

UNIVERSIDADE REGIONAL DE BLUMENAU - FURB
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA COMUNICAÇÃO - CCHC
PROGRAMA DE POS GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO REGIONAL - PPGDR

GEORGIA CARNEIRO DA FONTOURA

**DIREITOS, DESENVOLVIMENTO E POVOS INDÍGENAS:
LIMITES, POSSIBILIDADES E DESAFIOS ÀS POLÍTICAS PÚBLICAS NA
ATUALIDADE BRASILEIRA**

BLUMENAU

2015

GEORGIA CARNEIRO DA FONTOURA

**DIREITOS, DESENVOLVIMENTO E POVOS INDÍGENAS:
LIMITES, POSSIBILIDADES E DESAFIOS ÀS POLÍTICAS PÚBLICAS NA
ATUALIDADE BRASILEIRA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, do Centro de Ciências Humanas e Comunicação, da Universidade Regional de Blumenau – FURB, como requisito parcial a obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Regional.

Prof^a. Dr^a. Lílian Blanck de Oliveira – Orientadora

BLUMENAU

2015

**DIREITOS, DESENVOLVIMENTO E POVOS INDÍGENAS: LIMITES,
POSSIBILIDADES E DESAFIOS ÀS POLÍTICAS PÚBLICAS NA ATUALIDADE
BRASILEIRA**

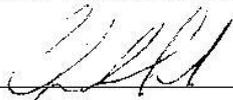
Por

GEORGIA CARNEIRO DA FONTOURA

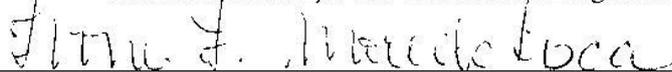
Dissertação aprovada como requisito parcial para
obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento
Regional no Programa de Pós-Graduação em
Desenvolvimento Regional – PPGDR, da
Universidade Regional de Blumenau – FURB,
pela banca examinadora formada por:



Presidente: Profa. Dra. Lilian Blanck de Oliveira - FURB



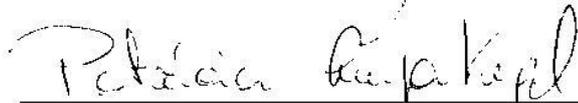
Membro: Prof. Dr. Clovis Antonio Brighenti – UNILA



Membro: Prof. Dr. Ivone Fernandes Morcilo Lixa - FURB



Membro: Prof. Dr. Luciano Felix Florit - FURB



Profa. Dra. Patricia Luiza Kegel

Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em
Desenvolvimento Regional

Blumenau, 10 de dezembro de 2015.

*Dedico este trabalho a todos os povos que
resistem cotidianamente as opressões, por
acreditar na esperança de um amanhã melhor*

AGRADECIMENTOS

Como não poderia ser diferente, é com lágrimas nos olhos que percorro estas linhas. Pode parecer frágil trazer tais sentimentos a um trabalho de finalização acadêmica, no entanto, mais do que uma atividade ou titulação, por meio deste trabalho, que, encontros puderam ocorrer e os aprendizados e experiências vivenciados fazem hoje parte de quem eu sou. Sem estas pessoas este trabalho seria inconcluso.

Gratidão...

À Espiritualidade, que sempre me conduziu, orientou e deu forças em minha trajetória.

À minha mãe, por sua dedicação e amor, quem as experiências destes tempos me fizeram compreender, aceitar e amar ainda mais.

Ao Raul, meu anjo, que em seu sorriso, a cada dia me mostra a leveza, me faz aprender e acreditar na vida.

À Lilian, que em incalculável grandiosidade humana, me ensinou a acreditar em mim, o sentido de amar ao próximo e saber que a vida vai muito mais além. Agradeço a Deus pelo presente de tê-la em minha vida.

Ao Rodrigo, meu fiel companheiro desta jornada, pela persistência no amor, pela paciência e incentivo nos momentos de maior angústia durante a elaboração deste trabalho, pelo amor e carinho com que os fez.

À Débora, mais do que amiga, uma irmã que o caminho acadêmico graciosamente me presenteou, por este encontro, por sempre acreditar em mim (muitas vezes mais do que eu mesma), pela fervorosa fé que a sustenta e ilumina.

Ao Povo Laklãnõ Xokleng, com quem pude conviver, conhecer aprender, e vivenciar a mais linda experiência de alteridade e de Outridade.

Ao Tarcísio, pela amizade, o carinho e apoio em minha trajetória.

Ao Professor Luciano Florit, com quem tive a grata felicidade de compartilhar a docência, e descobrir que é ali que quero estar.

Ao Jasom e Janaina, pela admirável dedicação e carinho que fazem seu trabalho, pelas vivências e experiências compartilhadas nesta trajetória, que fizeram este trabalho possível.

Ao GPEAD, pela acolhida e por ser minha família, na academia e vida.

À Kathleen, pela paciência em ouvir nossas lamúrias acadêmicas, pela atenção e carinho com cada um de nós.

Aos professores do PPGDR pelos inúmeros aprendizados e vivências, os quais, junto ao fomento da CAPES tornaram este projeto possível.

À todos/as amigos/as que sempre estiveram ao meu lado, os quais tenho profundo carinho e admiração.

Àqueles que nos encontros e desencontros da vida fazem parte da minha história e de quem sou.

Gratidão.

*Talvez haja portas que possamos abrir, que as
doutrinas precedentes e as afirmações de hoje,
mantém fechadas*

Michel Miaille

RESUMO

Este estudo, que tem como título “Direitos, Desenvolvimento e Povos Indígenas: limites, possibilidades e desafios às políticas públicas na atualidade brasileira” está situado na linha de Pesquisa Estado, Sociedade e Desenvolvimento no Território, do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, da Fundação Regional de Blumenau – FURB. A atual presença dos Povos Indígenas no Estado brasileiro advém de processos históricos de dominação e colonização, por meio de políticas assimilacionistas/integracionistas, que subalternizaram e negaram seu modo de ser, saber e viver, palco para históricas realidades de exclusão, invisibilidades, mazelas políticas e sociais, espaço no qual as reivindicações pelo reconhecimento do direito à diferença e respeito à identidade cultural, vem reavaliando seu espaço/lugar no Estado Brasileiro, buscando sua autodeterminação e desenvolvimento étnico. Esta pesquisa tem por objetivo investigar o *espaço/lugar* dos direitos das populações indígenas no contexto do ordenamento jurídico, políticas nacionais e política indigenista, buscando identificar *limites*, *possibilidades* e *desafios* para promover políticas públicas de/em/para o desenvolvimento das diferentes etnias, atentas às diversidades e direitos dos Povos Indígenas. De cunho qualitativo, utiliza-se de metodologia a investigação bibliográfica e documental em uma perspectiva interdisciplinar. Os resultados apontam como *limites* a extrema dificuldade na e para construção de políticas públicas que visem efetivamente atender/alcançar a diversidade de Povos Indígenas no Brasil; de operar no/para dentro do território e territorialidades de cada povo de forma qualitativa e superadora; no reconhecimento do seu direito à autodeterminação gerando processos de participação em diferentes *tempos/espacos/lugares*, vias para assegurar seu desenvolvimento econômico, social e cultural. Como *desafio* maior identifica-se a premência de um Estado verdadeiramente multiétnico no qual os Povos Indígenas tenham direito a autogestão e a livre escolha de alternativas sociais e culturais. O Etnodesenvolvimento, enquanto referencial teórico metodológico e político, se apresenta como um caminho de *possibilidades* via referenciais de interculturalidade com/o perspectivas metodológicas para diálogo/interação entre saberes/conhecimentos das, para e com as diversidades. Questiona e desafia a percepção e adoção de outros olhares/leituras para caminhos em/de abertura à viabilidade de processos de decolonização a abrir e transpor fronteiras na busca da construção de outros territórios, onde a diferença e a igualdade podem se entender, constituindo uma estratégia para enfrentar a colonialidade (des)construindo subalternidades históricas e criar *espacos/lugares* em que os Povos Indígenas possam viver segundo seus próprios costumes e forma de desenvolver.

Palavras-chave: Povos Indígenas. Direitos Indígenas. Etnodesenvolvimento. Política Indigenista.

RESUMEN

Esta investigación estudio, que se titula "Derechos, Desarrollo y Pueblos Indígenas: límites, posibilidades y desafíos para las políticas públicas en Brasil hoy" se encuentra en la línea de investigación Estado, Sociedad y Desarrollo en el Territorio del Programa de Posgrado en Desarrollo Regional, de la Fundación Regional Blumenau - FURB. La actual presencia de los pueblos indígenas en el estado brasileño viene de los procesos históricos de dominación y colonización, a través de políticas de asimilación/integración, subalternizaram y negaron su forma de ser, saber y vivir, etapas históricas de exclusión, invisibilidad, males políticos y sociales, espacio en el que reclama que se reconozca el derecho a la diferencia y el respeto a la identidad cultural, vienen reevaluando su espacio/lugar en el Estado de Brasil, en busca de la autodeterminación y el desarrollo étnico. Esta investigación tiene como objeto de investigación el espacio/lugar de los derechos de los pueblos indígenas en el sistema legal, las políticas nacionales y la política indigenista, con el fin de identificar los límites, posibilidades y desafíos para promover políticas públicas de/en/para el desarrollo étnico atentos a la diversidad y derechos de los Pueblos Indígenas. Con un enfoque cualitativo, utilizamos la metodología de la investigación bibliográfica y documental en una perspectiva interdisciplinar. Los resultados apuntan límites: la extrema dificultad de y para la construcción de políticas públicas que tienen como objetivo cumplir con eficacia y lograr junto la diversidad de los pueblos indígenas en Brasil; operar con/en el territorio y la territorialidad de cada pueblo de manera cualitativa y superando; en reconocimiento de su derecho a la autodeterminación generar procesos participativos en diferentes tempos/espacios/lugares, maneras de asegurar su desarrollo económico, social y cultural. Como más desafiante identifica la urgencia de un Estado verdaderamente multiétnico en que los Pueblos Indígenas posan tener derecho a la autogestión y la libre elección de alternativas sociales y culturales. El Etnodesarrollo como marco teórico metodológico y político, se presenta como una forma de posibilidades por intermedio de referencias de la interculturalidad como perspectiva metodológicas para el diálogo/interacción entre el saber/conocimiento/experiencia de, para y con la diversidad. Interroga y desafía la percepción y la adopción de otras miradas/lecturas de caminos francos para abrir viabilidad de procesos decoloniais, meio para abrir y cruzar fronteras en busca de la construcción de otros territorios donde la diferencia y la igualdad puedan si entender, una estrategia para confrontar la colonialidad, (des)construyendo subalternidades históricas y creando espacios/lugares donde los pueblos indígenas puedan vivir de acuerdo con sus propias costumbres y modo de desarrollo.

Palabras clave: Pueblos Indígenas. Derecho Indígena. Etnodesarrollo. Política Indigenista.

LISTA DE SIGLAS

CIMI – Conselho Missionário Indigenista

CF – Constituição Federal do Brasil

COMIN – Conselho Missão entre Índios

CGETNO - Coordenação-Geral de Promoção ao Etnodesenvolvimento

FAO - Food and Agriculture Organization

FLACSO - Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA - Fundação Nacional de Saúde

GPEAD – Grupo de Pesquisa Ethos, Alteridade e Desenvolvimento

MACOP - Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas

MPF – Ministério Público Federal

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

SPILTNI – Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais

OEA - Organização dos Estados Americanos

OIT – Organização Internacional do Trabalho

OMS - Organização Mundial da Saúde

ONU - Organização das Nações Unidas

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
1.1 DELIMITAÇÃO DE PESQUISA.....	14
1.1.1 Tema da pesquisa.....	14
1.1.2 Contextualização do tema.....	15
1.1.3 Questões de pesquisa.....	22
1.1.4 Justificativa para estudo do tema.....	23
1.2 OBJETIVOS.....	27
1.2.1 Geral.....	27
1.2.2 Específicos.....	27
1.3 HIPÓTESES.....	28
1.4 CAMINHO METODOLÓGICO.....	29
1.4.1 Abordagens teóricas e procedimentos.....	29
2 COLONIZAÇÕES E PROCESSO DE FORMAÇÃO DO ESTADO BRASILEIRO 33	
2.1 Formação da cultura jurídica.....	37
2.2 Cânones Político-Jurídicos modernos: instrumentos de Colonialidade jurídica.....	45
2.3 Eurocentrismo e o “Mito da Modernidade”: a justificativa e legitimidade do processo colonizador.....	62
2.4 Formação social brasileira: o cunho de uma identidade nacional.....	67
2.4.1 “Ser” Índio: entre a Civilidade e a Barbárie.....	68
2.4.2 Formação da identidade nacional: da classificação à integração.....	74
3 POLÍTICA INDIGENISTA NACIONAL.....	91
3.1 Brasil Colônia (1500-1822).....	91
3.2 Império (1822-1889).....	107
3.3 Da República Velha ao Golpe Militar (1890-1964).....	115
3.3.1 O Serviço de Proteção ao Índio.....	117
3.4 Regime Militar (1964-1985).....	125
3.5 Constituinte de 1987 e Constituição de 1988.....	128
4 DESENVOLVIMENTO E POVOS INDÍGENAS: PERSPECTIVAS A PARTIR DO ETNODESENVOLVIMENTO.....	133
4.1 CONCEITO E ORIGEM DO ETNODESENVOLVIMENTO.....	136
4.2 ETNODESENVOLVIMENTO NO BRASIL.....	151
4.3 ANÁLISES CRÍTICAS ACERCA DO ETNODESENVOLVIMENTO: LIMITES E POSSIBILIDADES.....	167
5 CONCLUSÃO.....	181
6 REFERÊNCIAS.....	185

1 INTRODUÇÃO

A atual presença do indígena no Brasil é reflexo de constantes tentativas históricas de integração pela lógica civilizacional, das políticas de assimilação à cultura da sociedade brasileira dominante, espaço onde o Outro¹ não teve mais *lugar para ser, estar e viver*.

Historicamente o direito consuetudinário indígena foi completamente negado em prol dos interesses coloniais - processos de colonização, com a intervenção dos europeus, em sua maioria espanhóis e portugueses, que como forma de assegurar os interesses da metrópole - processo de conquista e garantir a expansão territorial e colonial em terras brasileiras, viu a necessidade de criação de uma legislação indigenista. Neste contexto, ela surge não como uma forma de garantia dos direitos a estes povos, mas a fim de regular e normatizar as relações de exploração dos colonizadores aos colonizados sendo, por muitas vezes, operacionalizada por meio da violência aberta ou por políticas de aldeamento, garantindo a exploração da mão-de-obra indígena, das riquezas nativas, a usurpação de terras e a extinção étnico-cultural destes povos.

A negação da condição de sociedade aos povos indígenas, emergida de uma lógica colonialista, dominadora e imperialista, carregada de discriminação e subalternização, teve por força o contexto histórico e social ser formalizado no reconhecimento do Estado brasileiro de sua presença. Esta formalidade não foi pressuposto da presença destes, mas um reconhecimento inevitável de sua existência. Reconhecimento que, por força do contexto social, se configurou em uma tentativa de contornar o ambiente conflitivo.

Diante da lógica liberal-individualista do modelo hegemônico eurocêntrico, positivada nos cânones jurídicos-políticos dos Estados nacionais latino-americanos, herança da colonização da cultura jurídica na América Latina, a política indigenista nacional foi construída na lógica da integração e assimilação cultural, tuteladas pelo Estado sob o aparato da relativa incapacidade destes povos, para conduzir a apropriação de suas terras e a negação de suas identidades étnicas e culturais (CARNEIRO DA CUNHA, 2009; SOUZA FILHO, 1999; SOUZA LIMA, 2002).

É possível verificar alguns avanços nos direitos indígenas, contudo a abertura de espaços efetivos para sua presença e participação nas políticas e decisões que lhes afetam são

¹ O termo “Outro” para Levinas (2005) representa aquele que não pode ser contido, que conduz para além de todo contexto e do ser. O Outro não pode ser reduzido a um conceito; é *rosto*, presença viva que interpela, convoca, desafia e constrói. Maior aprofundamento: LEVINAS, Emmanuel. Entre nós: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

praticamente inexistentes. Poderia se dizer que historicamente, a política indigenista do Brasil² fora elaborada pelos não indígenas³ e voltada a interesses alheios a eles, e denota-se que “[...] suas vozes não foram ouvidas nestes quase 200 anos de emancipação política do Brasil” (CARVALHO, 2003, p.86).

No atual Estado nacional brasileiro, os povos indígenas serem cidadãos é abrir caminho para *possibilidades* em serem considerados parte da nação⁴, em um Estado que se reconhece pluriétnico. O papel social do Estado deve balizar sua estrutura para que, mesmo diante de relações de poder hierarquizadas pelas *lógicas da identidade e da diferença*, haja possibilidade formas de assunção de sujeitos de direitos base para se construir uma convivência social onde a diferença possibilite respeitar e conviver com o Outro.

A presente dissertação objetiva investigar a construção histórica da política indigenista nacional, buscando evidenciar o *espaço/lugar*⁵ dos Povos Indígenas na formação do Estado nacional e esfera legal. A partir deste arcabouço pretende identificar *onde, como e quando* isto

² Importa ressaltar que o termo “política indigenista” possui, no teor desta investigação, as iniciativas formuladas nas esferas do Estado brasileiro a respeito dos povos indígenas. O que aos fins desta pesquisa compreendem-se por compor a esfera pública na relação entre Estado e sociedade, ou seja, por políticas públicas aos povos indígenas. Ressalta-se que, conforme informações no Museu do Índio, a política indigenista é orientada pelo indigenismo, entendido como “[...] conjunto de princípios estabelecidos a partir do contato dos povos indígenas com a sociedade nacional”. Ambas, política indigenista e indigenismo, são categorias históricas, noções empregadas essencialmente no século XX. A categoria indigenismo provém das diretrizes vitoriosas no 1º Congresso Indigenista Interamericano realizado no México, em 1940. Distingue-se aqui importante discussão que repercute desde as organizações indígenas em relação à diferença entre a “política indígena”, que se entende como a protagonizada pelos próprios índios, e a política indigenista.

³ Utilizamos o termo “não-indígena” para designar os sujeitos que mesmo não sendo indígenas estão de alguma forma atrelados a esta questão.

⁴ No momento da formação dos Estados americanos os povos indígenas normalmente não participaram deste processo, perdendo perante a comunidade internacional o direito à autodeterminação. Junto da criação do Estado associou-se à ideia de Nação que reconhece apenas a existência de uma cultura nacional, na igualdade de direitos de todos indistintamente, sem levar em conta as diferenças entre etnias e culturas existentes num determinado país. O Estado, amparado no princípio da soberania nacional, não aceita a convivência no mesmo território de diferentes sistemas jurídicos, elaborando normas e conceitos para submeter as populações indígenas a sua lei, desrespeitando a diversidade cultural, social e jurídica dos povos americanos (SOUZA FILHO, 1999).

⁵ O conceito de *espaço/lugar* que se propõe é o defendido por Zhouri e Oliveira (2010), uma ruptura paradigmática para a reflexão sobre o que denominam as formas globocêntricas de ver o mundo. A alcunha *espaço*, possui um sentido global, homogeneizante, de apropriação abstrata do espaço pelo capital, incorporado aos fluxos globais em detrimento dos diversos *lugares*. Portanto, o *lugar* tem seu sentido como *locus* da vivência e da história, na qual o local surge como possibilidade de “(re)construção do território como lugar espaço de reprodução social e esfera de pertencimento que desafia os propósitos ordenadores e homogeneizadores dos Estados-nação e dos seus projetos de desenvolvimento” (2010, p.449) de tal forma que o resgate dos processos locais e “*a defesa do lugar*, do enraizamento e da memória destaca a procura por *autodeterminação*, a fuga da sujeição aos movimentos hegemônicos do capital e a reapropriação da capacidade de definir seu próprio destino” (2010, p. 445), desta maneira, o global não impediria o sentimento de enraizamento, o desejo de pertencer e permanecer no lugar, com a salvaguarda da memória, da identidade. Nesta perspectiva, o *lugar* significa o resgate da categoria de espaço como “esteio da identidade”, como suporte do ser no mundo”, como “referenciais que tornam os homens sujeitos de seu tempo”. Aqui o *espaço*, se dá no reconhecimento da presença do Outro, como forma incorporação à lógica determinante, o que se intenta é o resgate do *lugar*, espaço em que o Outro se autodetermina e desta forma torna-se sujeito de seu próprio destino.

implicou em *possibilidades* ou em *limites para/na* criação, implantação e efetivação de políticas públicas atentas às diversidades e direitos destes povos, promoção e desenvolvimento étnico - condição primordial para garantia de sua existência.

O interesse e a premente necessidade para o desenvolvimento desta investigação decorrem das problemáticas que envolvem as demandas do Povo Laklãnõ/Xokleng no que tange a oferta e omissão de Políticas Públicas na Terra Indígena Ibirama – La Klanô. Aldeados em 1926 este povo milenar, habitante originário da Região Sul, hoje restringido a viver em 14.084,8860 hectares numa região inóspita do Vale do Itajaí, luta por condições de vida digna para si e seus descendentes. A Construção da Barragem Norte iniciada em 1972 adveio agravando ao extremo as condições de vida⁶ desta população em relação à interferência e prejuízo nas tradições culturais, constantes deslocamentos territoriais, obstrução e/ou dificuldade no acesso a políticas públicas, inacessibilidade e/ou dificuldades de deslocamento entre aldeias, escolas e externamente por decorrência das chuvas e alagamentos, ou seja, constantes e históricas inoperâncias relativas às problemáticas para vivência deste povo. O I Seminário “O Outro lado da Barragem Norte” realizado na Furb em novembro de 2014, veio deflagrar, mais uma vez, a invisibilização da problemática regional, assim como os limites/imbricamentos legais para uma efetiva solução das demandas postas. Neste evento foi referendada a formação de uma comissão de trabalho com o objetivo de articular, debater e apoiar as demandas e dificuldades em torno da problemática, da qual a FURB, bem como outras entidades, fazem parte.

Enquanto pesquisadora do GPEAD, acadêmica no mestrado em Desenvolvimento Regional do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional da FURB, graduada em bacharel de Direito e conhecedora *in locu* (atividades acadêmicas e de campo) na Terra Indígena Ibirama – La Klanô, integrante do grupo de apoio do COMIN/SC, reunida com os pares em diferentes encontros, percebemos a necessidade de buscar limites/imbricamentos da legislação e políticas estatais a travar/barrar o processo de *autodeterminação*, acesso às políticas públicas, *espaços/lugares* de participação e capacidade de gerir suas formas de organizar e se

⁶ Conforme o trecho da manifestação das lideranças do Povo Laklãnõ/Xokleng em junho deste ano: Desde o início da construção, em 1972, os impactos causados pela barragem são imensuráveis e se repetem: interferência negativa nas nossas tradições culturais, pois a comunidade que vivia unida em torno do Rio Hercílio necessitou se separar em diferentes aldeias para fugir das inundações; famílias desabrigadas; casas inundadas e condenadas; falta de água potável e alimentos; estradas interditadas; aldeias isoladas; cancelamento das aulas nas escolas (média de 30% do calendário escolar); profissionais da saúde com dificuldade de acesso para o atendimento nas aldeias; riscos de deslizamentos; insegurança; angústia pela próxima enchente, entre outros.

desenvolver, os quais se tornam chave para a continuidade das discussões enquanto IES e cidadãos comprometidos com uma dívida histórica de caráter regional e nacional.

Neste sentido, identificar as raízes históricas limitadoras, assim como *possibilidades*⁷ de superação para um *status quo* de invisibilização e não cumprimento e/ou acessibilidade das políticas públicas se faz imprescindível, no tocante a buscar instrumentos legais e cabíveis para a efetivação de direitos desta e de outras populações indígenas no Estado brasileiro.

Esta investigação se propôs a servir como base para a continuação de pesquisas, em um segundo momento de posse dos referenciais teóricos e legais que possam subsidiar a temática, no que concerne investigar: características presentes nas políticas públicas de desenvolvimento regional em Santa Catarina relativas à preocupação com as populações/comunidades tradicionais, especialmente, as indígenas; as presenças e ausências de estratégias e ações de integração das demandas relacionadas aos direitos da população indígena Laklãnõ/Xokleng nas políticas públicas de desenvolvimento regional em SC; verificar quais os instrumentos legais (condições e limites) para a criação, implantação e desenvolvimento de políticas públicas de/em/para o desenvolvimento regional no tocante às demandas relacionadas aos direitos das populações indígenas na Terra Indígena Ibirama – La Klanô.

A pesquisa se desenvolveu através de investigação de cunho qualitativo de caráter bibliográfico e documental acerca da temática. Em relação à linguagem foi utilizada prioritariamente a primeira pessoa do plural por entendermos que o relato de sua trajetória reúne as vozes de múltiplos sujeitos que, no decorrer do processo, foram somando suas falas à da pesquisadora - provocando, respondendo, subsidiando, desafiando e somando em um processo de parceria de construção acadêmica. Em suma: o conhecimento não se constrói sozinho nem na impessoalidade, mas no contato com o “Outro”.

1.1 DELIMITAÇÃO DE PESQUISA

1.1.1 Tema da pesquisa

Espaço/lugar dos direitos das populações indígenas no contexto do ordenamento jurídico, políticas nacionais e política indigenista brasileira: *limites, possibilidades e desafios*

⁷ Para Boaventura Santos “possibilidade é o movimento do mundo” (SANTOS, 2004, p. 796).

para/na construção de políticas públicas atentas às diversidades⁸ e direitos dos Povos Indígenas, e seu desenvolvimento étnico.

1.1.2 Contextualização do tema

Desde o processo de conquista e colonização, os europeus invalidaram as organizações jurídicas tradicionais dos povos originários, impondo-lhes o sistema jurídico tradicional europeu. Isto ocorre como forma de garantir os interesses econômicos e políticos da Coroa, a doutrinação dos índios e o uso de sua mão de obra. Todo o processo de dominação europeu foi, assim, sendo justificado e legitimado. A formação das culturas jurídicas na América Latina origina-se do jusnaturalismo/salvacionista, meio de justificação ao genocídio sistemático aos povos indígenas sob benção divina, sendo posteriormente consolidada com o positivismo jurídico sob a dogmática da teoria geral do Direito Ocidental.

O colonizador criou um mundo a sua imagem e impôs a sua forma de ver e ser também ao Novo Mundo. O salvacionismo justificava a violência praticada por meio da catequese dos indígenas que buscava tirá-los da condição de “impuros”, de “animais”. Posteriormente, ao cunhá-los como “primitivos” buscou-se através do assimilacionismo e do integracionismo civilizá-los em nome do progresso e desenvolvimento, por meio de sua negação e extermínio, na busca de transformá-los em “nacionais”. O contato entre europeu e indígena e imposição de normas jurídicas e práticas europeias nas/para estes últimos fez com que as práticas de organização social pautadas na ancestralidade fossem substituídas por práticas de submissão e novas formas de controle social.

Neste contexto a América Latina recebe uma cultura jurídica transposta da Europa, com seus valores e preceitos, reproduzindo um sistema de produção de acumulação e distinção de grupos sociais por raças e etnias. Este sistema jurídico não surge por si só, mas para dar condições ao desenvolvimento da sociedade moderna liberal individualista e sua estrutura. Esta juridicidade estatal constitui o paradigma nuclear da modernidade por um “[...] processo que passa pela: a) formação do princípio unitário do Direito; b) pelos principais momentos ou etapa do monismo jurídico; e finalmente, c) pelos pressupostos e caracterização da dogmática jurídica centralizadora” (WOLKMER, 1997, p.40).

⁸ Cada Povo Indígena é um povo distinto entre si – a diversidade se apresenta de formas diferentes em suas cosmovisões, organização social, política e jurídica, relação com a natureza, vivência religiosa, valores éticos, diferentes modos de ser.

Assim, a cultura jurídica latino americana, colonizada e dependente, deriva do modelo da cultura moderna europeia ocidental (eurocêntrica⁹ e hegemônica¹⁰), incorporando o modo de produção capitalista, a classificação social sobre a ideia de raça, a doutrina do liberalismo-individualista, a centralização da política – o moderno Estado Nacional Soberano, uma organização burocrática, cuja legitimidade jurídico-racional sustenta o monismo jurídico¹¹, a estatalidade, a unicidade, a positivação com particular função para solidificação da filosofia positivista no Direito estatal.

A formação do Estado nacional brasileiro, influenciado pelos moldes da Revolução Francesa, em sua relação com os povos indígenas perpassou pela discussão da soberania e cidadania destes. Mesmo com a propostas¹² de reconhecimento dos indígenas como nações livres e soberanas, até 1934 as constituições não fizeram qualquer referência em seu teor a estes povos. Contudo, embora não sendo considerados brasileiros no sentido político e jurídico, ainda perduravam nas legislações indigenistas o direito dos índios sobre suas terras.

Esta formação do Estado nacional a partir do século XIX tem como uma de suas premissas a expansão da colonização. Neste período, segundo Manuela Carneiro da Cunha (1992), a tônica “foi a conquista do *espaço*”, pautada na expropriação e esbulho das terras indígenas, momento em que “[...] a questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão-de-obra para se tornar uma questão de terras” (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 4; 2009, p. 133). Uma das formas para este intento foi a consolidação da Lei Terras, a qual mantinha o reconhecimento da propriedade indígena dos territórios ocupados, entretanto, eram de usufruto exclusivo dos indígenas enquanto estes permitissem seu estado de civilização, portanto, destinadas a colonização dos índios.

O processo de “[...] ocupação e apropriação territorial foram partes integrantes do processo de consolidação do Estado nacional” (SILVA, 1996, p. 342) a partir da gestão por políticas estatais que assegurassem a expansão territorial, com o estabelecimento dos imigrantes

⁹ A definição “eurocêntrica”, conforme Enrique Dussel (2005, p. 84) pretende “descrever a “Modernidade” com características ou determinações exclusivamente europeias”.

¹⁰ Entende-se aqui hegemonia na perspectiva gramsciana, na qual uma classe mantém seu domínio não simplesmente através de uma organização específica de força, mas por ser capaz de conformar o conjunto da sociedade às formas de pensar, sentir e agir da classe dominante, exercendo uma liderança moral, intelectual.

¹¹ Segundo a teoria jurídica positivista de Hans Kelsen, 1984, em “A Teoria Pura do Direito”, o monismo jurídico imposto concebe o Estado como a única entidade capaz de criar regras, procedimentos e estruturas administrativas e judiciais para regular os conflitos que possam surgir entre os membros de uma sociedade, através das entidades públicas, sem dar espaço para outros sistemas jurídicos.

¹² O Apostulado Positivista, lançou uma proposta aos constituintes que apontavam os indígenas como nações soberanas e livres, e, portanto senhores de suas terras, justificando a posse de seu território soberano, reconhecendo o plurinacionalismo. Suas propostas foram rejeitadas na Constituição de 1891, que em seu art. 64 repassou as terras devolutas para os Estados federados, reservando para União as terras necessárias para defesa de fronteiras, fortificações, construções militares e estradas de ferro federais.

e a construção de um espaço produtivo. Nas áreas de colonização europeia “[...] os conflitos entre índios e brancos se acentuaram, à medida que se incentivava a penetração no sertão” (SANTOS, 1989, p.14). Foram criados pelas províncias os grupos civis e de patrulha como formas de proteção aos imigrantes e expansão das fronteiras de colonização.

O Estado brasileiro criou toda uma política de gestão dos indivíduos e do território (sobretudo seus recursos naturais), pautada exclusivamente na colonização e promoção de assentamento de imigrantes europeus, sendo que, somente no século XX, já na República, que será criado um órgão com o objetivo de promover a gestão dos povos indígenas.

Os genocídios, massacres e expropriações de terras realizados neste período ganham espaço nas denúncias internacionais. Em 1910 o governo brasileiro, em resposta a estas constantes acusações, criou o SPILTN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais que, em 1918 passou a ser nominado Serviço de Proteção ao Índio - SPI. Tal órgão, embasado na filosofia positivista, procurava de forma pacífica realizar o aldeamento dos povos indígenas para garantir a expansão da sociedade nacional e o estabelecimento dos núcleos de colonização com base na mão-de-obra “*sertaneja*”, evitando, assim, as acusações de mortes e promovendo possibilidades de expansão dos projetos de colonização (SOUZA LIMA, 1995).

Como uma “agência de civilização”, o SPI ensejava a passagem do indígena da floresta para a assimilação como um trabalhador nacional. Os indígenas eram enquadrados num projeto civilizatório, baseado num paradigma evolucionista, empregando métodos e técnicas educacionais como mecanismos de nacionalização dos povos indígenas. A política de “nacionalização” dos índios, por meio da atração, mantinha o ímpeto civilizacional, agora sob a lógica “missionária” de torná-lo um cidadão, um trabalhador nacional.

Os “silvícolas” foram incluídos como “relativamente incapazes” no Código Civil de 1916. Durante a gestão do SPI, os indígenas ainda não submetidos ao aparelho estatal tornaram-se tutelados pelo Estado brasileiro, mediante o projeto de lei formulado e encaminhado pelo SPI (Decreto nº 5.484, de 1928). Este decreto atribuiu a este órgão a tarefa de tutela sobre o “*status jurídico genérico índio*” como forma de administração da vida indígena, tornando-se um mediador das relações entre índios, Estado e a sociedade “nacional”.

O Estado nacional republicano criou um poder centralizado que promovia na expansão fundiária sua maior força motriz, um direito baseado no poder tutelar, consolidando um modelo de gestão sobre os indígenas e não com estes. Constituindo-se nas raízes institucionais para a implantação das concepções sobre as quais o problema indígena circulou – um *poder tutelar* gestado por políticas *paternalistas, clientelistas e assistencialistas* – que idealizou o lugar do

índio na “nação” brasileira e definiu as normas administrativas pelas quais seria tratado, “[...] uma tutela especial, incidente de forma diferenciada sobre populações classificadas através de uma lei, em *graus de civilização* evolutivamente dispostos, ordenando direitos e sanções a eles correspondentes.” (SOUZA LIMA, 2002; 1995, p.203).

As lutas de resistência dos povos indígenas ao longo da formação do Estado nacional estão intrínsecas na forma de gestão empregada. Os (pré)conceitos gestados por esta forma de administração, encontram-se enraizados dentro da construção do ideário jurídico-político do Estado nacional e se desvelam no imaginário do povo do brasileiro. São opressões que ultrapassam e ainda perpetuam através de tensões dentro do Estado nacional que se devem, exclusivamente, à resistência destes povos na luta pela sua existência e reconhecimento de seu direito de viver a partir de suas formas de *ser*.

Em 1967, já no Governo Militar, décadas de denúncias de corrupção, má gestão de recursos públicos, além de escravização de indígenas, levam o Governo a extinguir o SPI e criar a Fundação Nacional do Índio - FUNAI. No entanto, em meio ao contexto histórico em que surgiu, sob manto de propostas autoritárias do regime militar, manteve a política integracionista até então imposta baseada, sobretudo, no nacionalismo desenvolvimentista e defesa do território nacional. Neste período, entre os projetos desenvolvimentistas governamentais foram patrocinadas diversas ações claramente anti-indígenas. Enquanto nas cidades os estudantes, trabalhadores e militantes políticos foram perseguidos e presos, os camponeses e indígenas foram massacrados e expulsos de suas terras em nome de um “progresso” como alternativa a um “atraso” que estes detinham (KRÄUTLER, 2012).

A FUNAI praticava um indigenismo cada vez mais burocrático e voltado para a integração nacional. Segundo Santos (1989, p. 36) “as diferenças apresentadas pelos povos [...] não eram admitidas como sistemas socioculturais legítimos e passíveis de se autodeterminarem”, a proposta era clara “transformar índios em não-índios, mesmo que fosse através de decreto”. Fato evidenciado pelo teor do texto do Estatuto do Índio de 1973 que regulou a situação jurídica dos indígenas, com o propósito de preservar sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional.

Com a inserção dos direitos fundamentais, consolidados na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, no texto constitucional brasileiro, houve o reconhecimento explícito das *diferenças* e uma concepção material do princípio da *igualdade*, instituindo um constitucionalismo liberal clássico baseado na igualdade formal perante a lei, num Estado centralizado e uma cultura homogênea.

Nesta época, a cultura tornou-se, um conceito estratégico para a definição de identidades e alteridades no mundo contemporâneo, um vasto campo de lutas e contradições na afirmação da diferença e da exigência pelo seu reconhecimento como fruto de intensos processos de dominação, desigualdades e de exclusão produzidos pelo desenvolvimento capitalista. Neste momento os grupos e indivíduos historicamente excluídos e marginalizados, passaram a exigir do Estado ações positivas para alcançarem uma igualdade real de fato, se articulando em busca de um novo corpo normativo capaz de atender as reais necessidades destes sujeitos (SANTOS; NUNES, 2003; ALMEIDA, 2009).

À vista deste contexto, aos ares das reivindicações nacionais pela redemocratização, emergiram em diversas ações pró-indígenas propiciando *espaço* para que os povos indígenas se insurgissem enquanto sujeitos de direitos, reivindicando-os “[...] num cenário carregado de autoritarismo e de visões distorcidas sobre o que é realmente o país Brasil” (SANTOS, 1989, p. 37). Cenário que proporcionou um momento histórico no qual, diante de inúmeras denúncias internacionais de etnocídio, lideranças indígenas de diferentes povos exerceram pressão ao Congresso Constituinte como forma de assegurar e reivindicar seus direitos, principalmente na continuidade enquanto etnias.

Com sua aprovação, a Constituição Federal de 1988 significou um marco na alteração de normas legais de relação entre os povos indígenas e a sociedade nacional. Foi o primeiro texto constitucional que explicitou as relações do Estado com os povos indígenas no sentido do reconhecimento, *proteção e respeito* da diversidade étnica no *território nacional* e a capacidade civil dos indígenas. Impôs uma inversão das atribuições e ações voltadas para a integração dos povos indígenas, ou seja, sua desintegração como povos etnicamente diferenciados, cabendo-lhe o dever de garantir o direito à *diferença* (BRAND, 2002).

Os direitos indígenas podem, atualmente, ser classificados como direitos territoriais, direitos culturais, direito à auto-organização e de reconhecimento à diferença, contudo sua terminologia e seu “cunho normativo não de *autoderminação*”, se dá pelo temor de serem reconhecidos enquanto povos (COLAÇO, 2006, p.10). Esta afirmação de Thais Luiza Colaço advém da abstenção do Brasil de votar acerca dos debates sobre o uso do termo “povos indígenas” na Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, que se baseava na ameaça à integridade territorial dos Estados, ao princípio da soberania e a concepção de nação. E, posteriormente, à perpetuação da não inclusão na Constituição de 1988 do termo “povos”, mas sim “populações” ou “sociedades”.

A negação da *condição social de sociedade* aos povos indígenas, emergida de uma lógica colonialista, dominadora e imperialista, carregada de discriminação e subalternização,

teve, por força do contexto histórico e social, que ser formalizada no reconhecimento do Estado brasileiro em relação a sua presença. Ou seja, um reconhecimento inevitável da existência destes povos no texto constitucional como forma de “amenizar” e/ou “contornar” o ambiente conflitivo.

Contudo, segundo Souza Lima (2002, p.14-34), “[...] celebramos precipitadamente o fim da tutela”, pois a política indigenista nacional ainda é “[...] fruto de um padrão de diálogo intercultural¹³ e intersocial, sem novos instrumentos de regulação das relações com os povos indígenas no Brasil” e não devemos “[...] os iludir quanto ao fim de formas de exercício de poder, de moralidades e de interação que poderíamos qualificar de tutelares”.

A presente política indigenista nacional é formulada como forma de amenizar os impactos das desigualdades sociais e os conflitos e tensões presentes nas lutas de resistência destes povos. Os direitos sociais e de cidadão são substituídos por políticas assistencialistas, conduzindo laços de dependência. Assim, a relação dos povos indígenas com o Estado esteve atrelada primeiramente a uma lógica de expulsão, exclusão e confinamento, passando para uma lógica de atrelamento ao Estado, especialmente com uma política assistencialista (NEGRI; BIASI, 2013).

Desvela-se o Estado nacional formado pela imposição desde cultural, ideológica e com relações assimétricas de poder, uma normativa jurídico-política como forma de controle da sociedade, que em consolidação do monismo jurídico, elabora normas e conceitos para submeter as populações indígenas a sua lei, desrespeitando a diversidade cultural, social e jurídica dos povos. Isto implica hoje na problemática da aplicação do direito nacional sem considerar as *diferenças*. Este modelo jurídico-político “imaginado como um conjunto de valores universais, não garante uma convivência pacífica e harmônica, mas tão somente um retorno ao surrado conceito de integração” (SOUZA FILHO, 1999, p. 195)

A continuidade de um projeto civilizacional, que hoje, por um lado, reconhece a importância da pluralidade cultural e étnica que compõem o país, por outro, a aceitação desta diversidade não se reverte em ações políticas concretas de defesa e proteção destas diferentes culturas e etnias (CIMI, 2002). A política indigenista nacional é, por ora, configurada pela integração indígena em favor de uma identidade nacional unificada, em lógicas e projetos que negam sua existência em favor de um único caminho para o desenvolvimento.

¹³ Aqui interculturalidade se apresenta com caráter descritivo, no sentido de relação entre culturas, sem conteúdo político.

Diante da imposição dos modelos desenvolvimentistas nacionais, o reconhecimento destes povos na esfera do Estado brasileiro, o “nacional”, a “nação”, continua sendo outra que não o “índio”.

O que se vê neste início de século XXI é a reprodução dos mesmos métodos, porém as armas foram substituídas, em parte, pela máquina estatal, flexibilização de legislações e injeções de recursos privados para impor o ‘desenvolvimento’ nacional aos povos que habitam as terras alvos do capital (CIMI, 2002, p.16).

Historicamente, os processos coloniais e posteriormente o processo civilizacional no território nacional se deram à luz da racionalidade e do saber de um ideal civilizatório eurocentrista, culminando ao que Quijano (1992; 2005a; 2005b) nos apresenta como a perpetuação da Colonialidade do Poder ainda hoje. Aos olhos do colonialismo, a existência do bárbaro do Novo Mundo foi reconhecida apenas como capacidade de se incorporar à moral cristã, a mentalidade capitalista e ao racionalismo progressivo do mundo industrial, “[...] ontem, à força da dizimação física, hoje, à força da espoliação e destruição sutil das nações indígenas” (STROH, 2001, p.10).

Neste sentido, se apresentam nesta discussão os referenciais do Etnodesenvolvimento, surgidos no debate latino americano em 1981, na Declaração de San José sobre Etnocídio e Etnodesenvolvimento, como uma proposta alternativa de desenvolvimento, propondo analisar e abordar a dimensão cultural do desenvolvimento, o *direito à diferença*¹⁴, levando em conta os mecanismos internos e externos de dominação econômica e política ao reconhecimento da dominação cultural moderno-ocidental, o etnocentrismo, como meio de imposição hegemônica¹⁵ de formas de ser e viver.

O Etnodesenvolvimento propõe ações que preservem o diferencial sociocultural de uma sociedade, ou seja, sua etnicidade. Apresenta-se como um contraponto crítico às formas impositivas dos modelos de desenvolvimento, implicando no *reconhecimento das diferenças*. Entendido como:

[...] o exercício da capacidade social dos povos indígenas para construir seu futuro, em consonância com suas experiências históricas e os recursos reais e potenciais de sua cultura, de acordo com projetos definidos segundo seus próprios valores e aspirações. Ou seja, o etnodesenvolvimento pressupõe existirem as condições necessárias para que a capacidade autônoma de uma

¹⁴ Alude ao conceito de Thierry Verhelst (1992) em sua obra “O direito à diferença: identidades culturais e desenvolvimento”.

¹⁵ O entendimento que se faz aqui de hegemonia é o cunhado por Gramsci, como o a dominação de uma classe social ou nação sobre seus pares. O que se discute aqui é haver ou não o “consentimento” destas para este fim.

sociedade culturalmente diferenciada possa se manifestar, definindo e guiando seu desenvolvimento (BATALLA et al, 1982).

Segundo Stavenhagen e Bonfil (1982), os referenciais do Etnodesenvolvimento provocam para uma completa revisão das políticas governamentais indigenistas, em meio as reivindicações dos valores culturais indígenas e uma reavaliação da sua posição na estrutura social. É um conjunto de propostas e ações sumarizadas em um conceito que surge em contraposição ao etnocídio e a etnocracia, questionando a ideologia do Estado nacional, como forma de violação dos direitos culturais coletivos, concebido como “um processo dinâmico e criativo que, mais do que limitá-las, pode liberar energias coletivas para o seu desenvolvimento”.

Ante ao exposto, tem-se que, no atual Estado nacional brasileiro, é necessário não apenas proteger os Povos Indígenas como “patrimônio” do território nacional, mas buscar caminhos para as *possibilidades* destes Povos *serem* consideradas parte da nação, no contexto de um Estado que se reconhece pluriétnico. O que se apresenta aqui é a *autodeterminação*, como *tempo/espço* de debates, via para a efetivação de *lugares* dentro da estrutura nacional, de tal forma que estes povos, em defesa de seus modos de *ser* possam *ter* lugar, como forma de afirmação identitária. Espaço para promover políticas públicas *de/em/para* o desenvolvimento destes povos, reconhecendo-os como sujeito de direitos, assegurando sua soberania, sua cultura e modo de viver condição primordial para garantia de sua existência, necessidade fundamental para a sua promoção e desenvolvimento das diferentes etnias.

1.1.3 Questões de pesquisa

Qual o *espço/lugar* dos direitos formais das populações indígenas no atual contexto da legislação nacional e como estes se situam em relação aos direitos das demais populações do Brasil?

Onde, como e quando isto pode implicar positivamente ou negativamente nas políticas públicas de uma determinada região (exp. SDR, TI, entre outras), e/ou determinada área (como por exp: saúde pública, educação, território)?

Quais as *possibilidades e limites de/para* a criação, implantação e desenvolvimento de políticas públicas atentas às diversidades das populações indígenas na perspectiva de sua promoção e desenvolvimento reconhecendo-os como sujeito de direitos e assegurando sua

soberania, cultura e modo de viver – etnicidade, como condição primordial para garantia de sua existência na atualidade brasileira?

1.1.4 Justificativa para estudo do tema

A trajetória histórica de formação do Estado nacional, os cânones jurídico-políticos e sua base de sustentação na racionalidade moderna consolidaram os processos de negação e encobrimento das formas de ser e saber milenares dos povos indígenas. Na legislação brasileira é possível verificar importantes avanços quanto aos direitos indígenas, contudo, estes ainda se apresentam incapazes de possibilitar espaços/lugar de inversão dos processos de subalternização histórica, tornando sua participação nos processos de normatização praticamente inexistentes.

A partir dos processos de colonização adveio a intervenção dos europeus, em sua maioria espanhóis e portugueses, momento em que se viu a necessidade de criação de uma legislação indigenista. Esta surge a fim de regular e normatizar as relações de exploração dos colonizadores aos colonizados, não como meio de garantia de direito a estes povos, mas como forma de assegurar os interesses da metrópole - processo de conquista e garantir a expansão territorial e colonial em terras brasileiras.

Recentemente, ao fim do século XX com a organização dos movimentos indigenistas vem sendo possível ver alguns avanços no que concerne aos direitos indígenas, garantindo uma nova postura diante do direito à diversidade cultural, à autodeterminação e autonomia destes povos. Contudo, ainda se verificam posturas de uma cultura assimilacionista e integracionista na legislação brasileira que, diante da dinâmica do direito, ao passo que novos atos jurídicos vão se moldando à realidade brasileira, de alguma forma afetam os direitos dos povos indígenas e sua relação com a sociedade majoritária.

Para Duprat (2012), diante de um quadro no qual os povos indígenas não eram sujeitos no direito preexistente, a Constituição de 1988 e os novos paradigmas constitucionais, apresentam alguns desafios quanto a aplicação do direito infraconstitucional a esses grupos e indivíduos. Diante de uma estrutura construída pela negação, “aplicar este direito, *tout court*, sem levar em conta as suas especificidades, seria perpetuar o quadro de exclusão e lançar por terra as conquistas constitucionais”. Por outro lado, aponta que “colocá-los à margem do direito, à espera da elaboração de leis que os contemplem especificamente, é um desatino” (DUPRAT, 2012, p. 233).

Neste mesmo sentido, Baniwa (2012) alerta que o aparato jurídico-administrativo do Estado não apenas não reconhece os direitos específicos dos povos indígenas, como tem se tornado o principal instrumento de negação dos direitos indígenas, de tal modo que afetam as relações sociopolíticas destes povos.

O que se constata no Brasil é que existe uma “positiva vontade política contra a causa indígena” (CASALDÁLIGA, 2012, p.9). Os indígenas exigem uma ação política oficial efetiva¹⁶ para garantir sua sobrevivência, num contexto consolidado por processos históricos de aculturação e integração a *uma* concepção de desenvolvimento que nega sua *identidade*, criminaliza seu modo de viver e ainda se reproduz por lógicas colonialistas e processos civilizatórios enraizados historicamente.

A política indigenista nacional, ora configurada pela integração indígena em favor de uma identidade nacional unificada, nas últimas décadas, se consolida no extermínio destes povos em lógicas e projetos que negam sua existência em favor de *um único* caminho para o desenvolvimento (CIMI, 2012).

Desde os debates em torno da temática do etnodesenvolvimento, na Costa Rica, e das repercussões internacionais em torno dos direitos dos povos indígenas, vem se ampliando a discussão do desenvolvimento incorporada à dimensão cultural e identitária dos povos, como um caminho capaz de gerar políticas atentas às diversidades das populações e suas demandas.

No Brasil, nos últimos anos, vem sendo recorrente o uso do termo/conceito etnodesenvolvimento nas políticas indígenas¹⁷ ligadas ao desenvolvimento, principalmente no que tange a questão territorial e de autosustentação dos povos indígenas. Contudo, há ainda uma insipiência em torno do conceito nas políticas nacionais, bem como um plano efetivo que

¹⁶ Ricardo Verdum, argumenta que a base das políticas públicas são os direitos garantidos pela Constituição Federal. Contudo, quando se trata de orçamento está longe ou inexistente das práticas e de participação dos povos indígenas, mesmo com os discursos oficiais repletos de palavras como “direitos, promoção, participação, autonomia e transparência”. Ricardo aponta que o fortalecimento do protagonismo indígena é pré-requisito para superação do modelo tutelar e autoritário do Estado brasileiro (BANIWA, 2011). Para Baniwa (2011, p.88-89), não há ocupação adequada e efetiva dos diversos espaços de participação. O desafio está diretamente ligado a uma mudança para integração do direito a autodeterminação dos povos indígenas na política indigenista oficial, “Disputar e ganhar espaço aí repercute diretamente na tão desejada autonomia territorial e na capacidade de autodeterminação individual e coletiva dos indígenas”

¹⁷ De acordo com a Funai a principal legislação nacional em torno do etnodesenvolvimento: Lei nº. 12.188/10 - Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural; Lei nº. 4.504/64 - Estatuto da Terra; Lei nº. 11.346/06 - Lei Orgânica da Segurança Alimentar; Decreto 3.108 /99 – Fundo para o desenvolvimento dos Povos Indígenas; Decreto 6040/2007 – Política Nacional de Desenvolvimento dos Povos e Comunidades Indígenas; Lei 11.326 – Diretrizes para a política nacional da agricultura familiar; Decreto 3.991/2001 – Programa Nacional da Agricultura Familiar; Lei 8.171/91 – Política Agrícola; Sistema Nacional de Sementes e Mudas – Lei 10.711/05; Sendo que no contexto da programação do PPA 2000/2003 Avança Brasil, foi criado o Programa Etnodesenvolvimento das Sociedades Indígenas, que dentre seus objetivos busca garantir os direitos das populações indígenas, sua integridade territorial e cultural. Este Programa é desenvolvido por ações envolvendo o Ministério da Saúde, Agricultura, Educação e Justiça.

envolva a temática e possibilite uma estrutura estatal que abarque as premissas necessárias para a efetivação de políticas de etnodesenvolvimento, conforme dispostas pelos principais teóricos em torno do tema Stavenhagen e Batalla (1982).

Neste sentido, percebe-se ser de caráter visceral a verificação e identificação no contexto da atual da legislação nacional do *espaço/lugar* dos direitos formais das populações indígenas; onde e como estes se situam em relação aos direitos das demais populações do Brasil; *onde, como e quando isto* pode implicar em *possibilidades* ou *limites* na criação, implantação e desenvolvimento de políticas públicas indígenas, para uma determinada região e/ou determinada área, como por exemplo, saúde, educação, território, entre outras; em que medida estas políticas vêm contribuir no atendimento das necessidades e por conseguinte, no desenvolvimento das diferentes populações indígenas.

O objeto de investigação desta pesquisa se vincula aos projetos do Grupo Ethos, Alteridade e Desenvolvimento (GPEAD), que integra a linha de pesquisa: Estado, Sociedade e Desenvolvimento Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR) da FURB, tendo como apoio e suporte outras pesquisas em desenvolvimento (iniciação científica, extensão, mestrado e doutorado), pelos integrantes do Eixo “Populações Tradicionais e Povos Indígenas”.

De forma pontual e específica vem, também, atender a demanda de investigação relativa aos Povos Indígenas de Santa Catarina presente no Projeto Pró-Integração do MIN Edital n. 55/201 (2014-2019). Este projeto de pesquisa envolve 3 PPGDR (SC/RJ/PB), sob a temática: *Arenas e arranjos políticos escalares: comparação entre experiências e propostas para transformações regionais em 3 Estados brasileiros* (Santa Catarina, Rio de Janeiro e Paraíba). No tocante à Santa Catarina e populações indígenas o referido projeto objetiva identificar características das políticas públicas de desenvolvimento regional em Santa Catarina, na preocupação com as populações/comunidades tradicionais, especialmente, as indígenas.

Neste sentido, para atender o solicitado, inicialmente se faz necessário o levantamento de uma cartografia epistêmica e metodológica do construído historicamente em nível jurídico para esta parcela da população brasileira, para num momento *à posterior*, com base nos referenciais identificados, fazer a consequente identificação e análise das características das políticas públicas formuladas e/ou efetivadas para determinado território e/ou povo indígena, no caso Santa Catarina, os Povos Laklãnõ / Xokleng, Guarani e Kaingang.

