

# A CIDADANIA DOS POVOS INDÍGENAS E A RESSIGNIFICAÇÃO DO PARADIGMA LIBERAL.

SAULO TARSO RODRIGUES

*El paradigma liberal se encuentra en el origen de la aversión de los estados al reconocimiento de derechos colectivos de grupos diferentes a ellos mismos. Los derechos colectivos son vistos como amenazas al principio de la soberanía y combustible de las tensiones domésticas (...) En primer lugar, a pesar del reconocimiento internacional de los derechos humanos universales como proceso civilizador, la discriminación contra los pueblos indígenas y las minorías étnicas ha sido practicada e incluso respaldada jurídicamente a lo largo de los años (...) En segundo lugar, tras una larga historia de genocidio y etnocidio, de políticas de exclusión o integración impuestas, la eliminación no puede ser lograda a través de la mera igualdad formal frente a la ley. (Boaventura de Sousa Santos)*

## INTRODUÇÃO

O presente artigo científico tem como objetivo discutir as bases centrais do direito humano à autodeterminação dos povos e seus reflexos na afirmação dos povos indígenas como “sujeitos” de direitos. Partindo de uma concepção denominada por Boaventura de Sousa Santos de pós-colonialista, pretendemos estabelecer um pensamento crítico para uma nova “conceitualização” teórica não mais calcada no universalismo abstrato, mas nas inter-subjetividades e em uma nova cidadania, diferenciada, multicultural, dinâmica, criativa e participativa, no sentido de construir os direitos diferenciados criando contextos plurais e heterogêneos para que a

convivência democrática possibilite o desenvolver das ações da vida sem opressão, sem exclusão.

O discurso dominante tanto no horizonte político, como no econômico e jurídico, através de uma universalização colonial determinou a exclusão das sociedades indígenas ao longo da história, ideologizando e naturalizando as diferenças culturais, tornando-as práticas consideradas como bárbaras e selvagens, discurso esse necessário para a implementação de um projeto econômico. No que diz respeito ao Estado brasileiro os grupos diferenciados no qual incluem-se os povos indígenas compõem a estrutura social e cultural de nossa sociedade, no entanto, consideradas paradoxalmente como sociedades culturalmente diferenciadas da nacional hegemônica, ou como uma espécie de sub-sociedade. Isso reflete o longo processo de colonização e de construção do Estado Nacional, no qual em relação ao Estado brasileiro promoveu genocídios e etnocídios que foram responsáveis pelo quase total extermínio de numerosas culturas e povos indígenas.

Com a promulgação da Constituição de 1988 reconhecendo expressamente as diferenças étnico-culturais que as pessoas indígenas e suas sociedades configuram, pelo reconhecimento dos índios, suas organizações sociais, usos, costumes, tradições, direito ao território e capacidade postulatória, um novo tempo de direitos se abre aos povos indígenas. Um novo tempo, não mais marcado pela exclusão jurídica e sim pela inclusão constitucional das pessoas e povos indígenas em suas diferenças, valores, realidades e práticas sociais.

No entanto, pode-se dizer, que para além de um processo formal de constitucionalização dos direitos indígenas é necessário para a efetivação de seus direitos historicamente excluídos, uma profunda revisão das bases colonialistas firmadas na idéia de homogeneização e universalização de valores considerados como hegemônicos.

## **O PRINCÍPIO DA AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS E A RESSIGNIFICAÇÃO DOS DIREITOS HUMANOS**

A Ideia da autodeterminação como um direito reconhecido no âmbito da cidadania tornou-se importante a partir dos recentes debates sobre ética nas relações internacionais, mais precisamente com as demandas surgidas a partir do desenvolvimento do nacionalismo no século XIX na Europa, ganhando força com as lutas pela libertação

nacional no mundo colonial durante o século XXI, tendo seu ponto culminante e, portanto, ganhando relevância teórica, após o sucesso dos processos de descolonização em vários Estados da Europa (Santos, 2001). O direito à autodeterminação, mais do que uma discussão jurídica constitui um problema também de ordem moral (Dahbour, 1998, p. 03). Isto se dá porque a autodeterminação é um conceito com diferentes significados, que pode ser compatível ou incompatível com correntes doutrinárias no âmbito do direito internacional, dependendo, portanto, de qual corrente é aceita (Dahbour, 1998, p. 04).

Há, portanto, diferentes correntes de interpretação deste princípio, que podem ser definidas basicamente em três marcos teóricos. Primeiramente, significa o *princípio democrático* que assegura a existência de determinados indivíduos em um determinado território, tendo relevância no caso dos movimentos anticoloniais, nos quais a autodeterminação significa a prerrogativa de autogovernabilidade da população dos territórios coloniais. Em segundo, uma interpretação nacionalista da autodeterminação indica a *separação da condição estatal* pelos grupos nacionais, caso não seja reconhecido o direito às diferenças pelos organismos nacionais e internacionais. Por último, uma interpretação regional do princípio da autodeterminação pode ser levada no sentido da aplicabilidade deste *aos movimentos indígenas*, pelo direito à *autonomia cultural* e, portanto, pela aplicabilidade de recursos institucionais para a preservação de suas fronteiras territoriais e de sua forma de vida. (Dahbour, 1998, p. 04).

No entanto, não é coerente buscar uma separação teórica da autodeterminação, na medida em que, se partirmos somente da primeira forma, ela seria apenas vista como um princípio democrático equivalendo à ideia de que os indivíduos têm apenas o direito de participar do processo democrático, sendo que isso exauriria a sua função. Quando visto sob o ponto de vista dos movimentos nacionalistas, o princípio nacional poderia ser a base para demandas contra estados democráticos, na busca por unidades étnicas e territoriais. Por último, pensando sobre termos regionais, indica apenas um interesse na autonomia necessária para proteger indivíduos que fazem parte de uma região geográfica particular.

Contudo, a maior parte dos teóricos do âmbito das relações internacionais busca apenas uma justificação democrática para este princípio, na qual o definem apenas como o direito a participar do

processo democrático, ou seja, resumindo-se única e exclusivamente no âmbito da autogovernabilidade, a qual seria uma simples extensão do ato de reconhecimento de entidades políticas como autogovernáveis (Dahbour, 1998, p. 03). Isto demonstra a variante do clássico problema da dominação das minorias dentro de um sistema político, que não é aplicada apenas pela opinião, mas por interesses ou nacionalidades.

O princípio da autodeterminação, baseado em uma *ética global do direito à diferença*, tem sido afetado por um novo interesse em identidade cultural e diferença cultural, que reflete, desta forma, nas normas e nos sistemas institucionais surgidos a partir da afirmação das identidades específicas e, portanto, da interculturalidade. Neste sentido, no âmbito das relações internacionais é que surge a primeira arena em que hoje se discutem políticas multiculturais, como um direito humano universal.

No entanto, o conceito de autodeterminação traz a idéia de que nacionalidades podem certamente determinar, elas próprias, seus limites territoriais e, portanto, seu *status* político. A justificação ética funda-se no princípio ou ideia de que *agentes individuais possuem direito à sua própria existência*. Entre as condições de existência, encontra-se claramente a habilidade para comprometer-se em relação aos seus próprios padrões culturais e morais (Gould, 2000, p. 06). Desta forma, *“self-determination is based on the idea that encompassing groups are vitally important for the well being of the their members.”* (Dahbour, 1998, p. 05). A fonte mais ampla da autodeterminação fundamenta-se, portanto, no *direito à autonomia* (Ghai, 2003).

Multiculturalismo, justiça multicultural, direitos coletivos, cidadanias plurais são hoje alguns dos termos que procuram jogar com as tensões entre a diferença e a igualdade, entre a exigência de reconhecimento da diferença e de redistribuição que permita a realização da igualdade. Estas tensões estão no centro de lutas de movimentos emancipatórios que, contra as reduções eurocêtricas dos termos fundamentais (cultura, justiça, direitos, cidadania), procuram propor noções mais inclusivas e, simultaneamente, respeitadoras da diferença de concepções alternativas da dignidade humana. (Santos, 2003, p. 25).

Baseado na ideia do direito à própria existência, o princípio da autodeterminação faz com que grupos de indivíduos sejam distinguidos

por um número de feições particulares, ou caracteres comuns, como a cultura particular de socialização, a identificação dos seus membros pensada como um processo de reconhecimento mútuo e, principalmente, mediante uma predominante forma de identidade pessoal. Neste contexto, para Arendt (1974) a autodeterminação constitui a capacidade de um coletivo social emancipar-se de poderes hegemônicos, percebidos como opressivos, discriminatórios e injustos, impedindo, desta forma, o livre exercício da vida em comum, ferindo, portanto, o direito básico à dignidade humana. Uribe (2003, p. 223) complementa esta ideia de Arendt, na qual autodeterminar-se implica assumir livremente e sem interferências o próprio devir como povo e como conjunto social, decidindo sobre as regras da convivência e sobre o tipo de ordem política considerada mais adequada de acordo com padrões culturais.

A autodeterminação, como foi pensada pelas ciências sociais tradicionais, parecia conduzir inevitavelmente à independência política, à fundação de um Estado soberano, próprio e distinto que representasse o coletivo tanto no contexto interno quanto externo. Não obstante, a emergência no cenário público de atores sociais com reivindicações específicas associadas ao reconhecimento das diferenças de gênero, idade, etnia, cultura, desenvolvimento desigual ou condição social, entre outras, levou a uma redefinição dos conteúdos da autodeterminação política em termos de alta complexidade. Estas lutas pelo reconhecimento já não têm como destino teleológico a fundação de um Estado moderno, estão antes permitindo o advento de uma nova matriz política que já não seria centrada no Estado, mas descentralizada com múltiplos pontos que outorgam sentidos e direções diferenciadas às tensões e aos conflitos da vida social. (Uribe, 2003, p. 223)

Partindo desta premissa, parafraseando Uribe (2003), a autodeterminação pode ser desenvolvida em múltiplas esferas da vida social, sendo posta em ação por diversos sujeitos que, de acordo com suas particularidades culturais, econômicas e políticas, desenvolvem ações e discursos contra-hegemônicos, sem que isso venha a significar a independência política ou a criação de um novo Estado soberano.

