoberto de um melhor exame de suas bases primeiras e, quiçá, anteriores ao próprio estudo do Direito, ao menos pela comunidade jurídica em geral, malgrado os já não poucos anos de vigência da Constituição de 1988.

De resto, não bastasse a diferenciada complexidade inerente ao assunto, o trato de tal tema espinhoso vem se impondo, mais recentemente, com uma urgência e uma frequência cada vez maiores, mercê de uma progressiva intensificação do

---

TAYLOR, Charles *et alli*. *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. p.45-104.), num modelo mais tendente a um certo comunitarismo, quanto a esse ponto crítico em nossa sociedade – embora Daniela Ikawa aduza expressamente que artigos há na Constituição Federal Brasileira de 1988, tais como os artigos 215 e 216, que determinam incentivo e valorização da cultura indígena e reconhecimento de suas variadas formas de expressão como patrimônio cultural brasileiro, que, em verdade, materializariam uma verdadeira política de reconhecimento de diferenças (IKAWA, 2008:519).

<sup>7</sup> Também Daniela Ikawa refere, nesse sentido, que “o direito brasileiro apresentou avanços na proteção dos direitos indígenas com a promulgação da Constituição Federal Brasileira em 1988, consolidando uma perspectiva mais aberta ao reconhecimento de outras culturas não dominantes e opondo-se a uma ideologia integracionista que havia sido adotada tanto pelo Estado do Índio, Lei 6001/73, quanto pelo Código Civil de 1916.” (IKAWA, 2008: 517)

<sup>8</sup> Sobre conceitos relativos a indígenas, veja-se IKAWA, 2008:499-500; já sobre os índios e sua inviolabilidade como povo, veja-se SOUZA FILHO, 2008: 481.

<sup>9</sup> Apenas para uma noção geral do significado do que se quer dizer com isso, tomem-se as considerações de JEAN GRONDIN (*in: Introdução à hermenêutica filosófica*. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo/RS: Editora UNISINOS, 1999. p.193) ao tratar da “hermenêutica universal de Gadamer”, dissertando sobre a questão da compreensão: “(...)Segundo Gadamer, no entanto, a aplicação é, na compreensão, tudo menos algo secundário. Ele segue a intuição de Heidegger, segundo a qual compreender é sempre um compreender-se, incluindo um encontro consigo mesmo. **Compreender significa, então, o mesmo que aplicar um sentido à nossa situação, aos nossos questionamentos. Não existe, primeiro, uma pura e objetiva compreensão de sentido, que, ao depois, na aplicação aos nossos questionamentos, adquirisse especial significado. Nós já nos levamos conosco para dentro de cada compreensão, e isso de tal modo, que, para Gadamer, compreensão e aplicação coincidem.**” (destaques apostos). Consulte-se, ainda, ADALBERTO NARCISO HOMMERDING (*Fundamentos para uma compreensão hermenêutica do Processo Civil*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2007. pp.74 e seguintes), quanto trata do item “A constituição jurídica e a constituição real: a transformação da realidade pela *applicatio* (ou: de como a Constituição só existe pela aplicação)”, bem como, de modo geral, a obra de LENIO LUIS STRECK, *Jurisdição constitucional e hermenêutica: uma nova crítica do direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2002.

<sup>10</sup> Do mesmo autor anteriormente citado, JEAN GRONDIN, confira-se, para melhor apanhar o sentido do que se diz aqui, a seguinte obra: *Introducción a Gadamer*. Trad. Constantino Ruiz-Garrido. Herder Editorial, 2003. Ainda a obra de CHRIS LAWN, *Compreender Gadamer*. Trad. Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2007. Finalmente, a própria obra central de HANS-GEORG GAMADER, *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* (Trad. Flávio Paulo Meurer. 9 ed. Petrópolis/RJ : Editora Vozes, Bragança Paulista, SP. Editora Universitária São Francisco, 2008.).

processo de globalização<sup>11</sup>, de uma certa exacerbação dos valores de um individualismo “libertário”<sup>12</sup> e das conseqüentes disputas políticas mundiais crescentes por posições de vantagem nos campos da economia e das políticas relativas ao meio-ambiente. Recrudesce, assim, a busca (e disputa) competitiva entre as nações por níveis de crescimento econômico cada vez mais elevados<sup>13</sup>, precisamente num momento em que se constata a insustentabilidade da generalização de tais níveis de crescimento<sup>14</sup>, já do ponto de vista da deterioração das condições ambientais planetárias e da própria escassez progressiva de recursos naturais que esse modelo parece causar<sup>15</sup>. Nesse contexto, é compreensível que passem a aflorar, em maior quantidade e intensidade, conflitos por demarcações e posse de terras indígenas ou utilização de seus recursos naturais<sup>16</sup>, só para se dar um exemplo da potencialização do antigo problema da viabilização da convivência com esses povos na América, ocorrente na “sociedade contemporânea em transição”<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> Sobre o tema, conferir STUART HALL, ao referir que o fenômeno da “compressão de distâncias e escalas temporais” (globalização), apesar de não ser fenômeno recente, passou a ser enormemente acelerado a partir da década de 1970 (HALL, 1998, 61).

<sup>12</sup> A expressão é de ALAIN TOURAINE, ao mencionar uma atual prevalência de ideias que dão suporte a um **liberalismo extremado**, um liberalismo verdadeiramente “libertário”, que reduz a sociedade a um mercado e as relações nela havidas a um fluxo extremado de constantes mudanças em direção da busca (apenas) pela máxima “eficiência”, até a cultura dos **pós-modernismos** radicalizados, desenvolvida justamente no berço dessa sociedade “econômica”, de regra assumindo uma posição niilista em termos de valores e de suas possibilidades como universais racionais orientadores da convivência humana, ainda que de uma forma mínima. (TOURAINE, 1994 : 187-209).

<sup>13</sup> Aparentemente capitaneada pelo extraordinário incremento da economia chinesa, ainda que, ao que tudo indica, à custa de seus valores ideológicos e do respeito a alguns dos mais mezinhos direitos humanos e elementares liberdades políticas.

<sup>14</sup> Acerca do ponto, consultar JUAN RAMÓN CAPELLA (*Fruto proibido: uma aproximação histórico-teórica ao estudo do Direito e do Estado*. Trad. Greisiela Nunes da Rosa e Léido Rosa de Andrade. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002), p.223, no subitem “crise ecológica: os limites do crescimento”, onde inicia-se o trato de tal tema com a seguinte referência: “No princípio da década de 1970, o Clube de Roma, uma prestigiosa associação nascida em torno de altos funcionários de instituições culturais internacionais como a UNESCO ou governamentais relacionadas com a investigação científica, chamou a atenção do mundo sobre um problema que até então praticamente não fora objeto de debate público: o problema dos *limites do crescimento*.”.

<sup>15</sup> CAPELLA (*Op.cit.*, p.223-4) registra o seguinte sobre o ponto: “O problema ecológico-cultural se pode enunciar como segue: a civilização industrial moderna se baseia no crescimento. Em uma expansão da produção em princípio indeterminada e ilimitada. Mas vivemos em um planeta finito, em um meio de recursos limitados. Por conseguinte, esta civilização não pode manter-se indefinidamente tal como é.

A civilização industrial tampouco pode estender-se sem mais aos povos da Terra que não a conhecem, pois estamos alcançando os limites do crescimento quantitativo. O planeta terra não pode suportar que as pautas de consumo das populações japonesas, norte-americana e europeia ocidental se estendam a asiáticos, a africanos e a latino-americanos sem uma considerável piora da problemática ecológica. O modo de vida das metrópoles ocidentais só é mundializável em forma de esterqueiro; ainda que, certamente, se se pode viver e amar em um campo de concentração também se pode viver e amar em um esterqueiro. Em outras palavras: esse modo de vida não é universalizável nem duradouramente viável salvo degeneração.”

<sup>16</sup> Nesse sentido, assevera BETO RICARDO, no escrito “A demarcação de terras e o futuro dos índios no Brasil”, que “...ainda que demarcadas, boa parte das terras indígenas no Brasil foi invadida (por madeireiros, fazendeiros, garimpeiros, posseiros, colonos) ou é visada por interesses públicos (por exemplo, por meio de obras de infraestrutura) ou privados (como os requerimentos de empresas de mineração).” (*in* NOVAES, Aduato (Org.). A outra margem do Ocidente. São Paulo : Companhia das Letras, 1999, p.351-358).

<sup>17</sup> A expressão é de MICHAEL WALZER, em sua obra “Da Tolerância” (Martins Fontes: São Paulo, 1999, p.119).

Há a clara (e premente) necessidade, pois, de exame aberto dos pressupostos de natureza multidisciplinar que animam e que dão substância (contornos mais precisos) a tal problemática do trato dos direitos indígenas. E mais: que, ao fim e ao cabo, sirvam para oferecer um norte minimamente seguro à discussão, inclusive do próprio ponto de vista jurídico. Isso tudo, é claro, se houver mesmo a pretensão de realmente enfrentar com seriedade as agruras da concretização adequada de tais previsões constitucionais e suas possíveis e desejáveis derivações normativas de suporte.

Daí a opção, nesse breve ensaio, pelo exame preliminar de alguns quadros históricos, representativos de certos momentos aparentemente significativos na “conquista da América”<sup>18</sup>, para a compreensão das questões da alteridade, da igualdade, da diferença e da identidade, que subjazem necessariamente ao trato de tais pressupostos<sup>19</sup>. Daí a necessidade de que o exame de tais elementos históricos<sup>20</sup> seja temperado por algumas considerações de cunho filosófico, político e sociológico, para que se construa uma base concreta inicial com que se trabalhar a discussão sobre alguns desses possíveis pressupostos. Com isso, ainda que esse início de investigação, de limitado fôlego, não possa passar de algumas considerações perfunctórias e, por isso mesmo, muito deficitárias quanto a seu desejável conteúdo<sup>21</sup>, se terá ao menos tido a oportunidade de instigar uma certa

<sup>18</sup> A expressão é utilizada por TZVETAN TODOROV na obra de mesmo nome: “La conquista de América: el problema del otro” (referência completa ao final).

<sup>19</sup> Nesse sentido, demonstrando a relevância desta abordagem, em se considerando o compromisso do escrito com o trato da questão a partir de bases hauridas da hermenêutica filosófica, atente-se ao seguinte esclarecimento de JEAN GRONDIN, ainda sobre o que significa realmente compreender, a partir da óptica gadameriana: “(...)A compreensão é tão codeterminada pela situação histórico-efetual individual, que parece inadequado falar de um progresso no decurso da história, ou, com Schleiermacher, de uma compreensão melhor. Quando se reconhece a parte produtiva da aplicação em cada compreensão bem sucedida, é suficiente dizer-se, e é assim que soa um conhecido dito de Gadamer, que se ‘compreende de maneira diversa’, quando realmente se compreende. A aplicação não precisa, no caso, ocorrer conscientemente. Ela também continua sendo produzida pela história efetual. A compreensão, ou, o que aqui é a mesma coisa, a aplicação, é menos uma ação da subjetividade auto-suficiente, do que um ‘introduzir-se num acontecimento da tradição, no qual passado e presente se intermediam constantemente’. (...) A história efetual é mais ser do que consciência, ou, falando hegelianamente: mais substância do que subjetividade. Desse modo, nós pertencemos mais à história do que ela nos pertenceria. Esta historicidade da aplicação exclui a representação de um ponto zero da compreensão. A compreensão é sempre a continuação de uma conversação já iniciada antes de nós. Projetados para dentro de uma determinada interpretação, nós continuamos essa conversação. *Dessa forma, nós assumimos e modificados, por novos achados de sentido, as perspectivas de significado que nos foram transmitidas, com base na tradição e do seu presente em nós.*” (destaque apostro).