Outrossim, de acordo com pesquisas realizadas no Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia do Ministério da Ciência e Tecnologia - IBICT; portais de pesquisa SCIELO (artigos de publicação da América Latina e Caribe); Periódicos da Coordenação de

Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – (Capes) - base de dados de artigos e revistas nacionais e internacionais em todas as áreas do conhecimento - Google Acadêmico, Blackwell Synergy (contém publicações nas áreas de conhecimentos de Ciências Biológicas, Ciências da Saúde, Ciências Exatas e da Terra, Ciências Agrárias, Ciências Sociais Aplicadas, Ciências Humanas e Letras e Artes), Cambridge University Press (disponibiliza publicações nas áreas de Ciências Biológicas, Ciências da Saúde, Ciências Exatas e da Terra, Ciências Sociais Aplicadas, Ciências Humanas e Letras e Artes), Oxford University Press (contém publicações nas áreas de Ciências Biológicas, Ciências da Saúde, Ciências Exatas e da Terra, Ciências Sociais Aplicadas, Ciências Humanas e Letras e Artes). As investigações feitas a partir das palavras-chave: Povos Indígenas, Políticas Públicas, Política Indigenista, Etnodesenvolvimento e Direito Indígena, conjugadas entre si apontaram poucas pesquisas diretamente ligadas ao enunciado do presente estudo. Estes dados reportam à relevância teórica e prática dessa pesquisa, algo que demanda urgência nas investigações pela comunidade acadêmica e que poderá contribuir no conjunto de buscas para construção de subsídios teóricos e metodológicos capazes de gerar políticas públicas atentas às diversidades das populações indígenas e suas demandas.

Os horizontes da pesquisa que se intenta coadunam com a proposta do pensamento crítico dialético defendido por Michel Miaille (1994), o qual não se contenta em descrever um acontecimento social, apenas em sua observação, mas o reinsere na totalidade do passado e do futuro da sociedade que o produziu, um pensamento que compreende a existência contraditória da realidade como um processo constante da totalidade¹⁸. A teoria crítica defendida permite “não só descobrir os diferentes aspectos escondidos de uma realidade em movimento, mas sobretudo abre, então, as portas de uma nova dimensão: a da emancipação” (MIAILLE, 1994, p. 23).

Na qual, pelas palavras de Dussel,

[...] quando uma comunidade científica se defronta com um mundo vigente, com um horizonte estabelecido de fatos, objetos e explicações ou interpretações compreensivas, a partir do seio da experiência de uma comunidade de vítimas, grupos oprimidos, excluídos, que tomaram consciência da sua negatividade e começaram a formular uma utopia futura possível, a ‘novidade’ de fato é agora *crítica*, pois o ‘interesse’ que tende à utopia, como projeto de libertação, abre um tipo novo de horizonte a fatos ou objetos agora pela primeira vez observáveis a partir desse interesse, *não só emancipador, mas libertador* (DUSSEL, 2002, p. 451).

¹⁸ Refletindo sobre as condições e os efeitos da existência na vida social, a teoria reencontra a sua ligação com a prática, com o mundo social existente (MIAILLE, 1994, p.23)

O conhecimento científico que de acordo com Miaille (1994, p.24) “é sempre obtido violentamente contra um outro conhecimento que se afirma ciência”, se apresenta, então, no contexto desta pesquisa, tal como proposto por Boaventura de Souza Santos, na possibilidade de se pensar além do pensamento abissal entre o Norte e o Sul, de ir em busca de *outros caminhos* em relação às vias já traçadas, pois “talvez haja portas que possamos abrir que as doutrinas precedentes e as afirmações de hoje mantém fechadas” (MIAILLE, 1994, p. 25).

Deste modo, os processos legais e sociais que circunscrevem a problemática em investigação se assentam, de modo geral, em concepções naturalizadas historicamente em relação aos povos indígenas, povoamento no Brasil e relações culturais de poder hegemônicas no território.

Neste intuito, justifica-se a relevância da investigação aqui proposta, a qual intenta se configurar em subsídios para futuros estudos, investigações e reflexões - referenciais para ações em diferentes instâncias e abrangências, como por exemplo, planejamentos contra hegemônicos, que possam gerar políticas públicas atentas às diversidades das populações e suas demandas, neste caso as indígenas, na construção de outros referenciais teóricos e metodológicos em relações, ações e superações à históricos problemas nacionais e regionais.

1.2 OBJETIVOS

1.2.1 Geral

Investigar o *espaço/lugar* dos direitos das populações indígenas no contexto do ordenamento jurídico, políticas nacionais e política indigenista, buscando identificar *limites, possibilidades e desafios* para promover políticas públicas *de/em/para* o desenvolvimento das diferentes etnias, atentas às diversidades e direitos dos Povos Indígenas.

1.2.2 Específicos

- Investigar a relação entre Estado e Povos Indígenas, especialmente no tocante a construção histórica da política indigenista brasileira, buscando identificar paradigmas construídos no ideário nacional;
- Identificar o *espaço/lugar* dos direitos das populações indígenas no Brasil, no contexto do ordenamento jurídico, políticas nacionais e política indigenista nacional no conjunto de suas características e ações;

- Investigar pressupostos e referenciais teóricos-metodológicos sobre o *etnodesenvolvimento* buscando identificar relações, desafios e perspectivas, envolvendo os direitos das populações indígenas, no contexto do ordenamento jurídico e das políticas nacionais na atualidade brasileira;
- Identificar *limites e possibilidades* para a promoção de políticas públicas *de/em/para* o desenvolvimento dos Povos Indígenas, atentas às diversidades destas populações, sua autodeterminação, reconhecimento e respeito à sua identidade;
- Sinalizar *desafios e contribuições* que possibilitem a construção de *outros* caminhos teóricos e metodológicos na direção de possíveis subsídios, propostas/ações para construção de políticas públicas *de/em/para* o desenvolvimento destes povos.

1.3 HIPÓTESES

A partir do exposto, alinham-se na sequência algumas hipóteses enquanto variáveis no desenvolvimento deste processo investigador:

- As políticas indigenistas, historicamente, no período colonial pela legitimação e/ou ocultação - guerras justas, escravização, esbulho de suas terras e políticas de aldeamentos; no período republicano pelo estabelecimento de políticas de proteção ao “índio” pelo Estado – poder tutelar, paternalismo, clientelismo – se apresentaram voltadas à incorporação dos índios à comunhão nacional (assimilacionismo), estímulo ao trabalho e à perspectiva de desenvolvimento para a nação - uma identidade nacional unificada;
- Grassa na atualidade uma política indigenista calcada em alicerces moderno-rationais e políticas estatais onde os Povos Indígenas precisam de modo constante buscar *espaço/lugar* para serem ouvidos. A lógica paternalista e protecionista sufoca as bases de sua autodeterminação e gerencia os *tempos/espaços/lugares* de uma pseudo participação;
- Os novos movimentos sociais não condicionados ou definidos pela institucionalização ou negação desta, são sujeitos coletivos transformadores, advindos de diversos estratos sociais e viventes de uma prática com baixo grau de institucionalização. Eles possuem valores comuns, objetivam as necessidades humanas fundamentais e buscam romper com as formas institucionalizadas que os oprimem, esvaziam sua autonomia e

autenticidade. Neste contexto surge uma crise de representação - da democracia representativa e do Estado intervencionista;

- Constituições e políticas de Estado que em seu nível discursivo incluem uma hegemonia nacional excludente, defendem a diversidade e a inclusão, de forma homogeneizadora, tornando estática esta diversidade que pretende incluir. Deste modo, a hegemonia cultural se mantém, invisibilizando os conflitos atuais e os sujeitos históricos que insurgem, fortalecendo o Estado neoliberal, sustentando a produção e administração da *diferença* dentro da ordem nacional, sem gerar uma mudança estrutural, espaço em que a monoculturalidade estatal tem conseguido se manter intacta;
- Uma identidade na política, que possibilite um desenvolvimento com identidade, não pressupõe um caminho de exclusão ou negação de outras identidades. O Estado deve balizar sua estrutura de tal forma que as relações de poder hierarquizadas pela *lógica da identidade e da diferença* possibilitem formas de assunção de sujeitos de direitos, base para se construir uma convivência social onde a diferença possibilite respeitar e conviver com o *Outro*.
- O Etnodesenvolvimento se apresenta enquanto *locus* para promoção de políticas públicas de/em/para o desenvolvimento dos Povos Indígenas, como conjunto de propostas e ações em contraposição ao etnocídio e a etnocracia, meio para construção de *espaços* de autonomia, que, via diálogos interculturais, é capaz de promover *lugares* em cidadania ativa e participativa – autodeterminação, caminho possível para processos de decolonização das subalternidades históricas destes povos.

1.4 CAMINHO METODOLÓGICO

1.4.1 Abordagens teóricas e procedimentos

Partimos do entendimento de Gramsci (1991), para quem o Estado não é sujeito nem objeto, mas sim uma relação social, a condensação das relações presentes numa dada sociedade, denominada nesta perspectiva como Estado ampliado, são incorporadas nele a sociedade civil e a sociedade política, em permanente inter-relação. Este conceito de Estado ultrapassa os limites institucionais do Estado tal como entendido pelas instituições políticas, identificando as formas pelas quais ele integra a vida cotidiana em seus múltiplos aspectos, resultando nas múltiplas formas de organização e conflito inerentes à vida social (MENDONÇA, 2012).

Utilizamos como pressuposto acerca de política pública a definição de Dye (2011), que sintetiza como “o que o governo escolhe fazer ou não fazer”, à luz da perspectiva de Bachrach e Baratz (1962), os quais afirmam que a decisão de não fazer nada em relação a um problema/situação também é uma forma de política pública, sendo preciso recorrer ao entendimento da instituição política pública na sua relação intrínseca com a esfera da cultura na sociedade. Entende-se cultura neste sentido como o conjunto de valores, padrões e normais sociais vigentes em determinado tempo histórico. Para Azevedo (1997, p.6),

[...] as representações sociais dominantes fornecem valores, normas e símbolos e, como tal, se fazem presentes no sistema de dominação, atribuindo significados à definição social da realidade, que vai orientar os processos de decisão, formulação e implementação das políticas públicas.

Esta compreensão indissociada entre política e cultura, segundo Gramsci (1991), é importante para entendermos o avanço das consciências no acúmulo de forças para a conquista de políticas sociais.

A presente pesquisa é de ordem qualitativa, a partir da opção de sua metodologia e instrumentos para coleta e análise de dados, em uma perspectiva interdisciplinar. Identificamos esta linha que nos acompanhará no decorrer dos trabalhos, em uma percepção de atenção, compromisso e interação com o objeto de investigação.

Segundo Lüdke e André (1986), a pesquisa qualitativa se desenvolve em uma situação natural, possui ricos dados a serem descritos, focalizando a realidade de uma forma complexa e contextualizada, por meio da qual o pesquisador entra no ambiente natural a ser investigado e obtém dados diretos da fonte, buscando qual o real significado que o participante da pesquisa dá à sua vida e suas coisas.

Para o desenvolvimento desta pesquisa, se faz necessário um remonte histórico do fenômeno jurídico e social sobre a temática, como expressão cultural de ideias, pensamentos e instituições, a partir da ideia de que “[...] aceitar a politização das ideias e das instituições jurídicas significa superar todo e qualquer viés metodológico representado pelo historicismo legal de cunho formalista, erudito e elitista” (WOLKMER, 1999, p. 2). Toma-se por base a proposta metodológica da historicidade jurídica-crítica calçada em uma

[...] interpretação crítico-dialética da formação e da evolução das fontes, ideias norteadoras, formas técnicas e instituições jurídicas, primando pela transformação presente do conteúdo legal instituído e buscando nova compreensão historicista do Direito num sentido social e humanizador. (WOLKMER, 1999, p.5)

Neste sentido, o desenvolvimento da pesquisa dar-se-á através de investigação de referencial bibliográfico e documental acerca da temática. A pesquisa bibliográfica é um contraído de leituras e registros de trabalhos científicos e pesquisadores sobre determinado tema, capaz de fornecer dados atuais e relevantes para referenciar a pesquisa. Para Severino (2002, p.113), “[...] tem a finalidade de informar o leitor a respeito das fontes que serviram de referência para a realização da pesquisa que resultou no trabalho escrito”.

A pesquisa documental ou análise documental representa um reflexo da realidade, podendo ser considerada representativa de algum padrão social ou valor de uso subjacente, ou seja, aquilo que não se manifesta claramente. Num documento, segundo May (2004, p. 213):

O que as pessoas decidem registrar é informado pelas decisões que, por sua vez, relacionam-se aos ambientes sociais, políticos e econômicos dos quais faz parte. Os documentos podem ser interessantes pelo que deixam de fora, assim como pelo que contêm. Eles não refletem simplesmente, mas também constroem realidade social e as versões dos eventos.

Algumas das fontes teóricas que tomaram parte na revisão bibliográfica e definiram o viés epistemológico desenvolvido neste trabalho investigativo foram: Antonio Carlos Wolkmer, Michel Miaille, Hans Kelsen, Dalmo Abreu Dallari, Norberto Bobbio, António Manuel Hespanha, Ferdinand Lassale, Anibal Quijano, Enrique Dussel, Walter D. Mignolo, Pablo González Casanova, Jean Starobinski, Leopoldo Zea, Eni Puccinelli Orlandi, Renato Ortiz, Michel Certeau, Tomaz Tadeu da Silva, Lilia Moritz Schwarcz, Gustavo da Silva Kern, Manuela Carneiro da Cunha, Thomas Georg, José Oscar Beozzo, José Mauro Gagliardi, Mércio Pereira Gomes, Carlos de Araújo Moreira Neto, Beatriz Perrone-Móises, Antonio Carlos Souza Lima, Silvio Coelho dos Santos, Guillermo Bonfil Battala, Rodolfo Stavenhagen, Ricardo Verdum, Reinaldo Athias, Enrique Dussel, Roberto Cardoso de Oliveira, Dominique Gallois, Fernando Antonio de Carvalho Dantas, João Pacheco de Oliveira, Boaventura de Sousa Santos, Dominique Perrot, Caroline Ayala, Tércio Fehlaer, Gersem Luciano Baniwa, Raul Fernet-Betancourt. Estes autores foram acompanhados de outros, que em determinados momentos se fizeram presentes e contribuíram no delineamento da trilha teórica em elaboração.

No que se refere aos documentos, tomamos por base os históricos e formais referente às relações entre os Povos Indígenas e o Estado, desde o período colonial até a atualidade, com enfoque nas legislações nacionais/estaduais/regionais e políticas indigenistas oficiais; documentos, tratados, declarações e legislações internacionais acerca dos Povos Indígenas.

No primeiro capítulo apresenta a introdução e o projeto de pesquisa, que orientou o desenvolvimento desta pesquisa e que ora se apresenta em forma de relato dissertativo.

O segundo capítulo demonstra o processo de conquista e colonização do território nacional, a formação do Estado Moderno, os reflexos na construção dos cânones jurídico-políticos como base para sustentação dos pilares estatais e quais os reflexos deste processo na formação social brasileira, identificando o espaço/lugar das populações indígenas.

A partir desta exposição, no terceiro capítulo buscamos investigar a formação da política indigenista nacional e como se deram as relações entre Estado e os Povos Indígenas desde o processo de colonização até a formação do Estado Republicano, ensejando identificar características e paradigmas construídos neste processo evidenciados nos documentos oficiais, legislações nacionais e política indigenista.

No quarto capítulo apresentamos e refletimos sobre o conceito de Etnodesenvolvimento, perspectiva alternativa aos estudos e práticas para o desenvolvimento, que se apresenta como contraponto crítico às políticas desenvolvimentistas e ao decorrente etnocídio gerado pelas políticas estatais, como um caminho capaz de gerar políticas atentas às diversidades dos Povos Indígenas e suas demandas. Buscamos verificar *os limites e possibilidades* da perspectiva do Etnodesenvolvimento, na esteira dos pressupostos teórico-metodológicos apresentados acerca do conceito, para/na criação, formulação e implantação de políticas públicas no Estado Brasileiro atentas às diversidades dos Povos Indígenas tendo o reconhecimento e respeito às suas identidades como formas de transformação de sua histórica realidade de subalternização.

No quarto e último capítulo, na esteira de uma conclusão, a partir dos referenciais investigados, sinalizamos desafios e contribuições que possibilitem a construção de outros caminhos como forma de (re)pensar o papel e o *lugar* dos povos indígenas dentro do Estado Nacional, na direção de possíveis subsídios, propostas/ações para construção de políticas públicas *de/em/para* o desenvolvimento dos povos indígenas.

2 COLONIZAÇÕES E PROCESSO DE FORMAÇÃO DO ESTADO BRASILEIRO

Os portugueses, quando aqui chegaram, trouxeram na bagagem as sementes da nova natureza, que de forma diligente e ingênua foram plantadas em cada mata derrubada. Mas não só as sementes, eles trouxeram também, germinada, as mudas de uma nova cultura, com religião, direito e cetro real de novo tipo que, implantados, impuseram a cada povo dominado e a cada território conquistado. Depois vieram outras gentes, trazendo outras plantas, outros animais. Em pouco tempo a população era outra, com outros vestimentos, alimentos e crenças. A dança era outra, a poesia era outra e a natureza era outra. Tudo isso sem acabar com a (...) exuberante sociodiversidade que engloba, ainda hoje, quase duzentos povos indígenas que mantêm vivas suas culturas, línguas, direitos e religiões.

SOUZA FILHO (1999, p. 22).

Assim que “descoberto”, no Brasil, não houve de imediato a ocupação efetiva do território. Neste período, em comparação com o Oriente, a América oferecia pouca possibilidade ao espírito mercantil da época. O Brasil caiu nas primeiras décadas do Século XVI num estado de esquecimento, “[...] a colônia só apareceu no quarto decênio após a tomada de posse pelos europeus” (THOMAS, 1981, p.27).

Somente quando o domínio português no Oriente passa a sofrer uma drástica decadência e os ataques franceses ameaçaram os direitos de posse dos portugueses na América, a Metrópole decidiu colonizar o Brasil e descobriu suas riquezas na economia agrícola. Posteriormente, “[...] a passagem para o período agrícola só fez manter a estrutura econômica que se instalou na colônia” (VIEIRA, 1998, p. 146).

Com a descoberta e ascensão do comércio de pau-brasil, houve a utilização do indígena, pelo conhecimento do território, na função de guia e trabalhador. Assim aponta Warren Dean:

Existe muito pouco registro de como foi praticado o comércio de pau-brasil, mas é evidente que a extração desse produto, como de todos os demais com que os portugueses lidaram, teve origem no conhecimento que os nativos tinham da floresta. Certamente, os portugueses não tinham a menor ideia de onde as árvores se encontravam ou de como identificá-las (DEAN, 1996, p.63).

Desta relação em nome dos interesses europeus na mão-de-obra indígena, a atitude benevolente do indígena, se solidificará numa visão mítica do “bom” indígena, àquele que é útil. Contudo, esta visão dos europeus em relação ao Outro quanto “bons selvagens” não perdura.

O período colonial é marcado por estes antagonismos, entre o “bom selvagem” e o “bárbaro”. Isto se deve particularmente pelas diferentes formas com que os colonizadores vão agir em relação a estes povos. E, também, pela diversidade do modo de ser e de reagir ao contato com os colonizadores pelas diversas etnias que formavam o mosaico cultural brasileiro, assim, “se não se pode tratar a todos os indígenas do Brasil do mesmo modo, é porque eles não reagem à colonização do mesmo modo” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p.129).

O humanismo contraditório da Igreja na defesa da salvação divina indígena e os interesses econômicos coloniais percorrem os tempos e espaços desta construção. Não tardou muito para o uso da escravidão indígena e da servidão compulsória, já que a estrutura econômica escravista envolvia a espoliação da força de trabalho. Neste período era marcante a relação entre o Estado e a Igreja, de modo que se difundiam, “a união de duas forças até então antagônicas resultaria, assim, na constituição de um poder uno, indiscutível e hegemônico” (VIEIRA, 1998, p. 147). Estes traços são heranças do modelo feudal europeu em pleno solo brasileiro.

Esta relação político-ideológica fundamentada no cristianismo estava presente também no ordenamento jurídico da época, “[...] o Chefe de Estado português era responsável pela propagação da fé cristã nos territórios recentemente descobertos” (THOMAS, 1981, p. 92). Para os Povos Indígenas, no entanto “[...] a Igreja e o Estado lhe parecem como partes de um mesmo corpo, e, se bem que às vezes assim diferentemente entre si, na maioria das vezes tinham atitudes idênticas” (GOMES, 2012, p. 74).

A práxis da dominação dos povos indígenas se deu por aspectos religiosos, culturais, econômicos, jurídicos, resultando na invalidação completa do universo indígena. Seu modo de ser, sua religiosidade e sua organização foram subjulgados em nome da fé cristã. O caráter religioso da dominação destas terras apresenta espectro fundamental durante o período colonial (1500-1822), pois foi através do ímpeto salvacionista, por ordem e proteção da Igreja, resgatando-os da bestialidade e da animalidade em que viviam, que se justificou a dominação destas terras e o uso de força e violência. Deste domínio de cunho cultural-religioso pouquíssimos saíram ilesos.

Esta dissonância entre a “liberdade” dos indígenas em contraponto com a práxis da escravidão e o trato amistoso em contraponto com a violência generalizada constituem-se em elementos característicos do período colonial. Esta divergência encontra fundamento nas relações entre Estado e Igreja, principalmente ao contextualizarmos as transições que ocorriam na Europa no mesmo período.

A Europa vivia lentamente a decadência do sistema feudal e lançava ao mundo o sistema econômico baseado no mercantilismo. Nos primeiros anos do século XVI esta relação era forte com a Índia Oriental, particularmente para Portugal. Iam a mar, milhares de embarcações em busca de novas terras e nas já conquistadas para o estabelecimento do comércio marítimo. No período colonial as nações ibéricas constituíam nas palavras de Darcy Ribeiro (2006) “impérios mercantis salvacionistas”. A Europa erguia-se com a exploração de suas colônias.

O monopólio comercial base para o modelo expansionista da época incentivava as correntes imigratórias em direção às colônias. Descontentes com o modo de vida feudal que limitava seus recursos incorporando-os a Igreja, buscavam nas colônias a acumulação do excedente de capital, em vista que a maior parte do excedente se destinava a manutenção do aparelho Estatal. Dimensionando os próximos acontecimentos históricos-políticos da colônia “[...]a postura adotada pela burguesia comerciante através do processo de aristocratização buscava o acesso e controle do aparelho do Estado” (VIEIRA, 1998, p. 146).

No que se refere aos indígenas, esta relação era identificada pela Ordem Jesuítica e pelos interesses econômicos dos colonizadores. Conviviam ao mesmo tempo com a expansão da fé cristã, por meio das missões jesuíticas e na manutenção da estrutura econômica que iniciava em solo brasileiro. São duas forças da mesma lança que se alçava na dominação cultural-política e territorial do Brasil. Contudo, a ausência de consenso pela sociedade portuguesa no projeto colonial era marcante no trato com os indígenas (GOMES, 2012).

A estrutura econômica vigente na metade do século XVI influenciou diretamente a formação social brasileira e, conseqüentemente as relações com os povos indígenas. Foi no primeiro século da colonização que as “feridas foram abertas” no trato da questão indígena pelo Estado, deixando suas cicatrizes como legado (VIEIRA, 1998).

O Brasil no período colonial possuía características da reprodução das práticas feudais europeias, tratava-se de uma estrutura econômica baseada na espoliação da força de trabalho. Com visível hegemonia das relações de produção escravistas, que somente não ocorriam em poucas áreas pecuaristas e nas missões religiosas. Entretanto, nem mesmo os conflitos entre a classe dominante colonial, que reivindicavam a conquista do livre comércio e produção, e os portugueses que queriam manter o monopólio comercial, abalaram a estrutura escravista vigente (VIEIRA, 1998).

Estas relações de produção escravistas, pela “[...] falta de animais de tiro e de carga, no Brasil, fez dos índios o mais importante ‘meio auxiliar’ de que os portugueses se podiam servir na exploração econômica do país” (THOMAS, 1981, p.29). Esta relação resultava numa política de trocas pelo seu trabalho, na qual os indígenas eram “recompensados” com objetos e

utensílios europeus. Tal qual afirma Vieira (1998, p. 145), “não era de se espantar, portanto, que na Europa, durante um certo tempo, graçasse o mito do bom selvagem”.

Ao longo dos primeiros séculos de colonização Portugal possuía na colônia espaços de produção de grande interesse econômico como pau-brasil, cana de açúcar e posteriormente o ouro. Com a ampliação da área tomada pela colonização com viés de extração de bens exportáveis, as relações entre os mestiços/europeus com os indígenas sofreram diversas e substanciais alterações de acordo com o local e momento histórico. No entanto, como descrito por Beatriz Perrone-Moisés havia *diferença irreduzível entre ‘índios amigos’ e ‘gentio bravo’*. O que denota que, mesmo não havendo uma legislação específica para a questão indígena na colônia, a forma de tratamento dos povos indígenas esteve mais atrelada às ligações de interesses e colaboração¹⁹ que os grupos indígenas poderiam oferecer ao europeu.

Havia, no Brasil colonial, índios aldeados e aliados dos portugueses, e índios inimigos espalhados pelos ‘sertões’. A diferença irreduzível entre ‘índios amigos’ e ‘gentio bravo’ corresponde um corte na legislação e política indigenista que, encaradas sob esse prisma, já não aparecem como uma linha tortuosa crivada de contradições, e sim duas, com oscilações menos fundamentais. Nesse sentido, pode-se seguir uma linha de política indigenista que se aplica aos índios aldeados e aliados e uma outra, relativa aos inimigos, cujos princípios se mantêm ao longo da colonização. Nas grandes leis de liberdade, a distinção entre aliados e inimigos é anulada e as duas políticas se sobrepõem (PERRONE-MOISÉS, 1992, p.117).

Esta construção das diferentes linhas de tratamento ao indígena na política indigenista do período possui raiz nas reações à dominação colonial pelos próprios indígenas,

E é também preciso considerar que a existência de duas linhas de política indigenista está provavelmente relacionada às duas reações básicas à dominação colonial portuguesa: a aceitação do sistema ou a resistência. Se, por um lado, faz-se necessário aprofundar o conhecimento de todas as discussões legais e princípios nela presentes para se entender em maior profundidade, para além da mera necessidade econômica, o que era, para os portugueses, o projeto de colonização, é também necessário ultrapassar, nesse sentido, uma ótica puramente colonizadora, e dar lugar aos povos indígenas como atores dessa colonização. Sem, no entanto, esquecer de modo ingênuo que a força aplicada para a realização do projeto colonial fazia a balança pender indiscutivelmente para o lado europeu (PERRONE-MOISÉS, 1992, p.129).

Desta forma, sem possuir uma política explícita, clara e única para os povos indígenas, pode-se arguir de forma generalizante que no período colonial as relações entre colonizadores

¹⁹ Importa ressaltar que esta relação não se deu da mesma forma com todos os povos indígenas, cada qual, com sua organização social e forma cultural de se relacionar com os estrangeiros. Assim, reagiam de forma diversa, o que vai caracterizar posteriormente as destoantes legislações no “trato indígena”.

e indígenas eram formadas entre os blocos de indígenas que colaboravam com o projeto colonial e os que ficavam na tensão de combates para com os colonizadores. Relações estas que se estendem até o processo de construção do Estado Nacional, com a independência do Brasil em 1822, momento em que a construção do Império suscitava a construção de uma constituição e uma legislação nacional.

A família real portuguesa se instala no Brasil em 1808, fugindo das tropas de Napoleão Bonaparte. Assim que chega em solo brasileiro, D. João assinou no Senado da Câmara a carta regia que abria os portos ao comércio de todas as nações amigas da coroa. Neste período, o Brasil não possuía ainda um país integrado, era um amontoado de províncias isoladas, sem fronteiras definidas ou habitantes identificados como brasileiros, ainda não éramos um país, passamos a ser com a chegada da coroa portuguesa. A maioria da população se concentrava no litoral, salvo algumas cidades do interior, um imenso país territorialmente ainda não explorado.

A ampliação do extermínio e do genocídio indígena de forma severa ocorre com a exploração do território nacional, ainda uma terra “virgem” e inóspita, que não havia sido explorada. Com a vinda da Coroa Portuguesa, faz-se necessário desbravar as terras em busca de riquezas aos cofres do império e expandir as origens do que se tornaria o “país Brasil” – território-fronteira e posteriormente, nação. Este deslocamento da coroa portuguesa de Lisboa para o Rio de Janeiro promoveu um “[...] estreitamento da arena em que se discute e decide a política indigenista, desta forma a distância entre o poder central e local encurta-se” (CUNHA, 2009. p.133).

2.1 FORMAÇÃO DA CULTURA JURÍDICA²⁰

A “necessária” afirmação do direito do colonizador provocou a negação do direito do colonizado. Os europeus invalidaram a organização jurídica dos povos nativos, impondo-lhes o sistema jurídico tradicional europeu, estruturado conforme as tendências das metrópoles ibéricas, como forma de garantir os interesses econômicos e políticos da Coroa, a doutrinação dos índios e o uso da mão-de-obra de índios e negros.

Desde o período de seu “descobrimento” o Brasil colonizado “sob a inspiração doutrinária do mercantilismo e integrante do Império Português, refletiu os interesses econômicos da Metrópole e, em função deles, articulou-se.” (WOLKMER, 1999, p.37). Havia

²⁰ Utiliza-se o entendimento de Wolkmer acerca do conceito de “cultura jurídica”, como “[...] a totalidade da produção e da reprodução humana na historicidade do tempo, no que se refere às formas normativas de saber, às práticas legais dos agentes operantes e às instâncias de administração da justiça” (WOLKMER, 2004, p. 16).

aqui uma combinação entre relações político-econômicas marcadas por uma estrutura agrária semifeudal na qual a gestão da colônia era feita através da metrópole, sob os princípios do mercantilismo e organizados por uma administração centralizadora burocrática. A estrutura política, desta forma, foi consolidada por uma instância de poder que incorporava o aparato burocrático e profissional da administração lusitana e surgiu sem identidade nacional, pois “[...] para Portugal, o Brasil deveria servir seus interesses; existia para ele e em função dele” (WOLKMER, 1999, p.38).

Nossa história colonial não se confunde com a continuidade do nosso território colonial. Sempre se pensou o Brasil fora do Brasil, mas de maneira incompleta: o país aparece no prolongamento da Europa. [...] a colonização portuguesa, fundada no escravismo, deu lugar a um espaço econômico e social bipolar, englobando uma zona de produção escravista situada no litoral da América do Sul e uma zona de reprodução de escravos centrada em Angola (ALENCASTRO, 2000, p.09).

No Brasil “[...] o modo de produção e a formação social surgiram e se consolidaram como uma etapa da lenta transição que ocorreu na Europa Ocidental, entre aproximadamente finais do século XV (regime feudal) e o século XVIII (sistema capitalista)” (WOLKMER, 1999, p. 37). Enquanto que na Europa o servilismo estava desaparecendo, nas colônias era organizada uma relação econômica comercial com base na exploração do trabalho escravo.

Deste modo, a expansão e o desenvolvimento da Europa Ocidental²¹, e consequente acúmulo de riquezas que proporcionou a Europa que conhecemos, não aconteceram por si só, mas como fruto do controle colonial destas terras e da exploração do trabalho dos índios – e posteriormente africanos – na extração da riqueza das terras do Novo Mundo. Assim “[...] lo que era oro y plata en Europa, dinero del capital naciente, era muerte y desolación en América” (DUSSEL, 1994, p.52). Com o advento da dominação colonial da América, a economia colonial – abastecedora – estruturou-se em função das necessidades do mercado externo. A América, desde então, se tornou refém desta relação de dependência e submissão ao Novo Sistema-Mundo, capitalista, e seu deus agora passava a ser o “Deus-Capital”.

Neste período, o direito português era expressão do contexto de ascensão da burguesia na Europa, num contexto de relações feudais definidas por base no Direito Romano e com influências do Direito Canônico. Deste modo, nos processos de colonização, habitado por povos tidos como “atrasados”, segundo a visão eurocêntrica, as leis aplicadas aqui eram as

²¹ Segundo André Gunder Frank, as regiões hoje em dia mais afetadas pelo subdesenvolvimento e pela pobreza são aquelas que, no passado, tiveram laços mais estreitos com a metrópole. Obra citada no livro *As veias abertas da América Latina* de Eduardo Galeano (2011) (FRANK, André Gunder. *Capitalism and underdevelopment in Latin America*. New York, 1967)

Metropolitanas, as Ordenações do Reino, as leis de caráter geral do império e as leis especiais, que eram promulgadas especialmente para o Brasil. As primeiras normas jurídicas elaboradas para o Brasil foram os regimentos dos governadores gerais, dos Ouvidores Gerais e dos Provedores, formando o início da estrutura administrativa da Colônia, organizando um Direito Local.

Durante a monarquia hereditária, sob ideário hegemônico da doutrina jusnaturalista e de estrutura socioeconômica no latifúndio e escravidão, não há menção a direitos civis ou cidadania. Somente no período imperial é que foi elaborado o Código penal e de processo penal, demonstrando os reflexos dos interesses do Estado agrário e escravocrata. A criação do Código Civil estatal se deu somente em 1917 (WOLKMER, 1997).

Aqui, no mundo periférico, é onde as matrizes teóricas do pensamento europeu, principalmente na área penal, “[...] adquiriram um caráter extremamente peculiar e cruel, implicando uma prática de extermínio em massa e de segregação social em escalas sem precedentes” (SILVA FILHO, 2006, p. 224). Um sincretismo assombroso que oculta o discurso racista de natureza psicobiológica e de exclusão.

A formação do Poder Judiciário ocorreu com a finalidade de resguardar o domínio político de Portugal sob as novas terras “descobertas”. Segundo Cristiani (2006), as relações entre governantes e governados aconteceram com a profissionalização dos cargos públicos para a Metrópole enviou à Colônia um corpo de agentes públicos burocratizados, com formação burocratizada a fim de que se afastasse da população e não sofresse influências na tomada de decisões. Isto se deu para proteger seus interesses e sufocar as pretensões locais, mantendo-se as diretrizes impostas pela Metrópole. Encerrava-se qualquer possibilidade de imparcialidade. Esta intencionalidade por fim não obteve êxito no Brasil, que se formou por uma organização política burocrata e com fortes relações sociais de parentesco. Deste modo, as relações entre a elite aqui instalada e os agentes jurídicos vindos da Metrópole construíram relações de “troca de favores” entre ambos²².

A elite local era extremamente conveniente a união com o corpo burocratizado de operadores jurídicos. A recíproca também não deixava de ser verdadeira. De um lado, encontrava-se uma elite local com esquemas formados de

²² Segundo Cristiani (2006, p. 302-303), “Como a aristocracia brasileira era formada pela riqueza em terras, logo os magistrados tornaram-se proprietários de uma fazenda de cana-de-açúcar ou de um engenho, com isso alcançando a riqueza necessária para se igualarem ao *status* da nobreza, porém, os meios para alcançarem tais objetivos não foram os mais recomendáveis do ponto de vista moral. [...] Por todos esses fatores, pode-se dizer que os magistrados de então não eram pessoas afastadas dos interesses da elite dominante, antes dela faziam parte. Decorre daí que o mito da imparcialidade e da neutralidade era totalmente destruído pela prática vigente de troca de favores e tráfico de influências. Por essas razões e por outras tantas “a justiça, dizia Gregório de Matos, era vendida, injusta e tomada bastarda”.

corrupção e manutenção do *statu quo*. Do outro lado, magistrados dispostos a tudo a fim de garantirem privilégios para si e para os seus. A cooptação desses magistrados, por essas razões, não foi uma empresa difícil. Antes foi um encontro de interesses, de troca de favores recíprocos, pois, “os atrativos oferecidos pelos grupos e indivíduos da colônia e os desejos dos magistrados davam início ao processo de interpenetração” (CRISTIANI, 2006, p. 302).

O Brasil era um misto de um sistema com aspectos escravistas e capitalistas. Segundo Wolkmer (1999), esta mentalidade patrimonialista e conservadora, herdada do período colonial, marcou profundamente a sociedade brasileira tanto no período Imperial quanto na República. Deste modo,

O modelo jurídico hegemônico durante os primeiros dois séculos de colonização foi, por consequência, marcado pelos princípios e pelas diretrizes do Direito Alienígena - segregador e discricionário com relação à própria população nativa -, revelando, mais do que nunca as intenções e o comprometimento da estrutura elitista do poder (WOLKMER, 1999, p. 49).

No período colonial, o direito estatal era provindo da autoridade instituída, que era extraído e elaborado a partir da legislação portuguesa. Assim, “[...] o direito eurocêntrico vai tomando conta de todas as expressões de normatividade no continente conquistado. E vai, segundo cada época, se moldando conforme as aspirações do colonizador” (FERRAZZO, 2014, p. 79).

As bases desta nova racionalidade serão incorporadas pelas “nações” latino-americanas em suas lutas de “independência”. Até a República, o Direito Estatal da Monarquia era consagrado pela supremacia do Direito Canônico ao Direito oficial do Estado, reproduzindo a convivência das forças dominantes no território. Segundo Wolkmer (1997), não houve grandes modificações na tradição colonial elitista e segregadora, mesmo depois da independência do Brasil. Estes processos ditos na história, da independência do Brasil à Coroa portuguesa, nunca aconteceram. Mudaram-se os atores, mas a dependência e a influência do período colonial se mantiveram.

O processo de independência política gerou, na maioria dos novos países, o estancamento e retrocesso do capital, fortalecendo o caráter colonial da dominação social e política dos Estados independentes. Sob o aspecto da dominação política formal e explícita, o colonialismo teve sua derrota de forma precursora na América Latina e, posteriormente, na África e Ásia. Porém, o eurocentramento do capitalismo colonial/moderno foi decisivo para o destino diferente do processo da Modernidade entre a Europa e o resto do mundo (QUIJANO, 2005a; 1992).

Finalmente foi na França que emergiu, por meio da concepção burguesa de mundo, a concepção jurídica do mundo. As novas relações mercantis advindas da expansão do capitalismo vão exigir novas regras que vêm ao encontro dos interesses burgueses da época. Com isto se substituiu Deus pelo homem e a Igreja pelo Estado. Ocorreu a transição da racionalidade teocêntrica para a antropocêntrica. Contudo, de forma diversa dos Estados nacionais europeus, no Brasil o Estado surge antes mesmo da ideia de sociedade civil ou de uma nação soberana.

Fala-se, portanto, dos “paradigmas coloniais” que possuem *locus* também no Direito, através da função colonizadora do discurso jurídico, advindos dos acúmulos históricos da burguesia ascendente europeia e implantados na realidade latino-americana. A formação das culturas jurídicas na América latina advém inicialmente do jusnaturalismo, religioso e salvacionista, como forma de justificação ao genocídio sistemático aos povos nativos sob a benção divina, posteriormente com o positivismo jurídico, sob a dogmática da teoria geral do Direito Ocidental.

O Estado brasileiro, diferentemente da realidade europeia, não nasce da exigência dos cidadãos, mas da imposição de uma lógica alienígena para assegurar os interesses das elites locais. Inicialmente isto ocorre com a implantação do direito português, período em que “[...] o direito que brotava das relações sociais existentes na colônia era ignorado pelo direito oficial português” (SPAREMBERGER; KYRILLOS, 2013, p.8). Sem o consenso dos povos indígenas que aqui habitavam para governar o continente, não havendo consenso político da maioria, “[...] os colonizadores que detinham a exploração das riquezas, essa soma de fatores fez com que o direito do português, que legitimava aquele estado de coisas, imperasse de forma soberana (CRISTIANI, 2006, p. 304), constituindo um governo tirânico. Assim, desde o período colonial o tipo de conhecimento construído foi monista, na concepção de que o Direito existe só na forma de um sistema único e universal.

Deste modo, a formação dos Estados nas sociedades periférico-capitalistas latino-americanas possui particularidades heterogêneas da edificação do Estado Europeu. Este foi constituído por uma burguesia enriquecida que ascende sobre a organização aristocrática-feudal, se caracteriza como produto de uma sociedade nacional politicamente organizada. No caso da América Latina, a formação do Estado se insurge como artífice, assumido por elites nacionais subordinadas aos interesses de acumulação econômica da metrópole. Este Estado se projeta para direcionar a sociedade, legitimando o espaço público para as oligarquias rurais e as burguesias estrangeiras, efetivando mudanças estruturais para este fim sem participação, com

papel importante em definir as formas de sociedades nacionais existentes. Uma latente subordinação aos interesses externos (WOLKMER, 2006). Desta forma,

[...] países localizados na periferia latinoamericana, marcados por um capitalismo tardio e sem possuírem uma sociedade burguesa estratificada, experimentaram uma modernização conservadora, instaurada pelo próprio Estado, que se fez representar por elites provindas geralmente de setores da burocracia civil e militar. [...] o Estado acaba se projetando para ocupar o vazio existente, como o “único sujeito político” (PIRES, 1986, p. 51) capaz de unificar, nacionalmente, a Sociedade oligárquica e de fomentar o moderno arranque do desenvolvimento industrial (WOLKMER, 2006, p. 85-87).

Os movimentos de independência, ocorridos no século XIX, criaram condições para a emergência de uma elite local, que incorporou e difundiu os princípios de uma tradição jurídica marcada pelo idealismo abstrato jusnaturalista, pelo formalismo dogmático-positivista e pela retórica liberal-individualista, perpetuando uma realidade excludente sob um sistema sócio-político elitista e individualista (WOLKMER, 2006, p. 78). Desta forma, o processo de constitucionalização pós-independência foi herança de cartas políticas burguesas e marcadamente sob o ideário liberal iluminista.

A América Latina teve em seguida suas constituições burguesas, muito envernizadas de liberalismo, mas não teve, em troca, uma burguesia criativa, no estilo europeu ou norte-americano, que assumisse como missão histórica o desenvolvimento de um capitalismo nacional pujante. As burguesias destas terras nasceram como simples instrumento do capitalismo internacional, prósperas peças da engrenagem mundial que sangrava as colônias e semicolônias (GALEANO, 2011, p. 167).

Isto decorre como forma de assegurar os interesses coloniais das elites dominantes no Brasil. Deste modo, a criação do Estado-nação na América Latina nasce da afirmação como politicamente soberano (requisito para pensamento do Estado), contudo uma soberania que impera em solo de economia dependente, sendo que:

[...] o sistema constitucional implantado na América Latina buscou, inicialmente, suprimir, ainda que não em todos os seus aspectos, qualquer traço que pudesse ter ligação direta com o direito colonial e, para tanto, primeiramente tratou de abstrair os povos originários desta região e, principalmente, sua cultura diferenciada, sobretudo no que tange a organização social destes povos (ALMEIDA, 2009, p. 42).

Segundo Wolkmer (2011, p. 146), essa colonização e dependência da cultura jurídica latino-americana da época ao modelo hegemônico eurocêntrico de matriz romano-germânica não se realizou somente no âmbito geral das “ideias jurídicas”, mas, igualmente, em nível de

construções formais de Direito público, particularmente da positivação constitucional. Isso se comprova no processo de constitucionalização dos Estados latino-americanos que foram doutrinariamente marcados pelas Declarações dos Direitos anglo-francesas, pelas constituições liberais burguesas dos Estados Unidos (1787) e da França (1791 e 1793) e pela inovadora Constituição Espanhola de Cádiz (1812). Já a positivação moderna de codificação do Direito privado ibero-americano foi modelada pelo ideário individualista, romanístico e patrimonial da legislação civil napoleônica (1804) e do estatuto privado germânico (1900).

O perfil ideológico do constitucionalismo político, enquanto sustentáculo teórico do Direito público do período pós-independência, traduziu não só o jogo dos valores institucionais dominantes e as diversificações de um momento singular da organização político-social, como expressou a junção notória de algumas diretrizes, como o liberalismo econômico, sem a intervenção do Estado, o dogma da livre iniciativa, a limitação do poder centralizador do governante, a concepção monista de Estado de Direito e a supremacia dos direitos individuais (SPAREMBERGER; KYRILLOS, 2013, p.13).

Assim, a cultura jurídica latino-americana, colonizada e dependente, deriva do modelo da cultura moderna europeia ocidental (eurocêntrica e hegemônica), incorporando o modo de produção capitalista, a classificação social sobre a ideia de raça, a doutrina do liberalismo-individualista, a centralização da política – o moderno Estado Nacional Soberano, com particular função para solidificação da filosofia positivista no Direito estatal.

Portanto, a tarefa de construção do Estado nacional (do Estado moderno) dependia da construção de uma identidade nacional ou, em outras palavras, da imposição de valores comuns que deveriam ser compartilhados pelos diversos grupos étnicos, pelos diversos grupos sociais para que assim todos reconhecessem o poder do Estado [...] A formação do Estado moderno está, portanto, intimamente relacionada com a intolerância religiosa, cultural, a negação da diversidade fora de determinados padrões e limites. O Estado moderno nasce da intolerância com o diferente, e dependia de políticas de intolerância para sua afirmação. Ao contrário do que alguns apressadamente anunciam, o Estado nacional não acabou, ainda será necessário por algum tempo, assim como a modernidade está aí, com todas as suas criações, em crise sim, mas sem podermos ainda visualizar o que será a pós-modernidade anunciada e já proclamada por alguns. Estamos ainda mergulhados nos problemas da modernidade (MAGALHÃES, 2008, p.47).

Uma das características deste moderno Estado Nacional é a presunção formal da igualdade jurídico-política, garantia liberal de direitos – advindo à luz das declarações de direitos, a independência dos poderes, soberania popular – a dita cidadania, construção de uma

identidade nacional – a ideia de uma só nação, um só Estado – com necessidade da imposição e aceitação de valores comuns pela população – embora a realidade seja pelas diferenças nos demais âmbitos de poder – em modelo republicano a representatividade, através da qual se reporta ao Estado a ideia de coletividade e um sistema jurídico sob a estrutura do monismo jurídico do Estado de Direito.

Tem sido próprio na tradição latino-americana, seja na evolução teórica, seja na institucionalização formal do Direito, que as constituições políticas consagrassem, abstratamente, igualdade formal perante a lei, independência de poderes, soberania popular, garantia liberal de direitos, cidadania culturalmente homogênea e a condição idealizada de um “Estado de Direito” universal. Na prática, as instituições jurídicas são marcadas por controle centralizado e burocrático do poder oficial; formas de democracia excludente; sistema representativo clientelista; experiências de participação elitista; e por ausências históricas das grandes massas camponesas e populares. Certamente, os documentos legais e os textos constitucionais elaborados na América Latina, em grande parte, têm sido a expressão da vontade e do interesse de setores das elites hegemônicas, formadas e influenciadas pela cultura europeia ou anglo-americana (WOLKMER, 2011, p. 147).

O discurso jurídico/colonial, toda sua expressão enquanto ciência jurídica moderna, bem como sua decorrente cultura jurídica provém destes cânones políticos-jurídicos modernos, que em nome do progresso e da modernidade invalidam outras concepções de organização social, estatal e jurídica (bem como cultural) que não a monista, antropocêntrica. E a concepção de Estado por meio dos elementos de uma nação, uma identidade nacional, um território.

Este universalismo provém da concepção eurocentrista implantada no contexto latino americano desde o seu “descobrimento”, marcando o início da Modernidade. Sob a lógica universalista, o europeu se cunha como único, como o centro determinador de toda lógica moderna, impondo à ordem mundial²³ uma nova lógica de poder global calçada no imaginário epistêmico da universalidade, na qual o Outro deverá ser civilizado, a partir da ideia europeia, em nome do progresso e da modernidade humana.

O conceito de modernidade e progresso vem então cunhado a partir do europeu, ao que chamamos de eurocentrismo. É ali, na Europa Ocidental, que se forma o Centro do Poder Mundial, que emergirá ao resto do mundo toda a episteme moderna. Desta forma, todas as

²³ Esta descrição “mundial”, cujos elementos são determinantes e decisivos da formação da “Modernidade” como *centro* de um processo mundial, no qual muitos de seus fenômenos são atribuídos exclusivamente ao “desenvolvimento” da subjetividade europeia, que serão determinações e contradeterminações de sua posição central em relação à periferia, “[...] inicialmente colonial, depois neocolonial, depois Terceiro Mundo na época da “Guerra Fria”, até compreendermos o subdesenvolvimento estrutural ou a pura e simples “exclusão” do mercado ou do sistema mundial capitalista após a denominada Revolução de 1989). (DUSSEL, 2005, p.84).

normas que não provirem do Estado são determinadas como ilegítimas, não são consideradas direito, demonstrando o claro teor colonial da construção da cultura jurídica.

Constituindo, destarte, uma cultura jurídica moderna, antropocêntrica e ocidental. Este giro político-jurídico europeu passa a transitar na estrutura política, como também na cultura jurídica e na construção dos cânones político-jurídicos do teocentrismo ao antropocentrismo, justamente como derivação da subjugação do poder da Igreja, que estava em decadência na Europa, e da ascensão da racionalidade, da Razão Pura. A colonização não diz respeito apenas à administração colonial direta sobre determinadas áreas do mundo, mas refere-se a uma lógica de dominação, exploração e controle que inclui a dimensão do conhecimento e também do conhecimento jurídico, como ocorrido no Brasil.

2.2 CÂNONES²⁴ POLÍTICO-JURÍDICOS MODERNOS: INSTRUMENTOS DE COLONIALIDADE JURÍDICA

Com a crise dos paradigmas da cultura medieval, a Europa ingressa num novo estágio histórico-civilizacional, a Idade Moderna. Este novo momento da consciência e do uso da razão do homem será propício para a estruturação dos direitos modernos. O Direito ocidental moderno inicia na transição da economia feudal para o capitalismo mercantil, momento em que abandona a descentralização do poder e o pluralismo jurídico existente na Europa feudal²⁵, em busca da unificação dos territórios, a fim de permitir a formação do Estado nacional, soberano e detentor da produção de normas jurídicas.

O nascimento do conceito da Modernidade sofre divergências quanto a sua origem²⁶. Para muitos, como Habermas, foi fenômeno interno da Europa, que iniciaria com o

²⁴ O termo "*Kanoun*" de origem grega, assume ao longo da história alguns cognatos e derivações. Mas conforme o *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, p.616, ele tem um sentido normativo e moral. Nessa direção, de modo bem resumido, podemos afirmar que o termo expressa: "*Richtschnur* (que quer dizer, orientação, diretriz); *Regel* (significando, regra) e *Richtsheit* (significando régua, no sentido de exatidão, de medidas)". Esse conceito direciona-se como uma formação do homem grego, no sentido das Regras (*Regel*), sua regulação (*Vorschrift*) e conduta humana. Para os epicuristas esse conceito significa norma e critério. Epicuro acreditava que todos os seres humanos têm a possibilidade de ser feliz, a partir de seus dons naturais e físicos. Em última instância trata-se de um conhecimento para vida, para uma vida melhor. Essa filosofia de Epicuro de Samos (341-270 a.C) preconiza uma uniformidade natural entre os seres humanos, seu cânnon pauta-se em três dimensões básicas: sensações, antecipações e emoções. Somos um composto físico de sensações, memória, e emoções, que nos conduz a uma vida feliz e prazerosa, livre das perturbações e dores.

²⁵ Esta forma de pluralismo jurídico se difere das formas de organização jurídica dos povos originários na América Latina.

²⁶ Iremos abordar mais adiante que outros autores, ligados a uma visão crítica em relação ao pensamento descolonial, como Enrique Dussel, associa a Modernidade de forma intrínseca com a "descoberta" das Américas, dando início a constituição de um novo sistema mundo moderno/colonial. A América constituiu-se, deste modo, a

Renascentismo, a Reforma e culminaria no *Aufklärung*²⁷ (Iluminismo). Nesta perspectiva, “na análise social e filosófica geral afirma-se que a modernidade começa com o *cogito* cartesiano, um processo exclusivamente europeu que permitiu que a humanidade avançasse racionalmente” (COLAÇO; DAMÁZIO, 2010, p. 88). Colaço e Damázio aludindo à análise de Escobar, caracterizam historicamente a origem temporal e espacial no século XVII,

[...] pode ser caracterizada historicamente, tendo origem temporal e espacialmente identificada: o século XVII, o Norte da Europa, especialmente França, Alemanha e Inglaterra, em torno dos processos da Reforma, do Iluminismo e da Revolução Francesa. Sociologicamente, a modernidade é caracterizada por algumas instituições, como o Estado-nação, e por algumas características básicas, como a reflexividade de si mesma; o feedback contínuo entre o conhecimento de especialistas e a sociedade; o desmembramento da vida social de âmbito local e suas crescentes determinações pelas forças translocais. Culturalmente, a modernidade introduz uma ordem baseada nas construções da razão, do individual, do conhecimento especializado e dos mecanismos administrativos ligados ao Estado. Ordem e razão são vistos como a base para a igualdade e a liberdade. Filosoficamente, pode-se ver a modernidade em termos do surgimento do conceito de “homem” como a base de todo conhecimento e ordem no mundo, separado do natural e do divino. De outro lado, a modernidade é vista em termos do triunfo da metafísica, entendida como uma tendência, e se estende desde Platão e alguns pré-socráticos até Descartes e pensadores modernos, que encontram na verdade lógica a fundação para uma teoria racional do mundo composta de coisas e de seres cognoscíveis conhecidos e, portanto, controláveis. Tal tendência filosófica é criticada no interior da Europa por Nietzsche, Heidegger, Foucault, entre outros (COLAÇO; DAMÁZIO, 2010, p. 89).