Tal conceito determinou uma mudança (necessária) sob a visão dos direitos humanos. A partir da *(re)conceitualização dos direitos do homem* enquanto direito a autodeterminar-se, os direitos

humanos passaram a incorporar novos conceitos, visto que autodeterminar-se exige a superação de uma cultura homogênea e, portanto, a negação de qualquer modelo cultural que vise excluir ou assimilar outras culturas e assim negar a diversidade. (Tully, 1995).<sup>1</sup> “Nos estados em que existem minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, não será negado o direito que assiste às pessoas que pertençam a essas minorias, em conjunto com os restantes membros do seu grupo, ter sua própria vida cultural, professar a sua própria religião e, utilizar sua própria língua.” (Ghai, 2003, p. 51). Pode-se perceber que o direito à autodeterminação<sup>2</sup> levou a categoria dos direitos humanos a incorporar valores como o *direito ao desenvolvimento*,<sup>3</sup> *pluralismo dos direitos humanos*, *direitos dos povos indígenas* e, como consequência destes, a reconceituação dos direitos a partir do conceito *de multiculturalismo e da interculturalidade*.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Tully defende que uma ordem multicultural não poderá negar o direito a autodeterminação e, portanto, não poderá ser justa caso haja oposição as aspirações distintas de autogoverno. É, portanto, indispensável o estabelecimento de um Estado multi-étnico para a efetivação dos direitos humanos (re)definidos a partir do direito à autodeterminação.

<sup>2</sup> É interessante ver a análise de Ghai (2003) sob o direito à autodeterminação e seus desdobramentos éticos, filosóficos, políticos e jurídicos, principalmente a partir de alguns documentos internacionais sob tal direito.

<sup>3</sup> A declaração das Nações Unidas sobre o direito ao desenvolvimento afirma que: “o direito ao desenvolvimento é um direito humano inalienável, em virtude do qual qualquer pessoa e todos os povos têm o direito de participar do desenvolvimento econômico, social, cultural e político, de para ele contribuir e dele desfrutar, e em que todos os direitos humanos e liberdades fundamentais possam ser plenamente realizados.” (Art. 1.1) Afirma ainda que a pessoa humana “é o sujeito central do desenvolvimento e deveria ser participante ativo e beneficiário do direito ao desenvolvimento (art. 2.2)” Logo, “Os Estados têm o dever e o direito de formular políticas nacionais adequadas ao desenvolvimento, que visem o aumento constante do bem-estar de toda a população e de todos os indivíduos, com base na participação ativa, livre e significativa no desenvolvimento e na distribuição justa dos recursos.” (art.2.3) Disto, afirma Ghai (2003, p. 575), que “uma definição mais ampla de desenvolvimento o vê como um processo econômico, cultural, social e político abrangente que vise o aumento constante do bem-estar de toda a população e de todos os indivíduos.”

<sup>4</sup> Para Ghai (2003) o multiculturalismo veio reforçar a luta contra-hegemônica dos direitos humanos frente à homogeneização neoliberal, levada a cabo pela ideologia política da governação global no âmbito dos direitos humanos. Para o autor, o multiculturalismo pertence ao período contemporâneo da globalização e é visto como um instrumento de luta para combater os legados do racismo e assegurar um sistema social e político mais justo.

Isso leva a outro fundamento, o de que o princípio da autodeterminação exige para a sua funcionalidade a condição necessária de que o *Estado-nação proporcione condições para a sua realização*. Isso demonstra que a conexão entre culturas particulares (direito à própria existência) e a capacidade do Estado em proporcionar um contexto cultural adequado funda-se em um único direito, “*o direito à cultura*”, ou seja, o direito a participar livremente de uma forma cultural diversa.

Em todos os casos, tudo isso levaria ao problema da redistribuição social, política e econômica, o que não poderia simplesmente ser focalizada como problema único dos sistemas democráticos, à medida que o direito à autodeterminação envolve necessariamente o uso de recursos naturais e humanos para a produção de metas de satisfação das necessidades básicas em âmbito local. Portanto, isto inclui o direito à aplicação de recursos institucionais por parte do Estado, para o desenvolvimento dos diversos sistemas culturais dentro de um mesmo território, e de satisfação de suas necessidades materiais (incluindo as formas necessárias para o desenvolvimento de suas formas culturais de vida e costumes). Desta forma, “a resistência e as alternativas terão possibilidades de sucesso apenas na medida em que sejam capazes de alcançar esse reconhecimento e essa legitimidade por parte do Estado.” (Santos, 2001, p. 138) Em outras palavras:

If a group of persons living within a well-defined region of a country and pursuing a distinctive way of life is systematically disadvantaged by an entrenched and continuing pattern of discrimination in the allocation of goods and resources that prejudicially affects their ability to pursue their own way of life, that group has a right to redress through assertion of a principle of self-determination in the allocation and management of its own goods and resources. ( Dahbour, 1998, p. 10).

A análise disso tudo nos leva a concluir que o princípio à autodeterminação, tido como direito dos povos de culturas, territórios e sistemas políticos diferentes de produzirem as metas à satisfação de suas necessidades culturais, sociais e econômicas, demonstrou os problemas das injustiças e opressões políticas, econômicas e, principalmente, a opressão cultural que muitos povos

enfrentam, o que demonstra que a principal opressão determina-se pelo grave problema da redistribuição dos recursos institucionais. Tal categoria de direito traz as discussões também sobre a *questão dos povos indígenas* e a denegação de direitos culturais, sustentados pela autodeterminação.

## **A INTERCULTURALIDADE E OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS: ENTRE O COLONIALISMO LIBERAL E O PENSAMENTO PÓS-COLONIALISTA**

Boaventura institui dois grandes processos ou fundamentos da modernidade: *a desigualdade e a exclusão* como forma de pertencas hierarquizadas. Em relação ao sistema da desigualdade, a pertença se dá pela integração subordinada, já na exclusão a pertença paradoxalmente ocorre pela própria exclusão. Em relação ao primeiro, implica em um sistema hierárquico de integração social, já o segundo assenta-se na dominação pela segregação (pertence-se pela forma como é excluído) (Santos, 2011, p. 280).<sup>5</sup> Tanto Marx, como Foucault, foram para o sociólogo português os teóricos que mais descreveram estes dois processos. Marx estabeleceu muito bem a relação capital/trabalho na sociedade capitalista, assentado na desigualdade entre ambos, baseado na exploração. Se Marx foi o grande teorizador da desigualdade, firmado esta em critérios econômicos, já Foucault é para Boaventura o grande teorizador da exclusão. A grande diferença é que se a desigualdade é baseada em critérios econômicos de desigualdade, a exclusão é um fenômeno cultural e social, ou como afirma Boaventura, um *fenômeno civilizacional*. Trata-se de um processo histórico no qual uma determinada cultura cria um dispositivo de normalização que é tanto qualificador como desqualificador.

A exclusão da modernidade é traduzida em regras jurídicas que vincam, elas próprias, a exclusão. Na base da exclusão está uma

---

<sup>5</sup> A modernidade inicia com o discurso da emancipação, calcada nos princípios basilares da igualdade e igualdade. No entanto, com a sua convergência com o capitalismo, a partir do século XIX inicia-se tanto o processo de desigualdade como de exclusão. Dois grandes autores, para Boaventura, representam bem estes elementos (desigualdade e exclusão): Marx e Foucault.



pertença que se afirma pela não-pertença, um modo específico de dominar a dissidência. Assenta num discurso de fronteiras e limites que justificam grandes fracturas, grandes rejeições e segregações. Sendo culturais e civilizacionais, tem consequências sociais e económicas. (Santos, 2011, p. 282).

Estes dois sistemas, de exclusão e desigualdade, característicos da modernidade, para o sociólogo português, encontram-se firmados em duas formas de hierarquização, que são híbridos, pois comportam ambas as formas: o racismo e o sexismo. Mesmo, sendo formas de exclusão, tanto o racismo como o sexismo estabelecem uma forma de hierarquização pelo trabalho.<sup>6</sup> A desigualdade entre o capital e o trabalho, a exclusão, o racismo e o sexismo foram construídos socialmente como forma de hierarquização da modernidade, sendo, para Boaventura, acolhidos pelas Ciências Sociais através do conceito de Globalização.<sup>7</sup>

No sistema mundial, cruzam-se assim, os dois eixos: o eixo sócio-económico da desigualdade e o eixo cultural-civilizacional da exclusão/segregação. Se o imperialismo – e a sua manifestação mais recente, a globalização neoliberal – é a expressão mais evidente do eixo sócio-económico, o orientalismo – e sua mais recente encarnação, a guerra das civilizações – é a expressão mais evidente do eixo cultural, civilizacional. (Santos, 2011, p. 282).

O ponto crucial está na premissa sustentada pelo autor de que *o dispositivo ideológico de gestão moderna/capitalista da desigualdade e da exclusão utilizado no qual fundamentaram tanto o*

---

<sup>6</sup> Em relação ao racismo, o princípio da exclusão assenta-se na hierarquia das raças sendo que a integração desigual ocorre primeiro pela exploração colonial (trabalho forçado e escravatura) e depois pela imigração. Em relação ao sexismo se dá pela distinção entre espaço público e privado e pela integração desigual da mulher na força do trabalho e no seio da família. Enquanto o sistema da desigualdade assenta-se paradoxalmente na igualdade, sendo portanto, o contrato de trabalho um contrato entre livres e iguais, a exclusão assenta na diferença. (Santos, 2011)

<sup>7</sup> Isso fica claro para o autor na medida em que tais sistemas foram alocados no espaço tempo mundial, através da globalização hegemónica, levando a formas de trabalho escravo, e exclusão por genocídios de povos e comunidades indígenas.