<sup>20</sup> E aqui, cabe lembrar a advertência feita pelo jurista OVÍDIO BAPTISTA DA SILVA, ao tratar que questões históricas para fins de exame de problemas atuais do direito em seu “Jurisdição e execução na tradição romano-canônica” (São Paulo : Editora Revista dos Tribunais, 1997), que procurará ser sempre seguida aqui como pressuposto de tudo o que se disser adiante: “O jurista confinado em seu ‘mundo jurídico’, o mundo do dogmatismo exegético, esqueceu-se desta advertência, feita por um dos mais eminentes filósofos de nosso século: ‘Nenhuma época pode ter por base pontos de vista que não sejam os seus. Naturalmente, estes não são absolutos, mas historicamente condicionados e outras épocas terão razão se os abandonarem e substituírem pelos seus. Mas também eles estarão, por sua vez, condicionados.’ (Nicolai Hartmann, ‘A filosofia do idealismo alemão’, original do alemão de 1960, Lisboa, 1976, p.303).” (*Op.cit.*, p.217).

<sup>21</sup> No espaço limitado desse trabalho o que talvez ainda se possa fazer é a referência ao artigo “Notas introdutórias ao problema da jurisdição nos contemporâneos conflitos da diferença (sociedade contemporânea, Constituição e fraternidade realizada como princípios de tolerância e solidariedade)” (BAGGIO, M. C. “Notas Introdutórias...”. In: BRUM, Paulo Afonso e SCHÄFER, Jairo Gilberto (organizadores). *Curso modular de direito constitucional*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2008. p. 433-470.). Isso porque assim complementa-se o que aqui não pode ser dito, remetendo-se o leitor para

espécie de discussão que parece, via de regra, passar ao largo da consideração dos lidadores do direito em geral (ou ao menos ser enfrentada de forma algo confusa e assistemática), quando de um primeiro vislumbre do tema.

Como decorrência dessas considerações iniciais de natureza multidisciplinar, será então sugerida, em seguida, como hipótese inicial de trabalho a ser mais bem desenvolvida em futuras investigações, a ideia de que tais pressupostos poderiam se constituir, fundamentalmente, (a) no preliminar reconhecimento da condição básica de “iguais-diferentes” aos indígenas; (b) na respeitosa aceitação e reconhecimento, no entanto, de um peculiar elemento de “diferença” a marcar a(s) “identidade”(s) desse(s) grupo(s) social(is) (noção de *diferença relevante*); (c) na compreensão de que o reconhecimento ou, quiçá, reconstrução dessa(s) identidade (s) deve atentar a um certo “*dinamismo*” das diferenças; (d) na verificação da impositividade da antecedente criação e garantia estatal de espaço público para a construção de uma sociedade fraterna e orientada pelo artigo 3º da Constituição Federal, apta a abarcar adequadamente também o trato dessa intrincada problemática e a viabilizar uma concreta “*política de reconhecimento da diferença*” no Brasil.

Por fim, serão tecidas breves considerações acerca de um início de ordenação ou sistematização lógico-jurídica de tais pressupostos, para o fim de que possam ser utilizados como *ferramenta hermenêutica* de efetiva utilidade no trato dos institutos jurídicos que resguardam os direitos indígenas constitucionalmente.

## **2 QUADROS DO “DESCOBRIMENTO” PERPETUADO: TERRA IGNOTA, SERES IGNORADOS. ESTRANHAMENTOS MÁXIMOS: A DESCOBERTA DO “NÃO SEMELHANTE” NA MEZO-AMÉRICA. IGUALDADE E ASSIMILAÇÃO: O FIM DA IDEIA DAS UTOPIAS “INGÊNUAS” NAS MISSÕES GUARANÍTICAS. DIFERENÇA E DESTRUÇÃO: OS ESTERTORES DE UMA CIVILIZAÇÃO – A “SOLUÇÃO FINAL” NAS PLANÍCIES NORTE-AMERICANAS.**

Embora atualmente não mais se possa negar com seriedade a ocorrência de um processo de extraordinária destruição dos povos autóctones das Américas pela ação do conquistador europeu, quer seja representado pela aniquilação direta dos próprios indivíduos, quer pela subjugação implacável de sua cultura, ainda é corrente a ignorância sobre as dimensões da hecatombe. Por isso, e porque justamente a partir da materialização mais objetiva do genocídio ocorrido nas Américas a partir do século XVI é que se deve necessariamente iniciar o tratamento de questões como alteridade, igualdade e diferença, para os fins propostos nesse escrito, é que se recorre aos impressionantes números apresentados por TZVETAN TODOROV, quanto ao que chama de destruição “quantitativa” (haveria também a “qualitativa”<sup>22</sup>) dos indígenas :

Sin entrar em detalles, y para dar solo una idea general (aun si uno no se siente con pleno derecho a redeondear las cifras), diremos que en el año de 1500 la población global debía ser de unos 400 millones, de los cuales 80 estaban en las Américas. A mediados del siglo XVI, de esos 80 millones

---

um breve apanhado do contexto hipercomplexo da sociedade hodierna globalizada e de suas relevantes peculiaridades no momento histórico e político vivenciado atualmente por essa nova sociedade planetária, na visão deste autor, bem como para uma inicial sugestão de encaminhamento do problema do trato dos conflitos da diferença daí derivados, que são questões que não poderão ser ignoradas por quem pretenda examinar a fundo o tema ora em consideração.

<sup>22</sup> TODOROV, 2003, p.143.

quedan 10. O si nos limitamos a México: en vísperas de la conquista, su población es de unos 25 millones; en el año de 1600, es de un millón.

Si alguna vez se ha aplicado con precisión a un caso la palabra genocidio, es a este. Me parece que es un récord, no sólo en términos relativos (una destrucción del orden de 90% y más), sino también absolutos, puesto que hablamos de una disminución de la población estimada en 70 millones de seres humanos. Ninguna de las grandes matanzas del siglo XX puede compararse con esta hecatombe. (TODOROV, 2003, p.144).

Vale dizer, não só espanhóis e portugueses, mas ingleses, franceses e demais europeus que procederam à conquista das Américas<sup>23</sup>, subjungando e dominando os povos locais, utilizaram-se em geral, embora em escala variável, de uma força brutal e de um grau de crueldade e violência impar na história para a consecução de seus desideratos marcados pelo mercantilismo<sup>24</sup> e pelo fundamentalismo cultural e religioso<sup>25</sup>.

E isso com uma tal ferocidade<sup>26</sup>, não importando se as causas da mortandade derivaram da ação direta de extermínio dos indígenas (nas guerras ou

<sup>23</sup> TODOROV, 2003, p.144.

<sup>24</sup> A respeito, e para maior aprofundamento do ponto, veja-se o trabalho de LUCAS BORGES DE CARVALHO, realizado no âmbito de mestrado em Teoria e Filosofia do Direito pela UFSC e disponível na internet, intitulado “Direito e barbárie na conquista da América indígena”, bem como as seguintes referências bibliográficas pertinentes por ele citadas: BRUIT, Héctor Hernan. “Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos.” Campinas: Unicamp, 1995.; LEÓN-PORTILLA, Miguel. “A visão dos vencidos: a tragédia da conquista narrada pelos Astecas”. Tradução: Carlos Urbin e Jacques Wainberg. Porto Alegre : L&PM, 1985. ; LAS CASAS, Bartolomé de. “O paraíso destruído: brevíssima relação da destruição das Índias”, 6ª ed. Porto Alegre: L&PM, 1996. Dessa última obra, aliás, o referido autor extrai impressionante excerto de relato acerca da excepcional violência e crueldade do conquistador em alguns momentos: “Os espanhóis, com seus cavalos, suas espadas e lanças começaram a praticar crueldades estranhas; entravam nas vilas burgos e aldeias, não poupando nem as crianças e os homens velhos, nem as mulheres grávidas e parturientes e lhes abriam o ventre e as faziam em pedaços como se estivessem golpeando cordeiros fechados em seu redil. Faziam apostas sobre quem, de um só golpe de espada, fenderia e abriria um homem pela metade, ou quem, mais habilmente e mais destramente, de um só golpe cortaria a cabeça, ou ainda sobre quem abriria as entranhas de um homem de um só golpe. Arrancavam os filhos dos seios da mãe e lhes esfregavam a cabeça contra os rochedos. (...) Faziam certas forcas longas e baixas, de modo que os pés tocavam a terra, um para cada treze, em honra e reverência de Nosso Senhor e de seus doze apóstolos (como diziam), e deitando-lhes fogo, queimavam vivos todos os que ali estavam presos. Outros, a quem quiseram deixar vivos, cortaram-lhes as mãos e assim os deixavam.” (p. 3 do escrito referido, citando a p.30 da obra de LAS CASAS referida).

No mesmo sentido, impressiona também o relato de LAS CASAS, encontrado em TODOROV, feito a partir de informe de 1516 por um grupo de dominicanos a M. Chièvres, ministro de Carlos I, sobre fatos que tiveram lugar nas ilhas do Caribe, relativamente á forma como eram tratadas as crianças indígenas: “Yendo ciertos cristianos, vieron una india que tenía un niño em los brazos, que criaba, e porque un perro aquellos llevaban consigo había hambre, tomaron el niño vivo de los brazos de la madre, echaronlo al perro, e así lo despedazó em presencia de su madre.” (TODOROV, 2003, p. 150).

<sup>25</sup> TODOROV, 2003, p.18 e seguintes, especialmente p.20, quanto ao móvel de Colombo de uma “vitória universal do cristianismo.”

<sup>26</sup> Sobre a amplitude do genocídio e ferocidade da conquista, considerem-se as pertinentes observações de ROSA AMÉLIA PLUMELLE-URIBE, na obra “La férocité blanche: des non-blancs aux non-aryens, génocides occultés de 1492 à nos jours”: “La destruction des indiens- Des atrocités moins révoltantes.-La connaissance de l’Amérique par les Européens du XVe. siècle déclencha la manifestation d’un facisme des temps modernes inégalé dans l’Histoire. Seulement, les historiens ne parlèrent pas de facisme, mais de conquête, et les noms des conquistadores furent graves dans les annales de l’histoire. Que signifie em réalité cette conquête? Les Européens n’apportèrent que morte et désolation pour les autochtones des Amériques. En Amérique du Nord, les Indiens, les Sioux, les Comanches, les Hurons, les Cherokees furent massacres, les royaumes d’Amérique centrale du Yucatán, des Mayas, des Aztèques, des Toltèques, etc., furent anéantis, et ceux d’Amérique du Sud avec

fora delas), dos maus tratos impostos a eles ou das novas enfermidades trazidas pelo europeu<sup>27</sup>, que somente uma desconsideração *máxima* do outro, como semelhante quanto à sua própria natureza humana, pode justificar.

Com efeito, assevera TODOROV que a “descoberta” da América, ou dos americanos, foi sem dúvida o encontro mais assombroso de nossa história (2003, p.14), e, portanto, aquele que causou o estranhamento mais radical já havido entre seres humanos:

En el ‘descubrimiento’ de los demás continentes y de los demás hombres no existe realmente ese sentimiento de extrañeza radical: los europeos nunca ignoraron por completo la existencia de África, o de la India, o de China; su recuerdo está siempre ya presente, desde los orígenes. Ciertamente es que la Luna está más lejos que América, pero sabemos hoy en día que ese encuentro no es tal, que ese descubrimiento no implica sorpresas del mismo tipo: para poder fotografiar a un ser vivo en la Luna, es necesario que un cosmonauta vaya a colocarse frente a la cámara, y en su casco sólo vemos un reflejo, el de otro terrícola. Al comienzo del siglo XVI los indios de América, por su parte, están bien presentes, pero ignoramos todo de ellos, aun si, como es de esperar, proyectamos sobre los seres recientemente descubiertos imágenes e ideas que se refieren a otras poblaciones lejanas [...]. El encuentro nunca volverá a alcanzar tal intensidad, si ésta es la palabra que se debe emplear: el siglo XVI habrá visto perpetrarse el mayor genocidio de la historia humana. (TODOROV, 2003, p.14).

O que releva destacar nesse passo é que, não importa se por falta absoluta de reconhecimento e respeito mínimo ao outro como semelhante até mesmo em humanidade, ou por medo ou rejeição ao absolutamente desconhecido e inesperado<sup>28</sup>, esse encontro e estranhamento extremos, com suas terríveis

les Chimu, les Incas, les Tukuna, les Tupi, etc., furent réduits dans le sang. L’immigration massive de colons européens qui s’installèrent alors renforce l’instauration du fascisme européen qui réussit à éliminer complètement les autochtones. Combien de dizaines de millions furent-ils à périr sous l’occupation des migrants européens? L’histoire des Amériques est désolante, car depuis bientôt cinq siècles elle n’est plus que l’histoire des conquérants européens. Aux États-Unis, les Indiens qui n’ont pas été anéantis sont parqués dans des réserves, ils sont à peine considérés comme une minorité nationale. Non seulement leurs royaumes, mais leurs civilisations et jusqu’à leur personnalité ont été détruits.” (PLUMELLE-URIBE, p.35, citando Alexandre Kuma N’Dumbé III, ‘Hitler voulait l’Afrique’, Paris, 1980, p.9).