Deste modo, o *cânon* da Modernidade insurge-se como alvorada de um progresso humano infinito. Ao Direito ficou conferida a tarefa de assegurar a “ordem” exigida pelo modelo capitalista dominante. Inicia “[...] uma nova reivindicação do conhecimento: o de ser um instrumento permanente do progresso, de definitiva libertação do poder eclesiástico e das forças da natureza” (LIXA, 2014, p. 158).

primeira identidade histórica da Modernidade, “[...] la "constitución" de la experiencia existencial de una Europa Occidental, atlántica, "centro" de la historia (DUSSEL, 1994, p.30). Esta ideia, segundo DUSSEL (1994, p.35) contraria Habermas acerca do surgimento da Idade Nova, que propõe uma definição intraeuropeia da Modernidade, “[...] por ello es autocentrada, eurocéntrica, donde la "particularidad" europea se identifica con la "universalidad" mundial sin tener conciencia de dicho pasaje”, desconsiderando qualquer ligação com o “descobrimento” da América Latina.

²⁷ O tradutor da obra "Dialética do Esclarecimento" em nota preliminar esclarece com muita sensatez o uso do termo "Esclarecimento" para a terminologia alemã *Aufklärung*. Em muitos momentos usuais traduziu-se o termo por Iluminismo para se referir a uma época histórica ou a uma "*Filosofia das Luzes*". Devemos lembrar que o termo *Esclarecimento* fora usado por Immanuel Kant para demonstrar a superação da ignorância e alcançar a maioridade pela razão. Nesse sentido que o termo usado na pós-modernidade por Adorno e Horkheimer visa ser [...] "o processo pelo qual, ao longo da história, os homens se libertam das potências míticas da natureza, ou seja, o processo de racionalização que prossegue na filosofia e na ciência" (ALMEIDA apud HORKHEIMER/ADORNO, p.07).

Até o século XIX, havia a dominação do pensamento jusnaturalista²⁸, cunhada com base no Direito Natural, com a transformação das estruturas sociais e políticas da sociedade francesa, o “[...] direito essencialmente forjado por uma história acidentada, mas sempre sob a autoridade de Deus, sucede um direito que se afirma fruto da Razão Pura” (MIAILLE, 1994, p 44).

Segundo o jurista francês Michel Miaille, Montesquieu foi o precursor nesta transição, ao demonstrar que as leis jurídicas eram regidas por leis científicas, assim “[...] os juízos de valor [no jusnaturalismo] encontravam-se, portanto, submetidos primeiramente a uma análise científica” (1994, p. 43). É com base nesta preocupação do “espírito positivo” que faz com que, progressivamente, se abandone as posições jusnaturalistas que “[...] aparecem como o ressurgir intolerável do espírito filosófico no seio da ciência” (1994, p. 43).

Para Miaille (1994, p. 44), esta transição “não faz sentido senão relacionada com a transformação das estruturas sociais e políticas da sociedade francesa”, não se trata de uma simples substituição de teorias que evoluíram, mas “explica-se face à evolução geral da sociedade francesa no século XIX”. Assim, sobretudo no fim do século XVIII, o jusnaturalismo será “[...] a teoria de que necessitava a burguesia ascendente para criticar a feudalidade e transformar a sociedade de que se opunha ainda à sua dominação”. Deste modo, o positivismo jurídico “[...] será, a partir da codificação napoleônica (de que é manifestação e não uma causa), a teoria que tem necessidade uma burguesia que se tornou dominante no sistema sociopolítico” (MIAILLE, 1994, p. 44).

O Positivismo Jurídico apareceu na Europa, nos fins do século 13. Simplificando o tema, pode dizer-se que três causas influíram no seu aparecimento. A primeira foi o declínio do prestígio da Escola do Direito Natural. A Segunda foi o fortalecimento dos Estados Nacionais e o seu monopólio, sob a forma de leis, da edição do Direito que rege a sociedade. E a terceira foi a ambição dos Juristas de constituírem uma Ciência do Direito que se pudesse equiparar, em certeza, estruturação, validade e resultados, aos que obtinham as Ciências Naturais. A concentração da atenção e do estudo dos juristas sobre o Direito Positivo pareceu assegurar-lhes a via propícia para resolver os propósitos e problemas postos por essas três causas (GALVES, 2002, p. 213-214).

²⁸ O pensamento jusnaturalista é uma corrente de pensamento sobre o direito que foi dominante até o século XIX, com intenção de encontrar a origem e o fim do direito na Natureza. Assim, as bases do entendimento desse pensamento parte da crença de que “qualquer explicação jusnaturalista referer-se-ia à existência e ao valor de regras não escritas, superiores aos homens e à sociedade, determinando as regras jurídicas fixadas pelos homens: o direito natural” (MIAILLE, 1994, p. 43). Importa ressaltar que este termo é bem complexo, parte do princípio fundamental de compreensão do mundo é do ser humano e não uma determinação divina. É o modo específico de fazer das leis a partir da perspectiva da natureza de compreensão humana.

Momento em que o positivismo jurídico e normatividade tornam-se inseparáveis e encontram na lei a máxima expressão de saber e vontade racional, sob a qual haverá necessidade de positivação da norma para que ela tenha validade.

O Positivismo Jurídico recusa qualquer tipo de especulação metafísica, negando, portanto, a existência de um ordenamento superior. Por essa razão, muitos afirmam ser método empírico sua característica marcante. Se no dualismo jusnaturalista o direito posto só era direito à medida que concordasse com o direito natural, alguns positivistas chegaram a afirmar que *só é justo aquilo que estiver no ordenamento positivo* (GOMES, 2000, p. 93-94, grifo nosso).

E desta relação intrínseca entre o positivismo e a lei as ordens plurais vigentes no Período Medieval passam a dar espaço a um modelo monista, um Direito universal, positivado por meio de um sistema normativo, sob o qual o Estado:

[...] concentra em si todos os poderes, em primeiro lugar aquele de criar direito: não se contenta em concorrer para esta criação, mas quer ser o único a estabelecer o direito, ou diretamente através da lei, ou indiretamente através do reconhecimento e controle das normas de formação consuetudinária (BOBBIO, 1995, p. 27).

De tal modo que a ideia de que *“só é justo aquilo que estiver no ordenamento positivo”*, esta onipotência do legislador fará com que este não necessite recorrer a nenhum outro critério interpretativo que não a Lei, *“isto não quer dizer que o jurista nunca venha a dar a sua opinião ou manifestar-se [...], mas ao agir assim, ele abandonará o terreno da ciência e entrará no campo da moral ou da política”* (MIAILLE, 1994, p. 44). Assim, denota-se que,

Na esteira deste modelo jurídico e hermenêutico floresce e predomina a convicção de que o sistema normativo positivado possui em si os critérios necessários para legitimamente resolver os conflitos jurídicos, *não necessitando seu operador recorrer a nenhuma outra fonte para além daquelas estabelecidas pelo legislador* (LIXA, 2014, p.159, grifo nosso).

No alvorecer de novos tempos da racionalidade, onde a Razão impera, a ciência jurídica passa a ser “neutra” no campo político ou moral. Esta atitude positivista em direito postula que as regras jurídicas *“representam um proceder objetivo, único digno do estatuto científico”* (MIAILLE, 1994, p. 44). Miaille apresenta crítica a esta tomada de posição, pois parte de um caráter incorreto do ponto de vista epistemológico:

As regras de direito, formando um sistema jurídico numa dada sociedade – o direito francês contemporâneo, por exemplo – exprimem-se através dos termos e das instituições particulares. Tais termos e instituições particulares, nascidos na prática, quer dizer, nascidos das necessidades próprias a uma dada

organização social, não têm qualquer pretensão científica: correspondem a necessidades de vida de sociedade. É que de facto, antes de os cientistas intervirem, os homens fazem das coisas representações mais ou menos adequadas, em qualquer caso necessárias ao funcionamento social. Sem esperar por teoria científica sobre o Estado, o juiz ou a troca, os homens fazem viver o Estado, colocam juízes, estabelecem relações convencionais. Não sabem, no entanto, o que é o Estado, a justiça ou a troca. Basta-lhes poder praticá-los e, em qualquer caso, poder falar deles. Assim, todos os dias, nomeamos estas realidades que são o Estado, o juiz, o contrato, sem saber, no fundo, de que é que estamos falando exatamente. [...] usamos noções nascidas da prática e conferimos-lhe um valor que elas não têm, acreditando que, por serem habituais e estarem largamente difundidas, são verdadeiras. Daí utilizá-las numa investigação dita científica, vai um grande passo. Ele é alegremente dado pelos positivistas. No fundo, estes, tomando as coisas tal qual elas são – ou como elas parecem ser – constroem, ainda que o neguem, todo o seu edifício sobre o conhecimento vulgar e acabam por lhe dar estatuto científico (MIAILLE, 1994, p.45).

Hans Kelsen, expoente do positivismo jurídico, em seu clássico jurídico sobre *Teoria Pura do Direito*, buscou “purificar” a ciência jurídica da política, defendendo a sua legitimação pela ciência. Neste viés científico da “purificação”, insurge sua neutralidade, “o direito como um especial sistema de normas, cujo fundamento não estava noutros sistemas normativos, como a religião ou a moral; mas também não estava na ordem dos fatos [...]” (HESPANHA, 2005, p. 426).

Hespanha (2005) sustenta que o direito é um sistema de legitimação, que fomenta a obediência daqueles cuja liberdade vai ser limitada pelas normas e cita Max Weber para explicar que a legitimação é obtida a partir de vários complexos de crenças – estruturas de legitimação – “organizada em torno de valores como a tradição, o carisma e racionalização (Weber, 1985), ou seja, “porque está estabelecido a muito”, “porque é inspirado por Deus”, “porque é racional ou eficiente” (HESPANHA, 2005, p. 23). Com a ideia de “progresso” a tradição deixa de ser a principal estrutura de legitimação em nome de um espírito nacional que desconsidera as relações históricas de direito.

Para Kelsen (2009), a Teoria Pura do Direito possui uma tendência anti-ideológica, comprovada no fato de positivado o Direito extinguiria qualquer confusão sobre ser “ideal” ou “justo”, “[...] quer representar o Direito tal como ele é, e não como ele deve ser: pergunta pelo Direito real e possível e não pelo Direito ‘ideal’ ou ‘justo’. Neste sentido é uma teoria do Direito radicalmente realista, isto é, uma teoria do positivismo jurídico” (KELSEN, 2009, p. 119). De tal modo que,

A validade de uma norma jurídica não pode ser questionada a pretexto de seu conteúdo ser incompatível com algum valor moral ou político. Uma norma é uma norma jurídica válida em virtude de ter sido criada segundo uma regra

definida, e apenas em virtude disso. [...] O Direito é sempre Direito Positivo, e sua positividade repousa no fato de ter sido criado e anulado por atos de seres humanos, sendo, desse modo, independente da moralidade e de sistemas similares de normas (2005, p. 166).

Fruto do positivismo, o monismo jurídico constitui-se no monopólio estatal na criação e aplicação do Direito, cuja característica premente é a homogeneização de Direitos. Hans Kelsen, consubstanciou o monismo jurídico estatal. Para o jurista austríaco, “o Direito, precisamente como o Estado, não pode ser concebido senão como uma ordem coerciva de conduta humana” (KELSEN, 2009, p. 353), coincidem-se, confundem-se em uma só realidade, de tal modo que o Direito não é somente fonte do Estado, mas o Estado é uma ordem jurídica, porque quem dá vida ao Direito é o Estado através da “força coativa” de que só ele dispõe. Assim,

Uma vez reconhecido que o Estado, como ordem de conduta humana, é uma ordem de coação relativamente centralizada, e que o Estado como pessoa jurídica é a personificação desta ordem coerciva, desaparece o dualismo de Estado e Direito como uma daquelas duplicações que têm a sua origem no fato de o conhecimento hipostasiar a unidade (e uma tal expressão de unidade é o conceito de pessoa), por ele mesmo constituída, do seu objeto. Então, o dualismo de pessoa do Estado e ordem jurídica surge, considerado de um ponto de vista teórico-gnoseológico, em paralelo com o dualismo, igualmente contraditório, de Deus e mundo (KELSEN, 2009, p. 233).

Esta força de relação entre o Estado e a Lei, o monismo estatal, foi um fenômeno jurídico que floresceu na cultura moderna europeia a partir dos séculos XVII e XVIII e pode ser encontrada nos escritos dos principais contratualistas como Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau. Base comum de sua teoria é de que o Estado surge de um pacto político entre seu povo. Esta filosofia contratualista funde-se com o monismo jurídico, “a partir do momento em que delega ao Estado a partir do contrato social o monopólio do poder de produzir o ordenamento jurídico dentro dos domínios estatais suprimindo sistemas normativos alternativos” (NASCIMENTO; DAN, 2014, *on line*). Deste modo prolata Norberto Bobbio,

Com a formação do Estado moderno, ao contrário, a sociedade assume uma estrutura monista, no sentido de que o Estado concentra em si todos os poderes, em primeiro lugar aquele de criar direito: não se contenta em concorrer para esta criação, mas quer ser o único a estabelecer o direito, ou diretamente através da lei, ou indiretamente através do reconhecimento e controle das normas de formação consuetudinária (BOBBIO, 1995, p.27).

A pretensão de reduzir os fenômenos jurídicos a uma dimensão exclusiva e própria, capaz de ser ordenada coerentemente, foi denominada por Kelsen como *normativa*. Atribui-se a este sistema normativo a forma de um sistema autossuficiente, que se autoalimenta e regula,

como destacado, ignorando a realidade dos fatos, sendo regido tão somente por suas próprias normas jurídicas válidas, criadas pelo legislador.

Daí que o direito constitua uma pirâmide normativa (*Stufentheorie*), no topo da qual se encontra a Constituição. Mas como a própria Constituição carece de fundamento jurídico, a construção teórica de Kelsen obriga a pressupor uma “norma fundamental” (*Grundnorm*), que valida a Constituição, e cujo conteúdo poderia ser assim formulado - “Toda a norma jurídica legítima (i.e., estabelecida de acordo com o direito) deve ser observada (HESPANHA, 2005, p. 426).

Esta ordem jurídica é essencial para o poder de dominação exercido pelo Estado, pois apenas uma dominação considerada “legítima” pode ser concebida pelo Estado, assim, “considera-se a dominação legítima apenas se ocorrer concordância com uma ordem jurídica cuja validade é pressuposta pelos indivíduos atuantes” (KELSEN, 2005, p. 270). Deste modo, o monismo jurídico – o Direito como ordem coercitiva que detém o poder à esfera legal na qual o Estado é a personificação desta ordem de coação – monopólio estatal, detém o poder legítimo do uso da força, em nome da manutenção da ordem social, assim, aduz-se que “a ideologia de justificação deste monopólio é a segurança jurídica” (FERRAZZO, 2014, p. 86), pois sua organização mantém a segurança da ordem social.

Importa ressaltar que a própria produção do direito, dos seus valores e textos jurídicos, é um processo social. O Direito se relaciona com os espaços sociais, por práticas discursivas ou dispositivos, sob os quais se explicam os efeitos jurídicos produzidos. Por meio destes espaços sociais, conforme citado por Hespanha (2005), Bordieu relaciona as práticas de produção de sentido, “práticas simbólicas”, seus contextos sociais de produção – arranjos, ou como prolaciona Bordieu “campos” – e as lutas e conflitos entre os agentes de produção que se desenvolvem – em arenas – é que as práticas discursivas²⁹ e os dispositivos explicam os efeitos jurídicos produzidos.

Deste modo, o campo jurídico se produz pela luta entre os agentes para hegemonizar um campo particular e as práticas discursivas e dispositivos do direito dão ênfase à força estruturante das entidades objetivas, como o próprio processo de escrita ou a organização das práticas. Tem-se uma ideia comum da autonomia do direito aos momentos não jurídicos das relações sociais. Assim, se realça o aspecto conformador que o discurso jurídico tem sobre outros discursos e que o imaginário jurídico, produzido pelas condições específicas dos

²⁹ Para Hespanha (2005) a história do Direito será a história do “campo jurídico”, “das práticas discursivas” e “dos dispositivos do direito”, que de algum modo são equivalentes entre si. Acerca das práticas discursivas e sua relação com as condições materiais e objetivas da escrita – os “dispositivos”. Ver: FOCAULT, Michel. A Arqueologia do Saber. 6ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

discursos e rituais do direito, podem modelar imaginários sociais mais abrangentes e, por decorrência as práticas sociais que dali decorrem (HESPANHA, 2005).

Deste modo, dos dogmas herdados da Teoria Pura de Kelsen, “resulta-se um Direito Positivo auto-suficiente, forte, estático e autônomo às realidades sociais, com diversos dogmas que se tornam “verdades” inquestionáveis e universais no seio da comunidade jurídica (Dogmática Jurídica³⁰)” (BACKES, 2010, p. 30). Estes elementos dogmáticos presentes no juspositivismo,

[...] gerou conseqüências severas ao Direito atual e juntamente com os dogmas exegeticos na área da hermenêutica e a mistificação da lei, desarmonizaram a relação entre o ordenamento jurídico (discurso positivo) e as realidades sociais (discurso social), ocasionando decisões judiciais injustas e descontextualizadas com a sociedade. O juspositivismo atual, de matriz kelseniana, com elementos dogmáticos da Escola da Exegese (no campo da hermenêutica jurídica), possui diversas implicações na dita crise vivenciada pelo Direito e pelo Judiciário, bem como na formação dos atores jurídicos atuais (BACKES, 2010, p. 30).

Esta tendência de unificação do direito, presente desde os reinos absolutos³¹ na Europa, progrediu em direção à ideia de *codificação do direito*. Os códigos modernos foram colocados em prática nos fins do século XVIII na Europa por meio de um sistema fechado de normas justificado pelo princípio científico da utilidade, sob a lógica de um código unificado e universal anterior à legislação civil. No período iluminista, houve a valorização do direito escrito, encontrando sua supervalorização na forma de lei, bem como prolatado por Rousseau, a “vontade geral” seria expressa através da Lei. Articuladas pela ideia de cidadania e direitos civis universais, sob a influência do projeto de organização política e jurídica mundial de I. Kant. Para Bobbio (1995, p. 63), apenas há dois séculos é que efetivamente o direito se tornou direito codificado. A lei compreendida e sistematizada em códigos, adquire, assim, o monopólio da manifestação do Direito. Posteriormente, a progressiva complexificação e tecnificação do discurso legislativo destruíram o ideal de colocar por meio de leis claras e códigos sintéticos o direito ao alcance do povo (HESPANHA, 2005; SALDANHA, 1987).

Acerca desta unificação do direito Bonavides (2003, p. 29) explicita que a queda do Estado Absolutista dá ensejo a uma nova forma de legitimidade e soberania do Estado, assim,

³⁰ Segundo Miguel Reale (1992, p.130-131), a dogmática jurídica “deve ser entendida como especificação da Teoria Geral do Direito, correspondente ao momento em que a experiência jurídica se põe como efetivo sistema jurídico, enquanto, por conseguinte, o fato social se subordina a esquemas ou modelos normativos em função de valorações já positivadas no todo do ordenamento”.

³¹ Os Estados absolutistas no ímpeto de uniformizar a ordem político-jurídico-administrativa haviam empreendido na uniformização do direito positivo. Os costumes passaram aos poucos a um direito realmente escrito (SALDANHA, 1987).

“a premissa capital do Estado Moderno é a conversão do Estado absoluto em Estado constitucional; o poder já não é de pessoas, mas de leis. São as leis, e não as personalidades, que governam o ordenamento social e político”. Segundo Saldanha (1987) a Constituição foi o instrumento jurídico universal para fixar verbal e institucionalmente a separação dos poderes. Esta teoria formulada por Montesquieu em *O Espírito das Leis*, é alicerce jurídico de todas as Constituições já promulgadas como garantia constitucional do Estado de Direito, pois parte-se do entendimento de que não há direito nem justiça se não se estabelecerem limites à autoridade que governa. Torna-se elemento essencial da constituição, propugnado na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 em seu art. 16: “qualquer sociedade, em que não seja assegurada a garantia dos direitos, nem estabelecida a separação dos poderes, não tem Constituição”.

Segundo Lassale (1998), *a constituição* tem como essência a soma dos fatores reais do poder que regem uma nação que ao serem positivados transformam-se em instituições jurídicas. Deste modo, emergida dos princípios liberais, a Constituição explicitaria a necessidade do direito escrito – pelo princípio da legalidade, e organizaria as garantias corolárias da origem do Estado que tinha por finalidade fazer valer os direitos provindos do “consentimento dos cidadãos”.

Kelsen (2005), possui uma visão sistêmica do ordenamento jurídico, de forma hierárquica, propondo um escalonamento das normas entre superiores e inferiores. Deste modo, uma norma pertence a um sistema de normas, uma ordem normativa, na qual deriva sua validade da norma fundamental, esta por si, constitui a ordem. Assim, esta norma fundamental de uma ordem jurídica positiva é a regra básica sobre a qual as demais normas devem ser criadas. Neste sentido, a constituição é a “[...] norma jurídica de caráter obrigatório, e a formulação da pressuposição é a norma fundamental dessa ordem jurídica.” (KELSEN, 2005, p. 169). Este processo de constitucionalização do sistema jurídico perfaz a constituição como norma superior do Estado.

O constitucionalismo contemporâneo europeu, contraria as ideias de Kelsen ao incorporar conteúdos subjetivos no topo do ordenamento jurídico, correlacionando direito e moral. Assim, “[...] os princípios constitucionais abriram uma via de penetração da moral no direito positivo, incorporando às constituições princípios - dignidade da pessoa humana, solidariedade social, liberdade e igualdade - juridicamente válidos, expressão da ética política moderna [...]”, e estabeleceram “[...] uma relação necessária entre direito e moral, já que graças a ela se exige, por direito próprio, em casos de vaguidade e colisão, aproximar a noção do direito como ele é do direito como ele deve ser.” (DREIER, 1994, p. 82-83). Movimento que rejeita as

propostas do positivismo teórico, contudo sem sua ruptura, mas num processo de transição do Estado de Direito ao Estado constitucional de Direito.

Um dos principais institutos da juridicidade moderna é o *direito de propriedade*, “simbolizando uma forma de poder qualificado como absoluto, exclusivo e perpétuo”. A marca deste instituto é advinda da transição do modelo feudal ao capitalismo, do modelo de estrutura econômica feudal pela propriedade fundiária, que de caráter fragmentário, instrumento de servilismo e relação entre proprietários de contraprestação, passa, na ordem socioeconômica capitalista, a um aspecto unitário e exclusivo, traduzindo os interesses individualistas que passam a exercer hegemonia sobre a utilização do solo. Ocorre a inserção do *instituto jurídico da propriedade privada* em formações sociais que o desconheciam. A propriedade privada passa a ser positivada nos ordenamentos pátrios e define uma das principais bases do conteúdo material do direito. Deste modo, “o sagrado e inviolável direito de propriedade exclui de seu uso e gozo qualquer outro não-proprietário, sendo para quem ele dispõe um direito pleno e ilimitado.” (WOLKMER, 1999, p. 28).

Segundo Gustav Radbruch, citado por Wolkmer (1999, p. 28) para o liberalismo “o direito privado é o coração de toda a vida jurídica, e o direito público, pelo contrário, apenas uma leve moldura que deve servir de proteção ao primeiro e, particularmente, ao direito de propriedade”.

Norberto Bobbio (1995) discorre sobre o largo processo de desenvolvimento histórico do positivismo jurídico desde o século XVII até o século XX. Período extenso e de grande transformação na Europa como um todo que perpassa por diferentes acontecimentos históricos, culminando em transformações e contornos que desenham o modelo de Estado Moderno. Este processo culminará na consolidação do Estado num modelo de monismo jurídico, baseado na codificação (Códigos e Constituição), Separação dos Poderes (Montesquieu) e sua soberania nacional (nacionalização) firmada no Estado-Nação unificado e homogêneo. É esta consolidação estatal que será reportada ao Brasil em suas constituições. O momento constitutivo essencial ao processo é a consolidação dos Estados Nacionais.

Iremos nos ater neste trabalho às concepções advindas do Estado Moderno, principalmente no que concerne as suas características fundantes. Isto se justifica pelo período histórico, com fundamento no Estado Moderno, época de declínio da sociedade política medieval e a decorrente ascensão da burguesia na Europa, pois é neste período que seu reflexo se dará por toda a América Latina.

Ao analisarmos os elementos essenciais do Estado, utilizaremos como baliza a concepção de Dalmo Dallari (2011, p. 79), por conceber que estes elementos constituem um

conceito de Estado que na esfera do autor “[...] considera todas as peculiaridades verificáveis no plano da realidade social”. Sendo estas a *Soberania, o Território, o Povo e a finalidade do Estado*.

Ao trabalharmos o conceito de *soberania* cabe breve análise histórica da formação do Estado Moderno e do conceito de soberania. A formação do Estado Moderno, a partir do século XV, ocorre após lutas internas quando o poder do Rei se afirma perante os poderes dos senhores feudais unificando o poder interno, os exércitos e a economia, para então afirmar este mesmo poder perante os poderes externos, os impérios e a Igreja. Trata-se de um poder unificador numa esfera intermediária, pois cria um poder organizado e hierarquizado internamente, sobre os conflitos regionais, as identidades existentes anteriormente à formação do Reino e do Estado nacional que surgem neste momento e, de outro lado, se afirma perante o poder da Igreja e dos Impérios.

Este é o processo que ocorre na Europa Ocidental, sobretudo em Portugal, Espanha, França e Inglaterra. Destes fatos históricos, decorre o surgimento do conceito de uma soberania em duplo sentido: a soberania interna a partir da unificação do Reino sobre os grupos de poder representados pelos nobres (senhores feudais), com a adoção de um único exército subordinado a uma única vontade; a soberania externa a partir da não-submissão automática à vontade do papa e ao poder imperial (multiétnico e descentralizado).

Um problema importante surge neste momento, fundamental para o reconhecimento do poder do Estado, pelos súditos, inicialmente, mas que permanece para os cidadãos no futuro Estado constitucional: para que o poder do Rei (ou do Estado) seja reconhecido, este Rei não pode se identificar particularmente com nenhum grupo étnico interno. Os diversos grupos de identificação preexistentes ao Estado nacional não podem criar conflitos ou barreiras intransponíveis de comunicação, pois ameaçarão a continuidade do reconhecimento do poder e do território deste novo Estado soberano.

Assim, a *construção de uma identidade nacional se torna fundamental para o exercício do poder soberano*. Desta forma, se o Rei pertence a uma região do Estado, que tem uma cultura própria, identificações comuns com a qual ele claramente se identifica, dificilmente um outro grupo, com outras identificações, reconhecerá o seu poder. Então a tarefa principal deste novo Estado é criar uma nacionalidade (conjunto de valores de identidade) por sobre as identidades (ou podemos falar mesmo em nacionalidades) preexistentes (MAGALHÃES, 2008).

Acerca do conceito de *soberania*, Rousseau em “o Contrato Social” de 1762, traça os limites do poder soberano, cujo pacto social dá ao corpo político um poder absoluto sobre seus membros, que leva o nome de soberania. Assim, o poder soberano é completamente absoluto,

sagrado e inviolável, dirigido pela vontade geral. Posteriormente, na Revolução Francesa é que a ideia de soberania nacional, tal qual concebemos hoje, iria insurgir na ascensão da burguesia contra a monarquia absoluta. A soberania nacional, neste sentido, concebe a nação como o próprio povo numa ordem.

O *território* como componente necessário para solidificação do Estado recebe esta concepção com o Estado Moderno. Com a intensificação dos conflitos entre ordens e autoridades da Idade Média foi necessária a definição da soberania, como discorrido, a fim de indicar um poder superior e o território, nesta concepção, indicava a delimitação de domínio deste poder. Assim, a noção de território foi uma decorrência histórica, como meio de afirmação da soberania sobre determinado território, a fim de assegurar a eficácia do poder e a estabilidade da ordem (DALLARI, 2011).

Tem-se assim o território como a extensão espacial da ação soberana do Estado. Dentre os limites territoriais a ordem jurídica estatal é dotada de soberania, sendo necessário admitir a aplicação das normas jurídicas provindas do exterior. Como elemento constitutivo necessário, afirma-se que não há Estado sem território. A isto se aplica o princípio da impenetrabilidade que reconhece ao Estado o monopólio de ocupação de determinado espaço, de tal modo que não se admite que duas ou mais soberanias convivam ao mesmo tempo no mesmo espaço. Aplicam-se duas significações jurídicas diante do exposto, uma negativa, na qual o Estado tem obrigação de agir diante de determinadas circunstâncias no seu âmbito territorial, e uma positiva que assegura ao Estado a possibilidade de agir soberanamente naquele espaço (DALLARI, 2011).

Assim, sobretudo após 1945 com a Carta das Nações Unidas que oficialmente extinguiu os territórios coloniais, estes foram totalmente integrados ao Estado ou passaram a constituir novos Estados. Desde então, tem-se a efetiva ocupação dos territórios em escala mundial. Kelsen (2005) ao discorrer sobre o tema aduz que o Estado é uma unidade social concreta que possui por direito uma unidade geográfica própria na equação: um Estado, um território. Na concepção de que o Estado é uma ordem jurídica, entende que seu território é a esfera territorial de validade da ordem jurídica nacional, que estabelecidas suas fronteiras é o espaço por meio do qual o Estado está autorizado a executar atos coercitivos.

No século XIX, a formação do Estado sob a ideia de organização ocidental pautada no Estado-Nação remetia a necessidade de negação da diversidade cultural, em nome da unidade nacional – como forma de domínio político estatal – constituindo o Estado Moderno com base na unicidade em forma de “nação”.

Segundo Dallari (2011, p. 100), “[...] é unânime a aceitação da necessidade do elemento pessoal para a constituição e a existência do Estado, uma vez que sem ele não é possível haver Estado e é para ele que o Estado se forma”. Assim, acerca do conceito de *Povo*, elemento fundante do Estado, o autor retrata que, para uma noção jurídica do termo, é preciso distingui-lo de outras palavras aparentemente sinônimas, pois a expressão acumulou, com o passar dos séculos, inúmeras deformações diante do uso indiscriminado e excessivo. Desta feita, tomando-o por base como *elemento pessoal*, é importante diferenciá-lo de outro termo comumente utilizado o de *população*.

População compreende o conjunto de pessoas que estão alocadas no território de um Estado, podem estar temporariamente. Esta dimensão compreende uma expressão numérica, demográfica ou econômica. Contudo, “[...] o fato de alguém se incluir na população de um Estado nada revela quanto ao vínculo jurídico entre a pessoa e o Estado, *não sendo também necessária a constituição de uma vinculação jurídica especial para que alguém se inclua numa população.*” (DALLARI, 2011, p. 100, grifo nosso). Deste modo, para assumir a condição de povo é necessário um vínculo jurídico entre a pessoa e o Estado, assim como condicionado pelo Estado Moderno, por meio do pacto político que se consensua e submete. Ou seja,

É por conseguinte a população sob esse aspecto um dado essencialmente quantitativo, que independe qualquer laço jurídico de sujeição ao poder estatal. *Não se confunde com a noção de povo*, porquanto nesta, fundamental é o vínculo do indivíduo ao Estado através da nacionalidade ou cidadania. A população é conceito puramente demográfico e estatístico (BONAVIDES, 2006, p.72, grifo nosso).

Segundo Dallari (2011, p. 99), outra expressão comumente utilizada como sentido de povo é *nação*, “provocando confusão até mesmo nas legislações”. O termo *nação* surge no século XVIII, adquiriu grande prestígio durante a Revolução Francesa, com a pretensa intenção da expressão de povo como unidade homogênea. Decorrente desta concepção vieram as expressões *Governo da Nação* e *Soberania Nacional*, introduzidas como terminologia jurídica na condição do termo nacionalidade, “indicando o membro de uma nação, mas tomando esta como o sentido do Estado”. O autor salienta que modernamente é possível fixar um conceito preciso de nação, “verificando-se que ela não se apoia na existência de vínculos jurídicos e não se confunde, portanto, com o Estado” (DALLARI, 2011, p. 100).

Segundo Miguel Reale (1984, p. 158), “[...] nação é uma comunhão formada por laços históricos e culturais e assentada sobre um sistema de relações de ordem objetiva”. Assim, “a nação é formada pela organização de elementos comuns entre pessoas, como a língua, a etnia,

a moral e a cultura (BASTOS, 1999, p.65). Deste modo, nem o termo nação, nem seu derivado nacionalidade, são adequados para qualificar uma situação jurídica, indicando tão somente a pertinência histórico-cultural de uma comunidade, “[...] não sendo correto o uso da expressão nação com o sentido de povo” (DALLARI, 2011, p. 100-101).

Dallari (2011) parte da doutrina de Jellinek para fixar uma noção jurídica de povo e disciplinar sua participação na vida do Estado. Ele distingue o aspecto subjetivo e objetivo de povo. Possui elemento subjetivo, ao participar como componente do estado, como sujeito de poder público e como objeto da atividade do Estado adquire seu elemento objetivo. Corolário a este entendimento na Teoria da Soberania do Povo, Rousseau (1991) entende que o indivíduo enquanto povo, possui duas características essenciais: como cidadão ativo (*citoyen*), que participa da formação da vontade comum, e, em decorrência, como homem submetido à vontade do Estado (*sujet*). Deste modo, o Estado é tido como soberano, em suas delimitações territoriais, e o povo que o forma designa a totalidade de seus súditos, em sentido político. Rousseau preceitua que os associados que compõem a sociedade e o Estado, se denominam povo, estes são cidadãos quando participam da autoridade soberana e sujeitos quando submetidos às leis do Estado. Assim, um conjunto de homens submetidos a um estado, sem a qualidade subjetiva de povo, não consolida um Estado. Aludindo a vinculação entre o contrato social e a concepção de povo como consensuados pela “vontade geral” do pacto político, discorre Immanuel Kant,

O ato pelo qual um povo se constitui num Estado é o *contrato* original. A se expressar rigorosamente, o contrato original é somente a idéia desse ato, com referência ao qual exclusivamente podemos pensar na legitimidade de um Estado. De acordo com o contrato original, todos (*omnes et singuli*) no seio de um povo renunciam à sua liberdade externa para reassumi-la imediatamente como membros de uma coisa pública, ou seja, de um povo considerado como um Estado (*universi*). E não se pode dizer: o ser humano num Estado sacrificou uma parte de sua liberdade externa inata a favor de um fim, mas, ao contrário, que ele renunciou inteiramente à sua liberdade selvagem e sem lei para se ver com sua liberdade toda não reduzida numa dependência às leis, ou seja, numa condição jurídica, uma vez que esta dependência surge de sua própria vontade legisladora (KANT, 2006, p.158).

Deste modo, compreende-se povo como “[...] o conjunto de indivíduos que, através de um momento jurídico, se unem para constituir o Estado, estabelecendo com este vínculo jurídico de caráter permanente, participando da formação da vontade do Estado e do exercício de poder soberano” (DALLARI, 2011, p. 104). Os indivíduos que se vinculam juridicamente no momento de unificação e constituição do Estado, adquirem a condição de cidadãos. Assim, pode-se conceituar povo como o conjunto de cidadãos do Estado. A aquisição da condição de

cidadão, ao que se denomina, cidadania ativa, depende do atendimento aos pressupostos estabelecidos pelo Estado.

Ante ao exposto, a cidadania é tradicionalmente concebida como sinônimo de nacionalidade, “[...] decorrente do título legal concedido pelos Estados aos indivíduos que integram seu corpo social com igualdade, homogeneidade, identidade e aspirações comuns, reduzida ao espaço nacional [...]” (DANTAS, 2013, p. 215).

Como último elemento essencial na composição do Estado cabe discorrer sobre a *finalidade do Estado*³² que, “[...] como sociedade política, tem um fim geral, constituindo-se em meio para que os indivíduos e as demais sociedades possam atingir seus respectivos fins particulares [entendendo que a finalidade do Estado é] o bem comum de um certo povo, situado em determinado território”. (DALLARI, 2011, p. 112) Assim, a finalidade do Estado alude ao desenvolvimento integral de seu povo, cabendo a cada Estado uma concepção particular de bem comum conforme as particularidades de seu povo.

Ante ao exposto, o Estado, tal qual o entendemos, como criação da “modernidade” buscou desarticular as formas ou, ao menos tornar invisível a dimensão da micropolítica, existente historicamente na coexistência de distintas ordens jurídicas no mesmo espaço social, ordens de pluralismo jurídico. Desta feita, o Direito passa a se reduzir à Constituição, ao Código e à Lei do Estado. Segundo Boaventura (2009, p. 172) a “rejeição arbitrária da pluralidade de ordens jurídicas eliminou ou reduziu drasticamente o potencial emancipatório do direito moderno”.

Em uma análise da história do Direito por meio do progresso linear, comum nas lógicas atuais, se promove uma sacralização do presente, glorificando-o como meta, como único horizonte possível da evolução humana, dialoga com a teoria da modernização, a qual propõe uma política do Direito baseada num padrão de evolução considerado como universal. Por meio deste padrão, o modelo de organização política e jurídica das sociedades do Ocidente é proposto como objetivo universal da evolução sociopolítica, em paralelo à abertura do mercado das políticas econômicas. Contudo, “[...] se perde a noção daquilo que, por causa deste progresso, se fechou como oportunidade de evolução ou que se perdeu” (HESPANHA, 2005, p. 29). Esta “cegueira” promove, segundo Boaventura Santos (2009), a ausência de percepção e redução do direito moderno como instrumento emancipatório.

Desta forma, a política de colonização e expansão territorial no Brasil, desde o século XVI, retrata com expressividade os interesses de uma elite política que impõe seus interesses

³² Segundo Dallari (2011), Kelsen se opõe que a Teoria Geral do Estado se ocupe da finalidade do Estado, por entender que se trata de uma questão política, e como vimos, ele restringe seus estudos ao campo técnico-jurídico.

por meio do uso da violência para que se estabeleça seu modelo de sociedade, reproduzindo nas políticas públicas uma concepção de mudança social alicerçada numa desenfreada “expansão econômica”, que exclui os negros e índios (ATHIAS, 2005). Conforme a concepção eurocêntrica, sua cultura, assim como seu direito eram mais evoluídos no sentido racional formal, deste modo “[...]no âmbito jurídico temos aqui mais uma ocupação do que uma conquista” (MACHADO NETO, 1979, p. 311).

Wolkmer (2006, p. 83) compreende a cultura política e jurídica latinoamericana como reflexo das diferenças histórico-estruturais e contradições dos diversos momentos socioeconômicos vivenciados, “a importação de estruturas culturais assimiladas pelas elites locais (matrizes eurocêntrica e norte-americana) tem favorecido e alimentado formas de dominação econômica e de exclusão social, inviabilizando o desenvolvimento de uma cultura política e jurídica autenticamente latino-americana”.

[...]não há como negar que o direito assim como se apresenta não é o resultado da vontade nacional e sim daqueles que dominam material e ideologicamente nossa sociedade. Então, dizer que há um direito igual para todos, imparcial e afastado das lutas sociais, é um grande engodo, uma construção ideológica, no sentido negativo. Por um processo ideológico, de *encobrimento da verdade*, procura-se atribuir às idéias e vontades sobre o direito da classe dominante, uma validade universal que representa todo o conjunto social (CRISTIANI, 2006, p.305, grifo nosso).

Deste modo, a práxis histórica do Direito Positivo Brasileiro é a formalização da lógica de negação da diferença, uma lógica de redução da diferença à mesmidade. Tem-se o Direito como ordem normativa e coativa reguladora de aspectos da vida social, a normativa jurídico-política como forma de controle da sociedade. Neste ensejo, o Direito Indígena é criado como meio de **regulação** das relações entre o Estado e os povos indígenas.

Conforme alerta Dantas (2014), urge ressaltar que a construção política de espaços transnacionais com evidente predomínio do interesse econômico e a diversidade sociocultural e étnica historicamente invisibilizada pelo violento processo de homogeneização social e cultural, pugnam em romper os limites conceituais da própria cidadania, ao Estado e Direito. O Estado monocultural e o direito monístico, provocaram “[...] exclusão das diferenças étnicas e culturais, de modo velado pela suposta universalidade do princípio da igualdade e pelo difundido conceito de cidadania legal, igualitária e indiferenciada, baseada na dialética interno/externo e, em termos identitários, nós e os outros” (DANTAS, 2014, p. 353).

A lógica de racionalidade moderna conduziu de forma interrelacionada a todas as ciências, inclusive (e principalmente) a jurídica – como forma regulatória – um exclusivismo epistemológico do conhecimento científico, gerando cultura hegemônica, sincrética e

disseminadora dos ideais eurocêntricos, anulando as epistemes diversas e sua pluralidade de ordens jurídicas. Estes cânones político-jurídicos destoam da forma de organização social, política e econômica dos povos indígenas.

A segurança jurídica impera na baliza de toda esta esfera, colocando em xeque toda e qualquer possibilidade de ser diferente do estabelecido e consolidado. Mais do que ser “encoberto”, é subjulgado e negado. Há que assim dizer, nas palavras de Quijano (1992), que a Colonialidade do Poder ainda impera, ainda mais sobre o manto “sagrado” do eurocentrismo, nas vestes da modernidade – do que é civilizado – da divisão do que é correto e do que não é – ideário construído desde o período colonial.

As comunidades que se recusaram a aceitar e praticar o domínio privado sobre os bens, bem como, o individualismo liberal, mantendo suas práticas ancestrais coletivistas e baseadas em suas cosmovisões, foram identificadas como “primitivas”, seguiram na “barbárie”. E assim o discurso jurídico segue colonizando o mundo da vida, a existência do Outro latino-americano. Já não se fala em “guerra” no sentido estrito, mas seus discursos justificadores subsistem, agora justificando outras práticas que seguem mitigando a autonomia e as possibilidades de autodeterminação, como as ideias de tutela e práticas assimilacionistas (FERRAZZO, 2014, p. 88).

Deste modo tem-se que a “descoberta” do Brasil e a formação do Estado Brasileiro, signatários dos moldes do Estado Moderno, constituído por três elementos centrais: a soberania, o território e o povo, anularam as formas de ser, saber e viver dos povos que milenarmente aqui habitavam. Como forma de conquista destas terras (necessárias à expansão e consolidação europeia e do capitalismo), a dominação surgiu como práxis violenta para obtenção do poder sobre este território. Para soberania dos ideais europeus era preciso negar outras formas de sociedade. Momento em que se reconhece a diversidade cultural no meio intelectual, mas a nega na estrutura política como forma de perpetuação dos ideais impostos. Realidade que cunhou no cenário político e social fundado sobre a unicidade, a monoculturalidade e a inferiorização quase naturalizada dos povos originários, seus saberes, racionalidades e seus sistemas de vida (WALSH, 2009).

Como soberano e detentor do poder legal o Estado, regulador e coator, determinou a forma como seriam regidas as normas e o desenvolvimento do país. Com exercício do poder de soberania, tratou de delimitar os limites territoriais deste poder, encobrendo completamente os territórios originários dos povos indígenas – posteriormente terão que, por força de resistência, delimitar pequenos fragmentos territoriais para sua sobrevivência como sociedade distinta. E por força do poder político da sociedade que o envolve, na qualidade de povo, formado historicamente como identidade nacional – nação como unidade homogênea – subtraiu por

completo a soberania destes povos enquanto poder de direcionar suas formas de ser e se desenvolver.

Estes cânones político-jurídicos da modernidade ocidental se perpetuam como instrumentos da *Colonialidade do Poder* (QUIJANO, 1992), e diante dos novos contornos neoliberais são continuidade das relações coloniais que Casanova (1995) denomina *colonialismo global*, este “[...] como estrutura da história universal se refaz até hoje na economia, na ecologia, na política e na guerra, e suas metamorfoses configuram um problema essencial das crises sociais” (CASANOVA, 1995, p. 49).

2.3 EUROCENTRISMO E O “MITO DA MODERNIDADE”: A JUSTIFICATIVA E LEGITIMIDADE DO PROCESSO COLONIZADOR

Com o “descobrimento” da América foi aberto um horizonte que universalizou a visão de “velho” mundo, concebendo a Europa Ocidental como o centro descobridor, transformando a América na periferia de seu “novo” mundo universalizado e eurocêntrico. Para Dussel (1994, p.35), a América “[...] no es entonces la "aparición del Otro", sino la "proyección de lo Mismo": “en-cubrimiento”. O Outro, então encoberto em sua alteridade, como projeção a imagem e semelhança da Europa, precisa ser civilizado como tal, é necessária a sua conquista, ser colonizado, modernizado e passa a ser objeto da Europa Moderna.

Tzvetan Todorov (1993), em *A conquista da América: a questão do outro*, aborda a questão da recusa da humanidade deste Outro, pelo europeu. Isto se dá como mecanismo na relação entre as diferentes culturas, que irá perpassar pelo processo de colonização, atuando na forma de violência, negação e subalternização das outras culturas e etnias, “[...] recusa a existência de uma substância humana realmente outra, que possa não ser meramente um estado imperfeito de si mesmo” (TODOROV, 1993, p.145).

A Europa se estendeu pelo mundo todo e tomou plena consciência de sua humanidade, vista como o fim dos tempos e como único futuro possível, assim, “a história do planeta inteiro gira em torno da história europeia, em torno do seu desenvolvimento e de suas conquistas”, de tal modo que “[...] todos os povos alimentam e possibilitam uma Europa que vai, pouco a pouco, desenvolvendo-se, descartando como cascas vazias os povos dos quais serviu, nos povos que a serviram” (ZEA, 2005, p. 284-285).

O conceito de Modernidade é construído – sob a ótica europeia – com um sentido emancipador da razão moderna, com vistas ao desenvolvimento, a “modernização” das civilizações, e passou a ser concebida como sinônimo de salvação, um ato de bondade,

ocultando todo um processo de dominação e violência que exerceu sobre as outras culturas. É a clara imposição dos papéis, no qual o “outro” – subdesenvolvido, bárbaro, não-civilizado – necessita se desenvolver, se “modernizar”, justificando seu sofrimento como necessário, e se não o for, será um “atraso” para a Humanidade.

Las víctimas conquistadas son "culpables" también de su propia conquista, de la violencia que se ejerce sobre ellas, de su victimación, ya que pudieron y debieron "salir" de la barbarie voluntariamente sin obligar o exigir e luso de la fuerza por parte de los conquistadores o victimarios; es por ello que dichos pueblos subdesarrollados se tornan doblemente culpables e irracionales cuando se rebela contra esa acción emancipadora-conquistadora (DUSSEL, 1994, p. 73).

Os avanços da modernidade se constituem como resultado do desenvolvimento natural do próprio “ser europeu”. Incorre-se, então, numa falácia desenvolvimentista. “É o *movimento necessário* do Ser, para Hegel, seu *desenvolvimento* inevitável” (DUSSEL, 1994, p. 24). Deste modo, para além de uma posição sociológica e econômica, a lógica do desenvolvimento empreendida pelos europeus é uma posição ontológica. O eurocentrismo transforma o “ser” “outro” em um “ser” em “si-mesmo”, assim a “Modernização (ontologicamente) é exatamente o processo imitativo de constituição, como a passagem da potência ao ato (um desenvolvimentismo ontológico), dos mundos coloniais com respeito ao *ser* da Europa [...]” (DUSSEL, 1994 p. 40).

Deste modo, “[...] muitos aspectos sombrios da modernidade e camuflados da história fazem, na verdade, parte de uma ideologia que se irá chamar de *eurocentrismo*” (SILVA FILHO, 2006, p. 225). Os europeus ocidentais acreditaram serem os “mais” avançados de sua espécie, os “mais” modernos de sua história, sentiam-se detentores da Modernidade e do poder de desenvolvimento da civilização. E, assim, atribuíam ao restante da espécie a condição de inferiores, não sendo concebidos como sujeitos, quanto menos seres de racionalidade. Esta estrutura colonial do poder produziu a hierarquização das relações sociais entre dominados e dominantes.

Desenha-se, então, a partir de Hegel, a *filosofia da única história possível*, que é a europeia, e encontra seu apogeu na Revolução Francesa em 1789. A Europa é o centro da humanidade e em seu pensamento, os povos conquistados não são tidos como influência importante para a marcha e progresso do espírito, que para Hegel, o espírito é a Razão, esta que passa a conduzir os intentos da modernidade. Para ele estes povos foram conquistados para a razão ocidental, por meio de nações – Espanha e Portugal – que em nobre espírito de um

“cavalheirismo conquistador”, foram instrumento do espírito na sua realização europeia (ZEA, 2005).

Esta dinâmica foi comum em toda a América no início do processo de colonização. Os encontros e desencontros, estranhamentos e conflitos foram definindo as tônicas do cotidiano. Relações em que o genocídio falou mais alto e não pode ser maquiado: “Em 1500 a população do globo deve ser da ordem de 400 milhões, dos quais 80 habitam as Américas. Em meados do século XVI, desses 80 milhões, restam 10.” (TODOROV, 1993, p.129). Estes números não expressão uma exatidão - e nem deveríamos esperar que assim fosse -, mas são uma forma de demonstrar a violência empregada nos primeiros contatos entre europeus e indígenas.

Como forma de domínio, utilizou-se além da conquista das terras e da dominação violenta, a dominação por uma nova compreensão religiosa da vida. A Cristandade Moderna - e violenta - fez com que, além de seus direitos e sua dignidade, em sua cultura fosse negado seus Deuses em nome de um Deus estrangeiro. Na Modernidade racional isto funcionou de forma a gerar um mito (no imaginário destes) da justificação positiva dos atos bárbaros dos europeus.

Tratava-se de uma colonização do imaginário dos dominados, como fruto de uma repressão dos modos de conhecimento, crenças, simbologismos e seus modos de significação e a imposição do uso dos padrões dos dominantes que “[...] serviram não somente para impedir a produção cultural dos dominantes, mas também como meios muito eficazes de controle social e cultural, quando a repressão imediata deixou de ser constante e sistemática” (QUIJANO, 1992, p. 438).

Para Quijano (1992; 2005a), dois processos históricos culminaram na constituição da América como o primeiro espaço/tempo de um novo padrão de poder mundial. Primeiramente a ideia de raça, elemento essencial das relações de dominação entre conquistadores e conquistados que atribuiu a codificação de diferenças não nas estruturas biológicas destes, mas sim a ideia de inferioridade dos “Outros” em relação aos europeus, gerando a classificação social universal da população mundial neste novo padrão de poder. Segundo, o capitalismo como nova estrutura de controle do trabalho, onde se articulam as formas históricas de exploração do trabalho - histórica e sociologicamente novas -, de seus recursos e produtos em torno do capital e do mercado mundial. Constituindo-se como elemento fundamental do novo padrão de poder, do qual eram dependentes histórico-estruturalmente.

La colonialidad del poder, sin embargo, estuvo y está de todos modos activa, pues forma parte del contexto global dentro del cual ocurren los procesos que afectan todos los espacios concretos de dominación. Porque la concentración

de los procesos de democratización y nacionalización de los estados modernos en Europa Occidental, hasta el siglo XX, da cuenta, precisamente, de la imposición mundial de la colonialidad del poder. El eurocentramiento del patrón colonial/capitalista de poder no se debió sólo, menos principalmente, a la posición dominante en la nueva geografía del mercado mundial, sino sobre todo a la clasificación social básica de la población mundial en torno de la idea de raza. La concentración del proceso de formación y consolidación del moderno estado-nación en Europa Occidental, no podría ser explicado, ni entendido, fuera de dicho contexto histórico (QUIJANO, 2000, p. 11).

A Colonialidade, tal como cunhada por Quijano, descreve a matriz colonial do poder como cara oculta e obscura da Modernidade. Sendo que, só é possível perceber a dicotomia do pensamento hegemônico eurocêntrico observando este novo padrão de poder mundial e suas estruturas moderno-coloniais. Para Mignolo (2001, p. 39), a colonialidade é parte intrínseca da modernidade, uma condição indissociável, pois é preciso a matriz colonial do poder continuar existindo para que seja possível a modernidade, sendo esta a lógica do mundo capitalista policêntrico.

Entre los dos contextos descritos anteriormente, entró en escena la idea de modernidad. Apareció primero como una doble colonización, del tiempo y del espacio. La colonización del tiempo fue creada por medio de la invención simultánea de la Edad Media en el proceso de conceptualización del Renacimiento y la colonización del espacio por medio de la colonización y la conquista del Nuevo Mundo. En la colonización del espacio, la modernidad se encuentra con su cara oculta: la colonialidad. Durante el lapso de tiempo comprendido entre el año 1500 y el 2000 se pueden percibir tres caras acumulativas (y no sucesivas) de la modernidad: la primera es la cara ibérica y católica, con España y Portugal a la cabeza (1500-1750, aproximadamente); la segunda es la cara del «corazón de Europa» (Hegel), encabezada por Inglaterra, Francia y Alemania (1750-1945), y, por último, está la cara estadounidense liderada por Estados Unidos (1945-2000). (MIGNOLO, 2001, p. 41-42).

Este padrão de poder como modo hegemônico de produção e de controle de conhecimento - o *eurocentrismo*, pelo qual a Colonialidade se sustentou e continua a se sustentar surgiu, portanto, a partir da construção do imaginário epistêmico da universalidade. Esta colonialidade do conhecimento (Colonialidade do Saber) faz com que tenhamos enraizados no conhecimento latinoamericano os conceitos modernos e eurocêntricos, criando na América Latina “[...] um cenário de des/encontros entre nossa experiência, nosso conhecimento e nossa memória histórica” (QUIJANO, 2005c, p. 15), de tal forma que, a epistemologia eurocêntrica nos impede de ver o mundo a partir dos nossos olhos, do mundo que vivemos, anulando a diversidade epistêmica existente, passamos a ver o mundo sob o eco de vozes alheias.

Ocorre aqui uma espécie de epistemicídio,

[...] ou seja, à destruição de algumas formas de saber locais, à inferiorização de outras, desperdiçando-se, em nome dos desígnios do colonialismo, a riqueza de perspectivas presentes na diversidade cultural e nas multifacetadas visões do mundo por elas protagonizadas (SANTOS;MENESES, 2009, p. 183).

Este novo padrão de poder articulado entre a colonização do poder, isto é, a ideia de raça como fundamento da classificação e dominação social; o capitalismo como padrão de exploração; o Estado como forma de controle da autoridade coletiva e o eurocentrismo como forma de controle da intersubjetividade e modo de produzir o conhecimento, constituirá na América Latina posterior uma raça mestiça, uma cultura sincrética, híbrida, um Estado colonial, uma economia capitalista dependente e periférica desde o princípio, desde a origem da Modernidade (DUSSEL, 1994; QUIJANO, 2000).