*racismo quanto o sexismo é o universalismo.*<sup>8</sup> Este, assume duas formas: o **universalismo antidiferencialista** que opera a negação das diferenças e o **universalismo diferencialista** que opera a absolutização das diferenças. A negação das diferenças é operada pela homogeneização (impedindo comparações culturais densas e complexas), já a absolutização das diferenças opera pelo relativismo que torna incomparáveis as diferenças pela ausência de critérios transculturais. (Santos, 2011, p. 283). Ambos os critérios de universalismo criados pela modernidade permitiram a aplicação de critérios abstratos de normalização, no que para o autor, foram baseados em uma espécie de diferença “que tem poder” social para negar as demais ou de declarar inassimiláveis ou incomparáveis. Portanto, e aqui está, talvez a principal premissa defendida por Boaventura no qual pode ser resumida da seguinte forma: a teoria política liberal calcada na teoria jusnaturalista-racionalista-contratualista – máximo da teoria teórica da modernidade liberal-capitalista – sempre privilegiou o universalismo antidiferencialista que acionou politicamente através das idéias de cidadania e direitos humanos. Seguindo este raciocínio, para Boaventura, *o direito natural racionalista* dos séculos XVII e XVIII, também faz parte deste processo, na medida em que serviu para legitimar, quer o “*despotismo iluminado*” quer as idéias liberais e democráticas que conduziram à Revolução Francesa, partindo, portanto, do modelo de racionalidade descrita. É possível perceber claramente no pensamento do autor, a premissa da contrariedade dos direitos naturais universais como forma emancipatória. Além do mais, e seguindo este raciocínio, baseado na função do Estado capitalista, como gestor das desigualdades, afirma Boaventura que o aprimoramento dos direitos humanos através do Welfare-State serviu como forma de gestão capitalista, é dizer, ao Estado providência coube a gestão das desigualdades e à teoria dos direitos humanos coube a gestão da exclusão.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Note-se que o universalismo é o grande fundamento de toda a teoria moderna dos direitos humanos.

<sup>9</sup> O universalismo antidiferencialista, teve uma função bem específica dentro da teoria política liberal. Para Boaventura, ele confrontou a desigualdade social através de políticas sociais do *Estado providência*, no países centrais através das políticas desenvolvimentalistas, e nos estados periféricos e semiperiféricos através de

À luz do que fica dito, parece evidente o fracasso do modelo ocidental de modernidade capitalista na gestão controlada da desigualdade através da integração assente nas políticas redistributivas do Estado-providência. Do mesmo modo, parece ter fracassado a gestão controlada dos processos de exclusão. No Estado moderno, dominou a ideologia do universalismo antidiferencialista e, em alguns Estados, como, por exemplo na França, ele foi elevado ao extremo.<sup>10</sup> A cidadania política tem sido concebida como justificando a negação dos particularismos, das especificidades culturais, das necessidades e das aspirações vinculadas a micro-climas culturais, regionais, étnicos, religiosos ou raciais. A gestão da exclusão deu-se, pois, por via de assimilação prosseguida por uma ampla política cultural orientada para a homogeneização. Os camponeses, os povos indígenas e os imigrantes estrangeiros foram os grupos sociais mais diretamente atingidos pela homogeneização cultural descaracterizadora das suas diferenças. Para além deles, outros grupos sociais discriminados por via de processos de exclusão, como mulheres, homossexuais, toxicod dependentes foram objetos de várias políticas todas elas vinculadas ao universalismo antidiferencialista, neste caso sob a forma de normas abstratas sempre traduzidas em lei.” (Santos, 2011, p.292)<sup>11</sup>

---

políticas assimilacionistas. Este argumento baseia-se justamente, na função do Estado Capitalista, que para o sociólogo português, **tem como função geral manter a coesão social numa sociedade atravessada pelos sistemas de desigualdade e de exclusão.** (Santos, 2011). Essa função política do Estado capitalista, especificamente no que diz respeito à desigualdade, a função consiste em manter a desigualdade dentro dos limites que não inviabilizem a integração subordinada, designada de ilusão social pelas políticas assistencialistas estatais. Aquí, está a crítica feita ao modelo do Welfare State: os direitos sociais e econômicos universais baseado em políticas compensatórias como fome-zero, bolsa-família, bolsa-escola, entre outras formas, são os mecanismos modernos para manter os níveis de desigualdade em níveis tolerados. No que diz respeito ao viés da exclusão, a função do Estado capitalista consiste em distinguir, entre as diferentes formas de exclusão, aquelas que devem ser objeto de assimilação, ou pelo contrário, objeto de segregação e expulsão ou ainda extermínio. Esta distinção é feita a partir de critérios pelo qual o Estado estabelece as diversas formas de dicotomização: perigoso e não perigoso, criminoso e não criminoso, povos indígenas e povos civilizados etc..

<sup>10</sup> Esse debate na França, assenta claramente na questão dos valores liberais versus a religião islâmica.

<sup>11</sup> De acordo com Boaventura, essa gestão controlada da exclusão baseadas em políticas assimilacionistas (como por exemplo, reintegração social, reeducação, extensão da cidadania e no caso das mulheres com acesso ao mercado de trabalho)

Partindo de tais constatações teóricas, a teoria emancipatória dos direitos humanos, baseada na hermenêutica diatópica e na *interculturalidade abrangendo esta o constitucionalismo multicultural e a cidadania pós-nacional e cultural*, é parte de um processo mais amplo, de transição da modernidade para a pós-modernidade e pós-colonialidade de oposição. Sobre isso, cabem outras considerações. De acordo com o sociólogo português, para uma teoria pós-moderna dos direitos humanos é necessário, como consequência, a construção de uma “teoria pós-moderna”. A idéia de pós-modernidade para Boaventura, visa radicalizar a crítica à modernidade ocidental buscando não converter a idéia de transformação emancipatória em uma nova forma de opressão social. Por isso, designa, ao contrário da visão hegemônica de pós-modernismo e pós-modernidade, a ideia de *pós-modernismo de oposição* baseado tal teoria nas experiências das vítimas e dos grupos sociais que tinham sofrido com o exclusivismo epistemológico da ciência moderna. Logo, a base da teoria está em *aprender com o sul*.<sup>12</sup> O termo pós-moderno de oposição, surge, portanto, pela crítica do autor as visões hegemônicas de pós-modernidade. Isso porque, a ideia de “pós-modernidade” aponta para a descrição que a modernidade fez de si mesma (Santos, 2011, p. 27) e desta medida pode ocultar a violência material imposta pelo colonialismo. Essa violência, nunca foi incluída na auto-representação da modernidade, visto ser o colonialismo concebido como uma missão civilizadora

---

em nenhum momento buscou-se eliminar a exclusão mas apenas uma gestão tolerável. No entanto, levando-se em consideração o espaço tempo global, baseado no modelo neoliberal, há a ocorrência de um fator mais profundo, qual seja, **a metamorfose do sistema da desigualdade em sistema de exclusão**. Tal metamorfose, assenta-se na transformação pelo qual o trabalho está a passar. Na medida em que se rarefaz o trabalho, a integração garantida por ele torna-se mais precária. E nesse sentido, o trabalho passa a definir mais as situações de exclusão do que as situações de desigualdade. Grupos sociais, incapazes de reentrar no mercado de emprego, devido as mudanças bruscas que estão a ocorrer, saem já de um cruel sistema de desigualdade para entrarem em um sistema mais cruel ainda de exclusão. Agravando tal situação, perante o sistema de exclusão, o Estado providência encontra-se desarmado, visto que sua situação pressupõe uma relação salarial estável, mesmo quando se trata de produzir assistencialismo para os desprovidos.

<sup>12</sup> Como veremos mais adiante, tal idéia constitui-se na base para a política de direitos humanos

dentro do marco histórico do ocidente.<sup>13</sup>

Partindo de tais constatações feitas pelo sociólogo português sobre a gestão da exclusão e desigualdade a partir de uma teoria universal dos direitos humanos, podemos centrar a discussão sobre os direitos interculturais dos povos indígenas. Uma das características destes povos, em especial na América, é, para Boaventura de Sousa Santos<sup>14</sup>, a violação de seus direitos através da história moderna e da resistência em caso de situações desiguais. No atual contexto, pressionados pelo Consenso de Washington, os Estados periféricos têm entrado em “novos” projetos de ajustes estruturais e desenvolvimento econômico, financiados tais projetos, basicamente, pelas ETNs e instituições financeiras internacionais que, para a efetivação de tais metas econômicas, levam-nas a cabo em terras de grupos indígenas, destruindo seu estilo de cultura. A discussão sobre o direito indígena torna-se de suma importância, visto que 300 milhões de pessoas pertencentes a povos indígenas vivem em todas as partes do mundo.<sup>15</sup> Percebe-se com isso que a questão dos povos indígenas é um caso especial dentro de uma categoria mais ampla: a minoria étnica (Santos, 2001).