<sup>27</sup> TODOROV, 2003, p.144.

<sup>28</sup> Nesse passo, é de se anotar a impressão de repulsa e estranhamento causada aos europeus por certos rituais religiosos ou hábitos culturais vigentes dentre distintos povos americanos, tais como os dos sacrifícios humanos entre os Astecas e o da prática do canibalismo entre indígenas do Brasil. No caso dos sacrifícios humanos, a existência desses ritos era “el argumento más convincente del partido representado por Sepúlveda, que afirmava la inferioridad de los indios”, porquanto demonstrariam sua condição selvagem (TODOROV, 2003, p.196). Contudo, nesse passo, foi BARTOLOMÉ DE LAS CASAS que refutou este entendimento desde cedo, ao ponderar que “incluso si el canibalismo y el sacrificio humano son condenables en sí, no se sigue de ello que haya que declarar la guerra a quienes los practican: el remedio tiene entonces el riesgo de ser peor que la enfermedad.” (p.196) E, adiante: “...Las Casas supone común a indios y españoles, por las leyes del país” e “...si a ley impone el sacrificio, al practicarlo uno se conduce como un buen ciudadano, y no se puede culpar al individuo por hacerlo.” (p.196). Por fim, Las Casas, segundo TODOROV, procura mesmo demonstrar que o sacrifício humano não pode nem mesmo ser considerado tão estranho ou extravagante, a partir da própria consideração de que a própria religião cristã o teve por presente, seja quando se considera o velho Testamento e a ordem de Deus a Abraão para sacrificar seu próprio filho a ele, seja quando se tem em mente a ideia de sacrifício do próprio filho de Deus, Jesus Cristo, em prol da humanidade. Las Casas, apresenta nesse ponto, uma espécie de “perspectivismo” até mesmo no campo religioso, como indica TODOROV (p.197-198).



consequências, é de um valor singular mesmo nos dias de hoje. E não só porque todos somos descendentes diretos de Colombo e sua herança (TODOROV, 2003, p.15), mas porque esse momento de estranhamento máximo (e de negação radical da alteridade) presta-se a assinalar um ponto de partida fundamental para a nossa investigação: o da imprescindibilidade de que, antes de qualquer outra consideração, parta-se sempre do reconhecimento da humanidade e da dignidade intrínseca a todo o semelhante, por maiores que sejam suas diferenças evidenciadas na condição de “outro”. E isso se traduzirá, adiante, na necessidade de que, preliminarmente, sejam os integrantes dos povos indígenas, atualmente, vistos, reconhecidos e respeitados, antes de qualquer coisa, também como “iguais-diferentes” que somos todos hoje, no contexto de nossa atual sociedade contemporânea em transição (ou seja, visceralmente iguais, em essência, e, concomitantemente, diferentes, em maior ou menor grau, em aspectos relativamente acessórios ou externos de nossa constituição de seres que tais).

O preliminar e irrestrito reconhecimento dessa comum condição do homem posto em obrigatória convivência com seus semelhantes, também ao indígena, seja qual for a qualidade ou grau de suas diferenças, no entanto, obviamente não basta – até porque hoje, apesar de tudo, parece mais do que evidente, até intuitiva. Logo, talvez esta primeira verificação mais se preste a uma outra relevante tarefa, talvez menos óbvia: a tarefa de ressaltar, de outra parte, a necessidade de uma expressa rejeição a duas outras posturas historicamente verificadas em relação aos primeiros americanos, no decorrer do processo de colonização e dominação que seguiu a marcha da conquista das Américas, mas que ainda hoje, sob outras vestes e formas, se apresenta insidiosamente quando se trata de raciocinar sobre esse complexo tema.

Uma dessas posturas, diz respeito a uma suposta consideração dos indígenas como “iguais”, no sentido de que filhos de um mesmo Deus (cristão), a torná-los “merecedores” de uma elevação de seu estado selvagem pela salvação provocada pela assimilação da religião e cultura do conquistador. Guardadas as devidas proporções e mudando o que deve ser mudado, essa postura sobrevive, no tratamento e postura quanto a alguns direitos e interesses indígenas até os dias de hoje. Outra postura, algo diversa, mas tão nociva quanto a primeira, concerne à consideração dos indígenas como radicalmente “diferentes” dos demais homens, a ponto de se continuar negando-lhes o reconhecimento de uma igualdade mínima essencial, inerente à própria condição de ser humano, pertencente à mesma espécie daquela do conquistador – o que, lamentavelmente, não é, mesmo nos dias que correm, postura passível de ser encontrada em nossa sociedade e, de forma mais velada, até mesmo em certas interpretações dadas aos direitos e institutos relativos aos indígenas.

---

Quanto às práticas de canibalismo, recomendável é uma breve leitura de JEAN DE LÉRY, mais precisamente do capítulo XV, intitulado “De como os americanos tratam os prisioneiros de guerras e das cerimoniais observadas ao matá-los e devorá-los”, de seu “Viagem à Terra do Brasil” (Belo Horizonte : Itatiaia, 1980). Lá está narrado com riqueza de detalhes essa prática como sendo um modo de, inclusive, honrar o inimigo, tanto que o próprio Léry destaca e adverte o seguinte: “É útil, entretanto, que ao ler semelhantes barbaridades, não se esqueçam os leitores do que se pratica entre nós”, citando eventos que guardariam similitude com o ritual indígena, na França de 1572 (p.50-1). E, por fim, conclui: “ Não abominemos portanto demasiado a crueldade dos selvagens antropófagos. Existem entre nós criaturas tão abomináveis, se não mais, e mais detestáveis do que aquelas que só investem contra nações inimigas de que têm vingança a tomar. Não é preciso ir à América, nem mesmo sair de nosso país para ver coisas tão monstruosas” (p.52-53).

Quanto à tese da *igualdade assimilacionista*, tem-se que historicamente gerou situações que nada mais fizeram do que levar à conclusão do processo de dominação dos indígenas pelo conquistador – e que ainda hoje contribuem para abastecer a preconceituosa ideia de que “não mais existem” índios em determinadas regiões brasileiras (e, por consequência, a possibilidade, ali, de realização de seus direitos). A suposta benevolência, portanto, do tratamento dispensado por alguns religiosos europeus aos povos indígenas, além de um mito, encobre a realidade de que por detrás da iniciativa assimilacionista se encontra a negação de valor à identidade original do indivíduo e de um povo, e, pois, uma igual repulsa aos elementos diferenciadores próprios que os caracterizam como tal, com perniciosas consequências que se estendem até os dias atuais.

Aqui o exemplo da deletéria atuação da conquista pode ser bem extraído do que se verificou historicamente nas missões guaraníticas, onde, muito ao contrário do que já se sustentou a respeito de utopias comunitaristas “ingênuas”<sup>29</sup>, remanesca ainda, em verdade, a violência, agora travestida na imposição do olhar estrangeiro do conquistador em sobreposição total à visão e ao imaginário do conquistado. A “benevolente” dominação dos jesuítas, nessas condições, portanto, gerava a pura e simples negação do valor da diferença e contribuía sobremaneira para aniquilar a identidade dos povos ameríndios de uma forma ainda mais profunda do que aquela representada pelo sofrimento, submissão e extermínio de seus corpos.

De resto, para bem demonstrar essa realidade, que nega já na origem as supostas benesses das comunidades indígenas cristãs e suas supostas utopias “ingênuas”, suficiente a apresentação do olhar do próprio responsável direto por tal assimilacionismo. Algumas passagens de como alguns religiosos da época viam a sua atuação missionária dentre os povos guaraníticos bem demonstram, por si sós, o que já se dizia antes, acerca da negação do valor da diferença implícito nesse olhar. Um paradigmático exemplo de como os indígenas eram vistos pelos olhos dos jesuítas em seus trabalhos apostólicos nas Missões pode ser extraído da

---

<sup>29</sup> Nessa linha, *vide*, por todos, a obra de C. LUGON, intitulada “A república comunista cristã dos guaranis”, e, a título de exemplo mais concreto de tal visão da intervenção benevolente do jesuíta no mundo indígena, o seguinte excerto, ao discorrer sobre o modo de vida nas missões: “Os principais resultados atingidos no plano social encontram-se resumidos no quadro elaborado pelo filósofo Raynal, em vésperas da guerra guarani: ‘Um governo em que ninguém está ocioso, em que ninguém está sujeito a excesso de trabalho, em que o alimento é abundante, igual para todos os cidadãos, que são cômodamente alojados e cômodamente vestidos; em que os velhos, as viúvas, os órfãos, os doentes, têm socorros desconhecidos no resto da Terra, em que toda a gente se casa por escolha, sem interesse, em que a multidão de crianças é uma consolação, sem poder ser um encargo; em que ninguém excita as paixões artificiais, nem contraria as paixões reguladas pela natureza e pela razão; onde se desfruta das vantagens do comércio, sem se estar exposto aos contágios do vício do luxo; onde os armazéns abundantes, os socorros gratuitos entre nações confederadas pela fraternidade de uma só religião, são um recurso assegurado contra a penúria; onde a vingança pública jamais esteve na triste necessidade de condenar um único criminoso à morte....Aí esta o suave império da opinião, talvez o único que é permitido aos homens exercerem sobre homens, porque torna felizes os povos que se lhe entregam. Tal é sem dúvida, o dos jesuítas no Paraguai, pois que nações inteiras se incorporaram voluntariamente ao seu governo e não se viu uma só das populações sacudir esse jugo. Ninguém ousaria dizer que um total de cinquenta jesuítas puderam forçar á escravidão duzentos mil índios que podiam massacrar os seus pastores ou desertar’ [ citando em nota Raynal, “Histoire Philosophique des Indes”, tomo III, págs. 305 a 308.]” E prossegue LUGON: “Enquanto na Europa só existiam, nessa época, constituições bárbaras criadas por empirismo e impostas pela força para sancionar privilégios, as instituições guaranis decorriam de um princípio único, a solidariedade fraterna de todos os membros do corpo social.” (LUGON, 1968, p.335-6).

seguinte passagem das narrativas de ANTON SEPP<sup>30</sup>, jesuíta que realizou tais misteres desde a Argentina e Paraguai até as terras rio-grandenses de São Miguel no início do século XVI, em que o religioso, agindo na condição de “generoso comprador”, tenta adquirir crianças indígenas em troca de “presilhas, anzóis e alfinetes”:

Entrementes, tinha eu os olhos incessantemente voltados para as inocentes criancinhas, de que havia todo um bando, pululando como um rebanho de ovelinhas. Dofa-me o coração e movia-me à mais terna piedade ver esses anjinhos incoetentes, que pelo precioso sangue côr-de-rosa de Jesus Cristo foram resgatos, e que, agora privados do céu, um dia deverão ser filhos da eterna maldição. Quando um gentil rapazinho veio ao meu encontro, perguntei-lhe pelo pai, falando-lhe por intermédio do intérprete. Mostra-mo, e assim com a criança ter com a mãe. *Dei-lhe um pedaço de pão e perguntei-lhe se não desejava alfinetes e presilhas. Respondeu afirmativamente, de bôca sorridente. Perguntei-lhe, então, quantos alfinetes, anzóis e fumo queria ter por essa crinação, e ao pai prometi levar o menino comigo, vestí-lo todo de novo e cuidar dêle minha vida tôda. O bárbaro* logo se mostrou inclinado. A mãe, entanto, não quiz dizer que sim, mas opôs-se à compra. *Fiz-lhe dizer que ela ainda tinha uma porção de meninas e rapazes, que, portanto, lhe importava essa criança a mais? Ou, se fizesse questão de não me vender justamente êsse seu filho, também estaria satisfeito com aquela menininha, sôbre cuja cabecinha coloquei a mão, e pagar-lhe-ia muitas presilhas e alfinetes e anzóis.* A princípio, pareceu que *à velha megera* isso não pareceria difícil. Quando, porém, quis começar com o pagamento e quando tirei os alfinetes e presilhas e as desembulhei do papelzinho azul, opôs-se o seu amor natural, *e o espírito infernal atçou mais ainda êsse fôgo maternal.* Finalmente desfez todo o negócio e negou-me a menina, que eu já julgava ter em minhas mãos. Não obstante, *o comprador mostrou-se mais generoso do que o vendedor;* deixou-lhes profusamente, para em seus corações despertar ao menos simpatia para comigo e para com a mansidão cristã, *na esperança de que à misericórdia divina aprovaria em ceder-me outra oportunidade, talvez até de graça, essa mercadoria tão preciosa e cara.* (SEPP : 1972, 53-55).