Sendo os povos do Terceiro Mundo as principais vítimas da exploração e da dominação colonial, a criação dessa nova ordem econômica e jurídica mundial terá de reconhecer as forças que lutam por uma saída. Segundo Casanova e Quijano, o colonialismo formal clássico se finda no momento da (in)dependência formal dos países latino-americanos. Contudo, o colonialismo informal ainda permanece como herança colonial viva nas regiões dominadas pelos antigos impérios europeus e, mais recentemente, pelos norte-americanos. Este “imperialismo clássico sucede o fenômeno de articulação transnacional das empresas oligopólicas”, por meio da qual, “o colonialismo internacional alia-se cada vez mais ao transnacional” (CASANOVA, 1995, p. 53). Deste modo,

A noção de colonialismo não implica apenas a idéia de dependência, mas também a de exploração. Vinculada a governos designados pelas metrópoles nas regiões conquistadas, apresenta-se como pós-colonialismo quando os novos governantes são *aparentemente* designados pelos povos e obedecem, no discurso oficial, à sua soberania. O conceito de neocolonialismo se usa para designar a situação de um *colonialismo mediatizado por uma independência política formalmente reconhecida, mas que na prática mantém muitas características da dependência e da exploração colonial* (CASANOVA, 1995, p. 51, grifo no original).

Este sistema global dominante, sustenta uma *dissimetria colonial global*, com características essenciais que se mantêm nos dias de hoje, “o comércio desigual, as transferências de excedentes em benefício das metrópoles externas e internas, crescente exploração de um maior número de trabalhadores de periferia, as discriminações culturais e raciais de que são objeto as etnias conquistadas, submetidas e exploradas” (CASANOVA, 1995, p. 67).

Ao conceituar o *colonialismo global*, Casanova esclarece que as relações de dependência das classes governantes – disciplinadas por bancos, fundos e governos centrais – com as classes que formam os blocos de poder dos Estados dependentes, constituindo “uma sociedade extremamente desigual, na qual a divisão de classe se combina com as de nações e etnias, onde aparece um “dualismo social” resistente e profundo, com imensa camada de excluídos ou marginalizados” (1995, p. 75).

A ideia de “*colonialismo*” apresentada por Casanova, se refere a um padrão de poder que surgiu como resultado do colonialismo moderno, tomando as dimensões do *colonialismo global*. A principal implicação que denota estes termos é de que “[...] o mundo não foi completamente descolonizado” (COLAÇO; DAMÁZIO, 2010, p. 86). A primeira “descolonização” se limitou a (in)dependência política das periferias, e foi incompleta como poderemos ver.

A constatação de sua persistência, considera que o mundo ainda é colonizado, em uma constante práxis de dominação do Outro. Segundo Colaço e Damázio (2010, p. 86), a noção de *colonialismo* “denota uma relação na qual a soberania de um povo reside no poder de outro povo, ou nação”. Deste modo, a *Colonialidade do Poder*, é a inter-relação de modos modernos de dominação, para tanto rege-se por formas de subalternização dos saberes, da negação destes, a *Colonialidade do Saber*, o conjunto destas práticas constroem o universo limitador das possibilidades de Ser e Saber do Outro, promovendo a *Colonialidade do Ser*.

Os históricos projetos da modernidade eurocêntrica determinaram hierarquias sob um domínio centralizador, *eurocentrismo*, determinando os rumos da civilização (projetos de civilização), condicionando em suas propostas epistemológicas o *lugar* e os modos de ser e saber dos dominados. Estes sofreram na conjunção dos domínios de poder e epistemológicos, classificações que o alocaram em seu *lugar* neste novo padrão de poder moderno-racional. Esta subalternização do Outro, contudo, sofreu resistências. O ser dominado, mesmo na condição de sua marginalização e exclusão, persiste lutando pelo direito de *ser*.

2.4 FORMAÇÃO SOCIAL BRASILEIRA: O CUNHO DE UMA IDENTIDADE NACIONAL

Iremos, agora, discorrer sobre como a relação entre europeus e indígenas, a ideia de raça e os debates em torno da mestiçagem na formação político-social brasileira, vão influenciar a concepção de identidade nacional. Esta tônica ocorreu durante todo o século XIX, trazendo consigo uma série de paradigmas que ainda persistem no ideário/sociedade nacional. A questão

que urge debater aqui é o impacto que estas concepções adotadas (positivadas ou não) influenciaram para o não reconhecimento da diversidade cultural brasileira e a subalternização dos povos indígenas.

2.4.1 “Ser” Índio: entre a Civilidade e a Barbárie

A partir da leitura de Dussel (1994) é possível compreender que a práxis da dominação ocorreu de forma violenta no mundo da vida indígena. O corpo do índio varão foi explorado pelo trabalho da nova economia (capitalista) pelo domínio dos corpos pelo machismo sexual, imposição de outra cultura, pelo trabalho, pela nova burocracia política. Neste sistema econômico nascente, o capitalismo mercantil, o corpo do índio nada era além de mão-de-obra. Percebe-se um completo desprendimento de qualquer forma de sensibilidade sob sua práxis: o mundo moderno é racional.

Na época moderna a noção de civilização na Europa estava passando por um processo de repressão das formas rudes e grotescas do período medieval e padronização dos modos de comportamento da vida em sociedade. Ao mesmo tempo, os europeus descobriam, por meio da expansão comercial marítima, a existência de outras formas de comportamento e, organização social, ao encontrar índios e negros, por meio da relação com este Outro, construiu um espaço de diferenciação.

No período da conquista, o indígena era visto como um ser passivo, *naturalmente inferior e incapaz de se tornar sujeito da própria história*. Este imaginário permanece até os dias de hoje.

Desde essa época fundou-se um saber antropológico aplicado à periferia. Esse saber primeiramente adotou uma roupagem teológica, ora classificando os índios de criaturas “puras” e “infantis”, ora concebendo-os como bárbaros, pagãos e adoradores do demônio. Aquela época, que precedia o auge do mercantilismo, já demonstrava sinais de decadência da própria visão teológica de mundo e trazia as sementes do que veio a ser chamado de era moderna. Assim, logo depois, o saber antropológico de inspiração religiosa deu lugar à matriz cientificista naturalista. E, a partir daí o índio e depois os negros, mestiços e latino americanos foram atingidos pelo rótulo de seres “naturalmente inferiores”. De maneira geral, no período da conquista, o índio era visto como um ser passivo, incapaz de se tomar sujeito de sua própria história (SILVA FILHO, 2006, p. 225).

Foi deste mito de modernidade que, em sua “cara oculta”, justificou-se a *salvação do bárbaro*, do modo primitivo indígena e se legitimou o *processo civilizacional europeu*. A ideia da inferioridade dos indígenas, por serem considerados bárbaros e primitivos foi justificção para legitimar a dominação colonial europeia que, por assim serem, necessitavam da benção

Divina que viria por meio dos homens superiores - europeus - designados por Deus, e com a benção da Igreja para este fim. Aos que resistissem a esta lógica salvacionista, não aceitando a servidão, era, pela benção divina, justa a guerra.

Segundo Starobinski (1994, p. 33), a palavra civilização vem carregada por uma concepção sagrada, se transforma num valor incontestável, da qual “Não se trata mais de avaliar os defeitos ou os méritos da civilização. Ela própria se torna o critério por excelência: julgar-se-á em nome da civilização [...] tudo que não é a civilização, tudo que lhe resiste, tudo que a ameaça, fará figura de monstro ou de mal absoluto”.

O historiador Fabricio Lyrio Santos (2014, p. 235), apresenta que a ideia de “civilização” pode ser considerada antiga, contudo o termo surgiu apenas no século XVIII na França. Segundo o autor, o primeiro registro da palavra encontra-se em dicionário francês datado em 1743, no qual, diferentemente da conotação atual, tratava-se de “um termo jurídico que significava um julgamento que tornava civil um processo criminal”. Em igual sentido o verbo “civilizar” significava “levar a civilidade, tornar civis os costumes”. Desta forma, “os termos “civil” e “civilidade” aparecem na língua francesa desde os séculos XIII e XIV, derivados diretamente do latim”.

Santos (2014) reportando a obra de Jean Starobinski, *As máscaras da civilização: ensaios*, aduz que o *Dicionário Furetière*, na edição de 1694, foi o primeiro que registrou a palavra “civilidade” na língua francesa, significando “maneira honesta, suave e polida de agir, de conviver”. Como termo jurídico, o autor reporta a Norbert Elias em “O processo civilizador”,

No momento em que foi cunhado na França, o termo *civilisation* era um claro reflexo das ideias reformistas ligadas à crítica social e à fisiocracia a ideia de civilização [...] em Portugal, onde a ideia de civilização – expressa por meio do verbo “civilizar” e do substantivo “civilidade” – surge no período pombalino como parte integrante do pensamento reformista ilustrado (SANTOS, 2014, p. 235).

No contexto francês, o termo foi cunhado em 1798, pelo *Dictionnaire de l'Académie Française*, associado a duas ideias básicas: “ação de civilizar” e “estado do que é civilizado”, consolidando este entendimento e perdurando por todas as edições posteriores. Correlaciona ainda com outros termos, utilizados antes do século XVIII, tanto em Portugal como em toda a Europa, como “policado” e “polido”. O termo “polido” dentre outros significados era entendido como “Homem polido, bem ensinado, apurado no trato da Corte” e “polícia” como “[...] a boa ordem que se observa, & as leys que a prudencia estabeleceo para a sociedade humana nas Cidades, Republicas”. A respeito dos povos sem polícia, foram mencionados, também no vocabulário português pelo padre Raphael Bluteau, especificamente sobre os povos

indígenas do Brasil, “[...] povos, a que chamamos *Bárbaros*, como v. g. o *Gentio do Brasil*, do qual diz o P. Simão de Vasconcellos nas notícias, que deu daquelle Estado (...) nem tem arte, nem policia alguma”. O vocábulo “civil”, entretanto, mantinha um sentido mais próximo ao original latino, significando “Cousa concernente a Cidadaõs, a Sociedade, & vida humana”. O autor reporta a outro dicionário de Moraes Silva que registrou, entre outros significados, um muito semelhante ao de Bluteau: “Que pertence a Cidade, ou sociedade de homens, que vivem debaixo de certas Leis”. Quanto à civilidade, o mesmo Moraes Silva completou o significado acima, afirmando: “hoje significa cortezia, urbanidade” (SANTOS, 2014, p. 235).

Segundo Starobinski (1994), civilização e progresso são termos associados com os quais se buscou, a partir do século XIX, definir os estágios da civilização, buscando compreender o que levou a condição atual da sociedade humana, a transição entre a barbárie e a civilidade. Esta dimensão que perpetua na condição de ser brasileiro, historicamente construída no imaginário global do subdesenvolvimento e/ou de sua transitoriedade nos aloca em uma condição de ainda “não-ser”, refêns das lógicas dominantes globais.

Leopoldo Zea (2005) em sua obra *Discurso desde a marginalização e a barbárie*, aponta que a origem do termo bárbaro provém do grego e significa balbuciante, designada a povos que não dominavam bem a língua grega, e, portanto, estavam fora daquela civilização por não dominar o *logos*³³ grego. Deste modo, o bárbaro não possuía nem o domínio da palavra capaz de expressar a verdade grega. Posteriormente, os romanos designaram outro significado: os bárbaros que serão os homens que vivem fora da lei, da ordem da cidade (*civitas*) e, portanto, excluídos do direito romano. Observa-se que esta,

[...] relação civilização/barbárie se expressa agora como burguesia/proletariado, cidade/campo, império/colônia, ocidente/oriente, [assim,] a marginalização e a barbárie se efetivam [...] desde um centro de poder que qualifica a partir de sua própria situação e linguagem (ZEA, 2005, p. 56; 66).

Para Bignotto (2004) o desenvolvimento da ideia de civilização do século XVIII fornece para as nações europeias uma importante ferramenta na construção de suas identidades e para a delimitação de suas fronteiras. Por meio desta ideia, recriou a figura do bárbaro e “[...] a civilização foi paulatinamente ocupando o lugar que pertenceu à religião. Ora, assim como os bárbaros não evoluíam na óptica dos gregos, o mesmo acontecerá com as nações e povos que não se mostraram capazes de seguir o fluxo das Luzes” (BIGNOTTO, 2004, p. 72).

³³ O *logos* é o pensamento que esclarece e define o que se conhece, e a palavra é a possibilidade de expressar esse conhecimento aos outros (ZEA, 2005).

Por meio deste fundamento se legitima a radicalização das diferenças sob a figura do bárbaro. O bárbaro precisa ser “liberto de seu estado de natureza” pelo colonizador por meio de um modelo civilizacional imposto pelos europeus que se consolida em um dos principais pilares da Colonialidade defendida por Quijano (2010, p. 86): “a ideia de humanidade com raças inferiores e superiores; primitivos e civilizados. Em suma: os tradicionais e os modernos”.

Na América, o universo vai compor o mundo europeu, mas como o outro lado, o lado bárbaro que vai afirmar a civilidade e a superioridade do europeu. Uma civilidade que o homem europeu vai nobre e gentilmente compartilhar, ainda que por meio da guerra, que será justa, por perseguir um bem maior – civilizar bárbaros e selvagens, por exemplo (FERRAZZO, 2014, p. 84).

Segundo o filósofo mexicano Zea (2005, p. 281), “[...] para justificar esta expansão e o domínio sob homens e povos, a filosofia europeu-ocidental necessitaria de uma justificação que não fosse, ao mesmo tempo, negação da filosofia que falava da igualdade de todos os homens pela razão ou entendimento”. O filósofo alude às ideias de Descartes de que as desigualdades são originadas no acidental. Assim, parte-se do pressuposto de que se pode aceitar que tenham razão e, portanto, sejam semelhantes aos seus dominadores. Contudo, “[...] a etnia é acidental, é ela que impede o bom uso da razão”, pois o domínio sobre os “selvagens” se dá sob corpos que parecem não permitir à razão, sua natureza é determinante.

O determinante é a etnia, uma desigualdade mais difícil de superar que a estabelecida entre civilização e barbárie. O bárbaro podia superar sua barbárie aprendendo bem a linguagem da civilização; o selvagem terá de modificar seu corpo, sua natureza, seu outro, diferente do que é para que se use de sua razão de forma que o iguale com os que, por natureza, fazem bom uso dela (ZEA, 2005, p. 283).

Esta ideia de civilidade ilustrada no século XVIII persiste até hoje. Para Zea (2005, p. 281-283), a estratificação humana por cor e por traços de fenótipo - a ideia de raça - vai perpetuar como uma das heranças mais severas do período colonial, dentre a qual a etnia vai se tornar a desigualdade mais difícil de ser superada do que a dicotomia entre a civilidade/barbárie.

A identidade cultural das nações edificadas sob o manto de um ideal de civilização que, não obstante se volte à aceitação passiva da diferença e da multiplicidade humana, não foi arquitetado para incorporá-las no seio de suas organizações políticas. Por essa razão, no momento em que aquela identidade é colocada em uma situação de risco, de ruptura, altera-se o referencial de tolerância e, via de consequência, do que é possível aceitar. No cotidiano das nações ocidentais, o rosto do bárbaro e, portanto, do intolerável, passa a ser projetado de maneira abstrata e indefinida, ocorrendo uma perigosa aproximação com o diferente. E, agravados pelo quadro de exclusão social

decorrente do fenômeno da globalização econômica, a irrupção de graves conflitos étnicos torna-se inevitável, revelando a inaptidão do critério de tolerância, como forma de garantir a todos até mesmo o exercício das clássicas liberdades individuais, ao ensejo do que a civilização do mundo ocidental firmou-se por mais de três séculos (ALMEIDA, 2009, p. 136).

A mestiçagem neste ensejo de igual modo não se constitui caminho para a igualdade, pois o índio corrompe a superioridade outra, o branco, transformando-se no mestiço. De acordo com Catherine Walsh (2008, p.142),

Fue el uso del mestizaje como discurso de poder y horizonte colonial en Bolivia como también en Ecuador (algo que tal vez tiene sus paralelos en el discurso de la democracia racial en Brasil y el proyecto de mestizaje triétnico colombiano) que promovió una noción abstracta de inclusión y una práctica concreta de exclusión; «ese mestizaje reductor que uniforma[...] que impide que lo diverso, lo alternativo, lo múltiple puedan verdaderamente aflorar» (Sanjinés, 2007). Así fue y así ha sido la ambigüedad fundacional del Estado-nación y de «lo nacional» mismo.

Deste modo, o indígena não é vítima do processo, mas culpado por ter optado sair da condição de bárbaro por meio do processo legítimo e libertador proposto. Esta ideia do índio como homem primitivo, mesmo diante das controvérsias sobre sua humanidade, persiste no imaginário global, sob a lógica colonialista. Ao traçarmos os caminhos desenvolvimentistas do Estado sobre estes povos, os mesmos precisam dar espaço à tecnologia e modernidade de obras e empreendimentos arquitetônicos como as barragens e hidrelétricas, ignorando completamente suas territorialidades com aqueles espaços, perpetuamos ainda as lógicas coloniais. Aqueles indivíduos - primitivos, precisam dar espaço à modernidade e ao desenvolvimento destes civilizados da sociedade “nacional”. Deste modo, as feridas foram abertas no período colonial e suas cicatrizes ainda perduram como legado de uma lesão que nunca “sarou”.

No seu encontro com outros povos, que considerou drasticamente como marginais e bárbaros e por isso fora do humano, a expansão europeu-ocidental originou outra forma que deu lugar à peculiar situação de violência na qual vivemos (ZEA, 2005, p. 73).

Outro traço desta lógica está incutida na ausência da aplicação da consulta prévia, bem como qualquer meio de diálogo nos casos de intervenção em seus territórios e territorialidades e/ou cultura, é prática que solidifica esta análise. Pois, mesmo com entendimento internacional e ratificação nacional sobre esta temática, por meio da Convenção 169 da OIT, a mesma continua sendo ignorada em prol dos interesses econômicos e desenvolvimentistas nacionais. Esta lógica da “modernidade”, tão antiga quanto o descobrimento destas terras, mascara por

meio de uma perspectiva emancipadora do conceito, a violência e dominação de uma cultura sobre outras. Denominada por Mignolo como “a Cara Oculta da Modernidade” - justificando o processo “necessário” ao desenvolvimento nacional, dando legitimidade a uma dominação ainda com características coloniais.

Ora, então como dizer que o colonialismo acabou? Bem, nas palavras de Quijano (2005a; 2010), as lógicas colonialistas se solidificaram numa Colonialidade do Poder que ainda se sustenta. Isto culminou na supressão das identidades e dos saberes destes Povos. Saberes que foram suprimidos no processo de colonização. A universalidade é totalizante, reduz toda a diversidade a meros objetos da ciência moderna. Ali, não há espaço dialético, é homogeneizador, nega a heterogeneidade dialógica.

Entre o *primitivismo e a civilização*, não há uma sequência evolutiva uniforme, daí a multiplicidade das formações socioculturais. A recusa da ideia de sequência evolutiva linear, produz sua ênfase nas rupturas que abre, com isso, um campo de possibilidades ilimitadas apenas ensaiadas em sua tipologia das configurações históricas. Fiel ao materialismo histórico e dialético, a evolução humana adquire feições tecnológica, social e ideológica inéditas no processo de mudança social, marcado necessariamente pelo contato conflituoso entre os pólos dominador e dominado (RIBEIRO, 2011, p. 32).

As propostas de desenvolvimento surgidas desde a lógica do progresso civilizatório do Ocidente estabeleceram uma série de dicotomias de dominação: desenvolvido/subdesenvolvido, avançado/atrasado, superior/inferior, centro/periferia, dando novas ênfases às dicotomias coloniais entre civilizado/selvagem-bárbaro (QUIJANO, 2005a; 2010; ACOSTA, 2014)

Atualmente num contexto de projeções globais, o sistema capitalista se sustenta como estrutura dominante do atual projeto civilizatório, dando formas e instrumentos à perpetuação de lógicas de dominação superior/inferior, em uma institucionalização global que sustenta a Colonialidade do Poder, bem como a Colonialidade do Saber e do Ser. Esta Colonialidade longe de ser memórias de um passado, explica a atual organização do mundo em seu conjunto. As sociedades foram e continuam sendo reordenadas a adaptar-se ao *desenvolvimento*, um destino comum da humanidade, como uma obrigação de ser inegociável.

Segundo assinala Acosta (2014), a dificuldade se encontra no próprio conceito de desenvolvimento, sob o qual é imprescindível dissolver o tradicional conceito de progresso na sua lógica produtivista e do desenvolvimento como *única direção*, sobretudo nos múltiplos sinônimos de sua visão mecanicista de crescimento econômico. Insurge romper com a concepção de uma visão linear da vida, estabelecida nos ditames de um estado anterior e

posterior, desenvolvimento e subdesenvolvimento, sob a qual as pessoas devem transitar para alcançar seu bem-estar. De igual forma romper com os conceitos de riqueza e pobreza determinados pela acumulação e carência de bens materiais.

Esta acumulação material, mecanicista e interminável de bens, admitida como progresso, estabelece os limites dos estilos de vida sustentados pela visão ideológica do progresso antropocêntrico. Este modelo é fadado, se delineia uma Crise Civilizatória defendida por diversos autores (Acosta, Gudynas, Lander, Mignolo, dentre outros), causa de crescentes problemas globais, com tendências excludentes e autoritárias, provocando desigualdades e assimetrias próprias do sistema capitalista. É neste contexto contemporâneo que surgem questionamentos quanto a institucionalidade e organização sociopolítica dos modelos até então estabelecidos.

2.4.2 Formação da identidade nacional: da classificação à integração

Dos silêncios que nos acompanham ao longo de nossa história, esta “ninguendade” apontada por Darcy Ribeiro (2006), nos remonta a padronização do discurso sobre nossa origem “[...] nem índios, nem europeus, somos produzidos por uma fala que não tem um lugar, mas muitos. E ‘muitos’ aqui é igual a ‘nenhum’” (ORLANDI, 2008, p. 25).

O silêncio, que segundo Orlandi (2008, p. 24),

[...] divide, significativamente, o que se conta e o que não se conta, [produzindo] uma das formas mais eficazes da prática da violência simbólica, no confronto das relações de força, no jogo de poder que sustenta efeitos de sentido: o silenciamento que a acompanha, [ou seja,] a constituição da brasilidade e suas consequências, ou seja, como vamos formando – significando.

Este imaginário da formação social brasileira que “nos fez a nós mesmos, apesar daqueles desígnios, tal qual somos, tão opostos a branquitudes e civilidades, tão interiorizadamente de europeus como de índios e de afros” (RIBEIRO, 2006, p. 63), faz deste “lugar vazio” da “ninguendade”, “[...] fazemos as outras vozes que nos dão uma identidade. As vozes nos definem. Europeu falando de índio produz brasilidade. Nós, falando do que os europeus dizem de suas descobertas, falamos o discurso da nossa origem” (ORLANDI, 2008, p. 25).

No discurso das descobertas, na chegada à nova terra “o que é visto ganha estatuto de existência”, o que é visto é tido como forma de apropriação, de tal forma que “o que o olhar abarca é o que se torna ao alcance das mãos” (ORLANDI, 2008, p. 13-14). Para Michel Certeau

(1982), a “descoberta” das Américas levou os europeus a anexarem o continente americano como *uma mulher estendida, nua, presença não nomeada* de forma passiva, esperando para ser conquistada. Nela, papel em branco, *o conquistador irá escrever o corpo do Outro e nele traçar a sua própria história.*

Américo Vespúcio, o Descobridor, vem do mar. De pé, vestido encouraçado, cruzado, trazendo as armas europeias do sentido e tendo por detrás dele os navios que trarão para o Ocidente os tesouros de um paraíso. Diante dele a América Índia, mulher estendida, nua, presença não nomeada da diferença, corpo que desperta num espaço de vegetações e animais exóticos. Cena inaugural. Após um momento de espanto neste limiar marcado por uma colunata de árvores, o conquistador irá escrever o corpo do outro e nele traçar a sua própria história. Fará dele o corpo historiador – o brasão – de seus trabalhos e de seus fantasmas. Isto será a América ‘Latina’ (CERTEAU, 1982, p. 9).

No Brasil, e na América como um todo, o ato de nomear foi dinâmica que se estabeleceu desde os primeiros tempos, *antes de se batizarem os gentios, batizou-se a terra encontrada*, pois a certeza adâmica de um Éden perdido em pleno oceano atlântico conferiu ao português a ideia de nomear tudo e todos.

Ao chegarem às costas brasileiras, os navegadores pensaram que haviam atingido o paraíso terreal: uma região de eterna primavera, onde se vivia comumente por mais cem anos em perpétua inocência. Deste paraíso assim descoberto, os portugueses eram o novo Adão. A cada lugar conferiram um nome – atividade propriamente adâmica – e a sucessão de nomes era também crônica de uma gênese que se confundia com a mesma viagem. A cada lugar, o nome do santo do dia: Todos os Santos, São Sebastião, Monte Pascoal. Antes de se batizarem os gentios, batizou-se a terra encontrada. De certa maneira, desta forma, o Brasil foi simbolicamente criado (CUNHA, 1992, p.9).

Segundo Orlandi (2008, p. 17;24), este olhar do visível (o descoberto) “é o preâmbulo do legível: conhecido, relatado, codificado. Primeiro passo para que se assente a sua posse”. O contato dos europeus com o Novo Mundo passa a codificar “uma forma de conhecimento “modelar” sobre o Brasil”, padroniza um discurso sobre nossa origem “a constituição da brasilidade e suas consequências, ou seja, como vamos formando – significando”. Neste discurso do “descobrimento”, seus relatos passam “um olhar inaugural que atesta nas letras a nossa origem”, no qual ato de descrever e relatar o que é visto “dá a conhecer o Novo Mundo”.

Insurge que “para os europeus desta época, ‘conhecer’ é ‘saber os nomes’, é dar os nomes, *é nomear*” (ORLANDI, 2008, p. 103, grifo da autora). Este ato nomear não é somente

conferir um nome³⁴, mas está diretamente associado a uma relação de poder, a um ato de classificar, como aponta Tomaz Tadeu da Silva (2004, p. 83) “dividir e classificar significa, neste caso, também hierarquizar”. Este ato legível das descobertas promove o “des-conhecer (apagar) histórico” e político, nega a historicidade e o Outro transforma-se em seres-culturais (singulares) a-históricos (ORLANDI, 2008, p. 19).

Desde sua “descoberta”, este Outro anulado, ou nas palavras de Dussel “en-coberto” são, no caso, milhares de sujeitos indígenas, povos de culturas milenares que passam a ser apenas este Outro: o ser “índio”. A alcunha de sua nova identidade foi atribuída em 1492 com a chegada de Colombo ao solo das Bahamas que, por acreditar estar no leste das Índias, denominou os habitantes daquelas terras genericamente como “índios”. Essa classificação homogeneizante, colocou numa mesma categoria culturas diversas impregnando o imaginário da sociedade dominante e desumanizando diversos povos nas “Américas” (MARACCI, 2012; BRAGA, 2005).

A história é, contudo, muito distinta. Por um lado, no momento em que os ibéricos conquistaram, nomearam e colonizaram a América (cujas regiões norte ou América do Norte, colonizaram os britânicos um século mais tarde), encontraram um grande número de diferentes povos, cada um com sua própria história, linguagem, descobrimentos e produtos culturais, memória e identidade. São conhecidos os nomes dos mais desenvolvidos e sofisticados deles: astecas, maias, chimus, aimarás, incas, chibchas, etc. Trezentos anos mais tarde todos eles reduziam-se a uma única identidade: *índios*. Esta nova identidade era racial, colonial e negativa. Assim também sucedeu com os povos trazidos forçadamente da futura África como escravos: achantes, iorubás, zulus, congos, bacongos, etc. No lapso de trezentos anos, todos eles não eram outra coisa além de *negros* (QUIJANO, 2005, p. 116).

Segundo Silva (2004, p. 83), “as classificações são sempre feitas a partir do ponto de vista da identidade. Isto é, as classes nas quais o mundo social é dividido não simples agrupamento simétricos”, deste modo “fixar uma determinada identidade como a norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças”. Como a identidade é formada por exclusões, o processo de definir o que deve ser excluído depende exclusivamente de ‘outros’, que precisam ser depreciados em prol de uma única identidade “correta”, espaço onde a norma determina o que será normal, um mito fundador. Assim “A afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam, sempre, as operações de incluir e

³⁴ O Povo Laklãñ/Xokleng, não se autodenominava antes das relações com o ocidental, “pois não são eles que fazem o indivíduo índio e muito menos integrante desta ou daquela tribo”, sendo classificados pelos outros. Pelo fato da utilização do botoque, sendo assim denominado de botocudo na maioria dos casos, o que denota a forma reducionista como o europeu percebia o indígena.

de excluir. Como vimos, dizer ‘o que somos’ significa também dizer ‘o que não somos’ (SILVA, 2004, p. 82).

Deste modo, a América foi vista, segundo Certeau, *como uma página em branco (selvagem)*, e, atuando assim, o europeu teve por intuito escrever nas “novas” terras *o querer ocidental*,

Mas o que assim se disfarça é uma *colonização do poder*. É a escrita conquistadora. Utilizará o Novo Mundo como uma página em branco (selvagem) para nela escrever o querer ocidental. Transforma o espaço outro num campo de expansão para um sistema de produção (CERTEAU, 1982, 9-10).

O novo sistema de dominação e exploração social desta estrutura de poder produziu a hierarquização das relações sociais entre dominantes e dominados e criou a primeira categoria social da Modernidade: *a ideia de raça*³⁵. Esta categoria associa não só a materialidade das relações sociais, mas também à materialidade das pessoas. De tal forma a culminar na produção de novas identidades históricas e geoculturais originárias: “brancos”, “índios”, “negros”, “mestiços”. Determinando a destruição de toda a diversidade cultural e identitária dos povos autóctones, impondo-lhes uma única identidade, colonial/racial de forma a encobrir sua memória histórica, reduzindo-se a “ser” índio.

Segundo Quijano (2005), o resultado desta história de poder colonial teve duas implicações decisivas: os povos originários daquelas terras foram despojados de suas próprias e singulares identidades históricas; e, diante disto, sua nova identidade racial, colonial e negativa, implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade. Isto implicou em sua realocação no novo tempo histórico surgido com o “descobrimento” da América, a partir de então estes passarão a ser *passado*, ou seja, “o padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo” (QUIJANO, 2005, p. 116).

A atribuição da nova identidade genérica deu início ao processo de *desconstrução da identidade cultural* dos povos indígenas. Posteriormente, sob o ímpeto do projeto civilizacional colonizador, era necessário tirá-lo de sua animalidade, salvar sua alma por meio da cristianização e da catequização. O Outro, então encoberto em sua alteridade, como projeção a imagem e

³⁵ Segundo QUIJANO (2005a, p. 128), a ideia de raça não existiu antes da América. Na britânico-América existe uma extensa bibliografia acerca das categorias de cor, Quijano cita com exemplos Theodor W. Allen, 1994 e Mathew Frye Jacobson, 1998. Contudo no caso da ibérico-américa inexistem informações sobre esta categoria, nos primeiros cem anos de colonialismo não há quaisquer registros. Conclui desta forma, que a categoria de raça, sendo aferida pela primeira vez aos “índios” e não aos “negros”, apareceu muito antes da ideia de cor.

semelhança da Europa, precisa ser civilizado como tal, é necessária à sua conquista, ser colonizado, modernizado e passa a ser objeto da Europa Moderna.

“Cristianizar” pelo batismo, momento mais simbólico do que de conversão efetiva aos princípios religiosos cristãos, marcava o primeiro passo no processo de desconstrução da identidade indígena. A seguir, vinha o “amansar e civilizar” pela catequese, cujos índios deveriam adotar os modelos produtivos e sociais europeus sendo assim inserido econômica e socialmente, criando o “Índio Genérico”, civilizado e útil à sociedade imperial brasileira (BRAGA, 2005, p.200).

Desta forma, as diferenças culturais do resto do mundo em relação à Europa, foram admitidas pela lógica colonial como desigualdades hierárquicas. Esta concepção do sujeito individual, nega a totalidade social, gera a ausência do “Outro”, excluindo a possibilidade de outros “sujeitos” que não os da identidade europeia.

E tais desigualdades são percebidas como de natureza: só a cultura europeia é racional, pode conter “sujeitos”. As demais não são racionais. Não podem ser nem almejar “sujeitos”. Em consequência, as outras culturas são diferentes no sentido de serem desiguais, de fato inferiores por natureza. Só podem ser “objeto” de conhecimento ou de práticas de dominação. Nessa perspectiva, a relação entre a cultura europeia e as outras culturas se estabeleceu e, desde então, se mantém como uma relação entre “sujeito” e “objeto” (QUIJANO, 1992, p. 443).

Assim, neste “encobrimento”, sua identidade cultural era desconstruída pela imposição do *modus vivendi* europeu, a substituição da sua religião, os modelos produtivos, sua organização e convívio social “[...] estabeleceram os significados da conquista da América pelos europeus e reaperentaram os indígenas como inferiores, [...] ao que se denomina *desconstrução das identidades culturais indígenas*” (BRAGA, 2005, p.201).

A identidade construída pelo discurso hegemônico europeu moderno é de matriz racial, colonial e capitalista. O colonizado assume, a partir de então, a identidade de seu colonizador pela imposição de uma ordem política, econômica, racial, religiosa. Sob este pensamento eurocêntrico foi se desenhando uma *nova geografia do poder*, espaço no qual estas novas identidades históricas originárias se expandiram pelo mundo juntamente ao colonialismo europeu e assim o Ocidente afirmou-se como *geopolítica do conhecimento global*.

A estrutura colonial de poder produziu as discriminações sociais que posteriormente foram codificadas como “raciais”, “étnicas”, “antropológicas” ou “nacionais”, segundo os momentos, os agentes e as populações implicadas. Essas construções intersubjetivas, produto da dominação colonial por parte dos europeus, foram inclusive assumidas como categorias (de pretensão “científica” e “objetiva”) de significação a-histórica, isto é, como fenômenos

naturais e não da história do poder. [...] ao observarmos as linhas principais da exploração e da dominação social em escala global, as linhas matrizes do atual poder mundial, sua distribuição de recursos e de trabalho, entre a população do mundo, é impossível não ver que a vasta maioria dos explorados, dos dominados, dos discriminados são exatamente os membros das “raças”, das “etnias”, ou das “nações” em que foram categorizadas as populações colonizadas, no processo de formação desse poder mundial, da conquista da América em diante (QUIJANO, 1992, p. 438).

Para Quijano (1992; 2005a), dois processos históricos culminaram na constituição da América como o primeiro espaço/tempo de um novo padrão de poder mundial. Primeiramente a ideia de raça, elemento essencial das relações de dominação entre conquistadores e conquistados, que atribuiu a codificação de diferenças não na estrutura biológica destes, mas sim a relação de inferioridade dos “Outros” com relação aos europeus, gerando a classificação social universal da população mundial neste novo padrão de poder. Segundo, o capitalismo como nova estrutura de controle do trabalho, por meio do qual se articulam as formas históricas de exploração do trabalho – histórica e sociologicamente novas –, de seus recursos e de seus produtos em torno do capital e do mercado mundial.

Estas relações de poder construídas por meio do contato entre europeus e indígenas, estabelecidas através da hierarquização identitária por meio da ideia de cor, solidificam as condições históricas do apagamento do Outro – indígena - na constituição da identidade cultural e política brasileira, de tal modo que “[...] é a conquista da América que anuncia e funda a nossa identidade presente” (TODOROV, 1993, p. 6).

Segundo Braga (2005, p. 203), durante a conquista da América a própria identidade do indígena como pessoa foi questionada: a sua humanidade³⁶, “dentre as muitas particularidades imprimidas pela influência da Igreja à conquista, aparece o questionamento em torno da existência ou não de alma nos indígenas”. Este debate foi a tônica do período colonial e imperial, pois ainda havia a dificuldade da classificação do Outro. Em meio aos interesses coloniais, o questionamento da humanidade dos indígenas recaí sobre a esfera política, “configurando uma ferramenta que justificava a subjugação daqueles ‘seres inferiores’”.

³⁶ Este debate insurge em diversos documentos coloniais, e tem seu desenrolar na forma como se deram as relações entre os colonizadores com os diversos grupos indígenas. Por vezes conflituosos, em meio a choques com grupos mais resistentes em regiões que se utilizava sua mão-de-obra, em outros, de forma “amistosa”, quando era necessário ao ímpeto dos interesses coloniais, como em regiões em que foi utilizado como guia. Cabe ainda lembrar que os jesuítas em algumas localidades possuíam dificuldades em aceitar a “forma” como se davam as relações dos colonizadores com os indígenas, contudo, estes debates ocorriam de formas muito distintas em cada contato e região. No caso dos Botocudos, segundo Manuela Carneiro da Cunha (1986), estes representavam a figura do índio selvagem, sua humanidade era muito discutida, na época indagava-se se era possível sua “perfectibilidade”, pois sua ferocidade era tida como instintiva e singular.

Posteriormente, no século XIX, sua humanidade volta a ser debatida. Em um mesmo tempo em que José de Alencar apresentava a figura romântica do indígena como símbolo nacional, entre o cientificismo e as ideias filosóficas, o índio beirava as classificações antropóides³⁷ dos humanos, no qual, segundo alguns cientistas³⁸ estes se assemelhavam a “uma espécie de elo perdido entre o orangotango e o homem” e pelas ideias filosóficas se solidificava o critério da perfectibilidade, como “aquele que se autodomestica e se alça acima da própria natureza” (CUNHA, 1992, p. 5).

Deste modo, a expansão da classificação pela ideia de raças, teve sua tônica durante o século XIX, momento histórico em que já se havia abandonado a justificação teológica da dominação do Outro, e a Razão por meio da ciência passa a ser o vetor que reunirá teorias a fim de justificar a perpetuação das relações de dominação. Foi quando as classes dominantes burguesas se apropriaram da teoria evolucionista de Charles Darwin aplicando-a à história social humana, como meio de justificar as relações de dominação e naturalizar as relações coloniais. E nas palavras de Lynn Hunt (2009, p.187-8), “[...] o século XIX presenciou uma explosão de explicações biológicas da diferença”.

A teoria evolucionista do naturalista inglês Darwin, tinha por base a ideia de seleção natural, na qual somente sobreviviam as espécies mais adaptadas e “evoluídas” às condições do ambiente. Este modelo evolucionista biológico passou a servir como base para todos os seres vivos, “tendo como base um saber evolutivo, classificatório e pautado nas ciências biológicas” (SCHWARCZ, 1993, p. 82-83), passando a explicar a evolução da humanidade e a defesa de uma interpretação evolucionista social, o chamado darwinismo social, pela antropologia. Posição defendida por Von Ihering, cientista e antropólogo físico na Revista do Museu Paulista, o qual era diretor, “o que vale para os animais e no mundo da natureza vale também para os homens em sua evolução”, deste modo “a evolução encontrada na natureza era exatamente igual àquela esperada para os homens” (SCHWARCZ, 1993, p. 82-83).

³⁷ Antropóides significa “que se parece com homem” “seres que tem forma humana”, classificação de subordem dos primatas, cujos animais não possuem cauda (Dicionário Priberam da Língua Portuguesa, 2013). Aos antropóides, incluem os homínídeos, que constituíram família da ordem dos primatas cuja única espécie atual é o homem - *Homo sapiens sapiens*.

³⁸ “Na tentativa de estabelecer tipos e traços característicos de humanidade nos índios, crânios de botocudos foram levados para universidades na Europa e nos Estados Unidos, onde foram examinados, na tentativa de determinar se aqueles “seres” eram dotados de humanidade, ou apenas da aparência de humanos. Os resultados científicos desses exames foram ainda mais controversos. Na Europa, Blumenbach associou o crânio do botocudo ao do orangotango, enquanto em Harvard, em 1868, Hartt considerou outro espécime de botocudo portador de um crânio plenamente “respeitável.” (BRAGA, 2005, p.2005). Para maior aprofundamento ver: SCHWARCZ, Lilia Moritz. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

Segundo Gomes (2012), o mito do bom selvagem, uma visão mais humanitária e idealista do indígena - nascido das divagações sobre a natureza, a cultura, o progresso e a degenerescência dos povos indígenas - a partir do viés científico, toma a feição evolucionista, uma feição aculturativa, aparentemente mais piedosa e empírica. Ao colocar o indígena numa escala evolucionária, sob o paradigma da aculturação, o apresenta como um estágio passado/primitivo do desenvolvimento, uma cultura inviável aos tempos modernos, legitimando os motivos para sua morte e extermínio.

Assim, a partir da teoria evolucionista biológica, utilizou-se o conceito de “raça” para aplicá-la a toda a humanidade, explicando “as relações entre dominadores e dominados sob a falsa ótica de superioridade e inferioridade entre seres humanos” (REIS, 2011, *on line*). Esta classificação permitia, ao negar sua humanidade, a possibilidade da perpetuação das relações de dominação e exploração destes povos, “se a diferença já existia, é nesse momento que é adjetivada” (SCHWARCZ, 1993, p. 242).

Segundo Orlandi (2008, p. 67), a ciência, a política social e a religião que articuladas contribuem para o apagamento da “identidade do índio enquanto cultura diferente e constitutiva da identidade nacional”, se apresentam como três modos de domesticar a diferença: “a primeira pelo conhecimento, a segunda pela mediação e a terceira pela salvação (catequese)”.

A ciência torna o índio observável, compreensível, e sua cultura, legível; o indigenismo o torna administrável; a catequese o torna assimilável. Diríamos, pois, que a compreensão amansa o conceito índio, a pacificação amansa o índio como corpo e a conversão amansa o índio como espírito, como alma. Essa domesticação representa o processo pelo qual ele deixa de funcionar, com sua identidade, na constituição da consciência nacional (ORLANDI, 2008, p. 67).

No Brasil, estas teorias racistas foram bem aceitas entre os teóricos brasileiros no século XIX. Era o momento em que se buscava afirmar as bases da identidade nacional, para solidificar os ímpetus nacionalistas de um novo país emergente. Assim, “[...] até uma questão de orgulho nacional, a humanidade dos índios era afirmada oficialmente, mas privadamente ou para uso interno no país, no entanto, a ideia da bestialidade, da fereza, em suma da animalidade dos índios era comumente expressa”. Já em 1823, José Bonifácio escrevia sobre o lugar deste ser índio dentro da formação social brasileira, “Crê ainda hoje muita parte dos Portugueses que o Índio só tem figura humana, sem ser capaz de perfectibilidade” (CUNHA, 1992, p. 5).

Por meio deste critério, “[...] a perfectibilidade seria atributo de poucos, um sinal da superioridade de alguns grupos em detrimento de outros, que, como os mestiços, teriam perdido essa qualidade própria da humanidade” (SCHWARCZ, 1993, p. 242). Assim tinha-se a

legitimação para consolidar o *lugar* do indígena na formação social deste país, pois não possuía, dentro da sua natureza, a possibilidade de seguir os ímpetus da lógica civilizacional. Era inferior e não tinha condições de sair de seu estado de animalidade sozinho, “entre as diversas raças humanas, o Índio parece ter uma organização imcompatível com a civilização” (F. de Varnhagen 1867, p. 55-56 *apud* CUNHA, 1992, p. 6).

Deste modo, os ares de independência consolidados na promulgação da Constituição de 1891, traziam consigo o ideário de uma igualdade oferecida que convertia todos em cidadãos, “transformada em utopia pelos cientistas nacionais, a igualdade conseguida mediante as conquistas políticas era negada em nome da natureza” (SCHWARCZ, 1993, p. 241).

A lógica da construção deste ideário em torno da identidade nacional, possui fundamento, na solidificação da identificação nacionalista do Estado-nação, sob a qual dentro das fronteiras politicamente construídas até então, um povo seria uma nação, da qual todos deveriam se sentir pertencentes. “Afinal, em um momento em que se redescobria a nação, aborígenes, africanos e mestiços passavam a ser entendidos como obstáculos para que o país atingisse o esplendor da civilização, como uma barreira para a formação de uma verdadeira identidade nacional (Queiroz, 1989:32)” (SCHWARCZ, 1993, p. 240).

Deste modo, para os positivistas republicanos, os indígenas não possuíam formas de sair de sua animalidade, a solução estava em fazer com que rumassem ao entendimento de sua posição e integração à nação brasileira e única forma de fazê-lo e evoluir seria através da educação. A ideia era de que a evolução era a única direção à civilização. Desta maneira, o seu lugar na nação brasileira seria por meio da incorporação física e cultural, sendo sucessivamente aludido nas políticas do primeiro órgão oficial para as questões indígenas: o Serviço de Proteção ao Índio. Em meio a políticas de atração dos índios arredios, a materialização da superioridade do “pacificador” foi promovida por meio da domesticação do indígena, por serem considerados primitivos e incapazes da vida civil, um ato de intervenção e controle, paternalismo consubstanciado na sua tutela, foi sendo na prática por muitas vezes via de violência generalizada e extermínio (GOMES, 2012). E, assim, plasmaram a identidade do brasileiro, “[...] dinamizada por uma cultura sincrética e singularizada pela redefinição de traços culturais delas oriundos” (RIBEIRO, 2006, p. 19).

Gustavo da Silva Kern (2015), articula em recente publicação sobre a concepção de biopoder de Foucault e racismo de Estado, por meio da qual estabelece que a constituição do racismo moderno, formada no século XIX, decorre do surgimento da concepção científica na qual a espécie humana estaria dividida biologicamente por raças. Esta da biologização da raça e o discurso do poder, para Foucault, estabeleceu a instrumentalização teórica do racismo, a

normatização racial das sociedades modernas por meio de legitimidade científica. Esta regulação biopolítica por meio da raça foi amplamente difundida no final do século XIX, por meio da qual o determinismo biologicista inseriu o racismo nos mecanismos estatais informados pelo biopoder, ao que Foucault denominou de *Racismo de Estado*. Este biopoder no contexto das teorias biológicas do século XIX, culminou na “entrada da vida na história — isto é, a entrada da vida da espécie humana na ordem do saber e do poder” (FOUCAULT, 1988, p. 154 apud KERN, 2015, p. 7).

Em meados do século XIX, o Brasil foi reconhecido como o país da mistura de raças, entre as três matrizes étnico-raciais: europeus, índios e negros, na qual a mestiçagem brasileira seria o principal fator do atraso do país. A noção de raça tornava-se “sua chave da história: através dela seria possível explicar o passado, descrever o presente e prever o futuro da nação” (KERN, 2015, p. 10). Na transição para o século XX a ideia de progresso se apresenta como fim necessário, inevitável, e o “ensejo de um verdadeiro processo civilizador se tornou imperativa no Brasil”.

A inferioridade racial do mestiço e sua degenerescência, cientificamente reconhecidas, colocavam uma relevante ameaça a ser dimensionada por aqueles que, compartilhando dos juízos deterministas, se encontravam avidamente empenhados em tornar possível a marcha do progresso. Caberia à elite intelectual da nação, especialmente aos seus “homens de ciência”, propor soluções para um problema que, aos olhos de muitos deles, parecia insolúvel: como uma população predominantemente mestiça, e desse modo racialmente inferior, vítima de seus estigmas biológicos e do retrocesso que lhe é correspondente, poderia conduzir a nação ao almejado progresso modernizador? (KERN, 2015, p. 10-11).

Neste domínio do progresso modernizador-civilizador, o discurso da degenerescência racial alocava a mestiçagem como inimigo do progresso civilizacional, um retrocesso, por meio da qual recairia sobre o Brasil o estigma da inferioridade racial, levando a sociedade à decadência.

O mesmo contexto que encontra em um projeto liberal a solução para sua nova configuração política procura nas teorias deterministas e antropológicas subsídios para transformar diferenças sociais em barreiras biológicas fundamentais. Finda a escravidão e instaurada a democracia por meio da República, toma força um discurso racial, tardio se comparado ao modelo liberal presente desde 1822 (SCHWARCZ, 1993, p. 241).

Assim, seguindo os ímpetus do triunfo do evolucionismo, prosperou a ideia de que certas sociedades seriam como “fósseis vivos”, estando na estaca zero da evolução, no passado das sociedades ocidentais. Estas sociedades “sem Estado”, se tornaram a partir da teoria ocidental, sociedades primitivas, “[...] e porque tinham assim parado no tempo, não cabia

procurar-lhes história”. De tal modo que “[...] sua história se reduz estritamente à sua etnografia” (CUNHA, 1992, p. 11).

Aqui, discurso eugenista do século XX abria um campo de possibilidades para “equacionar o ideal de progresso com a realidade da mestiçagem racial: a solução seria promover o melhoramento racial em larga escala, intervindo sobre a constituição racial da população para torná-la apta ao progresso” (KERN, 2015, p.14). Os dogmas do racismo científico e o darwinismo social europeu passam a compreender importante corrente de pensamento que encontrou no conceito de raça a chave para as teorizações e análises para se pensar o Brasil.

Para muitos “homens de ciencia” da primeira metade do século XX, a eugenia oferecia a possibilidade de equacionar o ideal do progresso com a realidade da mestiçagem racial: a solução seria promover o melhoramento racial em larga escala, intervindo sobre a constituição racial da população para torná-la apta ao progresso. É importante reter, contudo, que o surgimento do pensamento eugenista esteve intimamente relacionado ao valor referencial das teorizações sobre a raça e as relações raciais que por aqui haviam sido formuladas desde as últimas décadas do século XIX (KERN, 2015, p. 13-14).

O país continuava tomando por base as discussões europeias, inclusive quanto suas teorias de atraso, agora calçadas na mestiçagem, e, a partir disto, insurgiam debates para respaldar internamente os intentos das elites nacionais de que este país era possível³⁹. Deste modo, “[...] ao adotar o jargão evolucionista e racial essas elites letradas acabavam assumindo uma espécie de consciência do atraso, também buscavam nele respaldo para redimensionar uma discussão sobre a igualdade dos homens e, por conseguinte, sobre critérios de cidadania” (SCHWARCZ, 1993, p. 241).

Não se trata de entender a adoção das teses raciais como mero reflexo, cópia desautorizada, mas antes indagar sobre seus novos significados contextuais, bem como verificar sua relação com a situação social, política, econômica e intelectual vivenciada no país. Melhor, portanto pensa-las como “produto e produção” (Durham, 1977), vê-las como resultado do momento em que se inserem, mas conjuntamente atestar para a criação de novos valores e concepções (SCHWARCZ, 1993, p. 242).

O Brasil sempre viveu na luta para mostrar que era possível, e na busca de sua afirmação admitia como “real” as críticas europeias de sua formação e seu progresso. Assim, foram cunhadas e organizadas as diretrizes políticas nacionais. Herdamos a tradição da civilização

³⁹ Havia distintas opiniões acerca das possibilidades do Brasil, que se dividiam dentre o corpo intelectual em otimistas e pessimistas diante da emergência ou decadência do futuro do país.

ocidental europeia, considerada por nós como a principal corrente da evolução humana. Passamos a medir todos os demais povos a partir deste prisma, considerando-os carentes ou primitivos. Os estudos sobre a evolução cultural foram elaborados por europeus ou norte-americanos, o que coaduna para este entendimento do Brasil e da América, implícita e explicitamente. Deste modo, “[...] evolucionismo cultural no que tange a uma postura eurocêntrica de análise, que projetaria um ideal de sociedade como etapa final do percurso evolutivo humano, baseado na experiência civilizatória europeia” (MEGGERS, 1975a, p. 11).

Enquanto na Europa as intervenções eugênicas surgiram como complemento de políticas de seguridade social em parte consolidadas, no contexto brasileiro a eugenia apareceu junto ao debate em torno das primeiras políticas sociais. [...] propuseram formas científicas de regulação e condução das relações raciais através da gestão biopolítica da mestiçagem racial, traçando a fronteira que limita o normal e o anormal; neste caso, *delimitando quais seriam os tipos raciais adequados e inadequados ao desenvolvimento do país*; por fim, a eugenia, ciência da condução da hereditariedade e do melhoramento racial, serviu como base científica para intervenções estatais no sentido do branqueamento da população brasileira, visto como condição necessária para superar o atraso nacional rumo ao progresso modernizante (KERN, 2015, p. XX, grifo nosso).

Há séculos se insiste na unicidade da cultura brasileira, uma homogeneização cultural que dilui as diferenças, um silenciamento produzido que nega a própria existência do sujeito índio. Elegemos um “outro” europeu, nosso antepassado e imigrante, admitindo um “outro” que “entrou pela porta da cozinha”, no processo de escravidão: o negro (ORLANDI, 2008, p. 66-67).

Para Orlandi (2008, p. 66), o Estado brasileiro – branco, chega a admitir uma participação de “segunda classe” ao negro, de forma marginalizada e excluída. Contudo, no que se refere à identidade cultural brasileira, “[...] o índio não entra bem como estrangeiro, nem sequer como antepassado [...] não constituem nada em si”, é completamente excluído enquanto sujeito, sendo-lhe negada a existência. O Brasil foi “descoberto pelos portugueses”, logo era terra de “ninguém”, havia selvagens – “homens primitivos” que deviam ser catequizados para obter civilidade – “ser gente”, exterminados em nome do progresso ou transformados em brasileiros, dinâmicas em que há “uma ruptura histórica pela qual se passa do índio para o brasileiro”.

Durante o período militar, como também na Era Vargas, a identidade nacional foi fundamentalmente uma questão de Estado. Por meio da ideia de integração nacional, o governo militar buscou a solução para as diferenças regionais e os conflitos sociais. Segundo Renato Ortiz (2003), após os anos 30, a miscigenação deixa de ser vista de forma degenerativa como

vinha sendo tratada desde o período colonial, transformando-se pelo *mito das três raças*, na raiz do brasileiro, formando as bases da sociedade nacional. Assim, assumida a concepção da mestiçagem, que compõe a identidade nacional pela fusão agraciada e harmônica de três raças, passamos a conter “[...] os traços que naturalmente definem a identidade brasileira: *unidade na diversidade*” (ORTIZ, 2003, p. 93).