Sem se aprofundar sobre a discussão sobre minoria étnica e direito indígena<sup>16</sup>, denota-se que ambas são, para a teoria política liberal, resíduos pré-modernos que passaram a interferir de forma negativa, primeiramente, no mecanismo de regulação econômica e, em segundo, na obrigação política existente entre cidadãos individuais e entre o Estado. Além do mais, para a teoria liberal os direitos são prerrogativas de indivíduos e somente destes. Com isso, sustenta-se que os direitos coletivos são supérfluos, na medida em que os direitos humanos (incluindo os direitos individuais) são universais, determinando a igualdade formal de tais direitos. No entanto, como ressalta Boaventura<sup>17</sup>, o ato de que a grupos específicos seja outorgado uma proteção jurídica específica não

---

<sup>13</sup> Neste sentido para Boaventura, a grande questão é saber se “pós” em pós-moderno significa o mesmo que “pós-” em pós-colonial. Trata-se portanto, em saber os limites de uma crítica radical da modernidade.

<sup>14</sup> Santos, 2003, p. 151

<sup>15</sup> Santos, 2001, p. 153

<sup>16</sup> tal discussão é feita por Boaventura: (Santos, 2001, p. 161)

<sup>17</sup> Santos, 2001, p. 157

choca com o princípio liberal, já que os direitos pertencem, nestes casos, aos indivíduos e não a entidades coletivas às quais eles pertencem.

El paradigma liberal se encuentra em el origen de la aversión de los estados al reconocimiento de derechos coletivos de grupos diferentes a ellos mismos. Los derechos colectivos son vistos como amenazas al principio de la soberania y combustible de las tensiones domésticas (...) Em primer lugar, a pesar del reconocimiento internacional de los derechos humanos universales como proceso civilizador, la discriminación contra los pueblos indígenas y las minorias étnicas ha sido praticada e incluso respaldada juridicamente a lo largo de los años (...) En segundo lugar, trás una larga historia de genocidio y etnocidio, de políticas de exclusión o integración impuestas, la eliminación no puede ser lograda a través de la mera igualdade formal frente a la ley. (Santos, 2001, p. 159)

A luta pelos direitos coletivos dos povos indígenas deve partir primeiramente de uma política de reconhecimento e de pluralidade jurídica, entendendo como tal a obrigação dos Estados nacionais de reconhecerem os direitos coletivos, de um lado, e, de outro, possibilitarem a criação de uma competência jurídica interna, possibilitando o desafio ao monopólio da produção e distribuição do direito.<sup>18</sup> O direito à autodeterminação como um “direito à cidadania” abrange, como visto, não somente seu aspecto político, mas, também, seu viés econômico, cultural e social. *Todos os povos têm direito de decidir sobre sua própria vida comunitária, suas leis, suas regras, suas instituições, símbolos e seu próprio destino político.* A exigência da autodeterminação, em outras palavras, está centrada no direito a terra, aos recursos históricos, bem como a organização cultural autônoma (abrangendo a identidade cultural). Para Boaventura<sup>19</sup>, o direito à autodeterminação firma-se em três pressupostos: novo direito,<sup>20</sup> novo Estado e nova comunidade.<sup>21</sup> Em

---

<sup>18</sup> Sobre esta questão, no qual envolve a teoria do pluralismo jurídico, discutimos noutro lugar: Rodrigues, 2012.

<sup>19</sup> Santos, 2001, p. 163

<sup>20</sup> Aqui se centra o direito à dupla legalidade: criar leis próprias e a luta por um direito coletivo.

outras palavras, esta proposta assinala a necessidade de uma inovação política que vá além do paradigma proposto pelo modelo liberal, devendo, com isso, ser a autodeterminação reconhecida como condição jurídica prévia e política alternativa às medidas integracionistas e genocidas. (Santos, 2001, p. 169).

O paradigma liberal, como muito bem demonstrou Dantas (2012) é caracterizado externamente pela construção de espaços transnacionais com evidente predomínio do interesse econômico e, no âmbito interno dos Estados, pela diversidade sociocultural e étnica historicamente invisibilizada pelo violento processo de homogeneização social e cultural.

Indigenous people occupied defined territory before national States were created and were frequently excluded from accessing the rights that were given to the members of the predominant society. To ensure the segregation of indigenous people they were often expelled from their original territories. Normally, indigenous people do not compete with national state in terms of wanting to form a different state. Their principal claims lies in the recognition of their political autonomy and equal access to basic rights and freedom.<sup>22</sup>

Pugnar por uma nova cidadania significa romper limites. Os clássicos limites conceituais à própria cidadania, ao Estado e ao direito. Assim é preciso refletir como a moldura do Estado monocultural, assim como do direito monístico provocou a exclusão, entre outras, das diferenças étnicas e culturais, de modo velado pela suposta universalidade do princípio da igualdade e pelo difundido conceito de cidadania legal, igualitária e indiferenciada, baseada na dialética interno/externo e, em termos identitários, nós e os outros. Deste modo, no intento de romper com a exclusão institucionalizada que marcou a história dos povos indígenas brasileiros, propõe-se para estes uma cidadania nova e (re)significada – com novos e diferenciados processos e instrumentos para o seu exercício –

---

<sup>21</sup> Este último abrange o anterior. Refere-se tanto ao autogoverno e o controle de seus recursos como também à crítica ao Estado para o estabelecimento de uma nova forma de soberania (dispersa).

<sup>22</sup> Palafox, Francisco Ibarra. **Constitutionalism and citizenship: facing the multicultural challenge**. Instituto de investigaciones jurídicas, Unan, p. 59-77

baseada no alargamento da ideia de vínculos sociais, culturais, jurídicos e políticos de pertença concomitante às suas sociedades e culturas particulares e ao Estado. (Dantas, 2012, p. 4)

Nesta perspectiva o primeiro dos elementos essenciais para a entrada dessa proposta em cena é a ideia/modelo de Estado Nacional que pressupõe nação e cultura únicas como elementos da base humana e social. É preciso que o estado se reconheça como plurinacional e multicultural para que os direitos diferenciados próprios à cidadania indígena sejam efetivos, tanto no âmbito individual e coletivo das pessoas, como de organização institucional complexa dos âmbitos públicos estatais como, por exemplo, ocorre na Bolívia e no Equador; em segundo, a própria ideia fundante do sistema democrático representativo moderno – a representação – definida pelo voto. Este âmbito envolve uma racionalidade baseada em opostos, as oposições binárias criticadas por Boaventura de Sousa Santos na configuração da sua teoria sobre o pensamento abissal<sup>23</sup> caracterizador das clássicas relações jurídicas, políticas e sociais e sociais modernas, personificadas nos opostos representante e representado, que para a maioria dos povos indígenas não faz sentido, como é o caso do povo Xavante; por último, o voto como um direito decorrente da cidadania indígena, deve atender às configurações étnicas e culturais das subjetividades e territorialidades específicas e diferenciadas pelos usos, costumes e tradições reconhecida no Art. 231 da Constituição Federal brasileira de 1988. Esse conjunto de elementos críticos ao sistema eleitoral formal e tradicional encontra, do alistamento do eleitor e do registro de candidaturas, aos processos de votação e exercício de mandatos, enorme barreira decorrente de fatores culturais, linguísticos, territoriais e administrativos. (Dantas, 2012, p. 07)

Por outro lado, a consequência dessa real incompatibilidade do sistema estatal moderno centrado, prioritariamente, no exercício da democracia mediante representação, com as formas diretas e comunitárias dos povos indígenas, de um geral, vivenciarem o governo e o poder, é a geração de um ambiente de pouca<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maia Paula G. (orgs). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

<sup>24</sup> Observa-se que, apesar da importância nos contextos políticos atuais de refundação do estado, no caso brasileiro, o governo indígena de municípios, muitos



participação indígena tanto na qualidade de eleitores votantes como de candidatos votados. Ressalte-se que apesar de estratégica, esta ainda é uma questão tangenciada no sistema eleitoral brasileiro no que pese o reconhecimento constitucional<sup>25</sup> dos direitos diferenciados dos povos indígenas. (Dantas, 2012, p. 06)

De acordo com Fariñas Dulce (Apud Dantas, 2012), a partir do novo conceito da pluralidade cultural e normativa, baseada esta no pluralismo jurídico e, portanto, das exigências de reconhecimento jurídico e político das diferenças e das heterogêneas identidades étnico-culturais, bem como na insuficiência conceitual da noção clássica de cidadania, afirma a autora a necessidade de repensar a categoria moderna da cidadania a partir de dois espaços reguladores e interdependentes. O espaço particular, interno aos Estados nacionais que deve gerar a noção de cidadania fragmentada ou diferenciada e o espaço externo, transnacional, global, não vinculado à regulação do Estado nacional e a sua territorialidade, gerador da noção de cidadania cosmopolita ou global.<sup>26</sup> A cidadania diferenciada, segundo a autora, deve ser fundada no reconhecimento do direito à diferença como valor jurídico e político que propicie – calcada em princípios democráticos – a preservação e manifestação da identidade, assim como a participação pública nos âmbitos político, social, cultural e econômico, desde e com suas diferenças.<sup>27</sup> Isto equivale dizer que é a

---

com intensa população desses povos, se restringe a seis prefeitos eleitos no pleito de 2008. O estado do Amazonas conta com dois municípios governados por índios, São Gabriel da Cachoeira e Barreirinha; Roraima, igualmente, com dois, Uiramutã e Normandia, Paraíba, com um, em Marcação e, por último, Minas Gerais, também com um no município de São João das Missões. (Dantas, 2012).

<sup>25</sup> A Constituição Boliviana de 2009, que tomamos como paradigma reconhece o Estado como plurinacional, comunitário, intercultural (Art. 1<sup>o</sup>). Reconhece os sistemas de governo democráticos participativo, representativo e comunitário (Art. 11) e, entre os direitos políticos, os direitos de participação dos povos indígenas originários campesinos de praticar seus processos eleitorais segundo suas normas e procedimentos específicos relacionados as suas culturas (Art. 26) garantindo a participação indígena na composição do Tribunal Supremo Eleitoral (Art. 206, II).