Além de tudo, o pai indígena é o “bárbaro”; a mãe que por fogo maternal atçado por “espírito infernal” se nega a vender-lhe os filhos em troca de “presilhas, alfinetes e anzóis”, é a “velha megera”. E no fundo, ainda aqui, nessa visão extrema, o outro, não é outro, é, talvez, pouco mais do que mercadoria. Reconhecidamente “preciosa e cara”, mas ainda assim, pouco mais que “coisa”, algo quase não humano, objeto de barganha e, se possível, de aquisição “até de graça”.

Mas não é só. Pode-se também ter uma noção da impressão que têm os missionários acerca das capacidades cognitivas dos indígenas, ao menos na visão do jesuíta<sup>31</sup> SEPP:

<sup>30</sup> A citações são extraídas da obra “Viagens às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos”, onde se encontram as narrativas realizadas pelo próprio SEPP.

<sup>31</sup> Ainda que se tenha bem presente, em tudo isso, que se deva considerar em perspectiva histórica todas essas afirmações, inseridas num contexto absolutamente diverso do da contemporaneidade, relativizando-as, pois – e que seja necessário reconhecer, mesmo ante a tudo o que se expõe aqui, que, no universo das visões possíveis da época, a respeito destas questões, estas ainda fossem, talvez, as de menor teor ofensivo.

O Padre Missionário precisa ser tudo a todos, falando com São Paulo. Estes índios são tão puerís, tão grandemente simplórios e de juízo tão curto, que os primeiros Padres, que converteram estes povos, duvidaram realmente se eram capazes de receber os Santos Sacramentos. *Não são capazes de inventar e excogitar algo que seja de sue próprio juízo e intuição, mesmo que fosse o mais simples trabalho manual mas sempre precisa estar o Padre junto deles e orientá-los e fornecer-lhes moldes e modelos. Quando os tiverem, pode estar seguro de que o farão bem igualzinho ao original. É indescritível a sua habilidade imitativa. Se nada sabem excogitar de suas cabeças, sabem, no entanto, fazer qualquer coisa que seja, por mais difícil que pareça, quando tiverem à mão o molde ou o modelo. Por exemplo: [...] As trombetas são bem iguais às confecções de Nuremberg, os relógios nada ficam a devendo aos augsburguenses, de fama mundial. Há quadros que parecem pintados pela mão de Rubens. Numa palavra, os índios imitam tudo, desde que tenham um molde ou modêlo. Se, porém, lhes tireares de diante dos olhos, de modo que não mais os vejam – então tudo sai errado e arrevesado, então uma criança europêia terminará o trabalho muito antes que o índio. **Têm de fato juízo curto, nada sabem imaginar-se ou fingir-se quando não o vêem. Isso dá muito trabalho ao missionário.*** (destaquei – SEPP : 1972, 82-3).

Os indígenas, pois, não passam, nesta visão, de criaturas domesticáveis, de grande habilidade manual passível de ser posta a serviço dos elevados intentos cristãos dos colonizadores do imaginário do povo conquistado, mas absolutamente incapazes do exercício da razão; verdadeiramente, não se constituem em seres aptos à cognição, ao raciocínio mais elevado, quem sabe aproximando-se, no máximo, do nível de discernimento e compreensão das coisas alcançado por uma criança europeia. E se, assim, se lhes retira boa parte da racionalidade, se lhes extirpa precisamente uma grande parcela da característica mais essencial da condição humana - dotada de dignidade fundada justamente nas bases da pressuposta autonomia dada pela racionalidade de todo o homem (considerando-se os pressupostos da própria modernidade, então em processo de solificação). E aí compreende-se, também, o fundamento da negação das diferenças e a tentativa assimilacionista, fundada nesse imenso preconceito e má-compreensão das capacidades, interesses e, enfim, do próprio universo dos indígenas.

Aliás, sobre a absoluta incompreensão e desconsideração das noções de mundo e valores indígenas, desencadeadora de um paternalismo aniquilante da cultura local<sup>32</sup>, por demais exótica para ser sequer levada em consideração pelos olhos dos jesuítas, a seguinte passagem:

Não tem a mínima preocupação pelo dia de amanhã. Se um pai de família...

[...]

Assim, o Missionário se vê forçado a distribuir separadamente a cada um em particular o seu pedaço de carne de cinco a oito libras....

Ao meio dia o índio atira tudo junto num panelão, quer dizer, no bucho, para que à noite se poupe o esforço de rezar o 'Benedicite'[...].(SEPP, 1972:85).

A questão passa a ser, então, quanto disso se introjetou em nosso imaginário? Quanto disso foi introjetado e permanece ainda no imaginário do

<sup>32</sup> Ainda haveria outras tantas passagens, tais como a do índio que resolveu fazer sua refeição com o boi que era destinado a puxar o seu arado (p.86) e os castigos infligidos aos indígenas nessas e noutras situações similares pelos jesuítas, tal “ como um pai surra o filho...” (p.87). De valor, ainda, seria a leitura das narrativas de ANTON SEPP na redução de São Miguel, a partir de 1697, em razão do extraordinário trato de uma realidade que era precisamente a local (p.136 e seguintes – CAP. XIV).

européu, de visão etnocêntrica, ainda nos dias de hoje, minando até mesmo as relações internacionais? Enfim, qual o dano às reais possibilidades mesmos atuais de enxergar o outro, o diferente, a partir do assombroso trabalho de moldagem do imaginário popular realizado já nos albores da modernidade, aqui e lá, pelos missionários jesuítas?

O quanto disso hoje ainda contribui para a cegueira que impede a real consideração da alteridade, fundamental na formação das identidades por adequadas contraposições, e, portanto, na verdadeira e adequada consideração acerca dos direitos constitucionalmente positivados dos indígenas?

O que se impõe é verificar, então, se não é justamente a ideia de igualdade assimilacionista ainda um dos elementos presentes em nossa cultura, em nosso meio, a impedir primeira e remotamente que se leve em consideração com seriedade e suficiência os ditos direitos indígenas, e, de qualquer forma, rechaçar uma compreensão da identidade destes povos e indivíduos que tenda a transitar por essa insidiosa e equivocada vertente de pensamento, de negação do valor dessa diferença específica dos indígenas, ainda sobrevivente nos dias que correm.

Já a identificação de uma “diferença” geradora da repulsa ao outro-diferente, do medo e da continuidade da destruição, de outra parte, foi a responsável pela manutenção do genocídio ao longo dos séculos, e obviamente não pode ser tida, de qualquer forma, por proveitosa para o estabelecimento de identidades permissivas de uma convivência mínima entre os povos.

Mas esse vetor da “diferença e destruição”, assim, tanto quanto o da “igualdade e assimilação”, sempre operou de forma determinante não só para o sofrimento e extermínio dos corpos, como para o desmantelamento da cultura, do valor da diferença e das identidades autóctones.

A redução do número de indivíduos de um povo não só põe em risco a sua sobrevivência como tal, em razão do fator objetivo da redução de integrantes das comunidades, como opera no sentido de progressivamente eliminar valores e tradições, com perda de memória e mesmo do valor de tais elementos para os próprios sobreviventes do holocausto ameríndio<sup>33</sup>. Dessa forma, e nesses termos, para além das soluções de escancarada violência ainda hoje verificadas em nosso país, com relação às questões indígenas, se pode encontrar esse vetor da “diferença e destruição” operando insidiosamente no seio das comunidades indígenas remanescentes e de nossa sociedade, ao com elas se relacionar.

Nesse passo, o exemplo histórico que se toma aqui, é o da verdadeira “solução final” a que foram submetidos progressivamente os povos indígenas na América do Norte – e isso porque é extraordinário o fato de que tenha se prolongado por tantos anos e de forma tão firme a dominação imposta por uma violência cruenta, mesmo naquela que viria a se transformar na nação mais poderosa da terra, ao final do século XX.

Mais especificamente se recorre a uma ocorrência paradigmática, de verificação “tardia” no processo de conquista pela violência extrema dos indígenas dos Estados Unidos da América, consistente no massacre de mulheres e crianças em “Wounded Knee”, a 29 de dezembro de 1890, quando praticamente já se

---

<sup>33</sup> Para algum resgate simbólico desta memória, bem como indicando, de certa forma, este problema, os ensaios contidos na obra organizada por ANTÔNIO CARLOS WOLMER, *Direito e justiça na América indígena: da conquista à colonização* (Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998).

encerravam as campanhas militares contra os índios das planícies centrais americanas.

O evento é dramaticamente sintetizado por DEE BROWN, em apologética linguagem e tom jornalístico que fizeram de sua conhecida obra sobre o massacre dos indígenas americanos um notório sucesso de vendas (e nisso, por si só, mais um mérito do que uma redução do escrito, que qualquer crítica a um tom panfletário possa validamente inculcar a tal trabalho), na seguinte passagem:

Não fosse a força sustentadora da religião da Dança dos Fantasmas, os sioux, em sua dor e ódio pelo assassinato de Touro Sentado, poderiam ter se levantado contra as armas dos soldados. Tão dominante era a sua crença em que os brancos logo desapareceriam e na volta de seus parentes e amigos mortos, na próxima estação de grama verde, que não fizeram represálias. Porém, às centenas, os hunkpapas sem líder fugiram de Standig Rock, buscando refúgio num dos acampamentos da Dança dos fantasmas ou com o último dos grandes chefes, Nuvem Vermelha, em Pine Ridge.

[...]

Assim que Pé Grande soube que Touro Sentado fora morto, dirigiu-se com seu povo para Pine Ridge, esperando que Nuvem Vermelha pudesse protegê-los dos soldados.

[...]

Whitside [major da sétima cavalaria a quem o chefe indígena recebia no curso de sua viagem] disse a Pé Grande que tinha ordens de levá-lo a um acampamento da cavalaria no rancho Wounded Knee. O chefe minneconjou respondeu que estava indo nessa direção; levava seu povo a Pine Ridge, para protegê-lo.

[...]

Caía o crepúsculo quando a coluna passou pela última elevação e começou a descer o declive rumo ao Chankpe Opi Wakpala, o riacho chamado Wounded Knee.

[...]

No acampamento de tendas de cavalaria no riacho Wounded Knee, os índios foram detidos e as crianças contadas. Havia 120 homens e 230 mulheres e crianças. Devido à escuridão dominante, o major Whitside decidiu esperar até a manhã antes de desarmar seus prisioneiros.

[...]

Quatorze anos antes, no Little Bighorn, alguns desses guerreiros haviam ajudado a derrotar alguns desses chefes soldados [...], e os índios imaginavam se a vingança ainda poderia estar em seus corações.

[...]

‘Na manhã seguinte, houve uma clarinada, disse Wasumaza, um dos guerreiros de Pé Grande’ ... ‘Então, vi os soldados montando em seus cavalos e nos cercando. Foi anunciado que todos os homens deveriam ir ao centro para uma conversa e, depois dessa conversa, deveriam ir até a agência de Pine Ridge’.

[...]

Depois de distribuir biscoitos de marinheiro como rações de despejium, o coronel Fosyth informou aos índios que eles seriam desarmados.

[...]

Os soldados só encontraram dois rifles, um deles uma Winchester nova, pertencente a um jovem minneconjou chamado Coiote Preto. Coiote Preto levantou a Winchester acima da cabeça, gritando que pagara muito dinheiro pelo rifle e que ele lhe pertencia. Alguns anos depois, Dewey Beard lembrava que Coiote Preto era surdo.