Denota-se que o conhecido “mito⁴⁰ das três raças” se apresenta como resposta capaz e eficaz para diluir, descaracterizar e/ou suprimir a percepção da diversidade étnico-cultural brasileira, buscando decretar a sua homogeneidade, afirmando que esta população, cultura e sociedade foram constituídas através das influências de três raças: branca (europeia), negra (africana) e indígena, que se dissolveram paulatinamente num processo de fusão para constituir o perfil do povo brasileiro, único e homogêneo.

Neste ímpeto nacionalista o Brasil efetivamente se torna uno: brasileiro e nacional, assumindo um aspecto imaginário, por meio de uma falsa posição de neutralidade dos conflitos interétnicos a uma identidade que se encontra definida pela história. O mito das três raças, deste modo, encobre os conflitos raciais e traz ao imaginário a sensação de nacionalismo por meio da qual todos se sentem parte do nacional (ORTIZ, 2003, p. 44).

O Estado aparece, assim, como guardião da memória nacional e da mesma forma que defende o território nacional contra as possíveis invasões estrangeiras preserva a memória contra a descaracterização das importações ou das distorções dos pensamentos autóctones desviantes. Cultura brasileira significa neste sentido “segurança e defesa” dos bens que integram o patrimônio histórico (ORTIZ, 2003, p. 100).

O Estado Brasil surge como uniétnico e a ideia de *povo-nação* tem por base a unidade nacional e a uniformidade étnico-racial, reforça a estratificação social e se cunha na falsa ideia da *democracia racial*, reprimindo desde o princípio a diversidade étnica e cultural. Esta “forçada homogeneidade cultural do Brasil escondeu sempre uma grande diversidade cultural que se demonstrava pelo conflito local ou regional, duramente reprimido” (OLIVEIRA, 2012, p. 14). Esta repressão se deu, em dado período, a partir da força de trabalho de indígena e negros em prol de seus interesses mercantis, de tal modo que as discussões em torno da identidade

⁴⁰ Para Marilena Chauí (2012, p.155), “um mito opera com antinomias, tensões e contradições que não podem ser resolvidas sem uma profunda transformação da sociedade no seu todo e que por isso são transferidas para uma solução imaginária, que torna suportável e justificável a realidade. Em suma, o mito nega e justifica a realidade negada por ele; mito cristaliza-se em crenças que são interiorizadas num grau tal que não são percebidas como crenças e sim tidas não só como uma explicação da realidade, mas como a própria realidade. Em suma, o mito substitui a realidade pela crença na realidade narrada por ele e torna invisível a realidade existente”.

nacional brasileira são produto de todo o processo de formação do Brasil, desde o período colonial, na qual a sociedade brasileira se constrói alicerçada na cultura senhoral.

A estratégia assimilacionista desconstrói as matrizes étnicas formadoras dando um caráter de homogeneidade cultural, procurando enfraquecer a diversidade dos grupos sociais – as elites sempre mostraram resistência às forças inovadoras, defendendo interesses e privilégios das camadas dominantes, opondo-se à mudança e reforçando a posição patrimonialista das elites nacionais (OLIVEIRA, 2012, p. 16).

Urge aqui o debate acerca do nacionalismo, o nacional, o chamado *povo-nação*, aquele que é uno, o dito “brasileiro” figura uma, mestiça, indefinida, onde se dissolvem culturas e etnias, numa mistura de algo que nunca é, a base da aniquilação de algo que já se foi. As etnias que aqui pisaram, trazidas para uso em atividades econômicas, se dissolvem em meio ao que se chama “brasileiro”, perdem sua identidade⁴¹. Quando sua cultura e sua origem são memoradas, o são de forma discriminatória.

Segundo Darcy Ribeiro (1979, p. 221), a visão de um Brasil miscigenado e mestiço possui sua unidade como característica da identidade nacional, “[...] racialmente heterogênea e em pleno processo de fusão, mas culturalmente coesa pela unidade do idioma, dos modos de ação sobre a natureza, das formas de organização social, das crenças e da visão do mundo”. Deste modo, plasmou-se no Brasil uma etnia peculiar que se configura na “[...] antiga noção de que a ideia de um povo contém em si o postulado básico da identidade e homogeneidade física, social, cultural e política (MARKUS, OLIVEIRA; 2009).

O Estado estabelece com o índio uma relação tal que não são só as diferenças que se apagam: o próprio índio deixa de existir como índio. O modo como o Estado rege suas relações com a ciência, a religião e a política social, trabalha os sentidos dessas. A necessária relação com o Estado faz com que os discursos científico, religioso e político se apresentem sob a modalidade do discurso liberal: o que se funda na igualdade jurídica dos direitos e deveres. No entanto, tratar o índio como igual já é em si apagar a diferença que ele tem e que é cerne de suas relações. A mera aplicação do discurso liberal já é um mecanismo de apagamento, essa fala sustenta-se na relação de dominação do branco; é porque considera o índio como igual que pode desqualificá-lo, ou seja, *esse discurso traz o índio para o interior das categorias de igualdade estabelecidas pelo branco, e pelas quais o índio passa a ser visto pelas qualidades que não são suas* (ORLANDI, 2008, p. 68, grifo nosso).

A constituição do Brasil, por meio de uma hierarquia baseada no matiz da cor de pele e pela ideia de raça, consolida-se nas noções que tratam a diversidade étnico-cultural por meio

⁴¹ Cabe falar aqui dos imigrantes europeus, que não recebem a mesma alcunha.

de critérios raciais, por uma lógica do determinismo biológico rechaçado pela antropologia e a própria biologia. Estes estereótipos estão presentes no imaginário da população brasileira e são disseminados entre diferentes classes sociais.

A denominação constitucional como multiétnica, aduz, deste modo, muito mais a denominação recebida pelo Brasil por sua singular miscigenação racial, do que ao reconhecimento destas etnias enquanto povos. Na visão de muitos intelectuais nacionais o Brasil como uma nação multiétnica foi representado, como o “espetáculo brasileiro da miscigenação” (SCHWARCZ, 1993, p. 11).

Junto deste *imaginário epistêmico da universalidade*, núcleo da ideia de progresso, existe o encobrimento de muitos sujeitos da “comunidade de comunicação ideal” (Karl O. Apel), seja pela falácia desenvolvimentista, seja na ideologia racista que, de forma avassaladora, perpassa os nossos sistemas punitivos” (SILVA FILHO, 2006, p.225).

Segundo De La Torre Rangel (2006) o desenvolvimento capitalista exigiu a superação das ideias de sujeição e de vínculos de dependência a outros homens, como havia se dado desde a sociedade feudal. Contudo, a ideia de justiça que sustenta a sociedade atual reproduz a mesma contradição feudal que pretendia eliminar “[...] ya que si por un lado afirma la igualdad de todos los hombres, por otro lado reduce dicha desigualdad al plano meramente institucional y se desentiende de las desigualdades concretas de la sociedade” (DE LA TORRE RANGEL, 2006, p.85).

A homogeneidade cultural sempre escondeu a grande diversidade cultural brasileira, reprimida em âmbito local ou regional, mascarando as desigualdades. Para Oliveira (2012, p. 14),

O fato de sempre ter sido impedido o acesso as classes populares aos seus direitos civis, inclusive o direito de propriedade, levou a um reforço dos laços de dependência pessoal, através dos quais a hierarquia social se reproduziu mascarando as desigualdades, aproximando de forma subordinada as elites das camadas pobres da população, tanto nas áreas rurais como nas cidades.

A figura do índio folclórica “[...] ou como nossos ancestrais na formação cultural, retira deles *o papel ativo de sujeitos do presente*, dando-lhes um caráter arcaico na sua participação social, daquilo que tem que se modernizar” (OLIVEIRA, 2012, p. 15, grifo nosso), e integrar a sociedade nacional.

Para Quijano (2005b), a Colonialidade do Poder implica, ainda hoje, na invisibilidade sociológica dos não-europeus com relação à produção de subjetividade, de memória histórica, imaginário, conhecimento “racional” e identidade. Gerando a subalternização dos saberes, a

destruição material e subjetiva dos povos colonizados, tornando-os culturalmente colonizados e dependentes no espaço de um modelo *epistemológico monocultural*.

Este novo padrão de poder articulado entre a colonização do poder, isto é, a ideia de raça como fundamento da classificação e dominação social; o capitalismo como padrão de exploração; o Estado como forma de controle da autoridade coletiva e o eurocentrismo como forma de controle da intersubjetividade e modo de produzir o conhecimento, constituirá a América Latina posterior: uma raça mestiça, uma cultura sincrética, híbrida, um Estado colonial, uma economia capitalista dependente e periférica desde o princípio, desde a origem da Modernidade (DUSSEL, 1994; QUIJANO, 2000).

Este processo de ocidentalização cultural na negação das diferenças étnicas gerou marginalização e desigualdades sociais em que, principalmente depois da segunda metade do século XX, os grupos subalternizados buscaram alternativas como base da defesa de suas identidades originárias. Espaço no qual o grupo étnico se tornou uma categoria de luta social, em movimentos em prol de direitos atribuídos pela diferenciação étnica (BRAGA, 2005).

Os povos indígenas se apropriam da noção de índio e a ressignificam na afirmação do direito à diferença, pontuando que índio e branco não são iguais por semelhança, mas por equivalência de direitos, assim “[...] a própria noção de índio [é] metamorfoseada em palavra de ordem na luta política pelo direito de ser diferente” (RAMOS, 1990, p. 289), como manifestação de afirmação de sua identidade e autonomia.

Esta evocação do grupo étnico como categoria de luta social advém de uma construção histórica, de tal modo que “[...] ser índio hoje, no Brasil, passou pela classificação de uma categoria étnica e chegou ao reconhecimento público e jurídico de indivíduos portadores de direitos por serem reconhecidos como pertencentes a uma categoria etnicamente diferenciada”, assim “o acesso a direitos jurídicos reconhecidos não ao sujeito, mas ao grupo” (BRAGA, 2005, p. 209).

A delimitação do grupo étnico a partir dos parâmetros inaugurados por Barth, na década de 60, baseados principalmente na ideia de auto-atribuição e atribuição por outros, apareceu no Brasil com efeitos que se refletiram na Constituição de 1988. Dessa delimitação como grupo etnicamente diferenciado, e portador de direitos como tal, vieram os direitos indígenas do reconhecimento de uma sociedade e cultura; a terra; definição clara do que é terra indígena; direitos indígenas coletivos; melhores garantias para a exploração de recursos minerais e naturais em suas terras; proibição da remoção dos grupos de seus territórios tradicionais. Entretanto, como bem destacou Caleffi (2003, p. 40), o que concretamente fez da etnia uma categoria representável, na busca por direitos, foi a Constituição ter chamado os índios de índios, não mais de brasileiros, e ter garantido aos índios o direito de continuar a sê-lo (BRAGA, 2005, p. 209).

Com a conversão da identidade étnica indígena em direito constitucional, abriu-se espaço para discutir paradigmas e problemáticas que perpetuam desde os tempos coloniais. Insurgência de sujeitos numa história vivida de forma sacrificial sob toda a forma de dominação e colonialismo, que lutam pelo reconhecimento das raízes milenares que habitam estes solos, sob a indignação e a comprovação de que ainda existem manifestações plurais.

Uma luta dirigida a enfrentar todas as construções sociais e imaginárias, subjetivas a sociedade e aos povos, como forma de (re)pensar a partir de outros parâmetros, de outro olhar, em um Estado ainda enraizado em um modelo reflexo das diferenças histórico-estruturais construídas num cenário da lógica da colonização. Na busca de novos horizontes, um possível caminho para um modelo de Estado que integre e respeite as múltiplas diversidades, de forma dialética e alteritária, capaz de constituir um ambiente propenso a garantir justiça social como forma de libertação dos povos.

Aqui, importa lembrar os ensinamentos de Habermas “os erros são importantes”⁴², pois “as argumentações tornam possível um comportamento que pode considerar-se racional num sentido especial, a saber: o aprender com os erros uma vez que eles são identificados” (HABERMAS, 2003, p.43). Remontar os elementos históricos, principalmente os contextos sociais, econômicos e políticos que os construíram, afinal a realidade é uma construção social que envolve diversos fatores (sociais, culturais, econômicos) principalmente as relações de poder que estiveram à frente da esfera da organização pública, é ali que se constrói todo o ideário de formação nacional que temos hoje.

É necessário ter conhecimento do processo histórico-social que nos conduziu ao presente momento. Ao trazermos isto ao campo do direito, compreendendo-o tendo como reflexo das relações sociais e de poder construídas numa estrutura complexa dinâmica e contínua dos paradigmas construídos e consolidados hoje, inferem diretamente na atual política indigenista, e partem dali a construção de outros caminhos aos anseios dos povos diretamente atingidos e tutelados legalmente.

⁴² Esta afirmação Habermas fez ao responder os questionamentos dos Professores Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet, em publicação da *Folha de S. Paulo* de 30 de abril de 1995, no quinto caderno Mais!, f. 9.

3 POLÍTICA INDIGENISTA NACIONAL⁴³

Vi a chegada dos peró [portugueses] em Pernambuco e Potiú; e começaram eles como vós, franceses, fazeis agora. De início, os peró não faziam senão traficar sem pretenderem fixar residência [...] Mais tarde, disseram que nos devíamos acostumar a eles e que precisavam construir fortalezas, para se defenderem, e cidades, para morarem conosco [...] Mais tarde afirmaram que nem eles nem os paí [padres] podiam viver sem escravos para os servirem e por eles trabalharem. Mas não satisfeitos com os escravos capturados na guerra, quiseram também os filhos dos nossos e acabaram escravizando toda a nação [...] Assim aconteceu com os franceses. Da primeira vez que viestes aqui, vós o fizeste somente para traficar [...] Nessa época não faláveis em aqui vos fixar; apenas vos contentáveis com visitar-nos uma vez por ano [...] Regressáveis então a vosso país, levando nossos gêneros para trocá-los com aquilo que carecíamos. Agora já nos falais de vos estabelecerdes aqui, de construirdes fortalezas para defender-nos contra os nossos inimigos. Para isso, trouxestes um Morubixaba e vários Paí. Em verdade, estamos satisfeitos, mas os peró fizeram o mesmo [...] Como estes, vós não queríeis escravos, a princípio; agora os pedis e os quereis como eles no fim [...]

(Abbeville, trad. Sérgio Milliet, 1975 [1614]: 115-6 apud CUNHA, 1992, p. 15)

A partir do arcabouço levantado, partimos agora a discussão das relações entre os povos indígenas e o Estado brasileiro, desde o período colonial até os dias atuais. Buscando remontar de forma cronológica a legislação indigenista, a política indigenista, como se deu a consolidação do direito indígena, sobre qual prisma, seus paradigmas e os reflexos nas relações e nos direitos destes povos. Tanto os aspectos negativos, quanto positivos, desde a visão hegemônica de Estado Nacional, construído sobre os cânones político-jurídicos apresentados até aqui, e seus reflexos na política indigenista nacional, suas controvérsias e seus avanços.

3.1 BRASIL COLÔNIA (1500-1822)

Mesmo antes da tomada de posse por Cabral, o território brasileiro já se firmava em local de disputa pela Espanha e Portugal. Citam-se exemplos como o Tratado de Toledo (1480) que dava a Portugal exclusividade de águas e terras ao Sul das Canárias, a Bula Inter Coetera

⁴³ Segundo Cardoso de Oliveira (2005, p.28), política indigenista preside na intervenção do governo na organização das relações interétnicas.

(1493) e Tratado de Tordesilhas (1494)⁴⁴ como os primeiros documentos jurídicos relativos a estas terras, anteriores a própria existência jurídica do Brasil.

Neste sentido, o domínio destas terras já era legitimado e a forma para proceder a conquista também: Portugal possuía sanção papal para a conquista de novas terras, sob o julgo de submeter os “bárbaros” e “infiéis” à servidão por meio do uso da guerra. Como preceitua a Bula *Romanus Pontifex*⁴⁵, pelo Papa Nicolau V em 8 de janeiro de 1454,

[...] concedemos ao dito rei Afonso a plena e livre faculdade, dentre outras, de *invadir, conquistar e subjugar quaisquer sarracenos e pagãos*, inimigos de Cristo, *suas terras e bens, a todos reduzir à servidão* e tudo aplicar em utilidade própria e dos seus descendentes (BULA ROMANUS PONTIFEX, 1454).

A Bula *Inter Arcana*, de 1529, expedida pelo Papa Clemente VIII, depois da descoberta do Brasil, reafirmava os direitos dos portugueses no processo de conquista, e, segundo Mércio Gomes (2012, p. 76), utilizava de expressões que ignoravam a argumentação de Bartolomé de Las Casas⁴⁶ a favor dos direitos naturais dos indígenas e de sua integridade física e espiritual. A Bula discorria sobre a necessidade de conversão para o processo de conquista, e, ignorando os debates sobre a legitimidade e brutalidade da conquista, afirmava que deveria ocorrer por quaisquer meios, preconizando que “[...] as nações bárbaras venham ao conhecimento de Deus não por meio de editos e admoções como também pela força e pelas armas, se for necessário, para que suas almas possam participar do reino do céu”.

Nos primeiros anos do período colonial o Brasil caiu em um “estado de esquecimento”, a política indigenista no Brasil “por ter sido condicionada pelo caráter da expansão portuguesa ultramarina, aparece sob aspectos completamente diferentes dos da América Latina” (THOMAS, 1981, p. 27). Estas terras não despertavam interesse econômico ao espírito mercantil da época, pois a Coroa Portuguesa estava envolvida com o grande empreendimento comercial de especiarias com a Índia Oriental, onde se davam as condições para o

⁴⁴ O Tratado de Tordesilhas, ocorreu em 7 de julho de 1494, redefinindo os limites do pacto da Bula Inter Coetera, de 1493, que determinava as regiões de exploração das nações ibéricas nas Américas entre Espanha e Portugal. Com a viagem de Cristovam Colombo as Américas, o rei de Portugal D. João II, diante das pretensões espanholas exigiu a redefinição do acordo anterior. O Tratado de Tordesilhas delimitou que todas as terras descobertas até o limite de 370 léguas a oeste de Cabo Verde seriam de domínio português, assegurando, deste modo, a autoridade de Portugal sobre parte das terras brasileiras (que ainda não haviam sido “descobertas”), sendo as demais a oeste do meridiano de posse espanhola.

⁴⁵ O documento original encontra-se disponível *on line* no site do Arquivo Nacional Torre do Tombo em: <<http://digitarq.dgarq.gov.pt/details?id=3907997>>.

⁴⁶ Bartolome de Las Casas frade dominicano espanhol, foi o primeiro reconhecido defensor dos indígenas, denunciando a violência do processo de conquista em seus escritos na qual se contrapunha ao projeto colonial espanhol nas Américas. Para maior aprofundamento ver: LAS CASAS, Frei Bartolomeu de. *O paraíso destruído: a sangrenta história da conquista da América espanhola*. Porto Alegre: Editora L&PM, 2001.

desenvolvimento de um comércio florescente. Assim, “os problemas levantados desde o começo, por causa da conquista e da ocupação das Antilhas e que tiveram, como consequência, uma intervenção da legislação, não surgiram inicialmente no Brasil” (THOMAS, 1981, p. 27).

Antes do processo de ocupação efetiva do território brasileiro, que ocorreu três décadas depois da conquista,

[...] o Brasil possuía apenas uma pequena população branca, que se compunha, fundamentalmente de banidos, náufragos e aventureiros que prepararam a ocupação posterior do país por meio da rápida adaptação às novas condições de vida e pela mistura com os indígenas. [...] o domínio português sobre o Brasil limitou-se, durante esse tempo, à construção de feitorias que sustentavam os contatos comerciais com os indígenas. Através da união com os indígenas, tiveram uma influência essencial na formação da terra, durante o século XVI (THOMAS, 1981, p. 28).

Neste período, “Portugal se restringiu suas atividades à exploração da madeira, à vigilância do litoral para garantir a posse do negócio e à instalação de benfeitorias” (GAGLIARDI, 1989, p. 26). Assim, a atenção econômica se dirigia a obtenção do pau-brasil, o único artigo comercial significativo do país. No beneficiamento pelo pau-brasil, a Coroa portuguesa assegurou o monopólio e os direitos de exploração aos comerciantes, os quais ficaram “completamente dependentes dos indígenas como guias, trabalhadores e guardas [...] a procura do lugar apropriado, a derrubada, o transporte e a carga do pau-brasil só eram possíveis unicamente com sua ajuda” (THOMAS, 1981, p. 29).

Consequência disto, a Coroa iniciou as primeiras prescrições acerca do trato com os indígenas, por meio do primeiro decreto real de D. Manuel I, o Regimento de 1511, que proibia estritamente ofender, de algum modo, os índios ou causar-lhes prejuízo. Este Regimento foi direcionado ao Capitão do “Bretoa”, Cristóvão Pires, que pertencia a uma região procurada pelos comerciantes portugueses, pela grande riqueza do pau-brasil e a natureza pacífica dos Tupiniquim que habitavam aquela região. Condições favoráveis⁴⁷ ao comércio que não eram semelhantes em outras regiões do país, deste modo o regimento buscava a manutenção destas condições (THOMAS, 1981).

A predominância portuguesa no comércio do Oriente sofreu rápida decadência no reinado de D. João III (1521-1557). Os muçulmanos lançaram-se em uma nominada, Guerra Santa, contra a cristandade portuguesa, com o objetivo de retomar o monopólio do comércio

⁴⁷ Segundo Thomas Georg (1981, p. 32), as viagens comerciais portuguesas se viram por muitas vezes ameaçadas pela concorrência dos navegadores franceses, que desenvolveram um forte contrabando do pau-brasil. Mais do que danos econômicos, o comércio ilegal dos franceses, era a ameaça ao domínio lusitano por causa do influxo crescente dos rivais gauleses sobre os indígenas. Segundo autor “este duplo perigo pode ter provocado a Coroa portuguesa a ganhar os índios como aliados”.

com o Oriente. Entretanto, “a ameaça não vinha somente dos muçulmanos, outros povos, inclusive espanhóis, buscavam novas rotas no Oriente e Ocidente” (CASTRO, 2007, p. 303), contexto em que Portugal sente dificuldades em manter seu imenso império colonial. Com a perda do monopólio da rota comercial com as Índias, a centralização política que avançava nos países europeus fortalecia a economia mercantil e lançava outros países, como a França e Inglaterra, em busca de espaço nas “novas terras” – nas regiões onde Espanha e Portugal não haviam ainda tomado posse, ameaçando a soberania portuguesa no território brasileiro (THOMAS, 1981).

Neste momento, Portugal volta a dar atenção à ocupação do Brasil e vê a necessidade de tomar posse efetiva de suas terras. Seu interesse aumenta com a descoberta de minas de ouro e prata na América espanhola, por acreditar que também haviam jazidas do outro lado do meridiano. Como não tinha condições financeiras e humanas para empreender a expansão colonial, pois estava em decadência econômica, a Coroa portuguesa buscou através das Capitânicas Hereditárias, uma espécie de “privatização” da colonização (CASTRO, 2007).

O sistema de Capitânicas, adotado em 1532, através da divisão da costa atlântica em 15 Capitânicas Hereditárias, com limites ocidentais definidos pelo Tratado de Tordesilhas (1494), é o momento em que se expansiona o processo de colonização a vários pontos do território. A terra era doada “em usufruto hereditário e os donatários ficariam responsáveis pelos investimentos de colonização” (CASTRO, 2007, p. 303). Em troca os donatários “deviam pagar a Coroa portuguesa o dízimo dos produtos da terra, o quinto dos metais preciosos e respeitar o monopólio sobre certos produtos naturais, como o pau-brasil” (GAGLIARDI, 1989, p. 27).

Estes donos de terra ficaram conhecidos como os famosos donatários das Capitânicas Hereditárias, episódio de esquitejamento do solo brasileiro-autóctone aos portugueses, iniciando os problemas históricos na organização fundiária brasileira – estrutura fundiária assentada no latifúndio, especulação das terras, poder local e agravamento na violação do direito dos povos indígenas.

Os indivíduos escolhidos para donatários recebiam as Cartas de Doação que indicavam a condição de posse de sua capitania. Recebiam também os forais, que indicavam seus direitos (recebimento de taxas, distribuição de terras, nomeação de autoridades administrativas e juizes) e deveres (todas as despesas da colonização e ajuda a povoadores). Eles tinham o privilégio de exercer a justiça, mas isso não era arbitrário, nem exerciam o poder judicial e legislativo de forma isolada, eram obrigados a seguir as leis do Reino e as Cartas Forais que delimitavam as suas funções (CASTRO, 2007, p. 303).

Posteriormente, a Lei Sesmarias⁴⁸, substituiu o sistema de Capitânicas Hereditárias. E, ao ser aplicada no Brasil, ao contrário do intuito utilizado em Portugal, foi a forma de promover a conquista do território brasileiro, na concessão de terras para quem quisesse morar na terra descoberta, e, em nome da coroa ocupá-las, mesmo que fosse necessária a perseguição, escravização ou morte das populações indígenas (SOUZA FILHO, 1999).

O grande fracasso das Capitânicas Hereditárias, teve fundo em seu isolamento e a dependência dos recursos de seus donatários. Diante disto, em 1549, o rei de Portugal, D. João III, resolve centralizar a administração da colônia brasileira, unificando os recursos financeiros para defesa e povoamento do território, para tanto designa um Governador-Geral da Colônia, o militar e importante político português Tomé de Souza.

Para instruir este novo governo, são redigidas as normas jurídicas que iriam vigorar na Colônia, o chamado Regimento Tomé de Souza, que dentre outras buscava criar uma maior ligação entre as Capitânicas, prestando-lhes o auxílio da Metrópole, na qual a ação do Governo era complementar a dos donatários. Por meio das instruções para sua missão, Tomé de Souza fundou em 1549 a cidade de Salvador, que seria a primeira capital do Brasil-colônia, local onde se centralizaria a administração, apoio a outras povoações e onde se ministrou a justiça.

Conjuntamente com Tomé de Souza embarcaram os primeiros jesuítas para o Brasil, liderados por Manuel da Nóbrega. Os jesuítas faziam parte de uma Ordem religiosa católica chamada Companhia de Jesus, fundada por um grupo de estudantes da Universidade de Paris, em 1534, liderados por Inácio de Loyola, foi criada com o objetivo de espalhar a fé católica pelo mundo. Inicia-se então um projeto de catequização e conversão dos indígenas ao cristianismo, a qual não era só uma incumbência da Igreja, mas também uma questão de Estado.

Com o primeiro governo geral do Brasil, a Colônia se instalou enquanto tal e as relações alteraram-se, tensionadas pelos interesses em jogo que, do lado europeu, envolviam colonos, governo e missionários, mantendo entre si, como assinala Taylor, uma complexa relação feita de conflito e simbiose (CUNHA, 1992, p. 15).

Deste modo, o primeiro conjunto de leis portuguesas em relação aos indígenas, pode-se dizer que encontra sua gênese no Regime de Tomé de Souza de 1549, que instituiu o fundamento da administração política e civil do Brasil até 1677 (VIEIRA, 1998).

Levou pouco tempo para que Portugal delineasse suas bases de entendimento com os povos indígenas do Brasil, e, assim, pudesse formular e aplicar sua

⁴⁸ Lei criada em 1375 por D. Fernando que obrigava a todos os portugueses transformarem suas terras em lavradio, sob pena de perderem a quem quisesse trabalhar, com o intuito de tirar Portugal da miséria em que vivia.

política indigenista. Sua experiência contemporânea na África do Norte e na Ásia, agressiva e inclemente, foi passada para o Brasil, sem relevantes modificações – e, muitas vezes, por intermédio dos mesmos gestores. De fato, muitos dos primeiros capitães e governadores que vieram ao Brasil tinham sido antes capitães e conquistadores na Ásia, e os interesses econômicos da ativa burguesia mercantil portuguesa, que impulsionava o comércio e a colonização, não haveriam de ser diferentes (GOMES, 2012, p. 75).

Outorgado por D. João III em 1548, o regimento fazia referência ao tratamento que se deveria dar aos índios, com respeito e amistosidade. Entretanto, este mesmo documento permitia as “guerras justas”, como forma de garantir a submissão dos índios arredios ao domínio dos brancos, resultando na escravidão dos índios para uso de sua mão-obra, sob amparo legal (SANTOS, 2004). No conjunto, este regimento continha os planos e recomendações do rei D. João III para a colonização do Brasil.

Segundo Vieira (1998) este regimento somente foi posto em prática no mandato do Governador Mem de Sá (1577-1572), que sob seu comando, a política indigenista se fundamentava na execução de três metas:

1. Estabelecer a segurança e a paz da terra, mediante a vitória e a sujeição completa sobre as tribos índias revoltadas ou inimigas e sobre seus aliados, os franceses;
2. intensificar os esforços para a proteção dos indígenas aliados dos portugueses, contra a expoliação e escravização e, em especial, acelerar a civilização e cristianização dos índios, mediante a fundação sistemática de aldeias;
3. estabelecer um contato estreito e amistoso com os jesuítas, como pioneiros da política indigenista real, e sustentar as suas obras com apoio material (THOMAS, 1981, p. 74)

A política indigenista da Coroa era “uma atitude de má-fé quanto a posição que o índio deveria ter no projeto colonial – se escravo, se livre, conquanto que fosse súdito” (GOMES, 2012, p. 24). A Igreja neste entremeio, agia ora de braços dados com a Coroa, ora defendendo os índios sobre o perigo do desacato às ordens da Coroa e rebeldia aos poderes coloniais. Os colonizadores queriam a expansão econômica e política, e os indígenas eram um empecilho a sua expansão, então, “reduziam-nos à natureza e a animalidade para destroçá-los quando precisavam de seus bens patrimoniais, depois criavam leis para integrá-los” (GOMES, 2012, p. 24).

Se até a pouco a relação *Estado-Igreja* foi de eficácia tal na definição e sujeição da sociedade civil à emanção do Direito estatal [...], essa relação adquiriu um espectro muito mais amplo ao tratar da situação do indígena ou gentio, durante o período colonial, quando então se manifestou de forma muito

mais contundente. Tal amplitude se releva tanto na difícil delimitação do campo de atuação do Estado propriamente dito ou da Igreja, no que tange ao índio (VIEIRA, 1998, p. 144).

Para o antropólogo Mércio Gomes (2012, p. 770) o padrão das políticas indigenistas portuguesas era tido como “maleável, ambíguo e casuístico”, gerando medidas “de extrema dureza e inflexibilidade, pois jamais se deveria afastar do propósito da dominação absoluta”.

Perrone-Moisés (1992), segue no mesmo entendimento, qualificando a legislação e a política da Coroa portuguesa em relação aos povos indígenas do Brasil colonial como “contraditória, oscilante e hipócrita”. Segundo a autora, existiram dois grandes grupos de atores na questão colonial: jesuítas e colonizadores.

Os jesuítas defendiam princípios religiosos e morais e, além disso mantinham os índios aldeados e sob controle, garantindo a paz na colônia. Os colonos garantiam o rendimento econômico da colônia, absolutamente vital para Portugal, desde que a decadência do comércio com a Índia tornara o Brasil a principal fonte de renda da Metrópole (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 116).

Este regimento denota a convicção de que os portugueses tinham “*direitos indiscutíveis a posse* às novas terras (VIEIRA, 1998, p. 150), contudo denota-se que a política indigenista não se dá na relação com povos idênticos, levando a relações e reações completamente diversas durante todo seu empreendimento. Isto demonstra “o casuísmo dos métodos utilizados no processo de civilização dos gentios” (VIEIRA, 1998, p. 151).

No que concerne ao direito à terra, em 1611, Felipe III, através da Carta Régia⁴⁹ afirmava os direitos dos índios sobre seus territórios, enfatizando que eles não poderiam ser molestados, nem tampouco transferidos contra suas vontades e revoga as leis anteriores. O Alvará de 1º de abril de 1680, declarou que as Sesmarias concedidas pela Coroa Portuguesa não poderiam afetar os direitos dos índios “primários e naturais senhores” sobre suas terras, sendo inclusive isentos de qualquer foro ou tributo sobre elas (CUNHA, 1987).

[...]os gentios são senhores de suas fazendas nas povoações, como o são na Serra, sem lhes poderem ser tomadas, nem sobre ellas se lhes fazer moléstia ou injustiça alguma; nem poderão ser mudados contra suas vontades das capitanias e lugares que lhes forem ordenados, salvo quando elles livremente o quizerem fazer...(Carta Régia, 10.9.1611) (CUNHA, 1987, p. 58).

Posteriormente, a Carta Régia de 1655,

⁴⁹ Segundo Manuela Carneiro da Cunha (1987, p. 58), este reconhecimento ocorreu tanto na Carta Régia de 30 de julho de 1609, quanto a de 10 de setembro de 1611.

[...] entendo em guerra defensiva a que fizer qualquer cabeça ou comunidade, porque tem *cabeça e soberania para vir fazer e cometer guerra ao Estado*, por que faltando esta qualidade a quem faz guerra, ainda que seja feita com ajuntamento de pessoas, os que se tomarem não serão captivos... (Carta Régia de 9.4.1655) (CUNHA, 1987, p. 60).

Perrone-Moises em artigo acerca da liberdade e escravidão dos indígenas no período colonial, assinala que a questão da liberdade dos indígenas ocupa lugar central no Brasil colonial, “um caldeirão de interesses conflitantes” como a autora alude as palavras de João Francisco de Lisboa. Deste modo, nestas relações de interesses diversos e por muitas vezes conflitantes, “o interesse econômico dos colonizadores os terá feito, forjar realidades para obter da Coroa leis que lhes fossem favoráveis” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 129).

Importa ressaltar que no período colonial, não existia um direito colonial brasileiro independente do direito português. O Brasil era regido em sua generalidade pelas mesmas leis que a Metrópole, com algumas legislações específicas para questões locais. Muitos dos ordenamentos e disposições da Coroa com relação aos povos indígenas, tratavam de casos bem específicos e locais, que conforme os interesses eram aplicados em outras situações ou localidades (PERRONE-MOISÉS, 1992).

O Brasil era regido basicamente pelas mesmas leis que a metrópole (compiladas nas Ordenações Manuelinas e, a partir de 1603, nas Ordenações Filipinas), acrescidas de legislação específica para questões locais. Na colônia, o principal documento legal eram os Regimentos dos governadores gerais. O rei os assinava, assim como às Cartas Régias, Leis, Alvarás em forma de lei e Provisões Régias, auxiliado por corpos consultivos dedicados as questões coloniais. O primeiro desses conselhos foi a Mesa de Consciência e Ordens, criado em 1532. Seguiram-se o Conselho da Índia (1603) e seu sucessor, o Conselho Ultramarino (1643). Estes emitiam pareceres que podiam, e costumavam ser, sancionados pelo rei, passando a ter valor legal. Na colônia, os governadores gerais emitiam Decretos, Alvarás e Bandos, aplicando a legislação emitida pela Coroa. Para o exame de questões específicas que exigiam conhecimentos locais de que a metrópole não dispunha, o rei ordenava a formação de Juntas (compostas de autoridades coloniais e religiosas), entre as quais a mais importante era a Junta das Missões, cujas decisões deviam ser-lhe enviadas para apreciação e eventual aprovação (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 116-117).

Toda legislação⁵⁰ em referência aos indígenas (Ordens do Reino, Leis, Regimentos) eram no sentido de determinar bom tratamento aos indígenas que se submetessem à catequese e os que se demonstrassem resistentes seriam considerados inimigos de uma “guerra justa”,

⁵⁰ No entanto, poucos dispositivos na legislação colonial tratavam da pessoa do índio, normalmente se referiam a limitações e garantias de direito alheio – de sua relação com o branco, inevitável.

“abre-se o largo caminho dos cativeiros lícitos, isto é, da escravização dos índios, debaixo da aprovação real e sob benção da Igreja” (BEOZZO,1983, p. 15).

Perrone-Moisés reconhece a liberdade como o “motor” da história colonial, que aparece como algo contraditório ao se analisar os documentos oficiais, que ao mesmo tempo concedia liberdade e permitia a escravização. A liberdade foi garantida aos aliados e aldeados, os quais deviam ser tratados de forma “bondosa e pacífica”, tratamento recomendado por várias ordenações jurídicas para facilitar a conversão e o aldeamento dos indígenas. A escravidão, por outro lado, vai ser destinada aos inimigos, as leis (principalmente 1609, 1680 e 1755), “expressamente consideram o direito de guerra como algo secundário, diante da importância da salvação das almas, civilização ou defesa da liberdade natural dos índios” (PERRONE-MOISES, 1992, p. 123). Deste modo, as “justas razões de direito” para a escravização dos indígenas, são a “guerra justa” e o “resgate”.

A “guerra justa” constituía-se na “recusa a conversão, o impedimento da propagação da Fé e a prática de hostilidades contra vassallos e aliados dos portugueses”. O “resgate” “é como a guerra justa, um caso de escravização fundamentado por regras de direito correntes, sendo sua liceidade aceita até mesmo pelo padre Vieira”. Estes indígenas “presos a corda”, como aludem os documentos da época, são cativos legítimos desde a Lei de 1587, na qual o resgate insurge como justificativa de escravização pelos regimentos posteriores (1603, Lei 1611, 1624, 1653, 1688). A base de seu fundamento é a salvação de sua alma. No caso da guerra justa, esta era fundamentada pela relação entre indígenas e colonos/europeus, “uma elaboração jurídica relativa ao relacionamento com povos inimigos” (PERRONE-MOISES, 1992, p. 123; 128; 129). Deste modo, os moradores e colonos,

Procuram, o tempo todo, enquadrar nesses casos juridicamente legítimos de cativo todos os índios, alegando resgates onde há mera violência, construindo inimigos onde não os há e às vezes simplesmente violando os direitos dos aldeados, que a Coroa declara liberdade irrestrita de todos os indígenas do Brasil, estendendo a todos a política aplicada aos aldeados e aliados. Quando volta a instituir a possibilidade da escravização de prisioneiros de guerra, é porque, dada a existência de inimigos, torna-se “dificultosíssimo e quase impossível de praticar dar-se liberdade a todos sem distinção”, como explica a Provisão Régia de 17/10/1653. Se não se pode tratar a todos os indígenas do Brasil do mesmo modo, é porque eles não reagem a colonização do mesmo modo (PERRONE-MOISES, 1992, p. 129).

O antropólogo Darcy Ribeiro (2006, p. 89) assinala que durante todo este primeiro século de colonização do Brasil a escravidão indígena predominou, e, somente no século XVII é que a escravidão negra viria sobrepujá-la. Mesmo com numerosa legislação em garantia da

liberdade dos indígenas, “se pode afirmar que o único requisito indispensável para que o índio fosse escravizado era ser, ainda, um índio livre”. Ocorre que mesmo os índios já incorporados à vida colonial, como o caso dos aldeados nas missões jesuíticas, por muitas vezes foram assaltados e escravizados⁵¹.

Em meio a esta antagonia, brechas vão se abrindo nos contextos locais⁵², inúmeros indígenas foram, assim, sendo incorporados à sociedade colonial. Ao se referir a incorporação, não se trata de integrar como membros, mas sim “para serem desgastados até a morte, servindo como bestas de carga a quem deles se apropriava” (RIBEIRO, 2006, p. 89).

Neste período o trabalho e suas relações vão ser o eixo central da política indigenista, que discorrerá sobre a liberdade e a escravização do indígena e buscará regulamentar as relações de trabalho. Assim, “as leis coloniais relativas aos índios parecem constituir o *locus* de um debate que envolve as principais forças políticas da colônia” (PERRONE-MOISES, 1992, p. 115). As dificuldades na dominação, civilização e cristianização dos indígenas nômades, foram respondidas por determinações do Estado na concentração de várias nações indígenas em pontos fixos de controle e fiscalização. Momento em que se fundaram as primeiras aldeias de “convertidos”, firmando o processo mais eficaz de conversão/dominação dos índios, por meio do aldeamento⁵³.

Os aldeamentos jesuítas possuíam apoio da Coroa como instrumental da política indigenista. Eram espaços que agrupavam indígenas de diversas etnias, geralmente se localizavam próximo as povoações coloniais, com o intuito de “facilitar” a introdução do indígena na sociedade civil, através: da “salvação” de suas “almas”, convertendo-os através da evangelização; alfabetizando as crianças e garantindo o acesso de sua mão-de-obra para jesuítas e colonos, facilitando a inserção do índio como força de trabalho e, os já aldeados serviriam como contingente militar a serviço dos agentes da colonização portuguesa contra os índios “hostis”.

⁵¹ O administrador colonial Mem de Sá autorizou uma guerra de vingança por terem comido o bispo Fernandes Sardinha, o que abriu brechas para que os colonos se utilizam-se desta ordem e assaltassem as missões jesuíticas (RIBEIRO, 2006).

⁵² A troca foi uma característica das relações econômicas durante os primeiros decênios do século XVI. [...] Da parte dos brancos, o sistema estabelecido até então [de trocas] foi posto em perigo, quando as tripulações dos navios mercantes escravizaram os índios, enganaram-nos, espoliaram-nos. Por isso os portugueses atraíram, muito rapidamente, sobre si a inimizade de numerosas tribos da zona costeira (THOMAS, 1981, p.30)

⁵³ Para maior aprofundamento conferir: BEOZZO, José Oscar. Leis e Regimentos das Missões: política indigenista no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1983, MONTEIRO, John Manuel. Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios aldeados: história e identidades em construção. Revista Tempo, vol. 6, no. 12, dez. 2001, p. 51-71, CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). História dos índios no Brasil, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

Os indígenas aldeados possuíam alguns “privilégios” em relação aos que ocupavam posição inferior na escala social, “tinham direito à terra, embora uma terra bem mais reduzida que sua original, tinham direito a não se tornarem escravos, embora fossem obrigados ao trabalho compulsório, tinham direito a se tornarem súditos cristãos, embora tivessem que se batizar e, em princípio, abdicar de suas crenças e costumes” (ALMEIDA, 2001, p.62).

Os “descimentos” eram o que se denominavam os deslocamentos de povos inteiros as novas aldeias próximas as povoações dos portugueses⁵⁴. Os indígenas “descidos” eram trazidos dos sertões, para serem catequizados e civilizados “de modo a tornarem-se vassalos úteis”.

Os aldeamentos religiosos ou civis jamais conseguiram se auto-reproduzir biologicamente. Reproduziram-se, isso sim, predatoriamente, na medida em que os índios das aldeias eram compulsoriamente alistados nas tropas de resgates para descer dos sertões novas levas de índios, que continuamente vinham preencher as lacunas deixadas por seus predecessores (CUNHA, 1992, p. 13).

Deste modo, ao “implementar um projeto de aldeamentos, os jesuítas procuraram oferecer uma solução articulada para as questões de dominação e do trabalho indígena e, o projeto jesuítico logo se tornou um dos sustentáculos da política indigenista no Brasil colonial” (MONTEIRO, 1994, p. 42). Esta política de concentração da população praticada por missionários e pelos órgãos oficiais, foi particularmente nefasta “pois a alta densidade dos aldeamentos favoreceu as epidemias” (CUNHA, 1992, p. 13).

O exacerbamento da guerra indígena provocada pela sede de escravos, as guerras de conquista e de apresamento em que os índios de aldeia eram alistados contra os índios ditos hostis, as grandes fomes que tradicionalmente acompanhavam as guerras, a destruturação social, a fuga para novas regiões das quais se desconheciam os recursos ou se tinha de enfrentar os habitantes, a exploração do trabalho indígena, tudo isto pesou decisivamente na dizimação dos índios (CUNHA, 1992, p. 13-14).

Desta forma, é notório nos atos legislativos da época colonial a característica da política integracionista aos índios na sociedade branca que se instalava em suas terras. A “aculturação” foi se delineando de forma paternalista com o índio, justificado em meio a necessidade de

⁵⁴ Conforme Alvará de 21/8/1652 e Provisão Régia de 1/4/1680, entre outros. Contudo na “Lei de 1611 serão situados a uma distância suficientemente segura de núcleos de povoamento brancos para que uns não possam prejudicar aos outros”. Aldeamentos em locais estratégicos distantes dos povoamentos coloniais em vista à defesa (Carta Régia de 6/12/1647 e 6/3/1694 e aconselhados pelo Conselho Ultramarino em 2/12/1679 e 16/2/1694). Posteriormente o Regimento das Missões, em 1686, para que algumas aldeias dilatem pelos sertões, alguns grupos indígenas vão ser deixados em suas terras. Ressalta-se ainda que, “em alguns casos, além dessas considerações, leva-se expressamente em conta a qualidade das terras que se propõe aos índios para se aldearem, como na Carta Régia de 27/9/1707, aprovando um local em que há “bastantes terras para [os índios] lavarem suas lavouras, e rio com abundância de peixe” (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 118).

abençoar o índio com o manto sagrado do ideário cristão. O reconhecimento da soberania destas nações, por outro lado, enfrentava o jugo opressor da “guerra justa” que utilizava de uma lógica salvacionista para escravizar os índios.

Destaca-se, portanto, que até o Diretório de Pombal, apenas entre as legislações de 1605, 1611, 1680 e 1684 é que se declarou claramente contra qualquer forma e justificativa de escravidão indígena (GOMES, 2012). Isto é demonstrado de forma clara nas medidas adotadas pela lei de 6 de junho de 1755 a 1798, que determinava políticas indigenistas na qual as violências cometidas aconteciam de forma velada.

Deste modo, a escravização indígena surge como abuso e por meio da ilegalidade as determinações régias. Logo se tornam práticas respaldadas em lei. Os ataques dos caçadores de escravos aos índios, inclusive os cristianizados/aldeados, vai ser um dos estopins para a disputa entre colonizadores e jesuítas e “que se refletiram, de forma indelével, nas disposições jurídicas posteriores” (VIEIRA, 1998, p. 151).

O período que antecedeu ao governo de Pombal, foi marcado pela contradição entre os interesses dos colonos e dos religiosos, estes defendiam a segregação total das populações que estivessem sob seu controle, aqueles eram favoráveis a utilização do índio na produção de mercadoria (GAGLIARDI, 1989). As aldeias jesuítas não tinham qualquer propósito econômico. Passam a ter a partir do Diretório e Lei Pombalina. A catequese empreendida pelos religiosos impunha a mudança cultural dos povos indígenas por meio da negação de sua religiosidade, passando a adorar o Deus-europeu, o que por meio dos aldeamentos refletiu na sedentarização e fixação no território e a imposição de um modo de vida baseado em valores cristãos e europeus. Deste modo, no contexto da política colonial lusitana, o ideal de civilização foi suplantado na dominação dos indígenas.

Os antagonismos entre a Igreja e a Coroa eram muitos, mas não resultaram em benefícios ao tratamento com os indígenas, pelo contrário, para os propósitos da colonização, a ideia de “civilização” não contrapunha a conversão dos indígenas, entretanto a catequese passou a não ser vista como meio eficaz para “fazê-los viver de modo civil”, pois sem mecanismos era tida como meio adequado para atraí-los à Igreja. A catequese não era vista como meio eficaz, pelo contrário, “o trabalho indígena era visto como um elemento fundamental do processo de catequese porque favorecia o aprendizado e combatia a ociosidade, além de garantir a autossuficiência das aldeias”, contudo destaca-se que “os missionários não esperavam que os índios produzissem mais do que o necessário para o seu próprio sustento e a manutenção da Igreja” (SANTOS, 2014, p. 248).

A utopia jesuítica esborrou e os inacianos foram expulsos das Américas, entregando, inermes, desvirilizados, os seus catecúmenos ao sacrifício e à escravidão na mão possessa dos colonos. O mesmo aconteceu com o sonho mirífico dos franciscanos, reduzido à visão do que era a boçalidade do mundo colonial, ínvio, ímbio e bruto (RIBEIRO, 2006, p.57).

Com a publicação do *Diretório dos Índios do Maranhão* (em 1757), Santos vai defender que o termo e a política da “civilidade” se tornam “uma categoria fundamental do vocabulário político colonial a partir de 1757. A “civilidade” e a decorrente política de civilização “é a noção chave deste que é um dos mais importantes instrumentos da legislação e da política indigenista no período colonial” (SANTOS, 2014, p. 244).

Diante das relações dissonantes entre a Igreja e a Coroa, o *Diretório dos Índios* (de 1755) foi implantado em 1757, através do Ministro Marques do Pombal, sendo também conhecido como *Diretório Pombalino* ou política pombalina. Foi construída sob a lógica da “[...] reestruturação econômica da região⁵⁵ e a diminuição do poder político e econômico dos religiosos, vistos como obstáculo para a prosperidade dos colonos, o bem comum e a opulência do Estado” (SANTOS, 2014, p. 242).

O *Diretório* complementava as leis antes referidas, de 1755 e 1758, porém, restringindo a liberdade antes concedida, ao estabelecer um **regime de tutela** através da nomeação de um diretor para cada povoação ou vila indígena. [...] Ao contrário dos missionários, que exerciam autoridade espiritual e temporal sobre os índios, os diretores teriam autoridade somente “diretiva”, no intuito de ajudá-los a superar a “lastimosa rusticidade, e ignorância, com que até agora forão educados” – isto é, pelos missionários” (SANTOS, 2014, p. 245, grifo nosso).

Deste modo, denota-se que a ideia de “tutela” aparece no Brasil bem antes do que a pretendida pelo SPI,

[...] haverá em cada uma das sobreditas Povoações, **em quanto os Índios não tiverem capacidade para se governarem**, um Diretor, que nomeará o Governador, e Capitão General do Estado, o qual deve ser dotado de bons costumes, zelo, prudência, verdade, ciência da língua, e de todos os mais requisitos necessários *para poder dirigir com acerto os referidos índios debaixo das ordens, e determinações* [...] (DIRETÓRIO, 1757, art. 1, grifo nosso).

⁵⁵ Importa ressaltar que “A liberdade dos índios foi promulgada simultaneamente à criação da Companhia de Comércio do Grão Pará e Maranhão, que ficaria responsável por implantar a mão-de-obra africana e fomentar a agricultura e o comércio da região” (SANTOS, 2014, p.242).

Alguns dos meios pelos quais ocorreria este “preparo dos índios para a vida civil”, era o *aprendizado do idioma português*, através da educação⁵⁶, que neste momento passa a ter papel central na política indigenista através do Diretório; *o respeito as distinções sociais*, diante do objetivo do Diretório em abolir as distinções entre os povos (índios e portugueses), honrando os índios que ocupassem postos honoríficos; *imitação do modo de vida lusitano ou europeu*, adotando os nomes e sobrenomes, construindo casas⁵⁷, adotando o uso de roupas, do mesmo modo que os portugueses; *o incentivo ao casamento de colonos brancos com indígenas*; *a proibição do uso do termo 'negro'*, ao se referir aos indígenas (SANTOS, 2014).

A legislação pombalina representa um esforço consciente para dar maior unidade ao povo brasileiro, diminuindo a distância econômica e sociocultural que separava índios e brancos⁵⁸, visando a uma integração paulatina das populações indígenas, principalmente nas áreas em que estas representavam um contingente demográfico expressivo. A insistência dessas normas na promoção de intercassamentos e da co-participação de índios e brancos na ocupação das mesmas áreas acabou por determinar controle e domínio cada vez maior de indivíduos brancos ou mestiços sobre a vida e os bens das comunidades indígenas (MOREIRA NETO, 2005, p.268).

Conforme o documento, estas constituíam as medidas necessárias para a civilidade dos indígenas⁵⁹, onde a adoção do modo de vida civil era a imitação da sociedade portuguesa, sob o ímpeto de torná-los “capazes de gerir suas povoações e participarem ativamente da sociedade e da economia coloniais” (SANTOS, 2014, p. 247-248).

A adoção desta política para com os povos indígenas era fundamental para o desenvolvimento da estrutura econômica vigente, pois o *modus* de vida que se impunha era o apreço ao trabalho, a disciplina e por meio da “civilidade” a incorporação do indígena a sociedade colonial, “da qual se tornariam “vassallos úteis ao Estado e ao bem comum”,

⁵⁶ “Caberia ao diretor de cada vila ou povoação criar duas escolas, uma para os meninos, outra para as meninas. Os primeiros teriam aulas de doutrina cristã, ler, escrever e contar, “na forma, que se pratica em todas as Escolas das Nações civilizadas”. As meninas também teriam aulas de doutrina cristã, ler e escrever, mas também fiar, fazer renda, costurar, “e todos os mais ministérios próprios daquele sexo”[...] Essas escolas seriam conduzidas por um mestre para os meninos e uma mestra para as meninas, [...]os quais teriam seus ordenados pagos pelos próprios índios, fosse em dinheiro, fosse em “efeitos” (produtos), “que será sempre com atenção à grande miséria, e pobreza, a que elles presentemente se achão reduzidos”.” (SANTOS, 2014, p. 246).

⁵⁷ “à imitação dos Brancos, fazendo nellas diversos repartimentos, onde vivendo as Famílias com separação, possam guardar, como Racionaes, as Leys da honestidade, e policia” (DIRETÓRIO apud SANTOS, 2014, p. 246).

⁵⁸ Segundo Perrone-Moisés (1992, p. 119), “a política pombalina, procurando assimilar definitivamente os índios aldeados, incentiva a presença de brancos nas aldeias para a acabar com a “odiosa separação, entre uns e outros” (Diretório 1757 para o Maranhão e Grão-Pará, pars. 80-8; Direção 18/5/1759 para Pernambuco e capitánias anexas, pars. 84-90)”.

⁵⁹ Em 1748, Domingos Alves Branco Moniz Barreto redigiu o primeiro “projeto de civilização dos índios”, que pouco diferia do que estava disposto no regimento do Diretório. Posteriormente, em 1893 José Bonifácio irá retomar este debate.

igualando-se, em termos jurídicos e políticos, aos demais colonos da América e contribuindo para o crescimento da economia e o fortalecimento do Estado” (SANTOS, 2014, p. 248).

A política pombalina vai refletir as divergências entre a Igreja e o Estado, reflexo da decadência do feudalismo e consequente enfraquecimento do poder canônico na Europa. Isto delineará este novo momento da política indigenista no período colonial, retirando o poder da Igreja e os aldeamentos jesuítas, implementando uma política integracionista que perde cada vez mais seu aspecto “salvacionista” passando a um cunho civilizacionista.