<sup>26</sup> FARIÑAS DULCE, Maria José. **Globalización, ciudadanía y derechos humanos**. Madrid: Dinkinson/Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas/Universidad Carlos III de Madrid, 2000. p.35-36.

<sup>27</sup> Todavia, a tarefa não é simples. Basta, no caso dos povos indígenas, o dado depopulacional comparativo entre o que foram, em números, os povos indígenas no início do processo de colonização e a população indígena atual. De,

aproximadamente, 10 milhões foram reduzidos a menos de um milhão, (segundo dados do IBGE, divulgados pelo Instituto Socioambiental no site: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/0/1/2/populacao-indigena-no-brasil>) para constatar que as relações históricas dos povos indígenas com a sociedade nacional resultaram em situações violentas de extermínio físico, o que pode-se caracterizar, hoje, como processos genocidas, que, por conseguinte, geraram extermínios culturais configuradores de etnocídios e epistemicídios, na expressão de Boaventura. Para o autor, "O privilégio epistemológico que a ciência moderna se concede a si própria é, pois, o resultado da destruição de todos os conhecimentos alternativos que poderiam vir a pôr em causa esse privilégio. Por outras palavras, o privilégio epistemológico da ciência moderna é produto de um *epistemicídio*. A destruição de conhecimento não é um artefato epistemológico sem conseqüências, antes implica a destruição de práticas sociais e a desqualificação de agentes sociais que operam de acordo com o conhecimento em causa". (SANTOS, 2011 p.242). Do mesmo modo, foram vítimas as populações negras, os escravos libertos que não tinham qualquer condição material de sobrevivência pois não tinham trabalho, nem terra, enfim, os elementos necessários para a satisfação das necessidades materiais e espirituais. Por outro lado, pode-se dizer, também, que a política assimilacionista levada a cabo pelo Estado, por meio dos programas institucionais de integração dos povos indígenas à comunhão nacional, visando a emancipação individual e integração no sistema produtivo capitalista e conseqüente descaracterização ou até o desaparecimento das respectivas sociedades, em nome da civilização, da liberdade e da igualdade, consistiu violências institucionalizadas que marcaram negativamente a concepção do ser indígena estereotipado pela visões tópicas atuais, no propósito de classificar as pessoas indígenas e seus respectivos direitos por meio de conceitos ou categorias ultrapassadas, tanto no campo da ciência como do direito. Através de projetos institucionais no âmbito do "Programa de Desenvolvimento de Comunidades Indígenas", administrativamente conhecidos como "Programas de Desenvolvimento Comunitário". Na prática, esses programas desenvolveram uma desastrosa sistemática de substituição dos sistemas de produção de subsistência baseados na policultura tradicional dos povos indígenas, pelo sistema de agricultura capitalista intensiva e monocultora, principalmente, no sul do país. Segundo o discurso oficial "Estes programas de desenvolvimento comunitário são elaborados de acordo com as aspirações das comunidades indígenas, e têm como objetivo a estruturação dos setores da economia de subsistência e de comercialização, desenhando ações concretas para o engajamento das comunidades indígenas com grau de aculturação mais elevado, no processo de desenvolvimento econômico e social". FUNAI – Fundação Nacional do Índio. Legislação, Jurisprudência Indígenas. [s.l.]: 1983, p.3. Assim, em contextos histórico e político tão adversos tanto para os povos indígenas como para os grupos etnicamente diferenciados, a igualdade de direitos na perspectiva assimilacionista significa morte, porque representa um diluir-se no conjunto social homogêneo da sociedade nacional. Morte, quando não física, cultural. A cidadania clássica, portanto, como instituto fundado na igualdade e na liberdade, segue no significado, o mesmo destino. (Dantas, 2012, p. 14)

relacionado no seu universo particular e comunitário bem como no âmbito do Estado. Já a cidadania cosmopolita ou global seria aquela que transcende<sup>28</sup> as fronteiras e a soberania do Estado nação, se transnacionaliza, uma categoria de cidadania globalizada.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> No campo do direito internacional percebe-se a instituição de mecanismos jurídicos transnacionais com objetivo de efetivar tal direito dos povos indígenas, mesmo que um dos resultados desta transnacionalização seja a dificuldade que encontram os povos indígenas para serem reconhecidos como “povos” e, portanto, legitimados para o exercício da autodeterminação. A Conferência Mundial sobre Direitos Humanos, realizada em Viena em 1993, considera que a negação do direito à autodeterminação constitui uma violação dos direitos humanos e enfatiza a importância da efetiva realização desse direito. Além disso, depois de declarar 1993 como o Ano Internacional dos Povos Indígenas, a ONU parece estar perto de adotar a Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas. O projeto da Declaração foi proposto pelo Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas da Subcomissão para a Prevenção da Discriminação e Proteção das Minorias da ONU. De qualquer forma, a convenção sobre povos indígenas, adotada em 1993 reconheceu “aspirações destes povos a exercer controle sobre as suas próprias instituições, modos de vida e desenvolvimento econômico e a manter e desenvolver as suas identidades, línguas e religiões dentro do contexto dos Estados em que vivem.” (Ghai, 2003, p. 571) Além do mais, os seus valores culturais e religiosos, as suas instituições e formas tradicionais de controle social devem ser preservadas. Da mesma forma, o sistema de propriedade da terra deve ser preservado (arts. 14 e 17). Já a proposta da Declaração Universal vai mais longe, proclamando o direito indígena à autodeterminação, segundo o qual os povos indígenas devem “estabelecer livremente seu status político e prosseguir livremente seu desenvolvimento econômico, cultural e social.” (Ghai, 2003, p. 570). Tal princípio confere aos povos indígenas o direito à autonomia de governo ou ao autogoverno em relação aos seus assuntos internos e locais, reconhecendo seus direitos como direitos coletivos inclusive o direito de preservar e consolidar suas características políticas, econômicas, culturais e sociais. (Ghai, 2003, p. 571). Mesmo sabendo que as normas internacionais são instrumentos criados pelos Estados e para os Estados, é preciso reconhecer que há uma progressiva preocupação pela situação e pela proteção dos povos indígenas no sistema das Nações Unidas. É um fato que, apesar da resistência de alguns governos que já se preparam para se opor à aprovação do projeto da Declaração, nos últimos anos os povos indígenas passaram a ser reconhecidos pela comunidade internacional como objeto e provavelmente como sujeitos do Direito Internacional. Esta crescente preocupação, evidentemente, foi marcada pelas pressões feitas pelos povos e organizações indígenas, inclusive nos Fóruns da ONU. É por isso que a Declaração inclui aspectos relevantes sobre os direitos culturais e étnicos coletivos; o direito à terra e aos recursos naturais; a manutenção das estruturas econômicas e os modos de vida tradicionais; o direito consuetudinário; e o direito coletivo à autonomia.

<sup>29</sup>FARIÑAS DULCE, M. J., op. cit., p.36-44 (Apud, Dantas, 2012).

(...) historicamente foi negado às diferenças o direito de expressar suas identidades e especificidades socioculturais tendo em vista a violência dos processos de morte lenta, física e cultural, ou seja, da "ideia de inevitabilidade de seu desaparecimento como experiência coletiva viva, capaz de repor suas instituições a cada ato, capaz de manter, no tempo, uma cultura própria". Em segundo, na atualidade, a inefetividade das normas constitucionais de reconhecimento impedem seu exercício pleno portanto, é tímida a participação política dos índios e dentre outras diferenças nos âmbitos do Estado se constitui em um vir a ser realidade o que impulsiona os movimentos sociais a reivindicar direitos de participação e construir espaços de luta que extrapolam o contexto do Estado nacional (...)A possibilidade de se antepor à inevitabilidade das leis do desenvolvimento capitalista nos remete à questão fundamental: como impedir a destruição dos povos indígenas? Como garantir a sua liberdade de existência? É no interior desse quadro que cumpre verificar se a extensão da cidadania às populações indígenas significará a sua sobrevivência e sua liberdade. Ou se, ao contrário, longe de implicar a condição de sua preservação, seria um golpe de morte na sua liberdade de viver e sobreviver e a implantação violenta de uma igualdade. Igualdade essa que, ao tudo 'igualar', termina com as diferenças e, portanto, com a liberdade. (Dantas, 2012, p. 13).