[...]

Agarraram-no e viraram-no para a direção leste. Mesmo assim, ainda estava tranquilo. Não tinha apontado sua arma para ninguém. Sua intenção era pôr a arma no chão. Mas eles se aproximaram e pegaram a arma

que ele estava abaixando. Depois de fazerem Coiote Preto girar, houve uma detonação de uma arma, bem alta.

[...] imediatamente os soldados responderam ao fogo e se seguiu uma matança indiscriminada.

Nos primeiros segundos de violência, o deflagrar das carabinas era ensurdecedor, enchendo o ar com fumaça de pólvora. Entre os mortos que jaziam por terra, no chão gelado, estava Pé Grande. Então, houve uma breve pausa no matraquear das armas, com pequenos grupos de soldados lutando nas tendas próximas, usando facas, clavas e pistolas. Como poucos índios tinham armas, logo tiveram de fugir e, então, as grandes armas Hotchkiss no morro abriram fogo, disparando quase uma granada por segundo, varrendo o acampamento índio, rasgando as tendas com estilhaços volantes, matando homens, mulheres e crianças.

“Tentamos correr”, contou Louise Pele de Doninha, ‘mas eles nos alvejavam como se fôssemos búfalos. Sei que há alguns brancos bons, mas os soldados deviam ser maus, para disparar contra crianças e mulheres. Soldados índios não fariam isso contra crianças brancas’.

[...]

Quando a loucura cessou, Pé Grande e mais de metade de seu povo estavam mortos ou gravemente feridos; 153 foram contados como mortos, mas muitos dos feridos arrastaram-se para longe, morrendo depois. Uma estimativa avaliou o total final de mortos quase em trezentos dos originais 350 homens, mulheres e crianças. Os soldados perderam 25 homens e tiveram 39 feridos, na maior parte atingidos por suas próprias balas e estilhaços”. (BROWN, 2003, p. 373-9).

De resto, uma amostra bastante significativa dos sentimentos dos não índios norte-americanos que ocupavam as comunidades estabelecidas na região do conflito, à época do massacre, bem poderá sintetizar o clima que rodeava todas essas ocorrências e, obviamente, as viabilizava. Mesmo depois de Wounded Knee, e das mortes de mulheres e crianças, havia ainda um clima de medo e violência exacerbados (o diferente é “demonizado”), como revela a passagem de obra com maiores pendores acadêmicos, que trata precisamente deste assunto. Trata-se da narrativa de JEFFREY OSTLER, acadêmico estudioso do tema, ligado à Universidade do Óregon, que consta de sua obra “The Plains Sioux and U.S. colonialism from Lewis and Clark to Wounded Knee”:

“Under headlines like ‘REDSKINS WANT BLOOD’ and ‘PINE RIDGE IN DIRE PERIL’, the ‘Chicago Tribune’ reported that an ‘Indian army’, four thousand strong, was planning a major attack [a edição referida era de 3 de Janeiro de 1891]. The ‘Tribune’ quoted no less an authority than Buffalo Bill Cody, now an officer in the Nebraska National Guard, that ‘a big battle is almost sure to occur within a few days in the immediate vicinity of Pine Ridge’. Building on the emerging theory that fanatical ghost dancers in Big Foot’s band had ‘committed suicide’, Cody informed the ‘Tribune’ that the Indians ‘have reached that stage of their madness in which they will court death.’ The ‘Messiah craze’, Cody explained, ‘has made them fatalists to that degree that they firmly believe that if they go under in battle they will come to life again in the spring.’ [faz-se referência à entrevista de Cody como estando contida na edição do dia 7 de janeiro de 1891 do jornal já referido, em nota de roda pé].

Fear of an Indian attack spread far beyond Pine Ridge. In northern Nebraska settlers believed they were in ‘great peril’. Women and children from Rushville, Chadron, and Haysprings took the train east to the security of Sioux City, Iowa, leaving the men to defend civilization’s most vulnerable outposts. [...] Anywhere Indians danced, or were thought to dance, word spread that fanatical savages were preparing for war. [...] But the army’s

campaign against Sioux ghost dancers came to a close without additional serious violence.

Many Americans wanted more Indians to die. One citizen wrote the Secretary of War to propose 'establishing an electric plant at Pine Ridge and stretching a wire around the hostile camp. Then, turning on the current, the Indians are to driven down to the wire, wich is to be drawn closer and closer. Contact...would cause general death.' Retire General William Tecumseh Sherman sharede these genocidal impulses, though he was willing to rely on existing technology. Sherman wrote his niece, Mile's wife Mary, that the more Sioux her husband 'kills now, the less he will have to do later'." (pp.359-360).

Ou seja, aqui também se há de questionar: o quanto disso, de franca repulsa à diferença, de efetiva disposição até mesmo à violência aberta em razão do medo ou da pura e simples discriminação por conta de uma identidade apreendida na base de preconceitos e incompreensões, resta hoje em nossa sociedade. E o quanto disso, desse vetor de "diferença e destruição", do privilegiar o reconhecimento de uma diferença negativamente compreendida, está aí ainda a fomentar a rejeição e a recusa de efetivo reconhecimento aos direitos indígenas constitucionalmente positivados.

Enfim, ainda que feitas as relativizações necessárias, derivadas do passar do tempo e das transformações culturais inerentes a este percurso da vida da humanidade em narrativa, o que tem ainda toda esta trágica história, aqui apenas invocada por amostras e exemplos, a nos ensidar, a fim de que possamos realmente *compreender* no que devam se constituir, hoje, os direitos indígenas constitucionalmente postos?

### **3 ALTERIDADE E ESTRANHAMENTOS: O QUE TEMOS A APRENDER (E *COMPREENDER*) COM A HISTÓRIA DA DOMINAÇÃO DOS POVOS AMERICANOS? OS "IGUAIS-DIFERENTES" NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA EM TRANSIÇÃO. OS UNIVERSAIS E O ESPAÇO PARA O RECONHECIMENTO DAS DIFERENÇAS. OS INDÍGENAS E A "DIFERENÇA": (RE) CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADE (S) E DINÂMICA DAS DIFERENÇAS.**

Como já se disse alhures, a partir do exposto é possível sugerir como possíveis pressupostos de relevo para uma adequada compreensão dos direitos constitucionais indígenas o reconhecimento e compreensão: (a) da condição de "iguais-diferentes" dos indígenas; (b) da existência de relevantes elementos de "diferença" a marcar de forma peculiar a(s) "identidade"(s) desse(s) grupo(s) social(is); (c) de um certo dinamismo das diferenças (re)formadoras dessa(s) identidade(s); (d) da impositividade da criação e garantia estatal de espaço público para a construção de uma sociedade fraterna e orientada pelo artigo 3º da Constituição Federal, apta a abarcar adequadamente também o trato dessa intrincada problemática e a viabilizar uma concreta "*política de reconhecimento da diferença*" no Brasil.

Com efeito, a história da conquista e dominação dos povos americanos demonstra o quanto estranhamentos impeditivos do reconhecimento do outro como semelhante, em variados graus, podem não só impedir uma convivência pacífica entre indivíduos e grupos sociais que tenham diferenças entre si, como até mesmo fomentar a violência, seu incremento e uma consequente aniquilação do grupo de indivíduos mais fraco. Pela morte dos indivíduos ou pela destruição da cultura e



menosprezo de seus valores, alcança-se um estágio de desagregação daquele grupo, que só faz com que remanesçam problemas insolúveis no seio da sociedade resultante de um tal doloroso processo.

Os equívocos da tentativa de se considerar os distintos povos indígenas como “iguais” aos não índios, no sentido de merecedores de sua cultura e modo de vida “superior”, que resultaram nas buscas por assimilação dos diferentes, resultaram apenas na progressiva perda ou transformação das identidades desses grupamentos humanos, mas nunca na eliminação da diferença, o que só fez trazer mais e mais difíceis problemas para o seio das sociedades remanescentes. A lição deveria ser clara, no sentido de não mais se pretender tratar como “iguais” (mas inferiores) os diferentes, mormente aqueles originários de culturas tão distintas como são as indígenas – o que infelizmente ainda ocorre de várias formas em nossa sociedade contemporânea.

De outra parte, o erro de tentar renegar os indígenas a um lugar em separado de nossas sociedades, tomando-os por “absolutamente diferentes”, a ponto de considerá-los seres completa e radicalmente alheios às comunidades e realidades locais atuais, também só pode incitar a continuação, em diferentes escalas e graus, conforme a situação concreta apresentada, da resolução dos problemas de convivência pela força e pela violência. A lição, aqui, por sua vez, deveria ser no sentido de que as evidentes e peculiares diferenças não apartam e não podem apartar nunca os “diferentes” da sua condição de seres humanos (e, pois, de essencialmente iguais) necessariamente forçados a um viver gregário com seus semelhantes não índios.

Daí porque surge candente a necessidade de que se reconheça, antes de mais nada, a condição dos indígenas de “iguais-diferentes”, no seio dessa hodierna sociedade complexa, como de certa forma já se adiantou. Quer dizer, nesse sentido, como pressuposto primeiro, os indígenas devem ser vistos, antes de tudo, como pessoas humanas que são, em toda a dimensão de dignidade que isso por si só bem representa, tão sujeitos às vicissitudes do viver em sociedade como quaisquer outros – e não seres míticos remanescentes da figura utópica do “bom selvagem”, ou, por outra visão extrema e oposta, selvagens irremediavelmente degenerados, pela ação do tempo e das contingências da história, em perversos e indesejáveis maltrapilhos ou aproveitadores.

No centro de tudo está, pois, a compreensão e a aceitação da noção de que *os homens são entes “iguais-diferentes”*<sup>34</sup> – não importa se “índios” ou integrantes

---

<sup>34</sup> A respeito, a fundamental colocação de NOBERTO BOBBIO: “O dado básico que considero o ponto de partida de meu raciocínio é o seguinte. **Os homens são entre si tão iguais quanto desiguais. São iguais por certos aspectos e desiguais por outros.** Dando um exemplo bastante óbvio: são iguais diante da morte porque todos são mortais, mas são desiguais diante do modo de morrer porque cada um morre de modo particular, diferente de todos os demais. Todos falam, mas existem milhares de línguas diversas. Nem todos, mas milhões e milhões de indivíduos mantêm uma relação com um além ignorado, mas cada um adora seu próprio Deus ou seus próprios deuses. Pode-se dar conta deste indiscutível dado de fato estabelecendo que **os homens são iguais se considerados como ‘genus’ diverso**, como o dos outros animais e demais seres vivos, dos quais se diferenciam por algumas características específicas e particularmente relevantes, como a que por longa tradição permitiu definir o homem como ‘animal rationale’. **São desiguais entre si se considerados ‘uti singuli’, isto é, tomados um por outro.** Entre os homens, tanto a igualdade quanto a desigualdade são fatorialmente verdadeiras, pois são confirmadas por provas empíricas irrefutáveis. *A aparente contraditoriedade das duas proposições – ‘os homens são iguais’ e ‘os homens são desiguais’ – depende unicamente do fato de que, ao observá-los, ao julgá-los e ao extrair disso conseqüências práticas, se enfatize mais o que têm em comum ou mais o que os distingue.* Por isso, podem ser corretamente chamados de igualitários aqueles que, ainda que não

de quaisquer etnias diversas -, que devem ser respeitados a partir dessa *dúplice dimensão*, quando se trata de conceber uma convivência possível entre eles que se queira pacífica e duradoura.

Vale dizer: se as diferenças externas que separam os seres humanos e os distinguem devem ser reconhecidas como relevantes para a sua realização individual, como expressão do fato de que se trata de seres dotados de uma (ao menos) significativa autonomia de desígnios e de uma dignidade própria daí decorrente (ainda que resguardados os excessos racionalistas da modernidade), e, por isso, devem ser respeitadas na vida em sociedade, o fato é que a única coisa que pode garantir esse respeito é a aceitação de outra ideia fundamental, qual seja, a de que estes homens são absolutamente iguais naquilo que têm de essencial, não havendo qualquer justificativa racional ou ética para que, *dentro de certos limites que ainda possam permitir o viver gregário*, os modos de vida de uns sejam preservados e enaltecidos em detrimento dos de outros.