Isto decorre também, no contexto colonial do país, da reestruturação econômica do período, que se estabelecia por meio da monocultura, com o reestabelecimento do tráfico de escravos africanos⁶⁰, na segunda metade do Século XVII⁶¹, e consequentemente a política escravista característica deste período, que vai perpetuar até o período imperial. Em virtude disto, fazia-se necessária a incorporação do indígena a “civilização colonial”, com intuito de fazer uso da sua mão-de-obra e buscar abrandar os conflitos que ocorriam em algumas localidades. Esta busca não detinha ao fundo o interesse de integração do indígena, mas sim, por detrás desta civilidade imputada, estava o interesse econômico na exploração de sua mão-de-obra e o uso de seu conhecimento do território para a política de expansão territorial que ganhava novos contornos.

O descontentamento dos jesuítas com os bandeirantes⁶², provinha para além do horror e da desumanidade de como estes tratavam os indígenas, mas pelo “padecimento terrível das missões jesuítas paraguaias assaltadas pelos bandeirantes paulistas” (RIBEIRO, 2006, p. 97). Os bandeirantes ou mamelucos⁶³ eram tidos pela coroa como “heróis civilizadores, serviços del-rei, impositores da dominação”, cuja função era expandir as fronteiras da colonização. O mameluco, meio-índio, meio-branco, rejeitado por ambas suas “partes”, por meio do cunhadismo – velho uso de alguns grupos indígenas de incorporar estrangeiros à sua comunidade - constrói sua identidade de brasileiro, gente mestiça que efetivamente ocupou o Brasil (RIBEIRO, 2006, p. 73).

⁶⁰ Segundo Perrone-Moisés (1992, p. 115), no Brasil colonial era tão nebulosas as questões quanto a liberdade e escravidão indígena, que “Varnhagen (1981:336) atribui o início do incremento à importação de escravos africanos à dificuldade que encontravam os moradores em legitimar a posse dos índios”.

⁶¹ Os missionários por sua vez, ao criarem, ou melhor, procurarem criar uma sociedade que defendesse os índios, assim davam margem para a interpretação de que poderia haver a escravidão negra. Segundo a convicção da época os negros deveriam ser escravizados, pois assim sendo estes seriam contemplados com o batismo e teriam a suas almas salvas, mesmo em árduos trabalhos exigidos. O que seria melhor que a vida pagã que levavam na África.

⁶² Para maiores detalhes sobre os Bandeirantes e o movimento das Bandeiras ver a obra citada de Darcy Ribeiro.

⁶³ Ver acerca da origem do termo em RIBEIRO, Darcy. Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

Posteriormente com a política pombalina e, principalmente, com a promulgação da Lei de Terras, em 1850, os aldeamentos foram progressivamente extintos e as terras anexadas aos municípios ou adquiridas por latifundiários, e os indígenas que ali viviam tiveram que migrar para outros locais e/ou aos municípios, escondendo sua origem e práticas tradicionais. A legislação portuguesa para o Brasil, ao tratar sobre a soberania e direito dos indígenas sobre seus territórios frequentemente o reconhece, contudo trata-se “de um reconhecimento *de jure* que mil estratégias tentam contornar na prática” (CUNHA, 1987, p. 580). Entre o projeto colonial expresso nas leis e a prática há, uma grande distância.

O Regime Pombalino foi abolido em 1798, sua supressão cessa qualquer ação mais direta do Estado com relação aos grupos aldeados e qualquer política de atração e aldeamento dos grupos isolados, “a política vai flutuar ao sabor dos choques que se sucedem entre moradores, caçadores, garimpeiros, viajantes, tropeiros e grupos indígenas cujos territórios e rios são violados” (BEOZZO, 1983, p. 71).

Consolidadas e definidas as fronteiras durante o período pombalino, serão os últimos vinte anos do século XVIII que se seguiram marcados por tendência inversa. A legislação indigenista, nos anos que se estendem da queda de Pombal (1777) até a Independência do Brasil, é de cunho progressivamente antiindígena, restabelecendo as permissões formais e, mesmo, os incentivos para a escravização dos índios e a organização de ações armadas contra os mesmos, com o fito de permitir o alargamento da colonização das áreas por esses ocupadas (MOREIRA NETO, 2005, p.234).

Com a chegada da família real ao Brasil, em 1808, D. João VI, iniciou um período de verdadeira guerra aos indígenas, “por razões de segurança, por desconhecimento da realidade do país, ao qual punha os pés pela primeira vez, o certo é que, por toda parte, autorizam-se ações ofensivas contra os índios” (BEOZZO, 1983, p. 72). Neste contexto, D. João VI se transformou no legislador mais anti-indígena, implantou uma legislação agressiva e declarou “guerra ofensiva contra os chamados genericamente botocudos”⁶⁴ (CUNHA, 1992, p. 6). Que na prática, foi estendida a outros grupos indígenas conforme interesse local.

A transferência do poder real para o Brasil, em 1808 em virtude da invasão napoleônica de Portugal, vai intensificar o caráter das leis repressivas contra as populações tribais da Colônia, elevada à categoria de reino unido à metrópole, em 1815. O incremento da população nas áreas litorâneas força a expansão da colonização a novas regiões. Os últimos territórios indígenas ocupados por remanescentes tribais, em áreas próximas à costa, são

⁶⁴ Por meio da Carta Régia de 1808, esta declaração de guerra justa aos Botocudos e Kaingang legaliza a escravização destes índios (CUNHA, 1992, p. 23).

metodicamente invadidos. Já em 1806, fazia-se guerra de extermínio contra os índios na Bahia. A Carta Régia de 13 de maio de 1808, mandando fazer a guerra aos Botocudos de Minas Gerais, contém os elementos básicos da nova política de opressão, e renova quase literalmente os argumentos utilizados nos séculos XVI e XVII para a destruição dos Aimorés e outros grupos (MOREIRA NETO, 2005, p.235).

Deste modo, com a expulsão dos jesuítas por Pombal, em 1759 e sobretudo com a chegada de D. João VI em 1808, a política indigenista “não possuía mais vozes dissonantes quando se tratava de escravizar índios e de ocupar suas terras” (CUNHA, 1992, p. 16), esta guerra contra os indígenas se tornaria “[...] somente o passo inicial de um conjunto de providências que visava, em última análise, à sua substituição por colonos brancos” (MOREIRA NETO, 2005, p.237).

A tônica da política indígena de D. João VI é a repressão, aplicada como regra a todos os setores da vida indígena. Ao lado disso, há um esforço continuado e consequente para a desorganização e eventual dissolução dos aldeamentos e comunidades indígenas, principiando por alienar-lhes a base, isto é, os territórios em que se mantêm.[...] As questões que, provavelmente, mais influíram para que a política indígena durante a Regência e posterior reinado de D. João VI tivesse essas características são ditadas por preocupações oriundas de áreas distintas: uma, econômica, e outra, político-militar (MOREIRA NETO, 2005, p.239).

Contudo, D. João VI, na Carta Régia de 1808, reconhece explicitamente o título dos indígenas sobre suas terras, e implicitamente quando declara que as terras conquistadas por guerra justa aos índios são devolutas. Mesmo não sendo considerados brasileiros no sentido político e jurídico, ainda perduravam nas legislações indigenistas o direito dos índios sobre suas terras. O que, segundo análise de Manuela Carneiro da Cunha (1987), prova que no período colonial havia o reconhecimento tanto doutrinário, quanto legislativo, acerca da soberania e do direito territorial dos indígenas sobre seus territórios.

3.2 IMPÉRIO (1822-1889)

Com a independência do Brasil em 1822, viu-se a necessidade em definir uma política indigenista do império, “a importância de se construir uma legislação global era sentida em vários níveis de governo” (CUNHA, 1992, p. 10). Como dito por John Manuel Monteiro,

A independência trouxe, para os colonos que iriam assumir a tarefa de construir uma nação, o duro desafio de conciliar uma identidade americana,

mestiça, com as práticas de exclusão das populações indígenas e negras. Vários escritores, com destaque para José Bonifácio, buscaram enfrentar a questão, traçando planos e projetos de nação que contemplavam, em maior ou menor grau, a inclusão dos segmentos desclassificados (MONTEIRO, 2001, p.131).

Conhecido como “Patriarca da independência”, José Bonifácio de Andrada e Silva, apresentou a Assembleia Constituinte⁶⁵, em 1823, os “Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil”. José Bonifácio entendia ser necessário mudar o método de atração dos indígenas, de forma que, assim, se integraria mais pacificamente a sociedade brasileira.

Os Apontamentos de José Bonifácio tiveram dois princípios fundamentais: o da “justiça”, que estabelecia a interdição de esbulhar os índios de suas terras, por meio da violência, permitindo a compra segundo o modelo praticado pelo governo dos Estados Unidos da América; e, o da “brandura, constância e sofrimento de nossa parte” por serem cristãos os ocupantes e, ao mesmo tempo, os usurpadores dos seus bens (CARVALHO, 2003, p. 86).

Embora reconhecendo a condição humana dos índios, José Bonifácio, como legislador do Império, entende que pela concepção das sociedades indígenas os índios não teriam condições de se autodomesticarem.

Cabe ao Estado fornecer-lhes a possibilidade de saírem de sua natureza bruta e formarem uma sociedade civil: a educação que também assim lhe cabe supõe premissas. São condições para tanto que se sedentarizem em aldeias, se sujeitem às leis, à religião e ao trabalho (BONIFÁCIO *apud* CUNHA, 1987, p. 172).

Contudo, mesmo aprovados os Apontamentos de José Bonifácio pela Assembleia, no projeto constitucional, em 1823, o único artigo que se referia de forma explícita aos indígenas se dá no art. 254, que trata da criação de estabelecimentos para sua catequese e civilização⁶⁶. Por fim, a Carta Outorgada em 1824⁶⁷, primeira constituição brasileira, sequer fez menção aos povos indígenas em seu texto. Patrícia Melo Sampaio é taxativa ao afirmar que no que se referia a questão indígena “efetivamente o império tinha dificuldades e, aparentemente bem pouca clareza quanto a existência de uma solução definitiva” (2009, p.179).

As províncias se ressentem da ausência de diretrizes gerais sobre a política indigenista e passam a legislar por conta própria, como o conhecido Regulamento do governo do Maranhão

⁶⁵ Foram apresentados ao todo cinco projetos de deputados brasileiros às Cortes Gerais Portuguesas, dentre os quais, destaca-se o de José Bonifácio (CUNHA, 1992).

⁶⁶ “A Assembleia terá igualmente cuidado de criar Estabelecimentos para a Cathechese e civilização dos índios, emancipação lenta dos negros, e sua educação religiosa, e industrial”.

⁶⁷ A partir de então, o Brasil constituía-se por uma monarquia constitucional parlamentar.

em 1839. Este vácuo legal fez com que na primeira metade do século com que o Diretório dos Índios da época Pombalina, mesmo revogado, perdurasse oficiosamente em vigor (CUNHA, 1992).

O século XIX foi sem dúvidas um período determinante para a formação social-política e territorial do Brasil. Neste período em que décadas se transformaram em séculos, o Brasil passou por três regimes: colonial, imperial e republicano, teve praticamente todos seus limites territoriais definidos e instalou-se uma política de expansão territorial, período em que, também, foi marcante o ímpeto nacionalista em transformar o Brasil efetivamente em um país.

Neste sentido, a independência do Brasil e a formação do Estado nacional brasileiro, sob o ideário da Revolução Francesa, “marca um retrocesso no reconhecimento dos direitos indígenas: no mesmo período em que se torna símbolo da nova nação nega-se-lhe tanto a soberania quanto a cidadania” (CUNHA, 1987, p. 63), de tal modo que, aduz-se por exemplo, que “no Período Imperial, não houve uma política indigenista” (CARVALHO, 2003, p. 87).

Os índios, declara o deputado Montesuma ecoando a opinião geral dos Constituintes de 1823, “não são brasileiros no sentido político em que se toma; eles não entram conosco na família que constitui o império” (Sessão de 25.9.1823, Diário da Constituinte *apud* CUNHA, 1987, p. 64).

Segundo Manuela Carneiro da Cunha, a negação da soberania não deve surpreender, pois no Brasil: “o Estado precedeu a nação”. Os estadistas colocaram em pauta o problema da construção desta nação, diante da miscigenação e diversidade étnica e cultural, para estes valiasse as “premissas da Revolução Francesa: cada Estado deveria corresponder uma única nação”. Assim, a soberania das nações indígenas – que não se constituía como um problema para os períodos anteriores – passa a ser “escamoteada”, “não se admite, nesse início do século XIX, que os índios possam constituir sequer sociedades dignas desse nome” (CUNHA, 1987, p. 64).

A questão indígena somente vai ser retomada nos documentos oficiais brasileiros no Ato Institucional de 1834, em seu art. 11, parágrafo 5, conferindo as Assembleias Legislativas Provinciais a competência em promover “a catequese e civilização do indígena e o estabelecimento de novas colônias”. Com esta descentralização, “várias províncias passam imediatamente a tomar iniciativas antiindígenas” (CUNHA, 1992, p. 13).

Paradoxalmente, é no século XIX que a humanidade dos indígenas se coloca pela primeira vez, por meio do cientificismo, “até por uma questão de orgulho nacional, a humanidade dos índios era afirmada oficialmente, mas privadamente ou para uso interno do país, no entanto, a ideia de bestialidade, da fereza, em suma da animalidade dos índios, era comumente expressa”. A destruição dos indígenas, neste século, ocorre sem vozes dissonantes,

até os anos 60, os debates em torno dos indígenas não serão sobre os fins da política indigenista, mas sim sobre seus meios: se deviam exterminá-los, distribuí-los aos moradores ou cativá-los com brandura. Sua humanidade e capacidade para a civilização possuía implicações diretas na política indigenista, pois discorria se era devido exterminá-los ou incluí-los na sociedade civil (CUNHA, 1992, p. 5). Posteriormente, a recomendação do uso de “meios brandos e persuasivos”, aduzida por José Bonifácio, no trato com os indígenas passa a fazer parte do discurso oficial, principalmente nos regulamentos seguintes (1845 e 1857).

Para fins práticos, os índios se subdividem, no século XIX, em “bravos” e “domésticos ou mansos”, terminologia que não deixa dúvidas quanto a idéia subjacente de animalidade e errância. A “domesticação” dos índios supunha, como em séculos anteriores, sua sedentarização e aldeamentos “sob o julgo das leis”. Essa era uma idéia geral aplicável tanto aos grupos agricultores e, portanto, sedentários, quanto aos grupos de caçadores e coletores. Na categoria de índios bravos, passam a ser incorporados os grupos que vão sendo progressivamente encontrados e guerrados nas fronteiras do Império: grupos do Aflente do rio Amazonas, do Araguaia que se quer agora abrir à navegação, do Madeira, do Purus, do Jauaperi, e de outros tantos rios; grupos também, sobretudo pelo fim do século do oeste paulista ou da nova zona de colonização alemã nas províncias do sul⁶⁸ (CUNHA, 1992, p. 7).

O Regulamento acerca das “Missões de Catechese e Civilização dos Índios” em 1845⁶⁹, instituído pelo Decreto 426, é o único documento indigenista geral do Império, que viria cobrir o vazio legislativo nacional deste o Período Pombalino, com diretrizes mais administrativas do que políticas para o governo dos índios aldeados. Por meio deste regulamento, a política indigenista brasileira deixa de apresentar, pelo menos explicitamente, o caráter repressivo que a definia no período anterior, momento em que oficialmente incorporou a terminologia “civilização” na legislação indigenista brasileira (CUNHA, 1992; MOREIRA NETO, 2005).

O Regulamento de 1845, que tenta introduzir modificações na atitude até então adotada pelo Governo Imperial relativamente aos índios, não produziu, desde o início de sua aplicação, os resultados que dele se esperavam. Uma das causas básicas do malogro terá sido, certamente a transferência de grande parte das atribuições de assistência⁷⁰ aos índios a missionários capuchinhos

⁶⁸ O Povo Xokleng, no processo de colonização da região do Vale do Itajaí foi classificado como “índio bravo”, justificando os meios violentos com que foram caçados e eliminados no processo de colonização destas terras.

⁶⁹ Para Cunha (1992, p. 9), até 1845 a legislação indigenista do século XIX é flutuante e pontual, e em larga medida subsidiária de uma política de terras.

⁷⁰ Em 1841, o Padre Antonio Manoel Sanches de Brito, inspetor geral das missões da província do Pará, relata ao presidente da província aos abusos praticados por comerciantes, desertores e criminosos, solicitando que se retomassem as medidas do período pombalino, delegando aos missionários a competência de controlarem o estabelecimento. De igual forma, José Bonifácio, também era favorável a direção das aldeias e a atração dos índios pela ordem missionária. O Regulamento das Missões definiu nominalmente uma administração leiga, em primeiro momento, pois os missionários aparecem neste documento como assistentes. Esta disputa na administração entre leigos e religiosos perdurará até o século XX (CUNHA, 1992).

italianos, vindos ao Brasil para esta tarefa. A absoluta ausência de experiência anterior no trato com populações tribais, ampliada pela inadequação desses missionários às condições naturais e culturais do próprio país, foi responsável pelo fracasso, às vezes dramático, de muitas dessas missões (MOREIRA NETO, 2005, p.120).

Assim, a partir de 1845, se prolongam “os sistemas de aldeamentos e explicitamente o que se entende como uma transcrição para a assimilação completa dos índios” (CUNHA, 1992, p. 11), na qual “as garantias oferecidas aos remanescentes indígenas e os esforços oficiais, visando ao seu aldeamento e paulatina integração na sociedade nacional, não passaram, entretanto, de propósitos inócuos, subordinados como estavam à política de expansão agrícola ou pastoril” (MOREIRA NETO, 2005, p.273).

Segundo Manuela Carneiro da Cunha, a “tônica no século XIX, foi a conquista do *espaço*”, momento em que ocorre de forma mais contundente a definição dos limites territoriais do Brasil.⁷¹ A promulgação da Lei de Terras⁷², em 1850⁷³, neste período, mantinha o reconhecimento da propriedade indígena⁷⁴ dos territórios ocupados. No entanto, o usufruto exclusivo dos indígenas era obtido conquanto estes permitissem seu estado de civilização, eram terras, portanto, destinadas a colonização dos índios. Desta forma, o reconhecimento jurídico serviu como meio de expropriação e esbulho⁷⁵ durante todo o século XIX, “os índios ocupam uma posição singular, já que tem de ser legalmente, senão legitimamente, despossuídos de uma terra que sempre lhes foi, por direito, reconhecida” (CUNHA, 1992, p. 15).

Um mês depois da aprovação da Lei de Terras, é divulgada uma decisão do Ministério do Império, em 21 de outubro de 1850, que manda incorporar aos próprios nacionais as terras dos índios que já não vivem aldeados, mas sim dispersos e confundidos na massa da população civilizada, e dá outras providências sobre a matéria. Nenhum exemplo melhor que este se poderia

⁷¹ As definições de limites fronteiriços territoriais do Brasil desencadearam vários conflitos no país no final do século XIX e início do século XX, o que implicou em readequações de grupos populacionais, como a Guerra do Paraguai (1864-1870); Revolução Acreana (1899-1903); e a Guerra do Contestado (1912-1916).

⁷² Eram “reservadas as terras devolutas para colonização e aldeamento de indígenas nos distritos onde existem hordas selvagens” (Art. 72 do Decreto 1.318 de 1854 que regulamenta a Lei de Terras).

⁷³ No ano de 1850, o governo do Império decretou também a extinção do tráfico de escravos, através da Lei Eusébio de Queirós (GAGLIARDI, 1989).

⁷⁴ Manuela Carneiro (1992, p. 16) citando João Mende Jr (1912) discorre que “fica claro que as terras dos índios não podem ser devolutas. O título dos índios sobre suas terras é um título originário, o que decorre do simples fato de serem índios: esse título de indigenato, o mais fundamental de todos, não exige legitimação”. O indigenato é o direito imemorial dos indígenas das terras por eles ocupadas, não pode ser confundido com a posse civil, nem com a ocupação de terras. Este conceito durante todo o transcorrer da política indigenista, bem como a relação dos indígenas com seu direito originário sobre as terras passa por transformações. Acerca do tema ver: LIMA, Antônio Carlos de Souza. Um grande cerco de paz: poder tutelar e indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

⁷⁵ Manuela Carneiro da Cunha faz menção a diversas práticas de esbulho realizadas no período. Ver: CUNHA, Manuela Carneiro da. Direito do índio: ensaios e documentos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. P. 69.

escolher para documentar o imobilismo da política indigenista do Império, que se mantém constante, apesar de todas as pretensas modificações de caráter formal (MOREIRA NETO, 2005, p.257-8).

Assim, “a questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão-de-obra para se tornar uma questão de terras⁷⁶” (CUNHA, 1992, p. 4; 2009, p. 133). O processo de “ocupação e apropriação territorial foram partes integrantes do processo de consolidação do Estado nacional” (SILVA, 1996, p. 342), a partir da gestão por políticas estatais que assegurassem a expansão territorial, com o estabelecimento dos imigrantes e a construção de um espaço produtivo. Nas áreas de colonização europeia “os conflitos entre índios e brancos se acentuaram, à medida que se incentivava a penetração no sertão” (SANTOS, 1989, p.14), assim, foram criados pelas províncias⁷⁷, os grupos civis e de patrulha como formas de proteção aos imigrantes e expansão das fronteiras de colonização.

Em áreas de índios ditos “bravios”, tentava-se controlá-los, concentrando-os e aldeamentos: “desinfestavam-se” assim os sertões. Nas áreas de ocupação colonial antiga, tentavam-se ao contrário extinguir os aldeamentos, liberando as terras para os moradores. Essas diferenças regionais, nada mais eram, portanto, do que duas etapas de um mesmo processo de expropriação (CUNHA, 1992, p. 4).

Neste período foi estabelecida uma política indigenista que concedia os direitos legais de propriedade aos colonos interessados em estabelecer-se em terras indígenas, principalmente em Minas Gerais e no Paraná, bem como o direito de exploração do trabalho dos indígenas.

A Lei de Terras e seu regulamento (respectivamente Lei nº 601, de 18/09/1850, e Decreto nº 1.318, de 30/01/1854), foram, antes, de tudo, expedientes para ampliar as condições de captação de mão-de-obra imigrante. Seus efeitos foram praticamente nulos no que tange ao maior controle da propriedade da terra, não se conseguindo nem vencer a resistência dos proprietários rurais nem implantar um sistema eficaz de normas e aparelhos que permitisse subordiná-los a procedimentos centralizados de governo, sendo os padres os únicos funcionários gerais ao nível local (SOUZA LIMA, 1995, p.99).

⁷⁶ Segundo Manuela Carneiro (1992) haviam variações regionais, como no caso da Amazônia, que por conta da penúria de capitais locais não houve a importação de escravos africanos, o trabalho indígena continuou sendo fundamental, sendo reavivado no final do século XIX com a exploração da balata, borracha e caucho.

⁷⁷ No contexto da Província de Santa Catarina, foi criada a *Companhia de Pedestres* em 1836, grupo de sertanejos conhecedores do território catarinense que pretendia dar proteção aos viajantes por todo o estado. Em 1879, criou o agrupamento denominado *Batedores do Mato* com a função de afugentar os indígenas nas colônias onde houvesse a presença destes e por fim, na virada do século surgem os violentos *Bugreiros* (SANTOS, 1973). Tanto a forma de ação como a pretensão de cada agrupamento mudaram com o contexto, no entanto, o objetivo da província era somente um, dar proteção às populações assentadas, quase sempre colônias em expansão. Sempre com o intuito de dilatar ainda mais as fronteiras da colonização.

Para Moreira Neto (2005, p. 274), na segunda metade do século XIX a política indigenista brasileira será “condicionada e moldada segundo os interesses da expansão da grande propriedade agrária e dos projetos específicos de colonização desenvolvidos em certas regiões do país”. O Decreto n. 1318 de 1854, que regulamentava a Lei de Terras, estabeleceu que dependendo do grau de civilização dos indígenas o Governo lhes concederia pleno gozo de suas terras, excluídas aquelas de interesse do Império.

Este mesmo Decreto, permitia às Assembleias Provinciais legislarem cumulativamente com o Governo Geral e a Assembleia sobre matéria indígena, “mais próximas do poder local, não é de se admirar que [...] tenham legislado em detrimento dos direitos indígenas, em particular extinguindo sumariamente aldeias para se apropriarem de suas terras” (CUNHA, 1987, p. 69). Assim, sem dúvidas, não menos que em outros, no século XIX, segundo Cunha (1992, p. 2) “a lei foi violada, [...] provavelmente na razão direta da distância do poder central”, por fato, o oficial da Marinha inglesa Maw, em 1829, escrevia que,

[...]nas partes remotas da Província do Pará a força faz o direito, e o poder e o interesse, muito mais do que a justiça, formam a administração prática da lei. O Imperador pode promulgar leis e o Presidente (da Província) ordens, mas o branco isolado é ele o próprio imperador, e muito mais absoluto do que Dom Pedro no Rio de Janeiro. O Imperador declarou livres a todos os seus súditos índios: os brancos ainda os caçavam e escravizavam (H.L.Maw 1829, p. 434 *apud* CUNHA, 1992, p. 2).

Em 1860, o governo imperial designou ao Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas – MACOP, como órgão responsável para tratar das questões indígenas, sendo que,

A subordinação da atividade indigenista de cunho oficial à Repartição Geral das Terras Públicas, do Ministério do Império (e transferida em 1861 para o recém-criado Ministério da Agricultura) transforma em mero apêndice da política geral de alienação de terras públicas e de colonização, em si mesmo diametralmente oposta aos mais elementares interesses e direitos dos índios (MOREIRA NETO, 2005, p. 274).

Diante das instabilidades políticas do império e, tendo em vista que a economia do período era baseada em produção agro-exportadora, principalmente do café, a qual subsistia por meio de mão-de-obra escrava, as constantes reivindicações pelo fim da escravidão no Brasil por parte principalmente dos ingleses, culminou, novamente, no retorno dos indígenas aos postos de trabalho⁷⁸, de tal modo que as questões indígenas foram deixadas de lado.

⁷⁸ “[...] a escravidão temporária dos índios, dobrando-os à agricultura e aos ofícios mecânicos, deveria fazer-lhes perder sua “atrocidade” e, sujeitando-lhes ao trabalho como os sujeitava às leis, elevá-los a uma condição propriamente social, isto é, humana” (CUNHA, 1992, p. 23).

Na segunda metade do século XIX, o indigenismo brasileiro de cunho oficial vincula-se cada vez mais a uma perspectiva de liberalismo econômico e de transferência ou delegação de poderes dos encargos ‘assistenciais’ que são, cada vez mais frequentemente, divididos e co-participados com setores particularmente como empresas de colonização e grandes proprietários de terras. Já em 1886 algumas modificações são sugeridas na organização administrativa dos órgãos indigenistas pelo Ministério do Império, com o propósito de adequá-los as novas condições (MOREIRA NETO, 2005, p.270).

Como o indígena era visto como incapaz ao serviço da agricultura, o colono passa a ser responsável a esta incumbência, gerando também, por este motivo, uma série de conflitos em nome do papel de cada um frente a sociedade nacional. Na busca de riquezas, por meio da exploração do território, quem era fundamental ao Estado seria quem servisse a estes interesses, no caso os colonos. Estes acabavam revestidos por uma série de privilégios e benesses concedidas legalmente, enquanto os indígenas estão justamente na outra esfera desta moeda. Denota-se que “a política de terras não é, portanto, a rigor, independente de uma política de trabalho” (CUNHA, 1992, p. 15).

Conforme o exposto, neste período as relações entre os colonizadores e imigrantes era determinada por cada Província, o Estado brasileiro incentivava o avanço da sociedade nacional por meio das frentes coloniais. Com a intensa expansão das cidades no início do século, as linhas de pensamento de cidadãos e colonos ficaram muito distantes, para os moradores de áreas indígenas, o índio era um elemento extremamente agressivo que representava perigo e precisava ser exterminado em nome da evolução, seja ela uma lavoura ou uma ferrovia, já para os moradores de grandes cidades o índio, era um elemento dócil de romances do século XIX, de José de Alencar e de Gonçalves Dias. Essas antagonias começaram a construir uma ideia de indígenas no imaginário nacional, e, aos poucos movimentos em defesa do indígena começaram a crescer e cobrar posição do governo, tal como ocorria com a comunidade internacional que cobrava um posicionamento do Brasil.

O período imperial findou em 1889, juntamente com ele a estrutura jurídico-política que o sustentava. Contudo, as relações entre Estado e os Povos Indígenas, continuaram a ser mediadas por meio da Igreja. A catequese e a civilização⁷⁹ permaneceram orientando o trabalho incorporação do indígena à sociedade dominante, os crimes praticados contra os indígenas se perpetuaram no início da República, de tal modo que “a reorganização da sociedade brasileira

⁷⁹ Em 1889, por meio do Decreto 7, o Governo Provisório estabelecia a competência dos Estados da Federação para promover a catequese e civilização dos índios – que antes era feito pelas Assembleias Provinciais (HOLANDA, 2015).

não alterou a forma de relacionamento que envolvia o indígena e o colonizador” (GAGLIARDI, 1989, p. 37).

3.3 DA REPÚBLICA VELHA AO GOLPE MILITAR (1890-1964)

Em 1890, o Apostulado Positivista lançou uma proposta aos constituintes que apontavam os indígenas como nações soberanas e livres, e, portanto, senhores de suas terras, justificando a posse de seu território soberano, reconhecendo uma espécie de plurinacionalismo.

Art. 1º- A República dos Estados Unidos do Brazil é constituída pela livre federação dos povos circunscritos dentro dos limites do extinto Império do Brasil. Compõe-se de duas sôrtes de estados confederados, cujas autonomias são igualmente reconhecidas e respeitadas segundo as fórmulas convenientes a cada cazo, a saber:

I. Os Estados Ocidentais Brasileiros sistematicamente confederados e que provêm da fuzão do elemento europeu com o elemento africano e o americano aborígine.

II. Os Estados Americanos Brasileiros empiricamente confederados, constituídos pelas ordas fetichistas esparsas pelo território de toda a República. A federação deles limita-se à manutenção das relações amistozas hoje reconhecidas como um dever entre nações distintas e simpáticas, por um lado; e, por outro lado, em garantir-lhes a proteção do Governo Federal contra qualquer violência, quer em suas pessoas, quer em seus territórios. Estes não poderão jamais ser atravessados sem o seu prévio consentimento pacificamente solicitado e só pacificamente obtido. (Miguel Lemos e R. Teixeira Mendes, Bazes de uma Constituição política ditatorial federativa para a República Brasileira, 1890.) (CUNHA, 1987, p. 71-72).

Os positivistas entendiam os indígenas “como povos selvagens *nações independentes*, que devem ser tratadas com as atenções com que tratamos os *povos mais fortes...*”, como nações livres e soberanas, “cujos territórios cumpre-nos escrupulosamente respeitar e cuja *amizade* devemos procurar com *lealdade*” (MENDES, 1908, p. 8 *apud* CUNHA, 1987, p. 72, grifos no original).

Acerca da posse de seus territórios, consta que a demarcação de terras indígenas é reclamada pelos positivistas desde 1894⁸⁰, entendem que “nenhum homem de coração pode contestar que os selvagens são os senhores de suas terras, com os títulos tão válidos como os que qualquer nação ocidental pode invocar, para justificar a posse do território que ocupa” (MENDES, 1910, p. 11 *apud* CUNHA, 1987, p. 73).

⁸⁰ Conforme referência de J. Mariano de Oliveira, *Pelos Indígenas Brasileiros*. Rio de Janeiro, Igreja Positivista do Brazil, 1894, p. 10, citada em CUNHA, 1987.

A primeira medida consiste em demarcar honestamente as terras ocupadas pelos selvagens e de ora avante respeitar as nações selvagens como a quaisquer outras independentes, visto que o são perante a moral e a razão. Os povos americanos são meros *usurpadores*, conforme nobremente proclamou o velho José Bonifácio (MENDES, 1910, p. 13-14, grifo no original, *apud* CUNHA, 1987, p. 73).

Mesmo com propostas de reconhecimento dos indígenas como nações livres e soberanas, estas não foram acolhidas na Constituição de 1891. Em seu texto, há ausência de qualquer menção aos indígenas. Contudo, em seu art. 64 repassou as terras devolutas para os Estados federados, reservando para União as terras necessárias para defesa de fronteiras, fortificações, construções militares e estradas de ferro federais. Até 1934 as constituições não fizeram qualquer referência em seu teor as sociedades indígenas enquanto “povos”.

Conforme Darcy Ribeiro, isto se deve ao fato de que,

Nos primeiros vinte anos de vida republicana nada se fez para regulamentar as relações com os índios, embora nesse mesmo período a abertura de ferrovias através da mata, a navegação dos rios por barcos a vapor, a travessia dos sertões por linhas telegráficas, houvessem aberto muitas frentes de luta contra os índios, liquidando as últimas possibilidades de sobrevivência autônoma de diversos grupos tribais até então independentes (RIBEIRO, 1979, p. 127).

A primeira Constituição Republicana do país foi regida com base nos princípios liberais da constituição estadunidense, contudo as pressões das oligarquias fundiárias, exerceram grande influência na redação do texto desta constituição, surgindo o federalismo, objetivo dos cafeicultores paulistas para aumentar a descentralização política e fortalecer as oligarquias regionais, esvaziando o poder central, principalmente o militar.

Esta Constituição, marcou a transição do Brasil monárquico para a República, com cunho fortemente descentralizador, passou a dar grande autonomia aos municípios e às antigas províncias, que passam a ser denominadas Estados, inspirada no modelo federalista estadunidense. Consagrou a existência de apenas três poderes, Executivo, Legislativo e Judiciário, aderindo a concepção montesquiana com base no princípio de *trias política, tripartição dos poderes políticos*⁸¹. Rompe-se, neste momento, com a concepção absolutista de Estado, passando a inferir no ideário estatal brasileiro uma concepção de Estado liberal.

Neste período, os novos marcos regulatórios, propiciaram a dissolução de forma mais contundente os laços entre a Igreja e o Estado: o país deixou de assumir uma religião oficial, as eleições passaram a não ocorrer mais dentro do espaço católico, o governo deixou de interferir

⁸¹ A visão clássica deste conceito é proposta pelo Barão de Montesquieu, em *o Espírito das Leis*.

na escolha dos cargos do alto clero, as paróquias deixaram de ser unidades administrativas (em alguns locais, a paróquia era tida como equivalente a um município, distrito, vila, comarca), o monopólio dos registros civis passou ao Estado.

A assistência aos povos indígenas que antes era realizada fortemente pelos missionários católicos, a redenção destes selvagens por meio da fé, passa a ser alvo de grande discussão dentro dos projetos em torno da política indigenista nacional. De tal modo que, diante das constantes reivindicações dos positivistas, estas discussões culminaram na elaboração por meio do governo federal de uma política para os indígenas, que a fim de enquadrá-los nos ímpetus do progresso, buscou integrá-los no processo de expansão nacional. Criando-se para este fim, em 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais - SPILTN.

3.3.1 O Serviço de Proteção ao Índio

Em solo brasileiro, mantinham-se as práticas coloniais de dominação e extermínio indígena, “no ano de 1907, o diretor do Museu Paulista publicou um artigo defendendo o extermínio dos índios hostis” (HOLANDA, 2015, p. 377). Deste modo, reconhecendo os entraves e discrepâncias que havia entre índios e sertanejos, o Governo Federal, acuado diante da opinião pública, passou a delinear novos contornos para a política indigenista.

Assim, diante dos constantes conflitos entre indígenas e colonos, como instrumento estatal em resposta as acusações formais⁸² do massacre pelo governo brasileiro aos indígenas e a denúncia internacional da escravização de indígenas, em 1910, foi criado pelo presidente Nilo Peçanha o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN).

Este órgão tinha como “função imediata pacificar as tensões sociais que envolviam o empreendedor capitalista e o indígena” (GAGLIARDI, 1989, p. 287) e “vinculou a trajetória da questão indigenista à dos trabalhadores rurais, conservando-se os poderes políticos e econômicos em mãos da aristocracia rural” (CARVALHO, 2003, p. 87).

O SPILTN teria ainda uma outra tarefa, combinando estratégias e táticas de gestão do espaço e das populações, parte integrante do *cerco de paz*. Tratava-se da produção de informações sobre o espaço geográfico a ser administrado, participando suas unidades de ações locais e regionais (*postos e inspetorias principalmente*) do movimento de coleta de material para a organização da *carta itinerária da República*, para tanto contando dentre seus quadros, em

⁸² Durante o XVI Congresso dos Americanistas de Viena, em 1908 e Putumayo em 1912, foram denunciadas as práticas de violência e exploração realizadas no Brasil para com as populações indígenas.

cada estado, com pessoal (engenheiros ou agrimensores) e equipamento necessário a medições topográficas (Barbosa, 1947: 15)” (SOUZA LIMA, 1995, p.133).

Durante maior tempo de sua atividade foi administrado pelo Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon (1865-1958), por sua proximidade com as ideias positivistas. Este órgão foi posteriormente desmembrado no Serviço de Proteção ao Índio - SPI⁸³, em 1918 e tinha como objetivo fundamental promover a paz no sertão, através da pacificação e proteção dos índios para garantir a expansão da sociedade nacional e o estabelecimento dos núcleos de colonização com base na mão-de-obra “*sertaneja*”⁸⁴.

O órgão do SPI foi responsável pela parcela da população que vivia distante das cidades, nos “sertões”, em áreas que o governo pretendia integrar ao cotidiano nacional, que de acordo com o governo precisavam ser integradas a economia nacional, nacionalizar-se. O Brasil mesmo com sua ascensão política, ainda era um território pouco explorado, com baixa densidade demográfica sobretudo nas regiões Norte, e extremo Oeste. Concentrando a população nas capitais do Sudeste e do litoral, o que justificava o cunho das políticas do SPI, também no sentido de garantir a delimitação das fronteiras com os países vizinhos.

Este privilégio do Estado brasileiro na expansão do sistema de utilização dos recursos naturais para a colonização é tão explícito que apenas com as denúncias internacionais de massacres aos indígenas é que se constrói uma instituição com a finalidade de proteger os povos indígenas, como afirmado por Rafael Casanova de Lima e Silva Hoerhann “somente sessenta anos após a criação da Lei de Terras que foi fundada uma instituição com a finalidade de preservar os indígenas” (2012, p.60).

Uma “agência de civilização”, na qual os índios eram enquadrados num projeto civilizatório, baseado num paradigma evolucionista subjacente às ideias positivistas dos criadores do SPI, empregando métodos e técnicas educacionais baseado em mecanismos de

⁸³ Este órgão surge a partir do Decreto n.8072 de 20 de junho de 1910, então primeiramente, como o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), com a tarefa de pacificação e proteção dos índios e estabelecimento dos núcleos de colonização com base na mão-de-obra sertaneja. Posteriormente, com a Lei 3.454 de 1918, este órgão foi desmembrado, passando a ter somente a atribuição de Serviço de Proteção aos Índios (SPI). O governo divulgou amplamente nos jornais nacionais e estrangeiros a existência do SPI como resposta de um país até recentemente escravista na defesa de suas populações indígenas, uma insígnia de civilização (SOUZA LIMA, 2002).

⁸⁴ Conforme Souza Lima (2002, p. 16), trata-se, na origem, de um termo usado pelos portugueses para designar as práticas de exploração nos diversos contextos do mundo colonial lusitano desde o fim do século XV. Explorar e determinar os contornos de espaços geográficos desconhecidos, assimilando-os ao “mundo conhecido” do explorador, estabelecendo conhecimentos com valor estratégico, em termos geopolíticos e econômicos, que possam ser usados como fontes de informações para a exploração comercial; esboçar uma descrição das populações autóctones, mantendo contatos e trocas, embora preparando uma guerra de conquista: eis algumas das práticas próprias da “tradição sertanista”.

nacionalização dos povos indígenas. A política de "nacionalização" dos índios, por meio da atração, mantinha o ímpeto civilizacional, agora sob a lógica "missionária" de torná-lo um cidadão, um trabalhador nacional.

A intenção era a de transformar os índios em caboclos, para diminuir progressivamente a heterogeneidade cultural e conseguir que o Brasil desenvolvesse o caráter de nação: a nação do povo brasileiro (CARVALHO, 2003, p. 87). A política de "nacionalização" dos indígenas esteve presente em quase todos os postos do SPI, retoma-se, deste modo, com a República a questão da nacionalidade adormecida desde a independência do Brasil em 1822. Assim como alertado por Souza Lima (1995, p. 62), "[...] poder-se-ia dizer que as *pacificações e atrações* talvez tivessem resultados muito distintos, não fossem atualizados método de deslocamento das relações de violência às relações de poder".

A partir dos trabalhos do SPI, foi formalizada a definição legal do índio, na qual os "silvícolas"⁸⁵ foram incluídos como "relativamente incapazes" no Código Civil de 1916, conforme art. 6º que dispunha:

São incapazes, relativamente a certos atos (art. 147, I), ou à maneira de os exercer: III – os silvícolas. Parágrafo único. Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida que se forem adaptando à civilização do País (Redação dada pela Lei nº 4.121, de 27.8.1962) (BRASIL, 1916, ar. 6º).

A implementação do Código Civil de 1916, por meio da consolidação das leis civis brasileiras por meio de um código é "um desdobramento lógico das necessárias redefinições que o final do instituto da escravidão e a mudança de regime de governo impuseram ao estabelecimento de uma ordem política que se representasse enquanto *nacional*" (SOUZA LIMA, 1995, p.200).

Sendo que, foi durante a gestão do SPI que os índios, ainda não submetidos ao aparelho estatal, tornaram-se, dentro do regime do Estado brasileiro, tutelados sob a administração do SPI, mediante o projeto de lei formulado e encaminhado pelo órgão (Decreto nº 5.484, de

⁸⁵ Segundo o Estatuto do Índio de 1973, em seu art. 3º: I - Índio ou Silvícola - É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional; Foi o primeiro documento que de forma genérica buscou conceituar o termo "índio" ou "silvícola". Antes do Estatuto, o termo "silvícola" era utilizado nos documentos oficiais para designar os indígenas. Segundo o dicionário Novo Aurélio Século XXI, este termo provém do latim "*silvícola*" e significa "quem nasce ou vive nas selvas; selvagem, selvático", tomando uma categoria relacionada ao *lugar* aonde se vive e não a *quem se é* ou sua identidade.

1928⁸⁶), para atribuir a este órgão a tarefa de tutela do Estado sobre o “*status jurídico genérico índio*”⁸⁷, como forma de administração da vida indígena, tornando-se um mediador das relações entre índios, Estado e a sociedade “nacional”.

Um direito que implicava num aparelho administrativo único, na forma de um exercício de poder sobre estes grupos - o *poder tutelar*⁸⁸ - implementado por um projeto estatal no qual a participação civil seria necessariamente mediada pelo Estado, sob o controle nos lindes do território nacional e intromissão à época na esfera de competência fundiária dos Estados da União, “não eram ideias dos ou para os *índios*, mas sim sobre eles, dimensão instituinte do *cercos de paz*”⁸⁹ (SOUZA LIMA, 2002; 1995, p. 202, grifo do autor).

A constituição de um órgão específico para a questão indígena na administração pública nacional, ensejou a continuidade dos problemas históricos do processo de conquista e colonização, o “entrelaçamento de tradições de conhecimento”⁹⁰ para gestão colonial da desigualdade com os quadros jurídico-políticos do Estado liberal republicano que se pretendeu instalar no início do século XX” (SOUZA LIMA, 2002, p.22).

Fugindo aos propósitos originais do instituto (o de amor substitutivo do pai), a tutela dirigida ao indígena representou um instrumento político-econômico de dominação e subjugo do Estado, disposto a gerir o patrimônio e transformando-se em instrumento de opressão, por tratar o tutelado como se fosse um adversário derrotado (HOLANDA, 2015, p. 377).

⁸⁶ Este Decreto foi o primeiro diploma legal a regulamentar o regime tutelar indígena, e classificava-os entre silvícolas nômades, aldeados e os pertencentes a centros civilizados (HOLANDA, 2015).

⁸⁷ Uma indianidade genérica, pois não haviam critérios claros sobre a categoria “índio”, o que vai ensejar em repercussões posteriores sobre a autodeterminação ou determinação do “ser índio”.

⁸⁸ Para Souza Lima (1995, p. 202), o Código Civil de 1916 e o Decreto nº 5.482/1928, caracterizavam-se por organizar pontos fundadores de uma modalidade de poder de Estado sobre os nativos em exercício ainda hoje, e cuja repercussão não pode ser subavaliada.

⁸⁹ Segundo Souza Lima, o Decreto nº 5.482/1928 comporia uma espécie de decálogo da *proteção*, sempre invocado, mas pouco cumprido, “uma lógica contida na imagem do *cercos da paz*, ao definir os limites ideais e específicos de participação dos nativos, criava um divisor de águas – um muro, uma cerca para recorrer a figuras de linguagem -, entre as populações indígenas rotuladas como *índios* e as demais populações ditas simplesmente como *nacionais ou imigrantes*”. (1995, p.213, grifo do autor)

⁹⁰ Por *tradição de conhecimento*, Antonio Carlos de Souza Lima (2002, p. 15) se refere “ao conjunto de saberes quer integrados e reproduzidos no interior de modelos comuns de interação, quer objetivados no interior dos dispositivos de poder e das codificações escritas que pretendem submeter e definir, classificar e hierarquizar, reagrupar e localizar os povos colonizados. Essas operações ocorrem por meio do que chamarei de saberes de gestão e pelas instâncias de poder por meio das quais esses saberes se exercem. Essas tradições de conhecimento têm também uma incidência sobre os povos e as organizações que colonizam novos espaços geográficos: elas reorganizam especificamente suas representações da natureza e das sociedades humanas, atribuindo novas coordenadas a seu mapa mental. Os poderes de gestão das populações em um contexto colonial visam definir espaços ao mesmo tempo sociais e geográficos, que acabam criando verdadeiros *territórios* emaranhados em hierarquias sociais. Mesmo quando pretende favorecer a melhor integração entre colonizadores e colonizados, o trabalho de gestão colonial mantém a diferença em termos de capacidade para agir e comandar, o que reforça a dominação do colonizador”

Constituindo-se nas raízes institucionais para a implantação das concepções sobre as quais o problema indígena circulou – um *poder tutelar* gestado por políticas *paternalistas, clientelistas e assistencialistas* – que idealizou o *lugar* do índio na “nação” brasileira, e definiu as normas administrativas pelas quais seria tratado, “[...] uma tutela especial, incidente de forma diferenciada sobre populações classificadas através de uma lei, em *graus de civilização* evolutivamente dispostos, ordenando direitos e sanções a eles correspondentes” (SOUZA LIMA, 2002; 1995, p.203).

Note-se, porém, que a *pacificação* tem servido, até hoje, como critério para legitimar a necessidade de criação e permanência de um aparelho estatizado único (como o SPI e a FUNAI) para a *proteção* aos índios *hostis* e *arredios* (primeira classe da taxionomia operativa na época) sendo, no presente, os invocados como os que necessitam mais do que da *tutela*, enquanto instituto jurídico, do poder tutelar como definidor de um modo de governo (SOUZA LIMA, 1995, p.242-3).

Segundo Souza Lima (1995, p. 74), “o exercício do *poder tutelar* implica em obter o monopólio dos atos de definir e controlar o que seja a população sobre a qual incidirá”, segundo ele,

Pode-se parafrasear Foucault (1977: 174-176) quando compara os modelos de exclusão suscitados pela lepra e os esquemas disciplinares engendrados a partir da peste: o *poder tutelar* exclui ao criar *postos indígenas* aos quais os povos nativos deveriam (re/a)correr, e junto aos quais deveriam se segregar. Ao mesmo tempo porém inclui populações e terras numa rede nacional de vigilância e controle, a partir de um centro único de poder (SOUZA LIMA, 1995, p.74-75).

Desta forma, “as pacificações têm uma dimensão espetacular fundamental na constelação de temas político-administrativos enfeixados pelo poder tutelar”, de tal modo que “com o estudo da *pacificação* reencontra-se o exercício do poder tutelar enquanto decorrência lógica (e histórica) da guerra de conquista” (SOUZA LIMA, 1995, p.166).

O *poder tutelar* pode ser pensado como integrando tanto elementos das sociedades de soberania quanto das disciplinares. Mas é antes de tudo um poder estatizado num aparelho de pretensa abrangência nacional, cuja função a um tempo é estratégica e tática, no qual a matriz militar da *guerra de conquista* é sempre presente (SOUZA LIMA, 1995, p.74, grifo do autor).

Posteriormente, com advento da Constituição de 1934, foi esta a primeira que instituiu a questão indígena como matéria constitucional, e mediante as legislações posteriores, a primeira a normatizar a tutela indígena, atribuindo a União a competência em conduzir a política indigenista e garantir aos indígenas a posse de suas terras (sendo vedado aliená-las)

(HOLANDA, 2015). Assim, em seu artigo 129, consagrou o título dos indígenas sobre suas terras, o que segundo Manuela Carneiro da Cunha (1987) remontava as ideias da Colônia e do Império. E, neste mesmo texto constitucional foi aprovada a competência exclusiva da União para legislar sobre as questões indígenas, revogando o Ato Adicional de 1934 que permitia as Assembleias Provinciais legislarem cumulativamente.

Um dos problemas da política indigenista do Estado à época era que a noção de tutela, contida nesse indigenismo, conduzia o órgão protetor a não respeitar a autonomia de que os grupos indígenas deveriam usufruir, pelo menos no âmbito de suas políticas internas (HOLANDA, 2015, p. 378).

A disposição do art. 5 a este respeito, deixava claro o ideal nacional de integração dos indígenas, o qual dispunha que competia privativamente a União legislar sobre “a incorporação dos silvícolas à comunidade nacional”. Assim, o Estado delineou a manutenção das políticas de assimilação e integração instauradas desde o início do Século XX.

Com o passar dos anos, principalmente após a saída do Marechal Rondon, em 1958, o SPI teve cortes orçamentários, perdeu força política junto ao governo federal, momento em que “a estratégia política do governo brasileiro significou convivência com os usurpadores da própria vida dos índios” (CARVALHO, 2003, p. 88).

Denúncias⁹¹ formuladas pela dilapidação do patrimônio indígena, abusos de poder pelos seus funcionários, ações de genocídio⁹² e etnocídio, escravização da mão-de-obra indígena, má gestão, falta de recursos, corrupção funcional, em meio ao regime militar, foram alguns dos motivos que levaram à extinção do SPI.

Analisando o histórico de atuação do SPI (antecedente da FUNAI), Zannoni, expressa a existência de três períodos: a) de 1910 a 1930, que é a fase pioneira caracterizada pela polêmica entre a catequese “leiga” e a catequese “religiosa”, com embaraços estatais à ação da Igreja mediante o corte das verbas destinadas à catequese; b) de 1930 a 1964, com a retirada de Rondon da SPI após a Revolução de 30 e a retomada do patrocínio estatal à ação religiosa na educação e saúde nas áreas indígenas, finalizando com a inauguração de um período de corrupção e desleixo identificado com a década

⁹¹ Segundo Athias (2002, p.52-53), “Contrariando o “morrer se necessário; matar, nunca” do marechal Rondon, o SPI representou várias vezes a repressão e o descaso. Segundo o relatório Figueiredo, de 1967, foram denunciadas corrupção e crimes na instituição encarregada da política indigenista oficial. Comissões internacionais formadas pela Cruz Vermelha, pelo Survival International e pela Aboriginous Protection Society visitaram o Brasil e produziram seus próprios relatórios sobre o assunto, que, apesar de terem ampliado a questão para níveis internacionais, não levaram em consideração a política econômica praticada pelo regime militar, extremamente dependente dos países desenvolvidos e co-responsável pela dizimação de alguns povos, sobretudo os amazônicos. A divulgação dos relatórios, contudo, interessou às agências de cooperação internacional, que tentaram apoiar os povos indígenas”.

⁹² Importa lembrar que o genocídio se constitui em crime conforme o ordenamento jurídico brasileiro, conforme preceitua a Lei 2.889 de 01.10.1956.

de 50; c) de 1964 a 1967, com a aceleração da crise do órgão tutor, o SPI, extinto após a publicação do “Relatório Figueiredo” (HOLANDA, 2015, p. 378).

Sendo que em 1967, este contexto fez com que o governo oficialmente o substituísse pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI. Pretendia-se criar uma nova política indigenista, contudo, mesmo com esta mudança, a “política indigenista continua atrelada ao Estado e as suas prioridades” (CUNHA, 1992, p. 17).

Quando o governo militar no Brasil foi instado a redefinir a burocracia estatal como preparação do período desenvolvimentista que se anunciava (o chamado “milagre econômico”, em boa medida, fruto dos financiamentos externos), o SPI foi extinto, dando lugar à FUNAI, incumbida de transformar os indígenas brasileiros, integrando-os à Nação e, culturalmente, à Sociedade Nacional, sendo premente a necessidade de demarcar as terras indígenas, subsidiando-as com educação e saúde, de modo a proporcionar a inclusão dos índios no mercado de trabalho (HOLANDA, 2015, p. 378).

A FUNAI⁹³ surge como um alento aos indígenas, antropólogos e indigenistas. Entretanto, em meio ao contexto histórico em que surgiu, sob manto de propostas autoritárias do regime militar, manteve a política integracionista até então imposta, carregada pelos ímpetus nacionalistas e desenvolvimentistas da ditadura militar.

A mudança, porém, foi apenas cosmética, e as ações integracionistas foram ampliadas, chegando a níveis assustadores. A própria FUNAI abria caminhos para os empreendimentos de integração nacional, pois, ligada umbilicalmente à ditadura militar (1964-1985), seguia a política de integração nacional do então Ministério do Interior. Em outras palavras, a postura desenvolvimentista em vigor emprestou à FUNAI uma ação inversa à esperada. O resultado foi o favorecimento, em muitos casos, da entrada de todo tipo de empresas (mineradoras, madeireiras etc.) nas áreas indígenas ainda por serem demarcadas, enquanto outras áreas foram alvo de busca de contato com os índios. O apelo patriótico da “integração nacional” fez com que a FUNAI saísse na frente para que 15 mil quilômetros de estradas fossem construídos na Amazônia durante esse mesmo período, cortando as terras tradicionais dos povos indígenas (ATHIAS, 2002, p. 53).