Em relação ao Estado brasileiro, por exemplo, levando-se em consideração conceitos jurídicos no qual a cidadania se vincularia ao conceito de Estado poderia afirmar que em relação aos povos indígenas na medida em que são sociedades sem estado, possuindo ainda valores simbólicos e de organização social diferente da liberal, estes não seriam de sobremaneira cidadãos brasileiros. No entanto, na medida em que o Brasil determinou como critério para determinação da cidadania o *jus solis*, - cidadão é aquele que nasce no território nacional, os índios, individualmente, são legalmente cidadãos brasileiros. No entanto, "são, paradoxalmente, cidadãos brasileiros e possuem identidades culturais conflitantes com a identidade homogênea nacional, portanto a cidadania indígena é uma ficção."<sup>30</sup> Nasce com isso, uma ficção jurídica tensionada, pela

---

<sup>30</sup>SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. A cidadania e os índios. In, COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. **O índio e a cidadania**. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 44-51 (Apud, Dantas, 2012)

necessidade de conjugar, harmonizar, os valores individuais da igualdade com os coletivos das diferenças.<sup>31</sup>

Deve-se lembrar, que o discurso político e jurídico dominante baseado na ótica bem denunciada por Boaventura como um discurso universalista, excluiu as sociedades indígenas ao longo da história a partir da ideologização e naturalização das diferenças culturais, considerando-as “ora como bárbaras e selvagens, ora românticas e folclóricas, mas, sempre, e principalmente, como óbices à integração, unificação e desenvolvimento do Estado.” (Dantas, 2012, p. 15)

Tais grupos diferenciados - povos indígenas, negros, comunidades tradicionais - compõem a estrutura da sociedade brasileira, firmando-se como sociedades culturalmente diferenciadas da sociedade nacional, no qual poderíamos, utilizando as palavras de Boaventura, denominá-la de sociedade nacional hegemônica. A pesar de ser a sociedade brasileira calcada na diversidade étnica e cultural, fundamentos estes da Carta Constitucional Democrática de 1988, as diferentes culturas tidas como colonizadas foram ocultadas ao longo da história por um longo processo de colonização e de construção do Estado nacional, processo esse que teve no direito positivado um dos mais fortes e poderosos mecanismos de exclusão da diferença cultural dos povos indígenas e das comunidades tradicionais, processo de exclusão que serviu de fundamento da política indigenista levada a cabo, primeiro pela Coroa portuguesa e, em seguida, pelo Estado brasileiro, no qual ambos promoveram genocídios e etnocídios e tornaram-se responsáveis pelo desaparecimento quase total vários povos indígenas e de suas raízes culturais.<sup>32</sup>

A apreensão parcial que o direito positivado faz da realidade social, por meio de mecanismos de poder que valoram e privilegiam uma determinada forma de vida e práticas sociais como boas, com a consequente juridicidade amparada pelo Estado, institucionalizou, ao longo da história do direito no Brasil, a exclusão do espaço jurídico-político nacional, das pessoas indígenas e suas sociedades, suas vidas, seus valores e suas formas diferenciadas de construção social da realidade. Nesse sentido, os colonizadores portugueses desconsideraram a existência de povos autóctones, com organizações

---

<sup>31</sup>FARIÑAS DULCE, M.J., op. cit., p.39 9 (Apud, Dantas, 2012).

<sup>32</sup> (Dantas, 2012, p. 15)

sociais e domínio territorial altamente diversificados e complexos, negando aos seus membros a qualidade de pessoas humanas ou de uma humanidade viável, motivo pelo qual justificavam a invasão e tomada violenta do território, a escravização, as guerras, os massacres e o ocultamento jurídico. O direito colonial, e posteriormente o nacional seguiram o mesmo caminho. A formulação jurídica moderna do conceito de pessoa enquanto sujeito de direito, fundado nos princípios liberais da igualdade e liberdade que configuram o individualismo, modelo adotado pela juridicidade estatal brasileira e estampado no Código Civil de 1916, gerou o sujeito abstrato, descontextualizado, individual e formalmente igual, e classificou as pessoas indígenas, não como sujeitos diferenciados, mas, diminutivamente, entre as pessoas de relativa incapacidade, ou pessoas em transição da barbárie à civilização. Esta depreciação justificava a tutela especial exercida pelo Estado, os processos e ações públicas voltados para a integração dos índios à comunhão nacional, o que equivale dizer, transformar os índios em não índios. (Dantas, 2012, p. 19)

De acordo com Fernando Dantas (2012) a cidadania diferenciada na sociedade multicultural deve expressar um repensar das noções clássicas de sociedade, de Estado e do direito, e conseqüentemente, do próprio conceito de cidadania, buscando, dialogicamente, a inserção pela participação democrática da pluralidade de sujeitos diferenciados desde seus contextos e identidades particulares, no contexto maior do Estado. Um ponto de partida, para Dantas no que diz respeito à construção conceitual de uma nova cidadania diferenciada, que atenda a composição pluriétnica dos Estados contemporâneos, tanto intrínseca na realidade ibero-americana, como provocada pela imigração nos países do primeiro mundo, é oferecido por Herrera Flores e Rodríguez Prieto. Para estes autores, de acordo com Dantas (2012, p. 16), a cidadania não constitui um *status*, portanto, um sujeito não é cidadão, ele "tem" cidadania; sendo assim, a concebem como uma "técnica para o exercício da democracia" pelos pressupostos de que em primeiro lugar, a cidadania tem haver com algo mais além da pertença a um Estado nação e sua correspondente legalidade. No mundo contemporâneo existem múltiplos espaços e legalidades que fazem da cidadania algo mais complexo do que a simples nacionalidade. Em segundo lugar, a cidadania não outorga algum estado ontológico.

Não se é cidadão. Se tem ou não se tem cidadania. Em terceiro lugar, que a cidadania não é um status, é uma técnica, um instrumento que usado corretamente pode nos permitir exercer a busca e a consolidação de outros instrumentos ou meios que nos aproximem do objetivo/projeto de autogoverno.(Dantas, 2012, p. 16)

Essa ideia de Estado pluriétnico e de cidadania multicultural, foi um dos fundamentos do Estado brasileiro através da Constituição democrática de 1988, no qual reconheceu expressamente as diferenças étnico-culturais dos povos indígenas garantindo suas organizações sociais, usos, costumes, tradições, direito ao território e capacidade postulatória, fundamento este, alias, no direito expresso na Carta Magna à autodeterminação dos povos. No entanto, a pesar de um grande avanço no marco da constitucionalização dos direitos dos povos indígenas, para que o ocorra a sua efetivação prática, é de suma importância um processo dar vida às normas constitucionais pelo caminho jurídico-hermenêutico, já sob o prisma político deve-se ampliar a participação democrática dos índios e de suas organizações, nas três esferas do poder público, possibilitando opinarem diretamente sobre qualquer assunto que lhes interesse.<sup>33</sup> Sem isso, continuaremos a ter um avanço no âmbito na constitucionalização, mas de outro lado, continuaremos a agir de forma a negar-lhes os direitos básicos à participação e a construção de subjetividades distintas.

---

<sup>33</sup> Neste ponto, para os povos indígenas, a terra é o espaço de vida e liberdade. Por isso, a importância da efetividade do direito a participação em qualquer discussão que envolva o espaço territorial indígena. SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos para o Direito**. Curitiba: Juruá, 1998, p. 130. BRASIL. Veja por exemplo o que determina a Constituição da República Federativa do Brasil. "Art. 231 [...] § 1.º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições". Pode-se dizer, a partir da exegese dos pressupostos constitucionais, que terras indígenas são aquelas habitadas pelos povos indígenas, enquanto espaço de vida, adequado às suas peculiaridades culturais e imprescindíveis para sua reprodução física e cultural. Simbolizadas pela cultura, essas terras constituem verdadeiros territórios indígenas, porque orientados pelo evidente princípio que encerra a disposição constitucional, qual seja: a ocupação indígena é definida a partir dos usos costumes e tradições de cada povo. Nesse sentido, afirma Souza Filho que usos, costumes e tradições "quer dizer direito, e, mais, direito consuetudinário indígena".Souza Filho, op. cit., p.134.

A terra é para os povos indígenas espaço de vida e liberdade. O espaço entendido enquanto lugar de realização da cultura. Para TOMASINO, "cada sociedade elabora a sua concepção de tempo e de espaço conforme sua visão de mundo, a qual também orienta as suas práticas e relações sociais e simbólicas com a natureza e entre si". Isto significa que a construção dos modos de vida, da cultura, das pessoas e sociedades relaciona-se em um complexo de significados produzido social e coletivamente. A Constituição Federal brasileira define a categoria jurídica das terras indígenas, como aquelas tradicionalmente ocupadas pelos índios, habitadas em caráter permanente, utilizadas para suas atividades produtivas, imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar, necessárias à reprodução física e cultural, segundo seus usos costumes e tradições. Assim, a dignidade humana dos povos indígenas está condicionada ao respeito aos seus territórios, aos seus modos de vida e às suas instituições, como garantia prévia e imprescindível à satisfação das necessidades básicas. Portanto, o espaço e as formas de vida enquanto direitos consuetudinários, devem ser protegidos, sendo esse o comando constitucional. (Dantas, 2012, p. 18)

O mais relevante, nesta crescente preocupação pelos direitos humanos dos povos indígenas, é a mudança de ênfase dos direitos "universais individuais" para os "direitos humanos coletivos". Mesmo com as devidas reservas por tratar-se de normas desenvolvidas pelos governos e para os governos - esta atenção aos direitos coletivos, a desejada aprovação da Declaração Universal sobre Direitos Indígenas e a sua ratificação pelos Estados subscritores, configuram um novo espaço internacional no qual os povos indígenas poderão continuar a luta tanto para melhorar quanto para mudar a situação de discriminação e opressão a que têm estado submetidos nos últimos séculos no seio dos diferentes Estados Nacionais. No entanto, mesmo a questão dos direitos indígenas, vinculados à autodeterminação dos povos, quando inseridos em um conceito de democracia constitucional de matriz liberal-individualista, traz à tona a questão dos *limites* às categorias conceituais que firmaram e fundamentaram o constitucionalismo e a cidadania ocidental.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Tais limitações, têm sido enfrentado por uma nova concepção de constitucionalismo, denominado de constitucionalismo latinoamericano, no qual



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A cidadania foi tradicionalmente concebida como sinônimo de nacionalidade, ou como um vínculo jurídico entre Estados e indivíduos, formando a idéia de um corpo social com igualdade, homogeneidade, identidade e aspirações comuns. No entanto, a ideia de uma globalização contra-hegemônica defendida por Boaventura de Sousa Santos passou a demonstrar que no âmbito interno dos Estados, as categorias conceituais operadas pela modernidade não poderiam ser aplicadas, visto a presença da diversidade sócio-cultural e étnica historicamente invisibilizada pelo violento processo de homogeneização exclusão e desigualdade. Lutar, portanto, por uma nova cidadania significa romper os limites clássicos e conceituais à própria cidadania, ao Estado e ao direito. Um destes limites, e talvez o principal, é justamente a idéia institucional do Estado monocultural que, como muito bem demonstrou Fernando Dantas, com o direito monístico provocou a exclusão, entre outras, das diferenças étnicas e culturais, de modo velado pela suposta universalidade do princípio da igualdade e pelo difundido conceito de cidadania legal, igualitária e indiferenciada, baseada na dialética interno/externo e, em termos identitários, nós e os outros.