Nesse passo, é de se ter presente que é no reconhecer essa *dúplice dimensão* do homem, quando posto na condição de ser que impositivamente necessita viver com o outro (e que, mesmo, depende visceralmente do outro para dialogar e assim compreender e estar no mundo<sup>35</sup>), que está a chave para a compreensão de por que a *fraternidade* é o símbolo ou o norte que deve permear uma nova visão das relações sociais em um mundo de pluralidades conflituosas.

E nesse momento se passa a falar de um *segundo pressuposto*, que é verdadeira condição de possibilidade para que os direitos indígenas e de outros grupamentos de indivíduos marcados pela diferença possam ser realmente respeitados e efetivados: a criação de *um espaço público*, garantido estatalmente, ao menos de início, de busca de realização dos objetivos ou princípios diretrizes que, em nosso caso particular, inscritos no artigo 3º da Constituição Federal, impõem a busca constante da construção de uma sociedade mais justa, solidária, tolerante, bem como tendente à redução das desigualdades e dos preconceitos, enfim, de uma sociedade escorada em princípios concretizadores de um ideal maior de fraternidade (de resto, invocada como norte no preâmbulo de nossa Constituição Federal).

De fato, quando se pensa no ideal da fraternidade como uma *metáfora viva*, como aquele ideal que concede ao outro a condição especial de “irmão” (como se biologicamente “o outro” de fato o fosse), no sentido de que “ele não sou eu”, e por isso ele é “diferente”, mas, ao mesmo tempo, no sentido de que “ele é, em alguma fundamental medida, também o que eu sou”, e por isso merece, no mínimo, igual respeito e tratamento, é que se compreende o alcance deste signo

---

ignorando que os homens são tão iguais quanto desiguais, apreciam de modo especial e consideram mais importante para a boa convivência aquilo que os une; podem ser chamados de inigualitários, ao contrário, aqueles que, partindo do mesmo juízo de fato, apreciam e consideram mais importante, para fundar uma boa convivência, a diversidade.” (BOBBIO, 2001: 119-120 – Destaques apostos).

<sup>35</sup> Confira-se, acerca da inexorabilidade da coexistência, a obra de HERVÉ PASQUA, *Introdução à leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger* (Trad. De Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.), p.67, donde se extrai passagem daquela obra que afirma, em seu §26, que “ ‘O mundo no qual sou é sempre um mundo que partilho com outros, porque o ser-no-mundo é um ser-no-mundo-com...O mundo do ‘Dasein’ é um mundo-com. O ser-em-si intramundano de outrem é ser-aí-com.’”. A partir daí, conclui PASQUA, “O ‘Dasein’ nunca é, assim, absolutamente si mesmo, isto é, independentemente dos outros. *Ele compreende-se sempre orientando-se para o mundo e para os outros*. É em função da sua ek-existência espacializante que se determina seu eu e não em razão dum eu coisificado.” (destaquei).

para compatibilizar os conflitos sociais decorrentes do estado de coisas do mundo atual.

Por meio desse ideário se reconduz a compreensão das ideias de liberdade individual, e de igualdade entre os homens e nas relações sociais, a uma readequação<sup>36</sup>. São elas potencialmente redimensionadas e reequilibradas para que,

---

<sup>36</sup> Nesse ponto, interessante as ponderações que TZVETAN TODOROV faz sobre a existência de uma forma superior de igualitarismo, denominada de “**perspectivismo**”, identificável já nas considerações de BARTOLOMÉ DE LAS CASAS (1484-1566) acerca das questões da diferença que eclodiram quando houve o choque de culturas decorrentes da chegada dos europeus às Américas. Eis, pois, algo sobre o “Perspectivismo” de Las Casas, a propósito do que se discute: “Le sera todavía más fácil aplicar este principio al caso general de la alteridad, y poner entonces en evidencia la relatividad del concepto de ‘barbarie’ (parecería que es el primero que lo hace en la época moderna): *cada quien es el bárbaro del otro*, para serlo basta hablar una lengua que esse outro desconoce; non será más que un borgorigmo para sus oídos. ‘Lo mesmo se suele llamar bárbaro un hombre comparado a otro porque es extraño en la manera de la habla, cuando el uno no pronuncia bien la lengua del otro (...); y ésta fue la primera ocasión, según Estrabón, em el libro 14, que se tuvo para llamar los griegos a otras gentes bárbaras, conviene a saber, porque non pronunciaban bien, sino rudamente y con defecto, la lengua griega; y *desta manera no hay hombre ni nación alguna que no sea de la otra cualquiera bárbara y bárbaro*. Así lo dice Sant Pablo de si mismo y de los otros, 1ª ‘ad Corinthios, 14: Si ego nesciero virtutem vobis erro cui loquar barbarus, et qui loquitur mihi barbarus’. Y así, estas gentes destas Índias, como nosotros las estimamos por bárbaras, ellas también, por no entendernos, nos tenían por bárbaros’ (ibid., III, 264). El radicalismo de Las Casas les impide toda solución intermedia; o afirma, como en la etapa anterior, la existencia de una sola religión verdadera, lo cual leva inevitablemente a equiparar a los indios una fase anterior, y por lo tanto inferior, de la evolución de los europeos, o, como *hace en la vejez, acepta la coexistencia de ideales y de valores, rechaza todo sentido no relativo de la palabra ‘bárbaro’*, y, por lo tanto, toda evolución.

Al afirmar la igualdad en detrimento de la jerarquía, Las Casas toca un tema cristiano clásico, como lo indica la referencia a San Pablo, citado también en la Apología y esta otra referencia a lo Evangelio según San Mateo: ‘Así que todas las cosas que quisierais que los hombres hiciesen con vosotros, así también haced vosotros con ellos’ (7,12). Comenta Las Casas: ‘Esto cualquier hombre con la natural impresa en nuestra mente lo conoce, aprende y entiende’ (Apología, 1). Ya habíamos encontrado el tema del *igualitarismo Cristiano*, y al mismo tiempo habíamos visto hasta qué punto era ambiguo. Todos, en esa época, invocan al espíritu del cristianismo. En nombre de la moral cristiana de *los católicos* (y, por ejemplo, el primer Las Casas) *ven a los indios como sus iguales, por lo tanto sus semejantes, y tratan de assimilarlos a ellos* [aquí assimilação em um sentido negativo, de anulação, diga-se]. *Los protestantes*, por el contrario, teniendo presentes las mismas referencias, acusan las *diferencias y aíslan* a su comunidad de la comunidad indígena, cuando estás se encuentran en contacto (curiosamente, esa posición non deja de recordar la de Sepúlveda). *En ambos casos se niega la identidad del otro: ya sea en el plano de la existencia, como en el caso de los católicos, ya sea en ele de los valores, como sucede con los protestantes, y es un poco irrisorio buscar cual de los dos partido és campeón en la via de la destrucción del otro*. Pero es en la doctrina cristiana donde *el ultimo Las Casas descubre esa forma superior de igualitarismo que es el perspectivismo, donde cada quien se pone en relación con su valores propios, en vez de confrontarse con un ideal único.*” (TODOROV, Tzvetan. *La conquista de América : el problema del otro*. Tradução de Flora Botton Burlá. Buenos Aires : Siglo veintiuno editores Argentina, 2003. – p.201-2).

Sob este enfoque, o dito “perspectivismo” seria, então, uma forma superior de igualitarismo – quicá, compatível com um conceito amplo de fraternidade ou de comportamento fraternal -, onde cada um se põe em relação com os seus valores próprios, ao invés de se conformar com um ideal único (e, mais que isso, respeita a condição e valores do próximo). E nisso há algo de muito interessante como possibilidade permissiva da convivência (coexistência) até mesmo entre culturas diversas sob uma mesma ordem jurídica, em um “**multiculturalismo**” que serve, não só a indagações futuras acerca de uma possibilidade de ordenação mundial (ou, ainda, de universais mínimos, em busca da utópica paz perpétua de Kant, transformada por um racionalismo não mais limitado e limitante em demasia, mas orientado por um ideal superior de racionalidade complexa), mas acerca da própria possibilidade de convivência de regimentos distintos sob um mesmo ordenamento, consideradas situações muito peculiares talvez passíveis de justificação desta situação (casos de remanescentes indígenas, quem sabe) – sempre, em qualquer caso, se atentando à necessidade, de qualquer forma, de controle e

antes de mais nada, a delicada composição desse ente social, o “igual-diferente”, seja respeitada e permaneça inviolável. Por meio dele, outrossim, obtém-se a exata compreensão, no que não pode ser adequadamente dito por palavras, da dimensão do homem perante o seu semelhante, quando posto em confronto com seus direitos e obrigações em sociedade.

Nesse sentido, considerando a relevância da fraternidade conceituada como “metáfora-viva”<sup>37</sup>, veja-se a seguinte elucidativa passagem de texto filosófico (que enfoca a questão do ponto de vista da filosofia moral e da filosofia política) que só corrobora o que se expôs:

Para que o conceito político de fraternidade possa ser claramente formulado diferentemente de um vago sentimento, as diferentes concepções implícitas em usos que se apóiam sobre uma ou outra das referências citadas devem ser submetidas à análise. A filosofia política pode então se dedicar a elucidar qual é a concepção mais coerente, de modo similar ao trabalho que ela realiza, há muito tempo, em relação aos princípios de liberdade e igualdade.

Essa constitui uma tarefa complementar ao trabalho paciente de reconstrução dos usos, efetuado pelos historiadores, mas não se resume a isso. Para bem concluí-las, na verdade, em vez de seguir o lento caminho da noção na retórica política, é mais frutífero ir ainda contra a corrente, analisar o funcionamento da noção como ‘metáfora viva’ (Ricoeur) e mostrar a relação instaurada pelo metafórico entre o dinamismo da referência familiar, indutora de sentido, e o campo conceitual político. Podem assim ser mostrados, ao mesmo tempo, o potencial semântico trazido pela imagem dos irmãos e sua superação conceitual no político.

Expressando uma tensão, a metáfora não é simples comparação: ela funciona sobre o modo duplo da similitude e da disparidade; por meio da justaposição inesperada dos termos, ela traz à tona tanto o seu espaço de incompatibilidade quanto à sua afinidade. Para a fraternidade entre os cidadãos, se existe uma metáfora ‘viva’, é ao mesmo tempo pela presença da imagem da família e pela evidência de que ‘não’ somos uma família, porque o que é própria da relação política é ela nos ligar a um terceiro impessoal e não ao ‘tu’ concreto do irmão. **Ora, essa necessidade de considerar todo ‘outro’ abstrato na relação de cidadania como qualquer um que tem direitos concretos a recursos que compartilhamos com ele/ela constitui uma tensão essencial para o político, que a metáfora fraternal, a fraternidade, parece chamada a exprimir.** Esta tensão se define entre o ponto de vista impessoal – aquele que define instituições equitativas que se baseiam no valor igual de todas as irmãs, de todos os irmãos – e o ponto de vista pessoal de cada um dos irmãos ou irmãs sobre o que eles consideram ser o sentido da sua vida para eles próprios, antes de mais nada, e para os outros, em seguida. **A fraternidade política apresenta assim o problema da relação justa entre a perspectiva impessoal e instituições que permitem fazer justiça à igual importância de cada ser, sem exigir sacrifício material ou simbólico inaceitável de nenhum deles.**

A fraternidade como conceito político se desenha, então, por meio dessas duas dimensões, como apresentando a questão da definição de instituições, das quais cada uma das irmãs, cada um dos irmãos, e o conjunto formado por elas e eles, possa ‘participar’, isso nos dois sentidos do termo: 1) aquele de retirar uma parte dos interesses simbólicos, identitários, como materiais que elas geram (ou seja, que cada um entre eles possa considerá-los

---

obstaculização de um relativismo moral absoluto (talvez dado pelos limites extremos dos imperativos categóricos Kantianos, ou de algo que lhes faça a vez sob um novo ideal de racionalidade complexa).