Praticava um indigenismo cada vez mais burocrático e voltado para a integração nacional, “as diferenças apresentadas pelos povos [...] não eram admitidas como sistemas sócio-culturais legítimos e passíveis de se autodeterminarem”, a proposta era clara “transformar índios em não-índios, mesmo que fosse através de decreto” (SANTOS, 1989, p. 36). Fato

⁹³ Há uma série de limites e críticas a sua efetividade, interligadas diretamente as conduções da política indigenista nacionais, contudo, neste momento não abordaremos com profundidade esta dimensão.

evidenciado pelo teor do texto do Estatuto do Índio de 1973⁹⁴, sob o propósito de “regular a situação jurídica dos índios, silvícolas e comunidades indígenas, com o propósito de preservar sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (BRASIL, 1973, art. 1º).

Este Estatuto definiu o indígena como “todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características o distinguem da sociedade nacional” (BRASIL, 1973, art. 3º). E, Segundo Holanda (2015, p. 378), esta lei não organizou a tutela de Direito Público instituída pelo Decreto de 1928 e pelo Código Civil de 1916, “confundindo conceitos e atrapalhando-se na forma (regulamentou o regime tutelar previsto na codificação civilista, revogando o Decreto de 1928, com base no princípio da tutela do direito comum, coisa que nem mesmo o Código de 1916 havia feito) ”.

Esta integração do indígena à sociedade nacional partia de critérios estabelecidos pela FUNAI, que avaliavam seu grau de integração à sociedade, os chamados “critérios de indianidade”. Estes critérios, “arbitravam sobre a legitimidade de um indivíduo declarar-se índio, o que serviu para facilitar a repressão ao movimento indígena emergente” (ATHIAS, 2002, p. 54). Deste modo,

Os índios foram declarados não-índios e, conseqüentemente, impedidos de participar do movimento de contraposição à política indigenista oficial. A aplicação desses critérios possibilitaria também a retirada da proteção legal a grupos indígenas do leste e nordeste, sob o pretexto de que já se encontravam “integrados” aos usos e costumes da sociedade nacional (ATHIAS, 2002, p. 54).

Cabe ressaltar que em âmbito internacional, a Convenção 107 da OIT de 1957, possuiu papel fundamental para debater os direitos dos povos indígenas, sobretudo seu direito à terra e suas condições de trabalho, saúde e educação e o tratamento diferente que recebiam em relação aos demais seguimentos da sociedade. Considerada um marco histórico no processo de emancipação social dos povos indígenas, foi, contudo, criticada posteriormente por seu conteúdo de tendência integracionista e paternalista. Sendo aprovada no Brasil através do Decreto Legislativo n. 20, de 30/04/1965 e promulgada pelo Decreto Presidencial n. 58.824, de 14/07/1966, conduziu a forma que se deu a política indigenista oficial nacional.

⁹⁴ Este Estatuto foi sancionado pelo governo militar buscando responder às acusações externas de violações dos direitos humanos dos índios, inspirado na Convenção 107 da OIT, que já se encontrava em vigor no Brasil como lei desde 1966 (SANTOS, 2004, p. 92).

Com o Estado social e a inserção constitucional dos direitos fundamentais consolidados na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, houve o reconhecimento explícito das *diferenças* e uma concepção material do princípio da *igualdade*, constituindo um constitucionalismo liberal clássico baseado na igualdade formal perante a lei, num Estado centralizado e uma cultura homogênea. Os grupos e os indivíduos que almejavam esta igualdade real começaram a exigir do Estado ações positivas para alcançarem-na efetivamente, “é a partir desta constatação que os atores sociais (dentre eles os movimentos indígenas) começam a se rearticular em busca de uma nova efetivação de direitos, de um novo corpo normativo capaz de atender as reais necessidades destes sujeitos” (ALMEIDA, 2009, p. 44).

À vista deste contexto, a situação nacional que já era degradante assumiu postura alarmante, repercutindo internacionalmente entre os defensores indígenas e direitos humanos, que aos ares das reivindicações nacionais pela redemocratização emergiram em diversas ações pró-indígenas. Este momento, segundo Santos (1989, p. 37), propiciou *espaço* para que os povos indígenas chegassem “a condição de atores políticos, num cenário carregado de autoritarismo e de visões distorcidas sobre o que é realmente o país Brasil”.

Em abril de 1974, foi realizada em Diamantino, Mato Grosso, a primeira assembleia dos povos indígenas do Brasil, sob o patrocínio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão da Igreja Católica, tendo havido o encontro de lideranças tribais fora do espaço dominado pelo Estado, oportunidade em que se proporcionou a criação de condições de surgimento de uma *política indígena*, isto é, dos índios, divergente da política indigenista oficial (HOLANDA, 2015, p. 379, grifo do autor).

Nesta época, a cultura tornou-se, então, um conceito estratégico para a definição de identidades e alteridades no mundo contemporâneo, um vasto campo de lutas e contradições na afirmação da diferença e da exigência pelo seu reconhecimento como fruto de intensos processos de dominação, desigualdades e de exclusão produzidos pelo desenvolvimento capitalista (SANTOS; NUNES, 2003, p.28).

3.4 REGIME MILITAR (1964-1985)

Neste período, sobre o escopo de implantar seus projetos⁹⁵ em prol do desenvolvimento nacional, o governo patrocinou diversas ações claramente anti-indígenas, promovendo um

⁹⁵ Os projetos de desenvolvimento realizados pelo governo militar, consistiram na implantação de megaprojetos de estradas, hidrelétricas e projetos de mineração. Alguns que se pode citar é a implantação perimetral Norte, da BR 80, do Polo Nordeste, da Transamazônica. A Rodovia Transamazônica (BR-230), projeto desenvolvimentista

etnocídio. Enquanto nas cidades, os estudantes, trabalhadores e militantes políticos foram perseguidos e presos, os camponeses e indígenas foram massacrados e expulsos de suas terras em nome de um “progresso” como alternativa a um “atraso” que estes detinham (KRÄUTLER, 2012).

No século XX a questão indígena se desloca novamente “[...] do solo, passará para o subsolo indígena” (CUNHA, 1992, p. 16). Nos anos 70 o Brasil vive anos dos investimentos em infraestrutura promovidos pelo Estado, e em prospecção mineral, época da Transamazônica, da Barragem de Tucuruí, do Projeto Carajás. Segundo Manuela Carneiro da Cunha,

Tudo cedia ante a hegemonia do “progresso”, diante do qual os índios eram empecilhos: forçava-se o contato com grupos isolados para que os tratores pudessem abrir estradas e realocavam-se os índios mais de uma vez, primeiro para afastá-los da estrada, depois para afastá-los do lado da barragem que inundava suas terras (CUNHA, 1992, p. 17).

Para Beozzo (1983), a frase do poema de I-Juca Pirama de Gonçalves Dias, “o índio, aquele que deve morrer”, serviu de frotispício as denúncias sobre o rápido processo de extinção que estavam sendo submetidos os povos indígenas.

Estradas como a Transamazônica e a Perimetral Norte, que vinham rasgando as cabeceiras dos rios tanto ao norte como ao sul da bacia amazônica, violavam os últimos santuários indígenas, colocando, de modo brutal e violento, os grupos indígenas arredios em contato com estas frentes de penetração. A rodovia Cuiabá-Santarém, a BR-80, que cortou o Parque Indígena do Xingu, a Cuiabá-Porto Velho, que atravessou o território imemorial dos Nhambiquaras, o recente decreto presidencial autorizando a construir outra estrada através do Parque Nacional e Parque Indígena da Ilha do Bananal demonstram claramente que não há nenhum intuito nem do Governo nem da FUNAI de garantir a sobrevivência dos povos indígenas do Brasil (BEOZZO, 1983, p. 7).

Neste contexto, entre o fim dos anos 70 e o início dos anos 80, diversas organizações não-governamentais vão surgir em prol da questão indígena, sendo que se constitui, pela primeira vez, um movimento indígena de âmbito nacional. Esta ascensão de um contexto na qual atores políticos, agora organizados, emergem para defender a questão indígena, implicarão, posteriormente, de forma decisiva nos avanços no que se refere aos direitos indígenas na Constituinte de 1987. Gersem dos Santos Luciano – Baniwa, líder indígena e antropólogo, descreve de forma premente sua participação no movimento indígena deste período:

que representou a destruição de pelo menos 30 territórios indígenas e a morte de muitos índios. Estes e outros projetos culminaram na transferência forçada de grupos indígenas para outras regiões para a ocupação de parte da Amazônia pelos brancos.

Acompanhei e participei de todo o processo de surgimento e de consolidação do chamado movimento indígena organizado, nas décadas de 1970 e 1980. Foi um período histórico da luta de resistência indígena no Brasil, por um lado, caracterizado pelo surgimento e pela atuação de lideranças indígenas carismáticas que, com coragem e determinação, enfrentaram as forças colonialistas e integracionistas (Estado e Igreja) que subjugavam os povos indígenas; por outro lado, os povos indígenas, apoiados por alguns importantes aliados (missionários, indigenistas e intelectuais), iniciavam uma longa e bonita caminhada de reorganização, mobilização e articulação política pan-indígena de resistência e de defesa de seus direitos e interesses coletivos – época heróica que marcou a principal mudança no curso da história brasileira (BANIWA, 2006, p. 19-20)

A partir dos anos 80 os indígenas de empecilhos vão passar a ser riscos à segurança nacional. Este fato desembocou na militarização da questão indígena. Sua presença nas fronteiras – que no período colonial era essencial à segurança das terras portuguesas, garantindo as fronteiras brasileiras – passou a ser um potencial perigo. Uma vez que o governo militar entendia que os povos indígenas possuíam vital importância em relação a sua ocupação e presença em áreas de interesses estratégicos, como fronteiras e ou de valor mineral-energético, cobiçada por potências estrangeiras (CUNHA, 1992).

Neste período, a situação que já era degradante assumiu postura alarmante, repercutindo internacionalmente entre os defensores indígenas e direitos humanos, que aos ares das reivindicações nacionais pela redemocratização emergiram em diversas ações pró-indígenas. Este momento propiciou espaço para que os indígenas chegassem “a condição de atores políticos, num cenário carregado de autoritarismo e de visões distorcidas sobre o que é realmente o país Brasil” (SANTOS, 1989, p. 37).

O período da ditadura militar no Brasil suscitou a mobilização de inúmeras organizações de defesa ao índio⁹⁶, formadas por antropólogos, universitários, apoiadores. É época em que se criou o Conselho Indigenista Missionário – CIMI⁹⁷ (1972), vinculado a Igreja Católica,

⁹⁶ Segundo Verdum (2009), Fator que contribuiu para isso foi o apoio dado pela ajuda financeira e assessoria da Igreja Católica, cooperação internacional oficial (governamentais e multilaterais) e de organizações civis (ONGs) nacionais e internacionais.

⁹⁷ O CIMI é um órgão vinculado à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) criado em 1972, quando o Estado brasileiro assumia abertamente a integração dos povos indígenas à sociedade majoritária como única perspectiva, o Cimi procurou favorecer a articulação entre aldeias e povos, promovendo as grandes assembléias indígenas, onde se desenharam os primeiros contornos da luta pela garantia do direito à diversidade cultural. O objetivo da atuação do Cimi foi assim definido pela Assembléia Nacional de 1995: “Impulsionados(as) por nossa fé no Evangelho da vida, justiça e solidariedade e frente às agressões do modelo neoliberal, decidimos intensificar a presença e apoio junto às comunidades, povos e organizações indígenas e intervir na sociedade brasileira como aliados (as) dos povos indígenas, fortalecendo o processo de autonomia desses povos na construção de um projeto alternativos, pluriétnico, popular e democrático.”

Os princípios que fundamentam a ação do Cimi são: - o respeito a alteridade indígena em sua pluralidade étnico-cultural e histórica e a valorização dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas; - o protagonismo dos

conferindo novo sentido na atuação missionária junto aos povos indígenas. Órgão que obteve papel fundamental através de suas denúncias, estudos, assembleias, publicando, inclusive, o jornal PORANTIM, único inteiramente voltado para a causa indígena (BEOZZO, 1983).

Neste contexto ocorreu a discussão sobre o projeto governamental para conceder unilateralmente a emancipação de diversos grupos indígenas, sendo rechaçado por antropólogos, missionários e indigenistas em reunião convocada pela FUNAI. Momento em que, segundo Santos (1989, p. 37), um documento foi elaborado por antropólogos fundamentando a rejeição da proposta, que posteriormente foi retirada pelo Governo:

[...] os índios são seres adultos [...], *eles não têm apenas o direito de serem como nós, mas o de serem eles próprios. Diversidade não significa desigualdade: democracia racial não é necessariamente a fusão de todos em um modo de ser único mas, principalmente, o reconhecimento do valor de modos de ser diferentes (grifo nosso).*

No Brasil, a emergência das entidades indígenas⁹⁸ e o crescimento de seu papel político no processo de democratização, proporcionou um momento histórico no qual, diante de inúmeras denúncias internacionais de etnocídio, lideranças indígenas de diferentes povos exerceram pressão ao Congresso Constituinte como forma de assegurar e reivindicar seus direitos, principalmente na continuidade enquanto etnias. Foi em meio a estas tensões e debates em torno da questão indígena que no processo da constituinte estes assuntos ganharam força, e, com sua aprovação, retomaram-se os primeiros ordenamentos e documentos do período colonial, acerca dos direitos históricos dos indígenas ante suas terras, reconhecendo a usurpação e apropriação histórica de suas terras originais. Segundo alguns autores, momento em que se abandona também o jargão diretamente assimilacionista, sendo o primeiro texto constitucional que explicitou as relações do Estado com os povos indígenas, no sentido do reconhecimento, *proteção e respeito* da diversidade étnica no *território nacional* e a capacidade civil dos indígenas.

3.5 CONSTITUINTE DE 1987 E CONSTITUIÇÃO DE 1988

povos indígenas sendo o Cimi um aliado nas lutas pela garantia dos direitos históricos; - a opção e o compromisso com a causa indígena dentro de uma perspectiva mais ampla de uma sociedade democrática, justa, solidária, pluriétnica e pluricultural (CIMI – site).

⁹⁸ Pode-se afirmar que a emergência das entidades indígenas e o crescimento de seu papel político no processo de democratização no Brasil estão relacionados a quatro fatores: a percepção dos índios da necessidade de auto-organização voltada para a defesa de territórios, recursos naturais e autonomia política; o processo mais amplo de “redemocratização” da sociedade nacional verificado nos anos 1980, que teve no processo constitucional de 1986-88 seu ponto alto; a crise do modelo tutelar gerido pelo Estado nacional; e o contexto transnacional.

No momento da constituinte de 1987, haviam dois projetos em discussão: um deles reconhecia os indígenas como nações ou sociedades autônomas, que foi defendido pelos grupos indígenas organizados na época e organizações de apoio, os quais eram minoria na Assembleia e na sociedade; outro, baseado na antiga proposta defendida pelos militares e conservadores, defendia a incorporação dos indígenas na sociedade brasileira. Fruto desta tensão, a Constituição de 1988 aprovou justamente um meio-termo entre estas propostas: não reconheceu explicitamente os indígenas como povos ou nações, mas sim como “organizações sociais”, entretanto, reconheceu alguns direitos que se referem aos indígenas como sociedades “culturalmente diferenciadas”.

O texto constitucional de 1988 significou um marco na alteração de normas legais de relação entre os povos indígenas e a sociedade nacional, impondo uma inversão de suas atribuições e ações voltadas para a integração dos povos indígenas, ou seja, sua desintegração como povos etnicamente diferenciados, cabendo-lhe o dever de garantir o direito à *diferença* (BRAND, 2002). Assim, “com a CF de 1988 os povos indígenas que vivem no território controlado pelo Estado brasileiro passaram a ter reconhecidos os seus direitos fundamentais enquanto sociedades diferenciadas. Isto é importante ao garantir a sua reprodução biológica e a continuidade de suas línguas e tradições” (SANTOS, 2004, p. 88).

Deste modo, o texto constitucional reconhece aos indígenas sua organização social, seus costumes, sua cultura, contudo, politicamente e juridicamente falando, atrelados paralelamente aos elementos fundantes do Estado Brasileiro: seus direitos territoriais são determinados, demarcados e determinados como bens da União (art. 20, XI; art. 231), são sociedades culturalmente diferenciadas *no* Estado Brasileiro, o que significa em termos gerais uma certa submissão aos ditames estatais fora de seus territórios (logo, eles só podem ser quem são dentro de suas terras e ainda sobre as regras estatais); e por fim, todos estes direitos podem ser extirpados em via de *relevante interesse público da União* (art. 231, §6º).

A Constituição de 1988 estabeleceu um novo paradigma para os direitos indígenas, sob a égide de romper com a perspectiva tutelar e integracionista, “um divisor claro e profundo entre a perspectiva de transitoriedade dos povos indígenas para uma perspectiva de reconhecimento e respeito às culturas diferenciadas e às identidades próprias” (BRIGHENTI, 2010, p. 206). Contudo, a concretude deste processo ainda está em andamento. A atual política indigenista Brasileira está longe de responder aos anseios dos povos indígenas. A história das políticas públicas para estes povos é recente, provém de um tom de garantia a seus direitos a partir da Constituição de 1988, momento em que, pela primeira vez os povos indígenas puderam

se posicionar quanto aos seus anseios, mesmo que, em seus fins, no corpo desta carta constitucional não tenham sido completamente integrados.

Diante do reconhecimento do Estado brasileiro como pluricultural, ao admitir e reconhecer a coexistência de outras nações dentro do Estado, as terras indígenas adquirem outro significado e se apresentam como espaço para garantir a cultura agora reconhecida, “as terras como ‘cercos da paz’ agora deverão ser pensadas como espaços da vivência da identidade e, portanto, não mais transitórios, mas permanentes” (BRIGHENTI, 2010, p. 207). Esta disposição encontra-se positivada no artigo 20, XI vinculado ao art. 231, que ampliam o conceito de território indígena a toda extensão de terra necessária a manutenção e preservação das tradições imemoriais e culturais dos povos indígenas.

Atualmente existem 462 terras indígenas já demarcadas⁹⁹ representando 12,2% do território nacional e 98% (987.644Km²) da extensão dos territórios indígenas do Brasil e 22,25% das terras da Amazônia Legal. As terras quilombolas ainda estão em processo de identificação, no entanto algumas áreas já foram identificadas e reservadas. A maioria dessas terras está situada em ecossistemas frágeis e ameaçada por interesses econômicos e geopolíticos das frentes de expansão da sociedade nacional (ATHIAS, 2005).

A Constituição Federal mediante o artigo 22, inciso XIV, reservou a competência à União para legislar sobre as populações indígenas e, deste modo, determinando que os estados não têm autonomia e competência para legislar sobre a temática indígena. Entre 1960 e 1990, as ações do governo brasileiro quanto aos povos indígenas estavam centradas na FUNAI. Em decorrência de quatro decretos presidenciais¹⁰⁰ a estrutura organizacional no atendimento das demandas sociais indígenas se modificou, deixando de ser de responsabilidade exclusiva da FUNAI, passando a ser de responsabilidade, também, de ministérios e outros órgãos federais. Sendo que em 1999, uma política de descentralização do atendimento da saúde¹⁰¹, mediante a assinatura de convênios com prefeituras e instituições da sociedade civil, reduziu a ação direta do Estado. Estas novas legislações passaram a envolver Estados e Municípios na questão indígena, em relações fundadas em responsabilidades institucionais em que estes têm atribuições legais e responsabilidades em políticas públicas voltadas à população indígena.

⁹⁹ Sobre processo de demarcação constam informações no site da FUNAI e bases legais.

¹⁰⁰ Decreto n. 23 (saúde), n. 24 (meio ambiente), n. 25 (autossustentação econômica) e n. 26 (educação), ambos de 04/02/1991,

¹⁰¹ O Subsistema de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas foi criado em 1999, por meio da Lei nº 9.836/99 e Decreto Nº 3.156, de 27 de agosto de 1999 que dispõe sobre as condições para a prestação de assistência à saúde dos povos indígenas, no âmbito do Sistema Único de Saúde, pelo Ministério da Saúde.

Deste modo, em muitos estados foram criados Conselhos Estaduais a fim de fiscalizar e propor políticas públicas complementares às federais.

Os conselhos são paritários, alguns entre indígenas e não-indígenas, outros entre organização governamental e não governamental (incluindo indígenas e não-indígenas). No geral, os conselhos têm tido pouca funcionalidade; no caso catarinense, desde a sua criação, no ano de 1999, o Conselho reuniu seus membros não mais que cinco vezes. No geral, os estados em que as disputas fundiárias envolvendo terras indígenas são intensas, como é o caso catarinense, não há interesse do governo estadual em propiciar reuniões do conselho (BRIGHENTI, 2010, p. 222).

O texto constitucional abandona de forma explícita as ações integracionistas e direciona as ações indigenistas para a valorização da identidade étnica e do patrimônio cultural dos povos indígenas (arts. 215 e 216), reconhecendo o direito dos povos indígenas em preservar sua identidade étnica e suas formas de organização, abandona o caráter de transitoriedade da condição de indígena, cessando a chamada “integração dos índios à comunhão nacional”. Os parágrafos dos artigos 231 e 232, contêm a base do direito indígena, ressaltam o reconhecimento da identidade própria e diferenciada, determina a demarcação das terras indígenas reconhecendo seus direitos originários, e reconhece as formas de organização social como partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses (ATHIAS, 2005).

Com advento da nova ordem constitucional, este contexto normativo é regido de modo que a interpretação e normatização da legislação infraconstitucional guarda obediência ao texto constitucional. Deste modo, com sua aprovação, o Código Civil de 1916 e demais legislações passam a sofrer revogação parcial. Com aprovação do novo Código Civil, em 2002, estabelece que “a capacidade dos índios será regulada por legislação especial” (BRASIL, 2002, art. 4º).

Isto posto, sendo a legislação especial referida, o Estatuto do Índio de 1973¹⁰², anterior a Constituição de 1988, até que se aprove nova regulação infraconstitucional acerca do tema,

¹⁰² Em 1991 foi dado início no âmbito do Poder Executivo discussões visando a revisão do Estatuto do Índio, foi instituída uma Comissão interministerial para este fim, que foi coordenada pela Funai. Suas discussões foram abertas à participação de organizações não-governamentais e especialistas. No mesmo ano, após análise da proposta elaborada, organizações indígenas e lideranças, apresentaram suas propostas. Ao todo foram encaminhadas três propostas ao Congresso Nacional, que formou uma Comissão especial para analisar as propostas e emitir seu parecer. Além da proposta elaborada pela Comissão Interministerial (PL 2160), o NDI (PL 2057) e o CIMI (PL 2619) encaminharam suas respectivas propostas de projeto de lei. Em abril de 1992, A Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e outras organizações e lideranças indígenas também apresentaram um conjunto de propostas para serem analisadas pela Comissão Especial. Demorou quase três anos para a Comissão Especial conciliar as propostas encaminhadas e aprovar o texto definitivo do Estatuto das Sociedades Indígenas, que por iniciativa do Poder Executivo, a tramitação do projeto (PL 2.057/91) foi paralisada na Câmara. Somente no segundo mandato do presidente Lula da Silva, foi retomado

“o arcabouço jurídico dos indígenas carecerá de reparos, ou seja, os índios têm a necessidade de uma nova legislação constituída com sua participação, traduzindo sua expressão cultural, costumes e organização social” (HOLANDA, 2015, p. 380).

Na esteira destas considerações, iremos abordar no capítulo subsequente o conceito de etnodesenvolvimento, conceito utilizado em alguns projetos e legislações indígena no Brasil, e referendado internacionalmente, buscando sua origem e premissas, a fim de identificar seus limites e possibilidades como caminho para um desenvolvimento com base identitária na étnicidade, “com o fito de pavimentar um itinerário de diálogo que possibilite o desenvolvimento social de natureza plural” (HOLANDA, 2015, p. 388).

o processo de elaboração do estatuto, no âmbito da Comissão Nacional da Política Indigenista (CNPI), instituída pelo por meio de decreto presidencial assinado em 22 de março de 2006, vinculada administrativamente ao Ministério da Justiça. A CNPI é composta por 12 integrantes do Governo Federal, 20 indígenas de diferentes partes do país e dois representantes de entidades não governamentais. Tendo por base o projeto aprovado pela Comissão Especial da Câmara dos Deputados em 1994, foram realizados dez encontros regionais, com participação indígena, para discutir a matéria, patrocinados e organizados pelo Governo Federal, e contou com o apoio político de organizações indígenas como COIAB, APOINME, ARPIN-SUL e assessoramento técnico do CIMI. Nestes encontros foram feitas mudanças/adequações, exclusões e acréscimos pelos participantes, sendo elaborado um “substituto” ao PL 2057/91, denominado “Estatuto dos Povos Indígenas” e entregue em 2009 pelo então Ministro da Justiça (VERDUM, 2009).

4 DESENVOLVIMENTO E POVOS INDÍGENAS: PERSPECTIVAS A PARTIR DO ETNODESENVOLVIMENTO

No relacionamento entre o índio e o branco, o branco deveria conhecer melhor nossa cultura, trabalhar para ver como é o índio. Porque existe branco que não sabe o que o índio faz, como vive. E isto faz com que haja discriminação das pessoas. O branco não tem uma relação muito achegada com os índios. Por isso, é importante que o branco venha conhecer nossa cultura, nosso trabalho.

Crendo Camlém (2000, p. 15)

O conceito de desenvolvimento possui um profundo caráter polissêmico, faz-se necessário localizá-lo no campo histórico-social e sua posição na geopolítica do conhecimento, os conceitos técnico-científico estão impregnados de significações e simbologias advindas da construção social e difundidas por mecanismos de poder, que definem a ação da própria historicidade ocidental (CHAMORRO, 2009).

O desenvolvimento, em sua origem, está diretamente ligado à modernidade ocidental, correlaciona-se ao construto ideológico da necessidade de centralização do poder social, conformada na estrutura do Estado Moderno. Esta estrutura sistematicamente organizada e administrada por um corpo burocrático especializado (AYALA, FEHLAUER, 2005).

O processo centralizador (o qual o Estado representa sua instituição particular) traz como corolário a idéia, postulada como evidência do espírito e um procedimento normal da compreensão, de que o fenômeno de “massa” explica-se pela ação de uma elite por intermédio de suas lideranças (Certeau, 2003). Assim, o conceito de Desenvolvimento traduz o enlace ideológico que tende à reclassificação das experiências sociais na esfera da planificação, reconstituídas sob as bases racionais e tecnocráticas de instituições cada vez mais inseridas em estruturas estatais e em uma administração centralizada da planificação (AYALA, FEHLAUER, 2005, p. 39).

Em nossas sociedades o desenvolvimento é expressado através de discursos retóricos que sacralizam o consenso social em torno de sua inevitabilidade, sendo convertido em uma crença moderna que se apresenta como única via possível, transformando-se em conceito sacro, o “mito do desenvolvimento”. Esta “sacralização laica” de desenvolvimento, progresso, razão, técnica, democracia, modernidade é uma estratégia pela qual estes conceitos são convertidos em dogmas. Esta sacralização dogmática promove a fetichização do desenvolvimento por meio de uma construção conceitual de sua “inevitabilidade, um conteúdo essencialista indubitavelmente benéfico”, tornando-se uma necessidade social. Assim se constrói o mito do

desenvolvimento que vai direcionar nossos esquemas de pensamento e orientar de forma decisiva nossa visão de mundo, dando sentido as nossas práticas sociais (CHAMORRO, 2009).

O conceito de desenvolvimento, em sua polissemia, é construído sobre diversas lógicas¹⁰³ e abrange muita coisa positiva e marcante realizada pelo Ocidente. Contudo “[...] constitui uma ameaça terrível porque impõe e até mesmo propõe um tipo de mudança que ignora a identidade cultural dos povos” (VERHELST, 1992, p. 199).

Em meados do século XX, o campo cultural era uma barreira, um empecilho à modernização, que deveria se superar. Neste contexto, o indígena era identificado como “atrasado”, empecilho ao progresso/modernização e refratário ao desenvolvimento - grupos subalternos vistos como causa do atraso e do “subdesenvolvimento” dos países latino-americanos, incluindo o Brasil. Nos modelos de desenvolvimento-nacionalista esta ideia tomou corpo nas políticas indigenistas.

O indigenismo era acionado por um conjunto de iniciativas do poder público em estimular a modernização dos grupos “atrasados” com vistas a integrá-los na sociedade nacional, sendo, deste modo, convertidos em produtores ativos do ponto de vista do desenvolvimento nacional. No plano de fundo, as políticas indigenistas buscavam “desindianizar” os indígenas, época em que prevalecia na antropologia a ideia de aculturação. Este tipo de indigenismo emanava das teorias de modernização em uso na época. O processo

¹⁰³ Utiliza-se o termo “lógicas de desenvolvimento” como forma de “[...] mencionar a existência de “lógicas”, para pontuar as distintas racionalidades que estruturam, organizam e condicionam o “desenvolvimento” de povos e culturas” (FONTANIVE, 2014, p.21). A ideia de desenvolvimento atrelado à questão econômica é uma destas “lógicas”. A “[...] teoria das etapas do desenvolvimento econômico que Walt Whitman Rostow descreveu na década de 60 amparou esta lógica, que tinha como ponto de partida a recuperação do atraso dos países subdesenvolvidos, os quais alcançariam o patamar do crescimento econômico/desenvolvimento através do cumprimento de estágios sucessivos.” (FONTANIVE, 2014, p. 28). Outra lógica é a do ecodesenvolvimento que “[...] foi caracterizado como uma ideia-força capaz de direcionar iniciativas sensíveis à degradação ambiental e marginalização sociocultural, especialmente nas zonas rurais.” (FONTANIVE, 2014, p. 21). A lógica do desenvolvimento sustentável advém de um caminho, uma forma de harmonia entre o crescimento econômico e a conservação da natureza, o termo foi definido no relatório de Brundtland (1988) e consolidado na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento - ECO 92 ou Rio 92. Ignacy Sachs (2002), acerca do Desenvolvimento Sustentável, faz uma leitura do desenvolvimento dentro de uma nova proposta, como uma estratégia alternativa à ordem econômica internacional, enfatizando a importância de modelos locais baseados em tecnologias apropriadas, em particular para as zonas rurais, buscando reduzir a dependência técnica e cultural. Segundo Sachs (2002), existem oito dimensões da sustentabilidade que devem ser levadas em conta: social; cultural; ecológica; ambiental; territorial; política (nacional); política (internacional). E mais recentemente se aponta uma lógica que possui sua base na concepção milenar do “Bem-Viver”, que é contraditória aos diversos modelos antropocêntricos de desenvolvimentos societários, dos quais se traduzem os ideais do “viver melhor”, uma alternativa as concepções de desenvolvimento que dá “Ênfase à escala local-regional, como sendo a mais adequada, tanto para expressar as resistências contra o desenvolvimento, quanto para concretizar as alternativas; Reivindicar a autonomia, tanto perante o mercado quanto perante o Estado, quer fundamentada na associação, quer na comunidade. Insistir na diversidade cultural como origem do conhecimento fundamentado na experiência e, ‘adaptado ao caso concreto’ como base para rejeitar qualquer modelo que se pretenda universalmente aplicável e como fonte que proporciona uma pluralidade de espaços para uma grande diversidade e iniciativas e experimentos” (GARCIA, 2012, p. 209).

de modernização faria, a partir desta perspectiva, a abertura ao exterior, a perda da autonomia e por fim a liquidação de suas próprias formas de vida “tradicionais” (VERDUM, 2006; SOUZA LIMA, 2010; CHAMURRO, 2009).

Os regimes de multiculturalismo neoliberal são uma estratégia política e econômica que assume e apoia modificações constitucionais e determinadas demandas de caráter cultural (direito dos povos e nacionalidades ao reconhecimento e visualização de sua diferença). Deixam em segundo plano (ou simplesmente ignoram) aqueles planejamentos alternativos que colocaram em causa a lógica do modelo de acumulação dominante, aprofundando, em paralelo, a via assistencialista (projetista) de intervenção sobre as comunidades. Esta via projetista apresenta a virtude (aparente) de amortecer o custo social do modelo neoliberal, quando convenientemente gerida, que permitiu canalizar as expectativas de lideranças étnicas (e suas bases) em direção ao único espaço possível de negociação: o número e o valor dos projetos a implementar. Neste período a etnicidade se converteu em importante polo de atração para os recursos providos da cooperação internacional em projetos de desenvolvimento.

As mudanças legislativas e constitucionais que ocorreram nos países latino-americanos nos últimos anos, proclamaram o caráter pluricultural do Estado redefinindo a forma que os grupos e culturas indígenas se colocam no marco do Estado-nação. Segundo Maisonave (2004), estas reformas constitucionais e legislativas se aplicam em contextos de permanência dos modelos culturais discriminatórios e/ou assimilacionistas com os povos indígenas e com ausência de mecanismos políticos e jurídicos que assegurem a efetiva aplicação destas reformas. Mesmo 200 anos da independência republicana a relação entre as elites “brancas/mestiças” e as minorias indígenas continuam se caracterizando por uma condução paternalista que suplanta as vozes dos indígenas.

Dado o intenso percurso de uma crise civilizatória vivenciada desde o século XX, os problemas ambientais, sociais e culturais começam a tomar corpo nos debates mundiais. A tomada de consciência da crise do modelo civilizatório hegemônico, na segunda metade do século XX, suscitou a emergência de um novo discurso de desenvolvimento.

Dada as inadequações políticas, sociais e ambientais, reações públicas e ineficácia das ações, bem como o alto custo político das intervenções desenvolvimentistas, emergem no cenário conceitual do desenvolvimento as adjetivações visando seu aprimoramento histórico (e adaptativo): local, participativo, sustentável, endógeno, dentre outros (AYALA; FEHLAUER, 2005, p. 40).

Historicamente o processo de desenvolvimento nos países latinoamericanos esteve intrinsecamente ligado à consolidação do Estado Nacional, sob o qual o liberalismo, como aparo ideológico-político, sustentou as linhas pelas quais se definiram as relações sociais entre indígenas e não indígenas e o projeto modernizador. Este Estado-nação e seus projetos desenvolvimentistas atuaram como etnocidas, “[...] em nome da igualdade se promovia a assimilação cultural. E em nome da segurança e desenvolvimento nacionais se promovia a expropriação territorial e desagregação cultural” (SOUSA, 1996, p. 9).

A revisão da história do desenvolvimento dos países na América Latina, sobretudo na segunda metade do século XIX, denota a dimensão dos impactos que o projeto capitalista nos Estados nacionais, e sua decorrente política no âmbito das relações interétnicas, tem tido sobre os povos indígenas. Muitas das ações estatais reforçam as relações coloniais e justificam a concepção do desenvolvimento como “modernização” dos povos originários, regidos por relações econômicas e políticas quase coloniais, subjulgando-os (VALENCIA, 1996).

O surgimento de organizações indígenas nos anos 80 e 90 foram a causa e efeito das principais transformações ocorridas na esfera pública com relação aos povos indígenas. Deste modo, “[...] as conquistas de populações indígenas, mostrou que estas são agentes de sua própria história e não apenas ‘vítimas do sistema’” (SOUSA, 1996, p.10). Este diapasão, ponto crítico das políticas realizadas pelos Estados, no sentido da assimilação e integração dos Povos indígenas, culminou em seu debate internacional.

4.1 CONCEITO E ORIGEM DO ETNODESENVOLVIMENTO

O paradigma da assimilação e integração dos povos indígenas pelas sociedades nacionais começou a ser rompido em 1971, na Primeira Reunião de Barbados. As conclusões desta reunião, contidas na Declaração de Barbados I, alertaram para a perpetuação das relações coloniais de dominação, presentes desde o período colonial, por meio de ações intervencionistas, supostamente protetoras, que geram casos extremos de massacres e deslocamentos compulsórios, despojando-os de suas terras. Criticam as políticas indigenistas como formas de manipulação, controle e, por vezes, destruição das culturas dos povos indígenas, consolidando posturas que negam a possibilidade destes povos se libertarem da dominação colonialista e definirem seus destinos. Fala-se ao que se poderia chamar de etnocídio das populações indígenas, e, aparecem as propostas dos indígenas “[...] assumirem seus destinos e defenderem seus direitos como portadores de cultura diferenciada, ou seja, que os indígenas

são propostos pela primeira vez como grupo étnico na contextualização mais atual do termo” (BRAGA, 2005, p. 209).

Estas mesmas análises e discussões são feitas na reunião do Parlamento do Cone Sul (1974, Asunción-Paraguai), em Barbados II (1976), na reunião de San José na Costa Rica, patrocinada pela UNESCO. Nesses espaços, foram debatidas teorias que dão sustentação ao Etnodesenvolvimento que se apresenta como uma crítica às teorias de desenvolvimento hegemônicas praticadas pela maioria dos países da América Latina, e o decorrente etnocídio.

A partir destas reuniões o termo etnocídio, antes inexistente, começa a tomar corpo na pauta internacional. Pierre Clastres (1996), em seu artigo *Sobre o etnocídio*, empreende discussões em torno do termo articulando-o com as ideias de “genocídio¹⁰⁴” e “etnocentrismo”. Segundo Clastres, o termo genocídio, criado em 1946 no processo de Nuremberg, refere-se à “destruição física do diferente”, remete a ideia de raça e a vontade de exterminar uma minoria racial. Já o conceito de etnocídio foi formulado por etnólogos, especificamente Robert Jaulin, e tem como referência a realidade dos povos indígenas da América do Sul. Refere-se à “[...] destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de pessoas diferentes”, a “destruição da cultura do diferente” (CLASTRES, 1996, p. 56).

Clastres (1996, p. 54) salienta que ambos os termos tratam de morte, contudo de distintas formas: “[...] o genocídio assassina os povos em seu corpo e o etnocídio os mata em seu espírito”, um retrata a supressão física imediata, o outro, a opressão cultural que perpetua no tempo seus efeitos conforme a capacidade de resistência da minoria oprimida. Deste modo, etnocídio e genocídio compartilhariam de uma mesma visão: o Outro é o diferente, contudo, uma diferença negativa, pernicioso. O que as distingue é uma classe de tratamento. O genocídio realiza uma “negação pura e simplesmente da diferença”, porque é “mal”, o que conduziria ao extermínio físico. O etnocídio, admite a relatividade da maldade na diferença: o Outro é mal, mas se pode “melhorá-lo”, obrigando-o a mudar até que, se for possível, fiquem idênticos ao modelo que lhes impõe, e conclui “a negação etnocida do Outro conduz a uma identificação consigo mesmo”, o que conduziria ao projeto da assimilação/integracionismo.

O mesmo autor, parte do pressuposto de que todas as culturas são etnocêntricas (conforme teoria de Lévi-Strauss), o que faz com que se passe do etnocentrismo ao Etnocídio são as sociedades com Estado, “o etnocídio é o modo normal de existência do Estado”. Segundo ele está prática se sustenta pois este se constitui como centro da sociedade, e de todo corpo social, “a potência atuante de ser Uno”, e por meio do aparato estatal, numa concepção a

¹⁰⁴ Importa lembrar que o genocídio se constitui em crime no ordenamento jurídico brasileiro, conforme preceitua a Lei 4.117 de 27.08.1992.

diferença gera riscos ao Estado, uma “vocação em negar o múltiplo”, “o horror a diferena”, assim, seja como civilizao ocidental ou como Estado “sempre se apresenta como a vontade de reduo da diferena e da alteridade, o sentido e gosto pelo idêntico e o igual” (CLASTRES, 1996, p. 88). Deste modo, para Clastres esta violência etnocida por meio da classificao das culturas como inferiores e superiores, proclama um processo de reduo do Outro, a negao da diferena, e esta intrinsecamente ligada a concepo de sociedade e de Estado Ocidental – ao que denominamos *eurocentrismo*, os quais não toleram essas diferenas e buscam elimin las, por atos etnocidas e, inclusive, genocidas.

Deste modo, respondendo a demanda de diversas organizaoes, especialistas e grupos indígenas da América Latina, que proclamaram a necessidade de contrariar o etnocídio e lanar um processo autêntico de etnodesenvolvimento, para a criao e implementao de políticas para garantir a grupos étnicos o livre exercício da sua própria cultura, a UNESCO convocou uma reunião internacional sobre o etnocídio e etnodesenvolvimento na América Latina, em colaborao com a FLACSO.

A reunião de especialistas sobre Etnodesenvolvimento e Etnocídio na América Latina ocorreu entre 07 e 11 de dezembro de 1981 em São José na Costa Rica, foi convocada em conformidade com a resoluo (03/01) sobre o programa relativo as ciências sociais e suas aplicaoes, aprovada pela Conferência Geral da Unesco em sua 21  reunião.

Como resultado de suas reflexões, os participantes apelaram às Naoes Unidas, UNESCO, OIT, OMS e FAO assim como a OEA e do Instituto Indigenista Interamericano para tomar todas as medidas necessárias para a plena eficácia dos princípios contidos na declarao. Esta resoluo autorizou a iniciar atividades que contribuam para o fortalecimento do exercício dos direitos humanos e da proteo as minorias com intuito de salvaguardar sua identidade cultural.

Esta reunião culminou na Declarao de São José sobre o Etnodesenvolvimento e o Etnocídio na América Latina. Este documento qualificou o etnocídio como um processo complexo, de raízes históricas, sociais, políticas e econômicas, sendo declarado como delito de direito internacional igual ao genocídio, condenado pela Conveno das Naoes Unidas pela preservao e repressão do crime de genocídio em 1948, descrevendo o etnocídio como genocídio cultural,

El etnocidio significa que a un grupo étnico, colectiva o índio vidualmente, se le niega su derecho de disfrutar, desarrollar y transmitir su propia cultura y su propia lengua. Esto implica una forma extrema de violación masiva de los derechos humanos, particularmente del derecho de los grupos étnicos al

respeto de su identidad cultural, tal como lo establecen numerosas declaraciones, pactos y convenios de las Naciones Unidas y sus organismos especializados, así como diversos organismo regionales intergubernamentales y numerosas organizaciones no gubernamentales (DECLARACÃO DE SAN JOSÉ, 1981, p. 23).

A Declaração de São José sobre o Etnodesenvolvimento e o Etnocídio deu um passo decisivo na conceituação do desenvolvimento ao incorporar a defesa da cultura como um indicador de melhores condições de vida aos povos indígenas, conforme disposto no relatório sobre Etnodesenvolvimento e Etnocídio na América Latina, realizado na Costa Rica, em 1981, pela UNESCO e apoiado pela FLASCO.

O conceito de Etnodesenvolvimento, que possui como principais referências Rodolfo Stavenhagen e Guillermo Bonfil Batalla, surge como uma perspectiva alternativa aos estudos e práticas para o desenvolvimento, um contraponto crítico às políticas desenvolvimentistas e às decorrentes denúncias de etnocídio provocado pelas políticas estatais, como um caminho capaz de gerar políticas atentas às diversidades das populações, *o reconhecimento das diferenças*, e suas demandas. Sendo conceituado como,

[...] *o exercício da capacidade social dos povos indígenas para construir seu futuro, em consonância com suas experiências históricas e os recursos reais e potenciais de sua cultura, de acordo com projetos definidos segundo seus próprios valores e aspirações. Ou seja, o etnodesenvolvimento pressupõe existirem as condições necessárias para que a capacidade autônoma de uma sociedade culturalmente diferenciada possa se manifestar, definindo e guiando seu desenvolvimento* (BATALLA et al, 1982).

Batalla, apresentou algumas premissas jurídicas, políticas e de organização para possibilitar *condições ao Etnodesenvolvimento*. Segundo o autor “[...] o processo de etnodesenvolvimento exige o cumprimento de um certo número de condições ou requisitos [...]” (BATALLA, 1995, p. 467, tradução nossa), contudo ainda se insere em um campo de construção, inclusive de novas bases epistemológicas.

Inicialmente descreve a noção de cultura própria, fundamental para a discussão do processo de Etnodesenvolvimento. Ele explica que a maior parte das abordagens sobre cultura própria de uma sociedade é apontada por critérios históricos indicando a autêntica cultura própria de um povo como sendo formada por suas características originais. Assim, a autenticidade encontra-se consubstanciada na condição tradicional do mais “velho”. Mesmo de forma simplificada, Batalla (1995, p. 468, tradução nossa) entende que nas diversas posições “[...] a cultura aparece como uma categoria descritiva”.

Ao tratar esta discussão nos termos do processo de Etnodesenvolvimento, Batalla propõe uma dimensão diferente, que interliga a noção de cultura própria a de controle cultural, remetendo-a ao campo político e ampliando a visão com base apenas numa categoria descritiva sobre a cultura. Para o autor, ao introduzir a noção de controle cultural é possível estabelecer uma diferenciação dentro da totalidade cultural, a partir de uma dimensão política (capacidade de decisão) que se refere a relações dinâmicas e admite conteúdos diversos, não pré-determinados. Assim, conceitua,

Por control cultural entiendo la capacidad social de decisión sobre los recursos culturales, es decir, sobre todos aquellos componentes de una cultura que deben ponerse en juego para identificar las necesidades, los problemas y las aspiraciones de la propia sociedad, e intentar satisfacerlas, resolverlos y cumplirlas (BATALLA, 1995, p. 468)

Analisa o controle social como um fenômeno social, um processo e não uma situação estática, que resulta como forma estabelecer uma diferenciação no seio da totalidade cultural. Não por meio de uma classificação que se baseie em critérios descritivos, em categorias fechadas com conteúdo pré-determinados (vida material diferente da vida espiritual, organização social diferente da cultura; relações de produção diferente a superestrutura), mas a partir de uma dimensão política - capacidade de decisão – “[...] que se refere a relações dinâmicas e admite conteúdos diversos, não pré-determinados, que só se pode substanciar em cada situação concreta” (BATALLA, 1995, p. 469).

Isto posto, distingue inicialmente quatro categorias dentro do conjunto total de uma cultura com o uso da noção de controle cultural: a) Recursos Próprios + Decisões Próprias = Cultura autônoma; b) Recursos Próprios + Decisões Externas = Cultura alienada; c) Recursos Externos + Decisão Própria = Cultura Apropriada; d) Recursos Externos + Decisões Externas = Cultura Imposta. Por *decisão*, entende-se como *autonomia*, sendo a capacidade livre de um grupo social para optar por diversas alternativas. Por *recursos*, entende-se como todos os elementos de uma cultura que são necessários colocar em jogo para formular e realizar um propósito social, sendo identificados em quatro grandes grupos,

a) *materiales*, que incluyen los naturales y los transformados; b) *de organización*, como capacidad para lograr la participación social y vencer las resistencias; c) *intelectuales*, que son los conocimientos – formalizados o no – y las experiencias; d) *simbólicos y emotivos*, la subjetividad como recurso indispensable (BATALLA, 1995, p. 469).

Assim, o *controle cultural* resulta como possibilidade de estabelecer uma diferenciação dentro da totalidade cultural, *uma dimensão política (capacidade de decisão)* que se refere a relações dinâmicas e admite conteúdos diversos, não pré-determinados, que só são possíveis verificar em cada situação concreta. Contudo, esta dinâmica de relação entre os recursos e decisões próprios e externos dentro do conjunto cultural é extremamente complexa e somente pode ser analisada na realidade concreta, pois provém das relações sociais, especificamente das relações de poder.

El control puede ser total o parcial, directo o indirecto, absoluto o relativo, em referencia a cualquier acción cultural. Los procesos de resistencia, apropiación, enajenación e imposición se entrelazan em forma intrincada y variable según el momento de la correlación de fuerzas que los impulsan. Sólo el análisis concreto de cada situación permite identificar los contenidos específicos de cada uno de los cuatro âmbitos culturales y diagnosticar las tendencias y, em consecuencia, el tipo de acciones capaces de reforzar la cultura propia y fundamentar el etnodesarrollo (BATALLA, 1995, p. 471).

As dimensões de cultura autônoma e cultura apropriada apresentadas acima é o que Batalla (1995) denomina como *cultura própria*. Coaduna com esta perspectiva o entendimento de Gersem Baniwa (2006, p. 50), antropólogo e liderança indígena: “[...] a consciência de uma cultura própria é em si um *ato libertador*, na medida em que vence o sentimento de inferioridade diante da cultura opressora”. Deste modo, criar condições para o Etnodesenvolvimento implica, fundamentalmente, em fortalecer e ampliar a *capacidade autônoma de decisão*, tanto sobre seus recursos como sobre os recursos externos que pode se apropriar. Este processo se traduzirá na redução dos componentes externos e impostos dentro da totalidade cultural e na consequente ampliação e consolidação dos âmbitos da cultura própria (BATALLA, 2005).

Ante a esta exposição, ainda baseados em Batalla, apresentamos a primeira condição para se pensar o Etnodesenvolvimento no campo político, jurídico e de organização social, o *reconhecimento dos diversos grupos étnicos como unidades políticas no seio dos Estados Nacionais*. E, ao falar em reconhecimento político, o autor se refere necessariamente a *capacidade potencial para autogestão*. O reconhecimento político da autogestão está atrelado diretamente à existência de formas próprias de organização social que funcionem no seio da comunidade étnica, que devem estar abaixo do controle cultural do grupo social. Pois,

Es a partir de la atividade de essas instancias organizativas como *puede impulsarse um proceso real de etnodesarrollo*: legitimándolas, consolidando y ampliando progresivamente sus campos de control cultural, favoreciendo la creación de niveles más complejos de organización (por ejemplo:

trascendiendo los marcos locales de organización y propiciando relaciones a escala de todo el gnipoétnico) y usando las existentes como estímulos paralageneración de nuevas formas de organización capaces de controlar eficazmente otros campos culturales que en un momento dado permanecen al margen de la cultura propia (BATALLA, 1995, p. 475).

Isto, contudo, não implica em visualizar a cultura como algo estático. O apoio do processo de Etnodesenvolvimento na cultura tradicional não influi em rechaçar a inovação, nem em privilegiar as formas tradicionais como únicas válidas ou permanentes. Entende-se que a cultura própria é dinâmica e se modifica dentro de certos parâmetros e ritmos. Neste sentido, o processo de Etnodesenvolvimento busca gerar condições para a criatividade e inovação, tanto para o desenvolvimento da cultura autônoma, quanto para o enriquecimento da cultura apropriada. Deste modo, a cultura tradicional é resultante da luta ancestral dos povos indígenas para manter-se à margem dos diversos mecanismos de exploração e dominação que lhes são impostos e, ainda, uma forma de assegurar a reprodução do grupo como unidade social diferenciada, constituindo-se em formas de apropriação do tradicional como meio de resistência. Assim, o Etnodesenvolvimento se apoia na legitimação e fortalecimento das formas de organização existentes porque este caminho se consolida na cultura própria que dali vai se desenvolver.

Ao se visualizar a necessidade do reconhecimento político de suas organizações sociais, políticas e jurídicas, apresenta-se outra condição para o Etnodesenvolvimento, *a capacitação de quadros procedentes do próprio grupo*. Batalla (1995, p. 476) afirma que este é um grande desafio, um processo complexo diante da estrutura de dominação do etnocentrismo ocidental, pois este tem “[...] impuesto como la forma superior de capacitación aquélla que logra, en última instancia, la transformación de los individuos capacitados en repetidores más o menos fidedignos de las ideas, los valores, las técnicas y, en general, los modelos de vida del sector dominante”.

Esta tem sido a realidade de muitos programas de agentes de desenvolvimento, que inclusive hoje, utilizando-se do conceito de Etnodesenvolvimento, tem imposto formas estruturais e burocráticas em projetos que não dialogam com a organização social e política destes povos. Geram, assim, uma série de implicações reproduzindo quadros imitadores de formas e experiências externas como meio de possibilitar a autonomia e autogestão, deturpando o sentido original que se alocou aos processos de Etnodesenvolvimento. Retomaremos isto mais adiante ao apresentar alguns limites e riscos dos atuais projetos que se utilizam do conceito de Etnodesenvolvimento.

Entretanto, para Batalla (1995, p.476), o Etnodesenvolvimento alude a outra forma de capacitação, que requer quadros “[...] capaces de emprender la tarea de la *descolonización cultural* y, simultáneamente, impulsar la actualización de la cultura propia”. Requer a participação real e constante dos povos indígenas, buscando adquirir conhecimentos até então negados a estes povos, por meio de programas “que no acepten mecánicamente y sin crítica alguna las normas y los procedimientos de la educación escolar establecida y que conciban el conocimiento y la experiencia de la cultura propia como un recurso fundamental a desarrollar y no como un obstáculo a vencer” (BATALLA, 1995, p.476).

Sendo perfeitamente possíveis a compatibilidade entre as instituições próprias já estabelecidas e a geração paulatina, pelo próprio grupo social, de espaços para formação de novos quadros capazes de dialogar e desempenhar a autogestão¹⁰⁵, e, assim, trazer a decisão e o planejamento para a mão dos próprios povos indígenas como sujeitos de seu próprio destino.

Es decir, que se pueden legitimar y aceptar jurídicamente las formas tradicionales de gobierno local y/o regional, sin que ello implique cerrar las puertas a especialistas del propio grupo que hoy no existen debido a la condición subalterna y en muchos casos clandestina que guardan las formas de organización social indígena. Al discutir este punto, frecuentemente aparecen las visiones colonizadas que niegan apriori la capacidad de los pueblos indios para transformar su propia organización y su cultura propia a fin de actualizarlas; y tras esta visión ideologizada, la secuela de planes autoritarios o paternalistas que pretenden resolver desde afuera y por arriba problemas que frecuentemente no existen, o que se resolverían con mucha mayor facilidad cuando las decisiones estén plenamente en manos de los propios pueblos indios (BATALLA, 1995, p. 477).