Deste modo, para se romper com a exclusão institucionalizada que marcou a história dos povos indígenas brasileiros, é imperioso que se proponha uma outra ideia de cidadania, ou como afirmou Fernando Dantas, uma cidadania nova e resignificada – com novos e diferenciados processos e instrumentos para o seu exercício – baseada no alargamento da ideia de vínculos sociais, culturais, jurídicos e políticos de pertença concomitante às suas sociedades e culturas particulares e ao Estado. Nesta perspectiva é preciso que o estado se reconheça como plurinacional e multicultural para que os direitos diferenciados próprios à cidadania indígena sejam efetivos, tanto no âmbito individual e coletivo das pessoas, como de organização institucional complexa dos âmbitos

---

fundamenta-se justamente nas premissas da diversidade e da pluralidade. Nesse sentido, ver: Carbonell, Miguel. **Desafíos del nuevo constitucionalismo en América Latina**. In: Neoconstitucionalismo y derechos fundamentales. Colombia, 2010, 207-225.

públicos estatais. Sem esse “auto-reconhecimento”, bem como, sem a superação daquilo que Boaventura de Sousa Santos determina de pensamento abissal<sup>35</sup> correremos o risco de apenas constitucionalizar e não efetivar o direito à diferença.

## REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hanna. **Origens do Totalitarismo**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974.
- BENHABIB, Seyla. **Situating the self: gender, community and postmodernism in contemporary Ethics**. London/New York: Routledge, 1992.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**.
- BRASIL. **Tribunal Superior Eleitoral. Eleitor: do alistamento ao voto**. – Brasília : SGI/Cojur, 2007.
- BELLAMY, Richard. **Pluralism and Liberal Neutrality**. London, Portland, 1996.
- BENEDICT, Ruth. **Patterns of culture**. Cambridge, Massachussets, 1985.
- CANCLINI, Néstor García. **La globalización imaginada**. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_. **As culturas populares e o capitalismo**. Buenos Aires, Paidós, 1996.
- CARBONELL, Miguel. Desafíos del nuevo constitucionalismo en América Latina. In: **Neoconstitucionalismo y derechos fundamentales**. Colombia, 2010, 207-225.
- CAWS, Peter. Identity: Cultural, Transcultural and Multicultural. In: GOLDBERG, David (org). **Multiculturalism: a critic reader**. Cambridge, Blackwell Publishers, 1995, p. 17-45.
- CHARVET, John. **The possibility of a cosmopolitan ethical order based on the idea of universal human rights**. Millennium , v. 27, n. 3 p. 523-542, 1998.
- DHABOUR, Omar. **The Ethics of Self-Determination: Democratic, National and Regional**. Pstcolonial Studies, V. 4, nº 1, p.3-20, 1998
- DALLARI, Dalmo de Abreu. Índios, cidadania e direitos. In, **COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. O índio e a cidadania**. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- DANTAS, Fernando Antonio de Carvalho. **Relatório de Identificação da terra indígena Guarani-Mbyá da Ilha da Cotinga**. Curitiba: FUNAI, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Multiculturalismo, cidadania e direito dos povos indígenas**. Revista Amazônia Legal. 2012 – Prelo.
- DE LUCAS, Javier. La sociedad multicultural: problemas jurídicos y políticos. In: AÑON, María José et al. **Derecho y sociedad**. Valencia: Tirant de Blanch, 1998.

---

<sup>35</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maia Paula G. (orgs). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

- FARIÑAS DULCE, María José. **Globalización, ciudadanía y derechos humanos**. Madrid: Dinkinson/Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas/Universidad Carlos III de Madrid, 2000.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Transformación intercultural de la filosofía**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- FUNAI – **Fundação Nacional do Índio. Legislação, Jurisprudência Indígenas**. [s.l.]: 1983.
- GADAMER, Hans George. **Verdad y Método**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.
- GHAi, Anna. Neutrality and Recognition. *IN: BELLAMY, Richard. Pluralism and Liberal Neutrality*. London, Portland, 2003, p. 34-51
- GOLD, Carol. **Two concepts of universality and the problem of cultural relativism**. *Pstcolonial Studies*, V. 4, nº 1, p.67-83, 2000
- GUIMARÃES, Carlos. **El constitucionalismo Cultural**. Madri, Boch, 2003
- HÄBERLE, Peter. **Pluralismo y Constitución: estudios de Teoría Constitucional de la sociedad abierta**. Madrid: Tecnos, 2002.
- HERRERA FLORES, Joaquín e RODRÍGUEZ PRIETO, Rafael. **Hacia la nueva ciudadanía: consecuencias del uso de una metodología relacional en la reflexión sobre la democracia**. *Crítica Jurídica: Revista latinoamericana de política, filosofía e direito*, n.º 17, agosto/ 2000.
- HERRERA FLORES, Joaquín. Las lagunas de la ideología liberal. In: HERRERA FLORES, Joaquín (org.) **El vuelo de Anteo: derechos humanos y crítica de la razón liberal**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- KYMLICKA, Will. **Liberalism, Community and Culture**. Oxford, Oxford University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Multicultural Citizenship. A liberal Theory of Minority Rigths**. Oxford, Oxford University Press, 2000
- LACLAU, Ernesto. **Emancipación y diferencia**. Barcelona: Ariel, 1996.
- MALIK, Kenan. **Universalism and difference in discourses of race**. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- MARSHALL, T. H. **Ciudadania, classe social e status**. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.
- MERLE, Jean-Christophe. **Cultural Minority Rigths and the Rigths of the Majority in the Liberal State**. Oxford, Blacwell Publishers, 1998.
- MODOOD, Tariq. Multiculturalism, Secularism and the State. *IN: BELLAMY, Richard. Pluralism and Liberal Neutrality*. London, Portland, 1996, p. 80-97.
- MOUFFE, Chantal. **The return of the political**. Londres: Verso, 1993.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Sobre o diálogo intolerante. In: GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. **Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade**. São Paulo: Edusp, 2001.

Palafox, Francisco Ibarra. **Constitutionalism and citizenship: facing the multicultural challenge**. Instituto de investigaciones jurídicas, Unan, p. 59-77

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

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

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

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 5.ed. São Paulo: Max Limonad, 2002.

RIBEIRO, Berta. **O índio na história do Brasil**. São Paulo: Global Editora, 1987.

RAZ, Joseph. **Multiculturalism**. Oxford, Blackwell Publishers, 1998.

RODRIGUES, Saulo Tarso. **O paradigma da modernidade a problemática dos direitos humanos. Os limites teóricos entre universalismo, multiculturalismo e relativismo cultural a partir da filosofia jusnaturalista e do princípio da dignidade humana**. Sanches, 2012.

\_\_\_\_\_. O Direito Internacional dos Direitos Humanos e a Racionalidade Ocidental (Razão Indolente): A epistemologia e a Política Ocidental no Novo Modelo Hegemônico de Democracia (governança) Global. In: **Direito em Debate: Em Busca De Alternativas**. Ijuí, Ed. Unijui, nº 21, Janeiro-Junho 2004, p. 91-109.

\_\_\_\_\_. **O modelo de racionalidade ocidental (razão indolente) e os direitos humanos: uma crítica ao conceito hegemônico de cidadania a partir da Sociologia das Ausências de Boaventura de Sousa Santos**. Revista do Semiedu2006, Cuiabá, Universidade Federal de Mato Grosso.

SÁNCHEZ RUBIO, David. Universalismo de confluencia, derechos humanos y inversión. In: HERRERA FLORES, Joaquín. (org.). **El vuelo de Anteo: derechos humanos y crítica de la razón liberal**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

SARTORI, Giovanni. **La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo e extranjeros**. Madrid: Taurus, 2001.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Una concepción multicultural de los Derechos Humanos**. Revista Memória, Bogota, n.101, julio de 2003.

\_\_\_\_\_. Para ampliar o canône da diferença e da igualdade. in: Santos, Boaventura de Sousa (Org). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Civilização brasileira, 2003

\_\_\_\_\_. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: Boaventura de Sousa Santos (Org.) **Conhecimento prudente para uma vida decente: "Um discurso sobre as ciências" revisitado**. Porto: Afrontamento, 2003.

\_\_\_\_\_. O Estado heterogêneo e o Pluralismo Jurídico. In: SANTOS, Boaventura de

Sousa, TRINDADE, João Carlos (Orgs): **Conflito e transformação social: Uma paisagem das justiças em Moçambique**, Afrontamento, 2001, p. 47-88.

\_\_\_\_\_. **A gramática do Tempo. Para uma nova cultura política**. Coimbra, 2011. Cortez.

SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESES, Maia Paula G. (orgs). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SOUZA Filho, Carlos Frederico Marés. Multiculturalismo e direitos coletivos. In SANTOS, Boaventura de Sousa. **Reconhecer para Libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **La reinención del Estado y el Estado plurinacional**. Santa Cruz de la Sierra: Alianza Interinstitucional CESNDA-CEJIS-CEDIB, 2007.

\_\_\_\_\_. **La globalización del derecho: Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación**. Universidad Nacional de Comombia, ILSA, 1998.

SIECKMAN, Jan. Cultural Pluralism and the Idea of Human Rights. SOETEMAN, Arend. **Pluralism and Law**. London, Kluwer Academic Publishers, 2001.

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

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

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Sta. Cruz. Feitiçaria e religiosidade no Brasil colonial**. São Paulo Companhia das Letras, 1986.