<sup>37</sup> A expressão é de PAUL RICOEUR, conforme consta de CANTO-SPERBER, 2003, vol. I :669. Aliás, consulte-se, a respeito, sua obra de mesmo nome, cuja referência completa é a seguinte: RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. Trad. Dion Davi Macedo. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

equitativos do ponto de vista pessoal); 2) aquele de participar – pelo menos idealmente – da definição de seus princípios diretores (ou seja, que cada um entre eles possa considerá-los justos do ponto de vista impessoal). A relação entre irmãos (e irmãs) e sua tela de fundo, a família, alimenta na verdade o conceito de fraternidade por dois conjuntos de referências, cuja presença conjunta exprime esta tensão essencial ao político: em ‘primeiro lugar’, os irmãos e irmãs ‘recebem uma parte’ dos bens familiares, bens necessariamente limitados. A fraternidade, na perspectiva distributiva da partilha, é a justiça distributiva concreta, que fornece os recursos necessários para a realização do ser para a liberdade de cada irmã ou irmão, que lhes permite exercer suas características de perfectibilidade. A fraternidade baseia-se, nessa perspectiva, sobre as noções de reciprocidade e de mutualidade de irmãos e irmãs uns para com os outros, mutualidade e reciprocidade de reconhecimento, assim como mutualidade e reciprocidade de direitos e de deveres. Em ‘segundo lugar’, os irmãos ‘tomam parte’ nos bens simbólicos e materiais familiares e adotam uma perspectiva sobre a equidade das normas que geram sua distribuição. Participando dos benefícios e dos deveres da família, os irmãos e irmãs não o fazem em situação de homogeneidade perfeita de critérios nem de igualdade absoluta. A família é o lugar onde cada um é tratado parcialmente, como indivíduo singular, onde cada irmã, cada irmão, se distingue dos outros, determina sua identidade narrativa, prática, linguística, e como dotado de razão e capaz de avaliação moral, de trabalho de perfeição sobre si mesmo, de interação com os outros. Os termos equitativos definidos pela perspectiva distributiva não teriam necessidade de ser formulados se não intervisse esta outra característica, ou seja, a individualização das perspectivas que cada um dos irmãos e irmãs tem tanto em relação a seus próprios interesses quanto por aqueles do grupo. Idêntica em sua regra fraternal, esta identidade não implica uniformidade, nem dos interesses, nem da definição desses interesses, nem da disposição para sacrificá-los em uma perspectiva de altruísmo, nem, enfim, do que se considera que o altruísmo exige.

A segunda dimensão da fraternidade, aplicada ao domínio do político, diz respeito, por conseguinte, à maneira como são geridos não somente os conflitos quanto à distribuição de bens e recursos raros (em uma situação de altruísmo necessariamente limitado, considerando o processo de individualização identitária de irmãos e irmãs), mas também os conflitos quanto à lista dos bens fundamentais que devem ser o objeto de uma distribuição particularmente rigorosa (conflitos que nascem na ausência de uma homogeneidade perfeita de critérios e de concepções da vida boa). A fraternidade, nessa segunda perspectiva identitária, diz respeito aos conflitos não somente quanto às modalidades de partilha, mas também quanto aos próprios bens a serem partilhados, ela tem por objeto o conteúdo da justiça distributiva na perspectiva de cada um, de cada uma. Será então considerada mais fraterna a sociedade cujas instituições permitirão que cada uma e cada um se reconheçam melhor do ponto de vista dos valores essenciais sobre os quais eles se baseiam e em virtude dos quais a partilha dos recursos é efetuada. A fraternidade, nas duas dimensões da partilha e da identidade assinaladas, apresenta a questão das condições nas quais a sociedade considerada é justa. Nessa dupla perspectiva, toda partilha que não levar em conta a dimensão identitária e a maneira pela qual essa complica a perspectiva sobre valores essenciais que afetam a lista dos bens a serem compartilhados seria injusta: a fraternidade obriga que apresentemos concretamente o problema das condições da compatibilidade, em uma sociedade determinada, dos princípios de ‘justiça’ e de ‘tolerância’.

(CANTO-SPERBER, 2003, vol. I : 669 – Destaques apostos).

Isso tudo, não anula, por outro lado, senão reforça, o pressuposto mais específico e seguinte, para a compreensão e aplicação adequada dos direitos constitucionais indígenas, qual seja, o de que, independente de qualquer coisa, há de se reconhecer respeitosamente a *existência de uma real e peculiar série de*

*diferenças* que dão *identidade destacada aos indígenas*<sup>38</sup>. Dadas as condições de possibilidade para que vicejem e sejam levados a sério não só os seus direitos, mas os de quaisquer outros grupos sociais ou culturais definidos pela diferença, consistentes na prévia e real consideração da condição comum a todos os integrantes da sociedade de “iguais-diferentes” e de um espaço social normativamente garantido de exercício dessa condição, a partir de nortes e ideais de fraternidade, o próximo passo é reconhecer que os povos indígenas são marcados por uma *relevante diferenciação* para com os outros.

Ela não decorre só e necessariamente de sua trágica história de extermínio e dominação, embora esse fator seja determinante na formação de sua (difícil e cambiantemente) identidade atual, mas das muito peculiares condições de cultura que marcaram a origem desses povos e que, por mais que se tenha feito no sentido de eliminá-las, ainda remanescem em variáveis graus a influenciar o comportamento e o modo de vida dos indivíduos integrantes de tais grupos.

E se há a diferença relevante, há a necessidade de que ela seja levada realmente a sério no momento da consideração e aplicação dos ditos direitos respectivos.

Nesse passo, aliás, sugere-se que se fale, até onde for possível, sempre, pura e simplesmente, em identificação da *diferença relevante*, como base para a aplicação dos ditos direitos – e não, propriamente, ao menos num primeiro momento, numa identidade dita “indígena” para buscar a tal aplicação.

Sucedem que o trabalho de baralhamento e atenuação dos traços delimitadores das identidades autóctones foi tão bem executado, ao longo destes longos séculos, que por vezes é difícil mesmo, primeiro, fugir ao estereótipo fantasioso do indígena, quando se pensa abstratamente numa tal figura, e, depois, por consequência, encaixar os grupos remanescentes dessas comunidades nessa figura idealizada do indígena abstratamente concebido.

Ou seja, se o aplicador do direito pretender se louvar da concepção de “índio de almanaque” que via de regra tem incrustada em seu imaginário não índio – e também aí o trabalho feito por séculos de desinformação e preconceito têm reflexos indeléveis –, simplesmente estará fadado a jamais reconhecer a diferença de modo adequado e, pois, muito menos, potenciais identidades indígenas. E, por consequência, jamais poderá *compeender*, aplicar e fazer efetivar de forma minimamente adequada os direitos dos indígenas, por mais que garantidos constitucionalmente.

Conforme for sua origem, formação, ideologia, dentre outros fatores, tenderá, se não estiver aberto para uma tentativa de exame e reconhecimento de diferenças essenciais e marcantes de tais grupos, antes de qualquer outra análise, fatalmente à estereotipação de atores sociais e de situações. E transitará invariavelmente pelo acolhimento de algum modelo de tentativa de “proteção” ilimitada e inconsequente a um inexistente “bom selvagem”, ou, em outro polo

<sup>38</sup> Afinal, como define STUART HALL, no texto “Quem precisa de identidade”, constante da obra “Identidade e diferença : a perspectiva dos estudos culturais”: “Acima de tudo, e de forma diretamente contrária àquela pela qual elas são constantemente invocadas, as identidades são construídas por meio da diferença, e não fora dela. Isso implica o reconhecimento radicalmente perturbador de que é apenas por meio da relação com o Outro, da relação com aquilo que não é, com precisamente aquilo que falta, com aquilo que tem sido chamado de seu ‘exterior constitutivo’, que o significado ‘positivo’ de qualquer termo – e, assim, sua ‘identidade’ – pode ser construído (Derrida, 1981; Laclau, 1990; Butler, 1993)” (op.cit., p.110).

extremo, pela via das tentativas de esvaziamento da concreção de tais direitos, como decorrência da “repulsa” renitente dos que entendem que qualquer trato desta matéria significa alguma tentativa de se extrair alguma forma de vantagem por parte de alguns indivíduos inescrupulosos que se autoproclamam indígenas, mas que de fato não o são, porque, afinal, “índios, como tal”, sequer poderiam ser considerados ainda sobreviventes nos dias de hoje.

É claro, não pode haver dúvidas de que em algumas situações, como naquelas que exigem a caracterizam do indigenato como “fonte primária e congênita da posse territorial”, não poderá o lidador do direito se furtar de transcender a questão da constatação da diferença significativa do grupo reivindicante da aplicação do instituto, buscando maiores elementos de identificação da identidade pertinente já desde um primeiro momento. E isso porque aí a própria norma constitucional (artigo 231 e §§, da CF/88) exige uma vinculação de tradição específica da comunidade indígena postulante à terra especificamente objeto da reclamação.

Não bastará, pois, a genérica alegação de toda e qualquer posse imemorial indígena, acaso não se demonstre concretamente a vinculação do grupo reclamante àqueles sítios reivindicados, o que pode resultar mesmo na sempre questionável ou complexa situação de realização de perícias antropológicas na definição final do caso.

Mas a verdade, é que mesmo aí, o considerar previamente a existência de efetivas diferenças do grupo que reivindica a aplicação do instituto, com relação aos não índios, servirá para livrar a identificação de tal grupo, no mínimo, de um indesejável e injustificável esteriótipo como inicial demarcador de sua identidade.

Nesse passo, finalmente, haverá de se considerar outro pressuposto: o de que o reconhecimento das identidades indígenas, ainda mais modernamente, está vinculado à compreensão de que (a) as identidades, de uma maneira geral, não são fixas ou cristalizadas no tempo (a não ser aquelas falsa e puramente imaginadas), e (b), de que no caso das muito fluidas identidades dos povos indígenas, até como decorrência de tudo o que se expôs precedentemente, a atenção a um certo *dinamismo das diferenças* (re)formadoras dessa(s) identidade(s) é essencial.

Noutras palavras, haverá o intérprete e aplicador do direito, enfim, o hermenêuta da norma constitucional garantidora dos direitos indígenas, que considerar, mais do que ninguém, a possibilidade de que tais identidades extremamente fluidas se transmutem ao longo do tempo e mesmo se diluam. Deverá ter diferenciada sensibilidade para investigar até que ponto se desnaturaram ou se modificaram por conta, por exemplo, dos processos de assimilação à cultura dos não índios. E, em que medida isso pode ser causa de uma situação tal de redução das diferenças para com esse entorno não índio, a ponto que se possa seriamente considerar algo como a perda de uma identidade indígena mínima, a justificar proteção, abrigo ou reconhecimento constitucional diferenciado.

Veja-se que nesse passo se põe destacada e novamente a questão da relevância de se considerar, antes de tudo, antes mesmo da possível caracterização da dita identidade indígena, multiforme, fluida e fugidia, como regra, a existência de uma efetiva e mais palpável diferença significativa para com os não índios, em cada caso concreto examinado.

A aceitação da realidade da mutabilidade dinâmica das identidades dos grupamentos indígenas, com naturalidade e responsabilidade, pois, contribui para que não se cometam injustiças tendentes a arbitrárias reduções de direitos de quem

em realidade os deteria, também com o auxílio do pressuposto anterior, de considerar, antes de tudo, a questão da diferença relevante nos casos em exame.

#### 4 CONCLUSÕES

Sobre a realidade atual e o futuro dos povos indígenas no Brasil assevera BETO RICARDO o seguinte<sup>39</sup>:

Se é verdade que está afastada a hipótese do desaparecimento físico dos índios do Brasil, e que, portanto, não estamos diante de uma 'causa perdida', como se chegou a dizer anos atrás, é verdade também que o futuro dos índios dependerá em primeira instância, mas apenas em parte, deles próprios. Apesar das quase cem organizações indígenas que emergiram na cena política nos últimos quinze anos, via de regra reduzidos demograficamente e sujeitos às pressões crescentes das frentes de expansão econômica que avançam sobre suas terras e recursos naturais, os índios com frequência se vêem imersos em correlações de força bastante desfavoráveis em nível regional, que as eventuais coalizões de forças de apoio (meios de comunicação, apoio de ONGS do Brasil e do exterior, ações judiciais, projetos aplicados) não logram reverter a longo prazo.