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

TOMASINO, Kimiye. **Os Kaingang da Bacia do Tibagi e suas relações com as terras baixas**. Relatório parcial de pesquisa sem maiores dados. Londrina: [s. n.].

TAYLOR, Charles. **Growth, Legitimacy and the Modern Identity**. Cambridge, Cambridge University, 1981.

\_\_\_\_\_. **Philosophy and the Human Sciences**. Cambridge, Cambridge University, 1985.

\_\_\_\_\_. The Politics of Recognition. *IN*: GOLDBERG, David (org). **Multiculturalism: a critic reader**. Cambridge, Blackwell Publishers, 1995, p. 75-107.

TILLEY, John. **The Problem for Normative Cultural Relativism**. Oxford, Blackwell Publishers, 1998

TULLY, James. **Strange Multiplicity: constitutionalism in the age of diversity**. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

URIBE, Maria Teresa. Emancipação social em um contexto de guerra prolongada: o caso da comunidade de Paz de San José de Apartadó, Colômbia. *In*: Santos, Boaventura de Sousa (Org.), **Democratizar a Democracia. Os caminhos da**

**democracia participativa.** 2003, Porto: Afrontamento, p. 219-253

WIEVIORKA, Michel. **A Diferença.** Lisboa, Fenda Edições, 2002.

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

## COLABORADORES

Alexandra Langlais, pesquisadora do CNRS, professora da Universidade de Rennes 1; doutora em Direito Público pela Universidade de Nantes.

Ana Patricia Noguera de Echeverri, professora da Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales; doutora em Filosofia da Educação pela Universidade Estadual de Campinas.

Anderson Orestes Cavalcante Lobato, professor e coordenador do Curso de Direito da Universidade Federal do Rio Grande; doutor em Direito Público pela Universidade de Toulouse.

Bianca Teixeira Bazan Steinmetz, bacharel em Direito pela Universidade Católica de Pelotas; especialista em Direito Ambiental pela Universidade Federal de Pelotas.

Éder Dion de Paula Costa, professor e vice-diretor da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande; doutor em Direito pela Universidade Federal do Paraná.

Leonardo Xavier da Silva, professor do Departamento de Economia e Relações Internacionais da Universidade do Rio Grande do Sul; doutor em Economia pela Universidade do Rio Grande do Sul.

Luiz Henrique Ronchi, professor de geologia da Universidade Federal de Pelotas; doutor em Geologia pela Universidade de Orléans, França.

Magda Maria Colao, professora da Universidade de Caxias do Sul; doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Maria Claudia Crespo Brauner, professora e vice coordenadora do Curso de Direito da Universidade de Rio Grande; doutora em Direito Privado pela Universidade de Rennes 1.

Marion Bary, pesquisadora do CNRS, cátedra de Direito Ambiental; professora *maitre de conférence* da Universidade de Rennes 1; doutora em direito privado pela Universidade de Tours.

Maryline Boizard, professora *maitre de conférence* da Faculdade de Direito da Universidade de Rennes 1.

Nathalie Hervé-Fournereau, diretora de pesquisa do CNRS, professora da Universidade de Rennes 1; *vice-president de la Société française de droit ede environnement*; coordenadora da *Reseau National biodiversité: droit et service écosystemiques*; pesquisadora do *Institut de l'Ouest: Droit et Europe*; doutora em Direito comunitário pela Universidade de Rennes 1.

Patrícia Maria Schneider, mestre em Direito pela Universidade de Caxias do Sul.

Paulo Ricardo Opuszka, professor do Mestrado em Direito Empresarial e Cidadania da UniCuritiba; doutor em Direito pela Universidade Federal do Paraná.

Philippe Pierre, professor da Faculdade de Direito da Universidade de Rennes 1; diretor do *Institut de l'Ouest: Droit et Europe*.

Saulo Tarso Rodrigues, professor da Universidade Federal do Mato Grosso; doutor em Sociologia do Estado pela Universidade de Coimbra.

Thiago Burlani Neves, bacharel em Direito e Especialista em Direito Ambiental pela Universidade Federal de Pelotas.

Tizziani Gabriel, bacharel em Administração e especialista em Direito Ambiental pela Universidade Federal de Pelotas.

**EDITORA E GRÁFICA DA FURG**  
**CAMPUS CARREIROS**  
CEP 96203 900  
editora@furg.br



Anderson O. C. Lobato  
Philippe Pierre  
(Organizadores)

**DIREITO, JUSTIÇA E AMBIENTE:  
perspectivas franco-brasileiras**



Rio Grande  
2013

© Anderson O. C. Lobato e Philippe Pierre

2013

Capa: Liane Viegas Domingues

Formatação e diagramação:

João Balansin

Gilmar Torchelsen

D597d Direito, justiça e ambiente : perspectivas  
franco-brasileiras / organizadores Anderson  
O.C. Lobato e Philippe Pierre.- Rio Grande :  
Editora da Furg, 2013.  
276p ; 21 cm

ISBN 978-85-7566-262-5

1. Direito ambiental 2. Educação ambiental I.  
Lobato, Anderson O. C II. Pierre, Philippe

CDU 349.6

Bibliotecária responsável pela catalogação: Jandira Maria Cardoso Reguffe CRB 10/1354

## APRESENTAÇÃO

O presente trabalho que está sendo oferecido ao público brasileiro é fruto de uma cooperação científica que teve início em 2009 no Ano da França no Brasil. Desde então foram organizadas várias manifestações científicas no Brasil (Pelotas, Rio Grande e Cuiabá) e na França (Rennes e Paris) que permitiram a reunião de trabalhos preocupados em oferecer novas perspectivas ao Direito, tendo como referência a promoção da Justiça e a preocupação com o meio ambiente.

Os trabalhos apresentados fazem parte das pesquisas iniciais de dois Grupos de Pesquisa aos quais se associaram pesquisadores da América latina apontando para a vocação à internacionalização das equipes envolvidas. O *Institut de l'Ouest: Droit et Europe*, Laboratório do CNRS (*Centre National de la Recherche Scientifique*) sediado na Universidade de Rennes 1 assumiu o papel de liderança e estímulo na reunião dos primeiros resultados. Os esforços dos colegas brasileiros na gestão das traduções, bem como na finalização da obra merece igualmente o nosso reconhecimento, notadamente nesses últimos anos em que as Universidades brasileiras, e porque não reconhecer, igualmente as universidades francesas, passam por um período de turbulência em que o trinômio ensino, pesquisa e extensão é permanentemente questionado no momento da distribuição de recursos destinados à educação.

O certo é que a presente cooperação científica está produzindo os seus primeiros frutos do trabalho de investigação científica inaugurando uma linha publicações que permanecerá viva no tempo e nos laços fraternos que unem Europa e América.

Observou-se no momento de reunião dos trabalhos que a relação em Direito e Justiça fortemente presente nas investigações jurídicas confronta-se presentemente com os desafios de um novo modelo de desenvolvimento, econômico, social e ecologicamente sustentável, único capaz de promover a justiça social, respeitando os

direitos humanos, a diversidade cultural na busca de uma real e concreta cidadania planetária.

O trinômio sustentabilidade, solidariedade e judicialização representa para o jurista não somente uma utopia, mas igualmente uma estratégia de transformação das relações sociais através do Direito.

Convidamos os nossos leitores a se envolverem no seu dia-a-dia e nos seus estudos com o compromisso de uma produção científica preocupada com os problemas sociais, e ambientais, que desafiam a sobrevivência da humanidade.

Anderson O. C. Lobato  
Philippe Pierre  
Organizadores

## SUMÁRIO

### *Apresentação*

Anderson O. C. Lobato; Philippe Pierre ..... 5

### **Primeira Parte**

#### **Os desafios da sustentabilidade**

### *Biotecnologia e propriedade industrial: direito francês e da União Europeia*

Maryline Boizard ..... 11

### *Aplicação dos princípios do Direito Ambiental e o ponto de irreversibilidade das mudanças ambientais*

Luiz Henrique Ronchi ..... 29

### *A produção de agrocombustíveis no Brasil e os impactos socioambientais*

Maria Claudia Crespo Brauner; Patrícia Maria Schneider ..... 41

### *O ecoturismo como enfoque orientador de um processo de preservação da natureza*

Magda Maria Colao ..... 63

### *A poluição atmosférica transfronteiriça*

Bianca Teixeira Bazan Steinmetz; Tizziani Gabriel; Leonardo Xavier da Silva ..... 83

## **Segunda Parte**

### **Os caminhos da solidariedade**

<i>O princípio da precaução, uma radicalização francesa</i> Philippe Pierre .....	99
<i>O conceito de serviços ecossistêmicos: promotor de novas sinergias entre as estratégias europeias sobre o clima e a biodiversidade?</i> Nathalie Hervé-Fournereau; Alexandra Langlais .....	121
<i>Economia solidária e empreendimentos populares: as potencialidades da organização do trabalho associado</i> Éder Dion de Paula Costa; Paulo Ricardo Opuszka .....	151
<i>Ethos ambiental em clave del pensamiento estetico ambiental complejo</i> Ana Patricia Noguera de Echeverri .....	169

## **Terceira Parte**

### **O fenômeno da judicialização**

<i>A responsabilidade ambiental no contexto Francês e Europeu</i> Marion Bary .....	197
<i>A judicialização da responsabilidade civil ambiental: a poluição da agricultura irrigada</i> Anderson O. C. Lobato; Thiago Burlani Neves .....	211
<i>Responsabilidade ambiental e ação coletiva</i> Francis Kernaleguen .....	233
<i>A cidadania dos povos indígenas e a ressignificação do paradigma liberal.</i> Saulo Tarso Rodrigues.....	245