Isso, somado a tudo o que já foi exposto ao início quanto às pressões da contemporaneidade, bem como no concernente à trágica histórica dos povos americanos – ainda que apenas insinuada alhures –, dá bem a dimensão do quanto ainda é necessário que se atente para uma efetiva compreensão e aplicação adequada e efetiva dos direitos indígenas constitucionalmente positivados pela Constituição Federal de 1988.

Para tanto, no entanto, parece ter restado claro, a partir do que se expôs, que será imprescindível que os lidadores do direito passem a considerar criticamente, a partir de prévios estudos multidisciplinares e com a devida seriedade, as questões da identidade, da alteridade, da igualdade e da diferença, bem como as suas respectivas relações. A não ser assim, jamais será possível realmente dimensionar tais direitos e muito menos compreender a realidade em que devem vigorar como concreções efetivadas pelos meios legais devidos.

Essencial, ainda, que se tenha bastante presente que a tudo isso precede a ideia da necessidade de uma verdadeira "**política de reconhecimento da diferença**", de fundamental adoção em tal tema, se se quiser realmente enfrentá-lo de forma adequada e efetiva<sup>40</sup>.

Por fim, é fundamental que se perceba que essa política de reconhecimento da diferença somente terá chance de surtir algum efeito se for manejada a partir da identificação de alguns pressupostos, bem como da ordenação ou sistematização lógico-jurídica de tais pressupostos, para uma adequada compreensão dos direitos constitucionais indígenas, com vistas a serem utilizados como ferramental hermenêutico de efetiva utilidade no trato dos institutos jurídicos que resguardam esses direitos especiais assim tão elevadamente positivados.

Assim é que a existência de condições gerais para o florescimento dessa forma de *compreensão* das diferenças dos indígenas deverá estar presente

<sup>39</sup> *Op.cit.*, p.356.

<sup>40</sup> A respeito do ponto, vide CHARLES TAYLOR, *op.cit.*, p.58.



previamente no espaço público de discussão desses temas, para que se possa lançar mão dos pressupostos seguintes.

Vale dizer: se não houver, antes de tudo, um Estado Democrático e de Direito que pretenda efetivamente construir uma sociedade de tolerância, solidariedade, eliminação dos preconceitos, enfim, de fraternidade (em revisitados termos permitidos por uma nova noção de *racionalidade complexa*<sup>41</sup>, transcendente aos dogmas do racionalismo da modernidade clássica), nos termos do que disposto no artigo 3º da CF/88, não será possível trabalhar com uma séria consideração dos direitos indígenas previstos na mesma Carta Constitucional. Se, ainda, não se estiver preliminarmente ante a um Estado Democrático e de Direito que reconheça a todos, indistintamente, a condição de “iguais-diferentes” em sociedade, tampouco será viável o trato adequado dos direitos indígenas e da complexidade de sua *compreensão* e aplicação concreta (*applicatio*, em última análise).

Essas duas condições ou pressupostos, que se constituem em verdadeiros panos de fundo para uma possível atuação de tais direitos da diferença, são, portanto, antecedentes lógicos que devem ser considerados (e cuja construção progressiva deve ser buscada insistentemente) pelo lidador do direito para fins de adequada compreensão dos direitos constitucionais em exame.

De resto, a partir daí, poderão entrar em cena os demais pressupostos para uma adequada compreensão e tratamento dos ditos direitos indígenas, consistindo eles, primeiro, no reconhecimento da existência de relevantes elementos de “diferença” (*diferença relevante*) a marcar de forma peculiar a(s) “identidade”(s) desse(s) grupo(s) social(is), e, depois, no acolhimento de um certo *dinamismo das diferenças* (re)formadoras dessa(s) identidade(s), como coisa natural e necessária para que se firme uma real *política do reconhecimento da diferença* a partir já da aplicação efetiva de tais direitos na realidade do Brasil hodierno.

## 5 REFERÊNCIAS

BOBBIO, Norberto. **Direita e esquerda: Razões e significados de uma distinção política**. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 2 ed. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

BROWN, Dee Alexander. **Enterrem meu coração na curva do rio**. Trad. Geraldo Galvão Ferraz. Porto Alegre: L&PM, 2003.

CABEZA DE VACA (Pseud.). **Naufrágios e comentários**. Trad. Jurandir Soares dos Santos. Porto Alegre : L&PM, 1999.

CANTO-SPERBER, M (organizadora). **Dicionário de ética e filosofia moral**: vol.I e II. Trad. Ana Maria Ribeiro-Althoff, Magda França Lopes, Maria Vitória Kessler de Sá Brito e Paulo Neves. São Leopoldo : Editora Unisinos.

CAPELHA, JUAN RAMÓN. **Fruto proibido: uma aproximação histórico-teórica ao estudo do Direito e do Estado**. Trad. Greisiela Nunes da Rosa e Léido Rosa de Andrade. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

---

<sup>41</sup> Conferir, a respeito de tal expressão, o que consta do artigo “O pensamento complexo e uma hermenêutica restauradora de sentido: alternativas para a busca de uma convivência possível”, cuja referência completa é a seguinte: BAGGIO, M.C. *O pensamento complexo e uma hermenêutica restauradora de sentido: alternativas para a busca de uma convivência possível?*. Revista da AJUFERGS-Associação dos Juízes Federais do Rio Grande do Sul, v.06, p.266-268, 2009.

CLAVERO, Bartolomé. Estado de Direito, direitos coletivos e presença indígena na América. In: COSTA, Pietro; ZOLO, Danilo (organizadores). **O estado de direito: história, teoria, crítica**. Trad. Carlos Alberto Dastoli. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 649-684.

DUSSEL, Enrique. **1492 - O encobrimento do outro: a origem do 'mito da modernidade'** (Conferências de Frankfurt). Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ : Vozes, 1993.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Trad. Flávio Paulo Meurer. 9 ed. Petrópolis/RJ : Editora Vozes, Bragança Paulista, SP. Editora Universitária São Francisco, 2008.

GALEANO, Eduardo. **As caras e as máscaras: memórias do fogo**. vol.2. Trad. Eric Nepomuceno. Porto Alegre : L&PM, 1997.

GRONDIN, Jean. *Introducción a Gadamer*. Trad. Constantino Ruiz-Garrido. Herder Editorial, 2003.

GRONDIN, Jean. **Introdução à hermenêutica filosófica**. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 1999,

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11 ed. Rio de Janeiro : DP&A Editora, 2006.

HOMMERDING, Adalberto Narciso. **Fundamentos para uma compreensão hermenêutica do processo civil**. Porto Alegre : Livraria do Advogado Editora, 2007.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (coord.), Evaldo Antônio Kuiava, José Nedel, Luiz Pedro Wagner e Marcelo Luiz Pelizolli. 2 ed. Petrópolis : Editora Vozes, 2005.

LUGON, Clovis. **A república comunista cristã dos guaranis – 1610/1768**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1968.

OSTLER, Jeffrey. *The plains Sioux and U.S. colonialism from Lewis and Clark to Wounded Knee*. New York : Cambridge University Press, 2004.

PASQUA, Hervé. **Introdução à leitura do ser e tempo de Martin Heidegger**. Trad. De Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

RICOUER, Paul. **A metáfora viva**. Trad. Dion Davi Macedo. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ROUANET, Sérgio Paulo. As duas modernidades. In: MACHADO DA SILVA, Juremir e SCHULER, Fernando (organizadores). **Metamorfoses da cultura contemporânea**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2006. p. 103-110.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2003.

SEPP, Anton (1655-1733). **Viagem às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos**. Introdução e notas de Wolfgang Hoffmann Harnisch; Tradução de Reymundo Schneider e dos alunos da Companhia de Jesus, em Pareci. São Paulo : Martins, Editora da Universidade de São Paulo, 1972.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. São Paulo : Malheiros Editores, 1992.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis : Editora Vozes, 2000.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de (Org.). **Textos clássicos sobre o direito e os povos indígenas**. Curitiba : Juruá, 1992.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**. Trad. Marta Machado. Lisboa : Instituto Piaget, 1994.

TODOROV, Tzvetan. **La conquista de América : el problema del otro**. Tradução de Flora Botton Burlá. Buenos Aires : Siglo veintiuno editores Argentina, 2003.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. Trad. Elia Ferreira Edel. Petrópolis, RJ : Vozes, 1994.

WOLKMER, Carlos Antônio (org.). **Direito e justiça na América indígena: da conquista à colonização**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998.



# A SOLIDARIEDADE INTERGERACIONAL DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL

## THE INTER-GENERATIONAL SOLIDARITY OF THE IMMATERIAL CULTURAL HERITAGE

*David Barbosa de Oliveira<sup>1</sup>*

**Sumário:** 1 Introdução; 2 Cultura e direito; 3 Bem cultural imaterial; 4 Patrimônio cultural imaterial; 5 O princípio da solidariedade intergeracional aplicado ao patrimônio cultural imaterial; 6 Considerações finais. 7 Referências

**Resumo:** A globalização impôs aos cidadãos/consumidores pós-modernos um intenso e caótico tráfego de pessoas, informações e culturas, forçando os indivíduos a buscar, nesse caldo fragmentado do real, as referências para formação das suas identidades. A globalização “diminui” as distâncias físicas e temporais e força, ante esses elementos, a massificação e homogeneização das diversidades culturais. Ante esses fatos, a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) começou a discutir formas de proteção dessas matrizes identitárias das diferentes sociedades (patrimônio cultural imaterial). O artigo objetiva discutir a aplicação do princípio da solidariedade intergeracional sobre o patrimônio cultural imaterial, tentando explicar como ele pode servir como instrumento garantidor dos conhecimentos tradicionais ante o conflito entre as gerações. A relação entre Direito e Cultura é muito rica, ensejando inclusive modernas teorias jusfilosóficas que buscam estudar o Direito pelo olhar da Música, da Literatura etc. O Direito Ambiental compreende o meio ambiente natural, o meio ambiente artificial e o meio ambiente cultural. Este é composto por bens culturais que se diferenciam pelo suporte (corpóreo ou incorpóreo) sobre o qual recai o valor significante. Expressa-se a origem e a evolução do debate sobre o patrimônio cultural imaterial. Aborda-se, ainda, o fato de que parte de nossa matriz cultural, até então relegada ao esquecimento, foi alcançada por essa nova forma de preservação decorrente da Constituição Federal de 1988. Por fim, arremata-se, definindo e analisando o princípio da solidariedade entre as gerações, estabelecendo-o como elemento garantidor da continuidade dos conhecimentos tradicionais.

**Palavras-chave:** Cultura - Direito Ambiental - Patrimônio Cultural Imaterial - Princípio da Solidariedade Intergeracional.

**Abstract:** Globalization has imposed on citizens/consumers postmodern an intense and chaotic traffic of people, information and culture, forcing individuals to get in this fragmented real juice, references to the formation of their identities. The globalization “reduces” the physical distances and time and strength, compared to these elements, the mass and mixing of cultural diversity. Faced with these facts, the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) began to discuss ways to protect these identity matrices of different companies (the intangible cultural heritage). The article discusses the principle of intergenerational solidarity on the intangible cultural heritage, explaining how it can serve as a guarantor of traditional knowledge before the conflict between generations. The relationship between law and culture is very rich, and may also philosophical modern theories that seek to study the law by the look of Music, Literature, etc.. The Environmental Law includes the natural environment, the artificial environment and cultural environment. This consists of cultural goods that are differentiated by support (tangible or intangible) which falls on the significant value. Expresses the origin and evolution of the controversy on the intangible cultural heritage. We approach, also the fact that part of our cultural matrix, previously relegated to oblivion, was achieved by this new form of preservation due to the Federal Constitution of 1988. Finally, the highest bidder is, defining and analyzing the principle of solidarity between generations, establishing it as a guarantor of the continuity of traditional knowledge.

**Keywords:** Culture - Environmental Law - Intangible Cultural Heritage - Principle of Intergenerational Solidarity.

---

<sup>1</sup> Graduado em Direito pela Universidade Federal do Ceará - UFC. Especialista em Filosofia Moderna do Direito pela Universidade Estadual do Ceará - UECE. Bolsista CAPES no Mestrado em Direito, com área de concentração em Ordem Jurídica Constitucional, pela Universidade Federal do Ceará – UFC. E-mail: <dvdbarol@gmail.com>