A *liberdade linguística* se apresenta como outra condição base para qualquer projeto de Etnodesenvolvimento que exige esforço considerável para fazer possível o desenvolvimento real destas línguas usualmente proibidas e estigmatizadas. Para tanto, faz-se necessário construir condições sociais para eliminar preconceitos e discriminações por meio de ações que estimulem efetivamente o uso das línguas indígenas e a valorização da história e cultura destes povos. Batalla (1995, p. 478) indica como meios substanciais para este desenrolar, o terreno da educação e da comunicação social e, ainda, na ordem jurídica pelo reconhecimento oficial e o

¹⁰⁵ El arranque de un proceso de etnodesarrollo demanda la capacitación de cuadros especializados dentro de los propios grupos étnicos. El papel central de estos nuevos especialistas consiste en contribuir a conocer y ampliar los contenidos de la cultura autónoma de sus pueblos y en participar de manera activa en el proceso de selección crítica y adecuación de elementos culturales ajenos que deban incorporarse al ámbito de la cultura apropiada. Por ello, los programas de capacitación deberán diseñarse cuidadosamente a fin de asegurar que la base de la formación sea la cultura propia y, en torno a ella, pero nunca en lugar de ella, incluya los conocimientos y prácticas ajenos que resulten necesarios para formar un personal de enlace entre la cultura propia y la universal. Una capacitación desindianizante significa la negación de cualquier proyecto de etnodesarrollo (BATALLA, 1995, p. 480).

pleno valor legal de toda a diversidade linguística dos povos indígenas; pela ordem política, na obrigação em abrir espaços para o exercício destas línguas, num plano de igualdade essencial frente ao idioma majoritário dominante; e na ordem de organização, com as prementes modificações nos correspondentes sistemas de educação, meios de comunicação e nos âmbitos institucionais nos quais o emprego das línguas indígenas se faz necessário.

A legitimação dos povos indígenas como unidades político-administrativas diferenciadas se traduz, necessariamente pelo reconhecimento jurídico de *suas próprias formas de organização* (governo local, trabalho produtivo, vida comunitária e familiar e os âmbitos da expressão simbólica, sua cosmologia). Isto implica, na legitimação do que se denomina *direito consuetudinário*, corpo normativo que engloba as instituições e formas de organização da vida social, e é inseparável do modo de ser e viver de cada sociedade. Assim, sua vigência e legitimação por parte do Estado multiétnico, constitui-se como requisito ao Etnodesenvolvimento (BATALLA, 1995).

Segundo Batalla, outra premissa essencial ao *reconhecimento político dos povos indígenas é o direito à terra* que se constitui em elemento imprescindível para o controle dos recursos culturais e o fortalecimento da cultura autônoma, pois, mais do que espaço para sobrevivência biológica, o território está atrelado à história e cultura destes povos.

A concepção de território não pode ser vista apenas como um local de moradia ou sobrevivência de um povo ou ainda como espaço desprovido de relações mais amplas da cultura, economia, concepções de sagrado, política e identidade de determinado povo. Muito pelo contrário, “[...] nenhuma sociedade existe sem imprimir ao espaço que ocupa uma lógica territorial” (GALLOIS, 2004, p.40). O território é espaço de construção cosmológica de cada povo e está intrínseco a sua construção de vida.

Segundo Souza (2012, p, 84), “a ocupação do território é vista como algo gerador de raízes e identidade: um grupo não pode mais ser compreendido sem o seu território, no sentido de que a identidade sócio-cultural das pessoas estaria inarredavelmente ligada aos atributos do espaço concreto”. Assim, tendo como base este autor, definimos que o território é elemento que influencia diretamente na construção das *identidades socioculturais* e a construção dos *espaços concretos*. Espaço este, que garante a sobrevivência e a reprodução sociocultural de determinado povo. E a isto incorre a relação com o meio, a concepção de sagrado, as relações com a fauna e flora, e entre os próprios indivíduos e para com os sujeitos externos.

As sociedades indígenas “[...] constroem seus conhecimentos a partir de cosmologias próprias, elaboradas coletivamente com as experiências sociais, o que demonstra visões de mundo não compatíveis com o modelo individualista ocidental” (DANTAS, 2003, p. 91). Para

os povos indígenas a terra é entendida como um espaço de vida e liberdade. Espaço como *lugar* de realização de sua cultura. A territorialidade assume relação direta com a sobrevivência dos povos, de tal modo que sem território não há povo. (SOUZA FILHO, 1999).

Historicamente, como apresentado nos Capítulos anteriores, os povos indígenas foram despojados de seus territórios tradicionais sofrendo, ainda hoje, constantes invasões e expropriações. A imposição de divisões territoriais, de cerceamentos em aldeamentos e reservas geraram a fragmentação de seus territórios étnicos, impossibilitando a restituição das unidades sociopolíticas de muitos povos, quando não seu extermínio. Hoje advém as complicações e constantes tensões em torno da demarcação das Terras Indígenas (TI), sendo que, mesmo com a resistência e luta destes povos, muitas foram demarcadas muito aquém de seu território original, “[...] que cada dia mais está ficando insuficiente para assegurar sobrevivência adequada e digna aos povos indígenas [...] o que contribuiu decisivamente para o processo de reafirmação étnica e para a retomada da luta pela terra, denominada de *etnogênese*” (BANIWA, 2006, p. 20-21). Para Battala (1995, p. 473) a divisão político administrativa dos territórios étnicos “[...] se expresa como una realidad impuesta y mantenida por los colonizadores en detrimento de la unidad interna (histórica) de los pueblos indios, de sus posibilidades de organización y desarrollo, de sus propios perfiles civilizatórios”.

Para o Etnodesenvolvimento, diante da premissa do reconhecimento político dos povos indígenas dentro da esfera do Estado, é indispensável a restituição e garantia dos territórios étnicos como sendo território de um povo que se afirma como uma unidade social, jurídica e política, capaz de exercer decisões substantivas sobre seu território.

Acerca da concepção de reconhecimento e sua relação com etnicidade Roberto Cardoso de Oliveira (2005) alude as ideias de Honneth ao traçar a distinção entre conhecimento e reconhecimento. O primeiro é um ato cognitivo não público, com o qual identificamos alguém, o segundo, pelo conhecimento que possui sentido positivo de afirmação, exprimindo o fato de que uma pessoa é detentora de valor “social” possui, então, reconhecimento.

O direito na esteira do reconhecimento envolve mecanismos de reciprocidade, inculcando obrigações na relação entre “nós” e os “outros”. Assim, passamos a compreender o outro “genérico” como parte da coletividade de sujeitos de direito, o que nos remete a nos entendermos como seres sociais. No campo moral o reconhecimento se expressa, de forma geral, pelo respeito (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005).

Cardoso de Oliveira dialoga com a concepção hegeliana do reconhecimento a si como o desejo de ser reconhecido que passaria, por consequência, ao anseio de ter reconhecido seus direitos e, dentre estes, o de possuir identidade. Assim, em uma ligação interna entre moral e

reconhecimento, partiria da análise fenomenológica de uma ofensa moral, uma negação ao reconhecimento, que por meio de uma forma negativa da vivência dos fatos, faria com que, diante do desprezo ou desrespeito, se buscasse ao campo do desejo a vontade de ser reconhecido, em sua forma positiva. Nesta lógica, a luta pelo reconhecimento identitário encontra-se cunhada na “moral do reconhecimento”,

O que torna a luta pelo reconhecimento identitário uma luta política apoiada, todavia, naquilo que venho chamando de moral do reconhecimento. Finalmente, é quando a busca pelo respeito de si pelos Outros começa pela descoberta do auto-respeito, encontrando nele a dignidade e a honra indígena tão vilipendiada no passado e que hoje, ao que tudo indica, pode-se dizer que honra e dignidade estão em pleno processo de recuperação (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005, p.38).

Deste modo, as demandas de reconhecimento da identidade étnica e direito à cidadania plena estão associadas a uma “ideologia de crescente auto-respeito”, sob a qual a demanda ultrapassa os direitos políticos, e passa a ser sustentada por argumentos de ordem moral. Identidade na sua feição étnica na luta pelo reconhecimento - a dimensão da etnicidade na luta política pela cidadania “poderia ser traduzida pela busca de respeitabilidade a si mesmos, de seus valores e de suas formas de ser no mundo” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005, p.35).

Neste ponto de vista, pensar em uma nova política para os povos indígenas significa *dar possibilidades reais* dos grupos étnicos poderem agir como interlocutores válidos no processo de desenvolvimento. Esta validade e campo de possibilidade de ação, significa *serem reconhecidos e respeitados como sujeitos da interlocução* (VALENCIA, 1996). Para tanto, faz-se necessário romper com as relações coloniais entre a sociedade nacional e os indígenas que, diante de sua estrutura de sustentação, conduz a um espaço de assimetria nas relações de poder e impossibilita sua participação como sujeito ativo.

Nancy Frazer (2002) problematiza a dimensão do reconhecimento identitário, que pode reificar as identidades de grupo e ocultar eixos entrecruzados de subordinação. Por consequência, reciclaria os estereótipos relativos aos grupos e fomentaria ao separatismo e ao comunitarismo repressivo. Isto se correlaciona com as críticas e riscos à proposta do multiculturalismo, conceito criado para descrever a diversidade cultural presente nos Estados-Nação que se apresenta no reconhecimento da diversidade cultural, principalmente no que se refere à política da diferença.

A perspectiva apontada por Frazer (2002) é correlata ao que se denomina de multiculturalismo diferencialista¹⁰⁶ que em sua dimensão prática impulsiona, em alguns casos, projetos com uma visão estática e essencialista da formação das identidades culturais, enfatiza o acesso a direitos sociais e econômicos, privilegia a formação de comunidades culturais homogêneas com suas próprias organizações constituindo verdadeiros *apartheids* socioculturais que conduzem processos radicais de identidades culturais específicas, alocando riscos como o de segregação (CANDAU, 2008, p.51).

Por este viés, Frazer aponta que a ausência de reconhecimento, nestes casos, não significa a depreciação e a deformação da identidade, mas a subordinação social, pela qual há o impedimento da participação paritária da vida social. Neste sentido, aponta que o reconhecimento é uma questão de status social e que a reparação da injustiça incutida na ausência de pleno direito na interação social requer uma política de reconhecimento que a distinga de uma política de identidade. A noção de política de identidade apresentada por Frazer condiz com a análise feita acima sobre os projetos multiculturais diferencialistas. Mignolo (2008) identifica a política de identidade, nesta dimensão, distante de uma política decolonial, pois se sustenta sobre a matriz racial do poder. Acerca desta análise e das perspectivas decoloniais em torno da discussão entre política e identidade retomaremos mais adiante.

Uma importante contribuição de Frazer (2002, p. 16) a este respeito é em relação à interação que, segundo a autora “[...] é regulada por um padrão institucionalizado de valor cultural que constitui algumas categorias de actores sociais como normativas e outras como deficientes ou inferiores”, deste modo, as normas culturais incutidas impedem a paridade de participação. Este apontamento da autora é substancial ao dimensionarmos a premissa da participação real dos povos indígenas nos processos de Etnodesenvolvimento e a capacitação de quadros para este intento. O caminho apontado por ela é de uma política que “[...] visa *desinstitucionalizar padrões de valor cultural que impedem a paridade de participação e substituí-los por padrões que a fomentam*” (FRAZER, 2002, p.16, grifo da autora).

Conceber o reconhecimento a partir de um modelo de estatuto constitui um meio de contrariar a reificação no contexto da globalização. Ao concentrar-se, não na identidade de grupo, mas nos efeitos das normas institucionalizadas sobre as capacidades de interação, evita o hipostasiar da cultura e a substituição da mudança social pela engenharia da identidade. Da mesma forma, ao recusar privilegiar remédios para o falso reconhecimento que valorizam as identidades de grupo existentes, evita a essencialização das actuais configurações e a recusa da mudança histórica. Por último, ao

¹⁰⁶ A perspectiva diferencialista pauta-se no reconhecimento da diferença para garantir espaços de expressão das diferentes identidades culturais, como forma de manter suas matrizes culturais de base. Concebe que ao enfatizar a assimilação se nega ou silencia a diferença (CANDAU, 2008, p.51).

estabelecer a paridade participativa como critério normativo, o modelo de estatuto submete as reivindicações de reconhecimento a processos democráticos de justificação pública. Assim, evita o monologismo autoritário da política de autenticidade e valoriza a interação transcultural por oposição ao separatismo e enclausuramento do grupo. Por conseguinte, longe de encorajar o comunitarismo repressivo, o modelo de estatuto combate-o frontalmente (FRASER, 2002, p. 16).

Coadunam com estas reflexões, os apontamentos de Catherine Walsh (2009, p. 78) de que as estratégicas políticas dos estados constitucionalmente multiculturais, conduzem a um novo modelo de dominação cultural pós-moderno, assentando uma lógica multicultural do capitalismo multinacional,

Es la forma em que este constitucionalismo multicultural logra usar y cooptar las reivindicaciones y demandas indígenas y afro em contra de Estados excluyentes, alentando las necesidades del capitalismo neoliberal y global de incorporar al sistema y al mercado a los sectores tradicionalmente excluidos. Com el afán de ampliar la legitimidade y eficacia del Estado “democrático” y “abrir” *la asociación y participación política de estos sectores em el Estado*, la nueva política invita a reconstituir relaciones entre el Estado y la sociedade por médio de la inclusion, una inclusion que pretende reducir conflictos étnicos, promover una unidad nacional – la que em la práctica, como mencione antes, no há funcionado – e incrementar la eficiencia económica de la acción estatal (Lechner, 1995) dentro de un orden no sólo nacional sino regional y global.

Constituições que em seu nível discursivo incluem uma hegemonia de um nacional excludente, que defende a diversidade e a inclusão, de forma homogeneizadora, tornando estática esta diversidade que pretende incluir. Deste modo, a hegemonia cultural se mantém, invisibilizando os conflitos atuais e os sujeitos históricos que insurgem. Fortalece o Estado neoliberal e sustenta a produção e administração da diferença dentro da ordem nacional, sem gerar uma mudança estrutural, espaço no qual a monoculturalidade estatal tem conseguido se manter intacta (WALSH, 2009). E, por decorrência, espaço impossibilitador de um *Etnodesenvolvimento*.

A antiga tradição liberal e a concepção napoleônica do Estado, presente na origem dos Estados latinoamericanos, parte do princípio que a atribuição do *status* de cidadão ao indivíduo garantiria a realização do projeto democrático e, por consequência, a pluralidade cultural e a existência de grupos sociais organizados com base em outra identidade eram contrárias à consolidação nacional. Assim sendo, volta-se aos cânones jurídico-políticos formadores do Estado-nacional cunhados por um ideário provindo da Revolução Francesa, nos quais nação pressupunha a unidade identitária de um povo,

[...] uma identidade cultural e integradora, fundada na continuidade biológica de relações de sangue, numa abrangência espacial de território, e em comunidade linguística [assim] a identidade do povo foi construída num plano imaginário que escondia e/ou eliminava diferenças. (HARDT; NEGRI, 2001, p.113; 121).

A independência política destes Estados, gerou impactos catastróficos ao negar a personalidade política própria dos povos indígenas na conjuntura histórica da independência, gerando uma nova investida, de grande escala, contra a terra, as formas de organização e as identidades sociais das comunidades étnicas.

Nas últimas décadas do século XX, a modernidade capitalista neoliberal, em constante processo de globalização – interconectado mundialmente de forma indissociável - passou a viver a contradição entre os princípios emancipatórios da vida social (igualdade, liberdade, cidadania, integração social e regulação). Por outro lado, a cultura tornou-se um conceito estratégico para a definição de identidades e alteridades no mundo contemporâneo, um vasto campo de lutas e contradições na afirmação da diferença e da exigência pelo seu reconhecimento como fruto de intensos processos de dominação, desigualdades e de exclusão produzidos pelo desenvolvimento capitalista (SANTOS; NUNES, 2003, p.28).

Nestas sociedades, a negação das diferenças étnicas gerou marginalização e desigualdades sociais, espaços onde os grupos subalternizados buscaram alternativas como base da defesa de suas identidades originárias. Posteriormente, com o reconhecimento e aceitação do pluralismo étnico como parte da ideologia nacionalista em alguns países, tende, “na aplicação de diferentes tipos de políticas em nome da ideologia nacionalista”, na prática, “a eliminar, marginalizar, ou ainda assimilar os grupos étnicos não dominantes” Por consequência, existe uma relação desigual e de exploração entre o grupo étnico dominante que identifica seus próprios interesses com os interesses nacionais, de tal forma a “construir um desenvolvimento regional desigual ou de acesso diferencial às posições de privilégio ou poder, diferentes formas de segregação e discriminação na vida social, econômica e política” (FLEURI, 2003; STAVENHAGEN, 1985, p.33).

Esta assimilação conduz a outra faceta do multiculturalismo: o assimilacionista que compreende a sociedade multicultural – sentido descritivo – como um espaço em que não há igualdade de oportunidades para todos. Uma política assimilacionista favorece que todos sejam integrados e incorporados à cultura hegemônica. Contudo, não se modifica a matriz da sociedade, assimilam-se os grupos marginalizados aos valores, mentalidades e conhecimentos socialmente valorizados defendendo a construção de uma *cultura comum*, deslegitimando

saberes, valores, línguas e crenças e reproduzindo uma prática integracionista adotada historicamente pelos estados nacionais (CANDAUI, 2008, p. 50).

Segundo Stavenhagen (1985, p. 34), as reivindicações em torno do respeito à identidade cultural vêm reavaliando o papel dos valores culturais e dos sistemas sociais no desenvolvimento. Contudo, as reivindicações étnicas de autodeterminação que formaram a base das nações modernas ainda são consideradas terminadas na constituição do Estado-nação, de tal modo que “[...] estas questões demonstram a dificuldade de integrar o nacionalismo à teoria de desenvolvimento, se quisermos ir além do conceito de Estado-nação”. Aspectos que denotam que a etnicidade, a classe, a política e o Estado-nação são inextricavelmente interligadas.

Batalla (1995, p. 478) aponta que ao entendermos o Etnodesenvolvimento como a capacidade autônoma de uma sociedade culturalmente diferenciada de guiar seu próprio desenvolvimento, esta capacidade autônoma, diante do contexto social, histórico e político da formação dos Estados Nacionais - “macrosociedades complexas e plurais como as que integram a América Latina” - só é possível se o *reconhecimento* destas sociedades culturalmente diferenciadas como unidades políticas *ocorrer com possibilidades reais de autodeterminação*. Esta seria pressuposto para se pensar em autonomia.

Isto posto, no entendimento de Batalla e Stavenhagen (1982), o *exercício da autodeterminação* proposto, implica numa forma de organização do poder pela constituição do grupo étnico como unidade político-administrativa, com autoridade sobre um território definido e com capacidades de decisão em todos os âmbitos que constituem seu projeto de desenvolvimento. Assim, “a identidade étnica [...] como cidadania reconhecida pela sociedade e pelo Estado”, conduz a lugares nos quais a questão indígena possa ter “[...] um espaço próprio de autonomia e de liberdade para que se decida como viver nesse mundo atual com todas as suas vantagens e desvantagens” (BANIWA, 2006, p.21).

À vista disto, para os povos indígenas, possibilitar construir seu futuro em consonância com suas experiências históricas e os recursos reais e potenciais de sua cultura como exercício da capacidade social em definir e guiar seu desenvolvimento apresenta-se como vias iminentes o planejamento e a instrumentalização de um programa de Etnodesenvolvimento. Meio que implica em transformar radicalmente o contexto social, econômico, político e ideológico da sociedade nacional que historicamente vem impossibilitando o florescimento de capacidades de *ser e fazer* aos povos indígenas e que somente poderá ser avaliado e dimensionado de acordo com as condições concretas de cada caso e, para tanto, por meio de um crescente processo de autonomia.

4.2 ETNODESENVOLVIMENTO NO BRASIL

No contexto brasileiro o *reconhecimento político* aos indígenas se deu, formalmente, na promulgação da Constituição Federal de 1988, cujo texto reconhece “[...] sua organização social, costumes, língua, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”. Isto possibilitou que os povos indígenas pudessem ser considerados como cidadãos etnicamente diferenciados, a partir da existência de um Estado Multicultural e Pluriétnico. Contudo, este texto constitucional “[...] não dá balizas a uma definição clara daqueles que devem ser considerados indígenas pela administração governamental para fins de reconhecimento de direitos, sendo o processo (social e administrativo) de (auto)identificação um dos grandes problemas das relações entre povos indígenas e Estados Nacionais” (SOUZA LIMA, 2010, p. 35).

Na estrutura política e jurídica brasileira a identificação enquanto *reconhecidos como grupos etnicamente diferenciados*, num contexto social multicultural e pluriétnico, desde então, abriu caminho para a discussão de problemáticas historicamente enraizadas em suas estruturas e relações. Espaço onde a “questão da *autogestão*, implicaria uma reavaliação do reconhecimento da identidade nacional dos indígenas brasileiros” (BRAGA, 2005, p.210).

A FUNAI, enquanto órgão coordenador da política indigenista é responsável por proteger e promover os direitos dos povos indígenas, em nome da União; formular, coordenar, articular, acompanhar e garantir o cumprimento da política indigenista do Estado brasileiro, conforme disposto no art. 2º, ANEXO I do Decreto nº 7.778 de 2012, que aprova o Estatuto da FUNAI e estabelece suas finalidades. Deste modo, o art. 232 da Constituição Federal, ao estabelecer que “os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo” vinculado aos ditames deste Decreto, como principal instrumento de atuação da FUNAI “ecoa com intensidade o paradigma moderno que vê os povos indígenas como protagonistas de seus próprios destinos e envolvidos legitimamente nos processos de dinâmica”. Notam-se avanços diante dos paradigmas de aculturação e integração aliados ao regime da tutela neste estatuto que vem consolidando os dispositivos constitucionais com base em uma visão multiculturalista, antitutelares e anti-integracionista. Este documento se apresenta afinado com as mudanças que vêm ocorrendo no tratamento da questão indígena pelo Estado Brasileiro e “[...] tem como um dos seus mais fortes indícios a gradativa incorporação da participação dos índios na formulação, na execução, na avaliação e no monitoramento das políticas públicas que lhes dizem respeito” (DE PAULA; VIANNA, 2011, p. 42-43).

Entretanto, acobertada sob uma retórica de defesa da pluralidade sociocultural, de tolerância e de inclusão, se observa, na esfera governamental brasileira, uma práxis política – conduzida com uma linguagem aparentemente técnica - que caminha no sentido inverso, isto é,

No sentido da *manutenção das/dos indígenas na condição de tutelados do Estado nacional* e da integração dos seus territórios e os recursos naturais e culturais nos circuitos econômicos de produção e comercialização regional, nacional e internacional de mercadorias (VERDUM, 2006a, p. 3).

Exemplos disto são a constante “dificuldade” do governo federal em dialogar com o movimento indígena organizado, seu desempenho declinante no processo de reconhecimento e regularização dos territórios indígenas e, o recente anteprojeto de Lei de Mineração em Terras Indígenas, que busca regulamentar o artigo 231 da Constituição Federal, permitindo a atividade de mineração em terras indígenas (VERDUM, 2006). E, como exemplo mais recente poderíamos incluir o desarquivamento da PEC 215/2000.

Em relação aos *territórios indígenas*, a Constituição Federal e o Decreto nº 5051/2004, que ratifica a Convenção 169 da OIT, garantem aos povos indígenas a posse exclusiva de seus territórios tradicionais, reconhecendo o direito territorial originário como inalienável e indisponível, inclusive o usufruto exclusivo dos recursos naturais nela contidos. O procedimento administrativo para demarcação destas terras¹⁰⁷ encontra-se disposto no Decreto nº1.775/1996, cabendo à FUNAI, enquanto órgão federal coordenador e executor da política indigenista brasileira, garantir a posse plena e a gestão de suas terras por meio de ações de regularização, monitoramento e fiscalização das terras indígenas, bem como proteger os povos indígenas isolados e de recente contato e articular junto aos órgãos ambientais e de segurança pública a proteção das terras indígenas.

Ricardo Verdum (2006) aponta que, mesmo quando demarcadas, persiste sobre elas a noção de “reservas naturais” a serem incorporadas ao circuito econômico nacional, ou ainda como questão de “segurança nacional”. A demarcação das terras indígenas como problema social e os problemas em torno do Etnodesenvolvimento, foram parcialmente reelaborados sob o rótulo de “desenvolvimento sustentável”, noção que em si tem outra genealogia e que nas concepções do senso comum confunde-se com um “desenvolvimento que não agrida o meio-ambiente”.

¹⁰⁷ Os estudos necessários à identificação e delimitação de terras indígenas utilizam-se como base o artigo 231 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, Lei nº6.001/73, Decreto nº 1.775/96, Portaria MJ 14/96 e Portaria MJ 2498/2011.

Ainda hoje, as terras indígenas demarcadas sofrem as continuidades históricas de esbulho e apropriação, onde projetos governamentais interessados na manutenção de linhas produtoras de grãos, mineração, madeiras, biotecnologia se projetam sobre suas terras. Isto ocorre de modo que, “[...] a mobilização política dos grupos indígenas no Nordeste, como também as comunidades quilombolas, para a afirmação de suas identidades, está alicerçada no processo de reconquista territorial” (ATHIAS, 2005, p. 3). Denota-se que a segurança jurídica em seu direito originário à terra, constitucionalmente consolidada, encontra-se fragilizada, pois,

No cenário legislativo democrático atual, são defendidos os mais variados argumentos contra os povos indígenas, somando-se a eles desde representantes do agronegócio e das empresas de mineração até o vice-presidente, ministros de Estado e outros funcionários de alto escalão do atual governo. Todos estes elementos demonstram a fragilidade das visões positivas sobre os povos indígenas na sociedade brasileira contemporânea, vis-à-vis a ideologias desenvolvimentistas sempre redivivas (SOUZA LIMA, 2010, p. 18).

A este respeito, recente debate ocorreu nos últimos meses (ano 2015) acerca da aprovação de emendas à Proposta de Emenda à Constituição - PEC 215/2000 pela Comissão Especial da Demarcação de Terras Indígenas. Inúmeras manifestações de órgãos de apoio às questões indígenas, bem como organizações indígenas e povos indígenas, circularam declarando repúdio às práticas legislativas no tocante às temáticas indígenas e o profundo envolvimento com elites nacionais vinculadas ao agronegócio, apontando vinculação com os representantes legislativos que aprovaram última redação deste projeto. O Procurador da República, Daniel Sarmento, já havia publicado em 2003 extenso parecer técnico¹⁰⁸ acerca deste projeto, apontando sua inconstitucionalidade e flagrante desrespeito aos direitos fundamentais já consolidados.

A incursão destes debates é tamanha, que uma das manifestações divulgadas em maio de 2015, inclui 48 parlamentares que assinaram o manifesto intitulado “Senadores apoiam sociedade civil contra a PEC 215” em nota de repúdio com mesmo teor dos motivos apontados anteriormente. Embora importante articulação e fomento do debate em torno das questões indígenas no país, a isto se denota a premente “insegurança jurídica” que estes povos vivenciam, ficando a mercê de debates políticos apresentados por elites agrárias dominantes, ao que se

¹⁰⁸ Nota técnica sobre a constitucionalidade da Proposta de Emenda Constitucional 215/00, que atribui ao Congresso o poder de autorizar as demarcações de terras indígenas e condiciona a proteção destas terras à referida autorização. Assinada pelo procurador regional da República Daniel Sarmento. Disponível em: <<http://6ccr.pgr.mpf.br/atuacao-do-mpf/parecer-tecnico/>> Acesso em 05 set 2015.

denomina “bancada ruralista” e suas articulações políticas, colocando em risco o direito originário aos seus territórios.

Neste sentido Souza Lima (2010), ao discorrer sobre as questões em torno do julgamento no Supremo Tribunal Federal (STF) da constitucionalidade da demarcação em área contínua da TI Raposa Serra do Sol, no estado de Roraima, denotou tal tentativa como “largamente produzida pelas elites locais” ao reverter a demarcação de uma TI numa região de fronteira

[...] aliou segmentos militares (que alegam que TIs em regiões fronteiriças são ameaças à soberania do país), atores políticos de esquerda e de direita (imbuídos de perspectivas desenvolvimentistas as mais canhestras e próximas daquelas do regime ditatorial dos anos 1960-1980), num cenário legislativo pouquíssimo propício ao debate da questão indígena (SOUZA LIMA, 2010, p. 17).

A decisão favorável à manutenção da área contínua e a determinação de retirada dos ocupantes não indígenas que restavam na terra, obtida em 2009, veio acompanhada de 19 condicionantes, que em síntese “*tolhem a autonomia dos povos indígenas em suas terras e podem pôr em risco numerosas situações fundiárias indefinidas e até certo ponto restituem condições tutelares supostamente ultrapassadas*”, se apresentando como “um óbice à expansão e à revisão das terras por eles tradicionalmente ocupadas, um velho desejo de um conjunto amplo de políticos, operadores do direito e outros atores” (SOUZA LIMA, 2010, p. 17, grifo nosso).

Segundo Gersem Luciano Baniwa (2006, p. 88), as terras indígenas no Brasil representam hoje mais que 12% do território brasileiro, em sua maioria preservada, com riquezas incalculáveis de biodiversidade e recursos naturais, os quais “[...] por si só impõem aos cidadãos indígenas enormes responsabilidades perante o país e à humanidade, em função de sua importância estratégica e humanitária”. Salienta que em função do princípio da soberania territorial, por força do sistema político e jurídico do Estado brasileiro que não aceita a existência de propriedade coletiva “[...] os índios não poderiam ser cidadãos, já que não possuem a propriedade de suas terras, mas tão-somente o direito de posse e de uso exclusivo dos recursos naturais nelas existentes”.

Para o antropólogo Clóvis Brighenti, “se nos marcos legais as conquistas são significativas, o dia a dia nas Terras Indígenas indica desafios a serem superados e políticas a serem efetivadas. A aplicação dos direitos é concretizada lentamente, processos de demarcação de terras que não deveriam passar de três anos, permanecem por mais de décadas nas esferas administrativas” (BRIGHENTI, *on line*, p. 5).

Ao que se refere a organizações indígenas¹⁰⁹, a Constituição de 1988 garante o direito aos indígenas a se organizar e constituir representação. Entretanto, ao falarmos sobre representação, devemos levar em conta a imensa diversidade destes povos, de grupos étnicos e culturais diversos e distintos. Isto se apresenta em uma incompatibilidade em eleger uma entidade nacionalmente representativa de todos estes povos. A dificuldade de um “modelo” representativo que abarque tamanha diversidade, se apresenta como viés importante diante dos diversos graus de envolvimento desses povos com a sociedade nacional. Por outro lado, a diversidade de formas organizativas dos povos indígenas em diferentes regiões, denota caminhos para o fortalecimento organizativo e institucional de suas pautas, uma pluralidade de organizações locais¹¹⁰ insurgem, “são autônomas, suficientes e procuram garantir de fato sua representação no nível local” (ATHIAS, 2002, p. 62), meio de garantir que heterogeneidade cultural destes povos possa ser respeitada.

O texto constitucional de 1988 reconhece aos indígenas, em seu artigo 210, o direito à *uma educação diferenciada*. Atualmente, a Educação Escolar indígena é de competência do Ministério da Educação, cabendo sua execução pelos Estados e Municípios. A Lei de Diretrizes e Bases (LDB), nº 9.394/96, assegura às comunidades indígenas o uso de sua língua materna e os processos próprios de aprendizagem (art. 32, §3º), abrindo campo para a valorização dos conhecimentos e saberes milenares desses povos e para formação dos próprios indígenas para atuarem como docentes em suas comunidades.

A Portaria Interministerial (MJ e MEC) nº 559 de 1991, estabelece a criação dos Núcleos de Educação Escolar Indígena (Neis) nas Secretarias Estaduais de Educação, de caráter interinstitucional com representações de entidades indígenas e com atuação na Educação Escolar Indígena. Define como prioridade a formação permanente de professores indígenas e pessoal técnico das instituições para a prática pedagógica, indicando que os professores índios devem receber a mesma remuneração dos demais professores. Neste mesmo documento, são estabelecidas as condições para a regulamentação das escolas indígenas no que se refere ao calendário escolar, à metodologia e à avaliação de materiais didáticos adequados à realidade

¹⁰⁹ Como forma de alavancar recursos e possibilidades de dialogar com a sociedade envolvente a partir “de seus instrumentos”, muitos agrupamentos e/ou povos indígenas acabam por criar associações específicas dentro de suas terras. Contudo, “todas elas são regidas por esquemas e modelos de uma associação sem fins lucrativos com estrutura operacional baseada nos modelos da sociedade envolvente, com seus estatutos e atas de constituição” (ATHIAS, 2002, p. 64). A própria organização de reuniões constantes com forte aparato burocrático documental se insurge como impasse para os fins de sua criação, que acabam por desestimular a participação dos associados. Além disto, outro impasse é o próprio diálogo desta estrutura alienígena com a organização política interna, pois a figura de um presidente ocupa espaço no mesmo terreno de um cacique, o que por vezes pode aumentar os níveis de conflito e disputas internas e/ou desencorajar este tipo de organização.

¹¹⁰ Athias (2002) discorre sobre algumas destas organizações apresentando sua localização e nível de organização local.

sociocultural de cada sociedade indígena. Em 1993, foram lançadas as diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena, elaboradas pelo Comitê de Educação Escolar Indígena do Ministério da Educação e do Desporto, para servir de referência básica aos planos operacionais dos Estados e Municípios, estabelecendo os princípios organizadores da prática pedagógica, no contexto de diversidade cultural, sendo eles: a especificidade, a diferença, a interculturalidade, o uso das línguas maternas e a globalidade do processo de aprendizagem (COMITÊ DE EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA, 1994).

Neste mesmo sentido, a Lei 11.645/2008, constitui-se em importante caminho para a consolidação de vias para o Etnodesenvolvimento, ao estabelecer a inclusão da temática História e Cultura Indígena como matéria obrigatória do currículo escolar. A LDB 9394/96, em seu art. 26 § 4º, já apresentava que o ensino da História do Brasil deve levar em conta a contribuição das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, incluindo as matizes indígenas. Contudo, ainda hoje, “[...] são poucos os casos de currículos escolares que incorporam ensinamentos sobre as diferenças étnicas de forma a incluir o ponto de vista dos grupos subordinados” (LITTLE, 2002, p. 43).

Os processos educacionais diferenciados aos Povos Indígenas encontram dificuldades operacionais e técnicas na gestão local com os órgãos competentes regionais pela incompatibilidade dos tempos e formas de organizar os processos educacionais de aprendizagem. Compatibilizar estes dois espaços, por modelos organizativos culturais distintos, exige um esforço imenso no sentido do diálogo interétnico e cultural e no adequar novos espaços administrativos para gestar as diferenças.

Ao longo dos anos 1990 houve, no interior do aparato administrativo do Estado, uma disputa entre a FUNAI e a FUNASA em torno dos meios materiais, humanos e financeiros e da responsabilidade pelos “serviços de saúde”. Em 1999 foi instituído, de fato, um “subsistema” destinado a atender às populações indígenas dentro do Sistema Único de Saúde. Este subsistema estruturado em “distritos sanitários especiais indígenas” (Dsei’s), hoje em número de 35, “sem autonomia de gestão e subordinados às extensões regionais da Funasa, o que tem ocasionado críticas e avaliações negativas das principais organizações indígenas” (VERDUM, 2006, p. 12). Baniwa (2006, p.27) aponta que a FUNAI e a FUNASA, são órgãos que trabalham apenas com as populações indígenas reconhecidas e registradas por elas, “geralmente as populações habitantes de aldeias localizadas em terras”, o que delimita seu campo de atuação em terras indígenas demarcadas.

No Brasil, a partir dos anos 90, ressurgiu o discurso desenvolvimentista, renovado pelo debate sobre possibilidades e viabilidade da ocorrência de “crescimento econômico” associado

com “sustentabilidade ambiental”. Neste momento se renova o discurso da necessidade de promoção do chamado “desenvolvimento dos povos indígenas” como solução para “os seus inúmeros problemas”. Em 1999, ocorreu a primeira tentativa do Governo Federal em articular as políticas setoriais com a implantação de uma metodologia de planejamento plurianual - Plano Plurianual (PPA). Baseada na forma de um “programa” suas ações foram agrupadas no PPA 2000/2003 por meio de dois grandes programas: Programa de Etnodesenvolvimento das Sociedades Indígenas e o Programa Território e Culturas Indígenas. Mesmo diante das boas intenções em agrupar as ações até então dispersas em diferentes ministérios sem uma ligação formal, “[...] a iniciativa não foi capaz de amenizar e ficou longe de superar na prática a situação de fragmentação e os conflitos de interesses e de concepções no interior do campo indigenista governamental” (VERDUM, 2006, p. 12).

Nos anos 2000, aparecem como força no discurso e nas estratégias governamentais, a “inclusão social” dos indígenas nas políticas de assistência social, educação escolar e apoio à produção e geração de renda. Nesse contexto, a promoção do chamado “Etnodesenvolvimento” é concebido como capaz de “romper com o ciclo vicioso de dependência de recursos para novos projetos” e como estratégia de “desenvolvimento sócio-econômico-cultural destas populações segundo as especificidades próprias” (VERDUM, 2006).

Desde a “descentralização” na forma de gestão da política indigenista governamental, nos anos 90, existem, na atualidade, mais de 15 ministérios e órgãos vinculados atuando junto aos Povos Indígenas. Entretanto, estas mudanças em uma certa ‘flexibilização’ na política de gestão, mesmo obtendo êxito em alguns aspectos “não foram capazes de superar, até hoje, nem a baixa capacidade de articulação e integração entre as “políticas setoriais” nem as resistências e conflitos ocorridos no interior do aparelho do Estado ao longo dos últimos quinze anos” (VERDUM, 2006, p.11-12).

A FUNAI, segundo sua estrutura organizacional, possui um Coordenador-Geral na Diretoria de Promoção ao Etnodesenvolvimento Sustentável. No estatuto desta entidade, art. 19, compete a esta diretoria,

Art. 19. À Diretoria de Promoção ao Desenvolvimento Sustentável compete:
I - planejar, coordenar, propor, promover, implementar e monitorar, as políticas para o desenvolvimento sustentável dos povos indígenas, em articulação com os órgãos e entidades da administração pública federal, estadual e municipal; II - promover políticas de gestão ambiental para a conservação e a recuperação do meio ambiente, monitorando e mitigando possíveis impactos ambientais decorrentes de interferências externas às terras indígenas, em articulação com os órgãos ambientais; III - promover o etnodesenvolvimento, em articulação com órgãos e entidades da

administração pública federal, estadual e municipal; IV - promover e proteger os direitos sociais indígenas, em articulação com órgãos afins; V - monitorar as ações de saúde das comunidades indígenas e de isolamento voluntário desenvolvidas pelo Ministério da Saúde; e VI - monitorar as ações de educação escolar indígena realizadas pelos Estados e Municípios, em articulação com o Ministério da Educação (BRASIL, 2012, art. 19).

A Coordenação Geral de Promoção ao Etnodesenvolvimento¹¹¹ tem como missão planejar, orientar e supervisionar a execução das atividades relacionadas à promoção e ao apoio às atividades de gestão territorial com enfoque na segurança alimentar e nutricional; na geração de renda, “respeitando os aspectos socioculturais dos diferentes grupos étnicos e a gestão ambiental responsável, contribuindo à sustentabilidade e à autonomia dos Povos Indígenas” (2011, p. 4).

Conforme denota-se a FUNAI atrela o Etnodesenvolvimento constituindo seu papel enquanto órgão coordenador da política indigenista o fomento e assessoria técnica e a articulação interinstitucional, cujo objetivo é coordenar, promover e apoiar processos e projetos de Etnodesenvolvimento, com ênfase na gestão e uso sustentável dos recursos naturais nas Terras Indígenas, geração de renda e garantia da Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos Indígenas. Percebe-se que as políticas públicas de Etnodesenvolvimento têm sido regidas por dois eixos: *desenvolvimento sustentável indígena* e *segurança alimentar*. Neste contexto, nos últimos anos no Brasil o Etnodesenvolvimento passa por “um processo de fetichização, particularmente entre os setores governamentais ligados a “gestão de recursos naturais” e ao “desenvolvimento rural” (VERDUM, 2006a, p. 3).

Conforme relatório divulgado pelo Grupo Interministerial Povos Indígenas, em julho de 2004, as políticas de Etnodesenvolvimento *possuem baixa efetividade*, no que concerne a *gestão territorial, recuperação da biodiversidade e apoio ao manejo de forma sustentável pelos povos indígenas dos recursos naturais de suas terras*.

Este mesmo relatório aponta ainda que os principais problemas dos povos indígenas consistem em: territórios não-consolidados; terras indígenas não-demarcadas ou demarcadas e protegidas de forma insuficiente; desorganização dos modos de vida tradicionais; insuficiência de políticas que respeitem, valorizem e divulguem a cultura dos povos indígenas; desproteção social (saúde, educação, segurança alimentar); insuficiência de mecanismos de mediação de

¹¹¹ A Coordenação-Geral de Promoção ao Etnodesenvolvimento – CGETNO subdivide-se em: Serviço de Apoio Administrativo – SEAD; Coordenação de Fomento à Produção Sustentável – COPROS; Serviço de Apoio à Produção Sustentável – SEAPS; Coordenação de Fomento à Geração de Renda – COGER; Serviço de Apoio para o Fomento à Geração de Renda – SEAGE; Coordenação de Projetos Demonstrativos – COPROD; Serviço de Apoio a Projetos Demonstrativos – SEPROD.

conflitos entre Povos Indígenas e sociedade nacional; e não-reconhecimento dos direitos indígenas por parte da sociedade nacional.

Segundo análise de Ricardo Verdum (2006, p. 5; 12), ao que concerne “[...] a faceta ‘participativa’ do indigenismo etnodesenvolvimentista [...] ainda não foi dada atenção devida”. E ao que se refere ao “[...] protagonismo indígena na definição e no controle social das políticas setoriais, ou na reformulação e integração destas, estamos ainda muito longe de um patamar aceitável”.

Denota-se que as atuais esferas administrativas responsáveis pela política indigenista inserem-se num quadro desprovido de condições objetivas que dialoguem com os povos indígenas. Para Little (2002, p. 41),

[...] resulta difícil implementar políticas que efetivamente respeitam a diversidade cultural porque muitas das burocracias estatais responsáveis pela implementação das políticas étnicas não têm o treinamento, nem o interesse, nem a visão necessários para estabelecer um verdadeiro diálogo com os grupos etnicamente diferenciados.

Os programas e políticas que envolvem os processos de territorialização, por meio de mecanismos de reorganização social, ainda que em nível discursivo possuam coerência, são formados por *projetos homogêneos*, que diante dos enquadramentos históricos distintos não correspondem às situações específicas das diversas comunidades indígenas (OLIVEIRA; IGLESIAS, 2008). Riscos que se inserem de forma determinante em suas identidades reformulando-as como novos processos de integração e assimilação cultural que gradualmente tem construído meios de extermínio destes povos.

No que se refere à autonomia dos povos indígenas esta se expressa no reconhecimento à livre determinação conforme destaca a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007), em seu artigo 4º “Os povos indígenas, no exercício de seu direito à livre determinação, têm direito à autonomia ou ao autogoverno nas questões relacionadas com seus assuntos internos e locais, bem como a dispor de meios para financiar suas funções autônomas”. O reconhecimento à livre determinação pressupõe a existência e o exercício dos direitos coletivos, bem como o respeito às instituições e sistemas de autogoverno dos povos indígenas.

A autonomia, entendida

[...] como expressão da livre determinação, permite adotar decisões e instituir práticas próprias relacionadas com a cosmovisão, território indígena, terra, recursos naturais, organização sociopolítica, administração da justiça, educação, idiomas, saúde, medicina e cultura dos povos indígenas. (CEPAL, 2015, p.19).

Assim, a dimensão da autonomia dos povos indígenas incorre coadunada com o avanço no contexto estatal inserido, bem como, pela situação histórica vivida neste contexto. Inere diretamente na ampliação de poderes e na transferência de competências do nível central dos Estados às instâncias autônomas.

Contudo, mesmo os avanços obtidos no reconhecimento dos povos indígenas pela Constituição de 1988, não implicaram necessariamente em mudanças práticas e estruturais no Estado brasileiro, sobretudo nas condições objetivas para o exercício da cidadania (BRAND, 2002). Apesar de estarem garantidos os direitos indígenas no texto constitucional, os mesmos somente serão efetivados com a sua prática. Para isto, é necessária a criação de legislação complementar regulamentando os diversos dispositivos constitucionais que regem a matéria, já que os existentes, em maioria, ainda não foram realizados e/ou aprovados, dificultando a sua verdadeira efetivação.

A construção de leis e o teor das mesmas, demonstram a arena em que as batalhas são travadas atualmente. E nem só de avanços vive a “questão indígena”, retrocessos e atrasos marcam esta questão. “O itinerário dessa história é caracterizado pelo ocultamento e invisibilização da diversidade étnica e cultural, portanto, da negação da pluralidade de povos e culturas configuradoras da sociedade complexa e multicultural” (DANTAS, 2014, p. 344).

Para Duprat (2012), diante de um quadro no qual os povos indígenas nem sequer eram sujeitos no direito preexistente à Constituição de 1988, os novos paradigmas constitucionais apresentam alguns desafios quanto à aplicação do direito infraconstitucional a esses grupos e indivíduos, pois diante de uma estrutura construída pela negação,

Aplicar este direito, *tout court*, sem levar em conta as suas especificidades, seria perpetuar o quadro de exclusão e lançar por terra as conquistas constitucionais. Por outro lado, coloca-los à margem do direito, à espera da elaboração de leis que os contemplem especificamente, é um desatino (DUPRAT, 2012, p. 233).

Neste mesmo condão, Baniwa (2006) alerta que o aparato jurídico-administrativo do Estado não apenas não reconhece os direitos específicos dos povos indígenas, como tem se tornado o principal instrumento de negação dos direitos indígenas, de tal modo que afetam as relações sociopolíticas destes povos. Nesta perspectiva é que se visualiza aos povos indígenas “[...] a ascensão de seu protagonismo em espaços abertos à participação de seus representantes em processos de formulação e monitoramento de políticas públicas” (HOLANDA, 2015, p. 382).

Apresentam-se, assim, consideráveis avanços no plano jurídico a partir do reconhecimento de pessoas e sociedades diferenciadas positivadas na Constituição de 1988. No plano político ainda se encontram *limites ao exercício de direitos* e, conseqüentemente, *de cidadania*, ao se pensar em plano social. Os históricos processos de relação com estes povos consolidaram, nos diversos níveis do Estado brasileiro, quadros de preconceito e discriminação, reflexo do modo em que foram alocados na sociedade nacional, legitimando a exclusão destes povos da unidade nacional.

A participação, como capacidade autônoma de decisão, insere-se dentro da estrutura política-administrativa do Estado nacional cunhado por meio de uma identidade nacional que exclui e nega a diversidade dos povos indígenas e seus modos de ser, ver e saber, e sua organização social e política. Denota-se que os dispositivos constitucionais *não garantiram*, ainda, a inclusão destes povos a “*uma participação plena nas políticas de desenvolvimento*, em que estas, possam exercer plenamente seus direitos” (ATHIAS, 2005, p. 2). As comunidades étnicas constituem-se grupos vulneráveis que buscam soluções para problemas que devido à política de Estado mínimo, onde não há espaço para políticas sociais que incluem as minorias étnicas.

Para Holanda (2015, p. 382), “em face da propensão historicamente demonstrada do Estado com vistas a fomentar a homogeneidade étnica no seu território, há casos de tensão entre o exercício da cidadania e o nacionalismo etnocêntrico”. Os Povos Indígenas, com valores, sistemas simbólicos e organização social diversa da modernidade ocidental, são considerados pelos critérios do *jus solis*, paradoxalmente cidadãos brasileiros. Possuem identidades culturais conflitantes com a identidade homogênea nacional, configurando uma cidadania “fictícia” (DANTAS, 2014, p.219).

Intenciona-se ao papel que deve cumprir a diversidade e a pluralidade na construção de uma nova identidade nacional – una e múltipla a partir dos ideais da democracia, que diante “aumento das demandas pelo reconhecimento invocadas pelas diversas culturas desafia a democracia contemporânea a encontrar respostas para a ação política dessas minorias, sem recrudescer os conflitos étnicos em curso (HOLANDA, 2015, p. 382). Entretanto, “esta busca explica a retórica pluralista das novas Constituições, mas também explica o descompasso delas com a prática dos Governos” (SOUZA FILHO, 1999, p.196).

Para Dantas (2014), possibilitar a inserção pela participação democrática da pluralidade como sujeitos diferenciados, sem inferir numa descaracterização cultural, deve ser acompanhado por garantias de sobrevivência física e cultural dos povos indígenas nos seus espaços territoriais e pela igualdade por meio do reconhecimento da diferença, em respeito à

diversidade humana, social e cultural que representam. Deste modo, a cidadania indígena exige o exercício dos direitos reconhecidos constitucionalmente pela sua participação democrática nos processos institucionais estatais referentes aos assuntos e âmbitos que lhes dizem respeito.

Ricardo Verdum (2006) argumenta que a base das políticas públicas são os direitos garantidos pela Constituição Federal. Contudo, quando se trata de orçamento está longe ou inexistente das práticas de participação dos povos indígenas, mesmo com os discursos oficiais repletos de palavras como “direitos, promoção, participação, autonomia e transparência”. Verdum (2006) aponta que o fortalecimento do protagonismo indígena é pré-requisito para superação do modelo tutelar e autoritário do Estado brasileiro.

Para o mesmo autor, não há ocupação adequada e efetiva dos diversos espaços de participação. O desafio está diretamente ligado a uma mudança para integração do direito à autodeterminação dos povos indígenas na política indigenista oficial, “[...] disputar e ganhar espaço aí repercute diretamente na tão desejada autonomia territorial e na capacidade de autodeterminação individual e coletiva dos indígenas” (VERDUM, 2011, p. 97-98).

A disposição do direito à autodeterminação e participação dos Povos Indígenas encontra-se estabelecida na Convenção 169 da OIT, que dispõe sobre o respeito ao controle do próprio desenvolvimento e acentua a participação nos programas de desenvolvimento nacional e regional que os afete. Reconhece ainda as aspirações dos povos indígenas em assumir o controle de suas instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, mantendo e fortalecendo suas identidades, línguas e religiões, no âmbito dos Estados onde se encontram. Ao defender esta participação de forma efetiva, “[...] o que a norma internacional busca é precisamente, através da consulta, reverter a história de marginalização e exclusão que os povos indígenas sofreram” (CEPAL, 2015, p. 27).

Esta Convenção foi ratificada pelo governo brasileiro em 2003, por meio do Decreto nº 5.051/2004. Contudo, mesmo com o efeito vinculante, que obriga os Estados que a ratificaram a cumprir seus dispositivos, no Brasil, ainda não há qualquer previsão legal que regulamente o procedimento para consulta prévia.

Segundo Holanda (2015, p. 386), em análise da Pet 3.388, julgada em 19 de março de 2009, quando o art. 3 da Constituição Federal prevê o desenvolvimento nacional como um dos objetivos da República, o faz “[...] impondo ao Poder Público de todas as dimensões federativas que não subestime, nem muito menos hostilize as comunidades indígenas brasileiras, devendo, ao contrário, tirar proveito delas para diversificar o potencial econômico-cultural dos seus territórios [...]”. Destarte o desenvolvimento que se fizer sem ou contra os indígenas desrespeita norma constitucional “[...] assecuratória de um tipo de desenvolvimento tão ecologicamente

equilibrado quanto humanizado e culturalmente diversificado, de modo a incorporar a realidade indígena”.

O que se constata no Brasil é que existe uma “[...] positiva vontade política contra a causa indígena [...]” (CASALDÁLIGA, 2012, p. 9). Os indígenas exigem uma ação política oficial efetiva para garantir sua sobrevivência num contexto consolidado por processos históricos de aculturação e integração a uma concepção de desenvolvimento que nega sua *identidade*, criminaliza seu modo de viver, e ainda se reproduz por lógicas colonialistas e processos civilizatórios enraizados historicamente.

A política indigenista nacional, ora configurada pela integração indígena em favor de uma identidade nacional unificada, nas últimas décadas se consolida no extermínio destes povos em lógicas e projetos que negam sua existência em favor de *um único* caminho para o desenvolvimento (CIMI, 2012).

Os direitos indígenas podem, atualmente, ser classificados em direitos territoriais, direitos culturais, direito à auto-organização e de reconhecimento à diferença. Contudo sua terminologia e seu cunho normativo não são de *autodeterminação*¹¹². Isto se dá pelo temor de serem reconhecidos como povos, o que poderia representar “[...] um Estado dentro do Estado, demonstrando a resistência do Brasil reconhecer-se como um Estado plurinacional” (COLAÇO, 2006, p.10).

Verifica-se que o relator da Constituinte evitou a utilização do termo “povos” no texto legal, optando pela terminologia “comunidades indígenas”, “grupos indígenas”, “índios”, “populações indígenas” e “organizações indígenas”. Observa-se que a “vontade política do constituinte foi de não reconhecer direitos políticos aos ‘povos indígenas’ nos moldes garantidos pelo direito internacional aos demais ‘povos’, como o direito à autodeterminação de modo soberano” (MAIA, 1993, p.252-257). Na opção por uma nomenclatura ou outra revela-se uma opção “ideológica, política, filosófica ou doutrinária, entretanto, seguramente não é o termo o mais importante, mas o conteúdo que lhe dá” (SOUZA FILHO, 1999, p.77).

Esta distinção faz-se necessária, pois a terminologia adotada tanto pelo Estatuto dos Índios quanto pelo texto constitucional se refere a um termo que “incorpora apenas o sentido de agrupamento, comunhão de interesses/objetivos de um grupo de pessoas”, quanto que a

¹¹² Esta afirmação de Thais Luiza Colaço (2006), advém da abstenção do Brasil de votar acerca dos debates sobre o uso do termo “povos indígenas” na Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas que se baseava na ameaça à integridade territorial dos Estados, ao princípio da soberania e a concepção de nação. E posteriormente a perpetuação da não inclusão na Constituição de 1988 do termo “povos”, mas sim “populações” ou “sociedades”.

terminologia “povos” “corresponde à real situação das populações indígenas, enquanto coletividade étnica e culturalmente diferenciada” (MONTE, 1999, p.71).

A negação da *condição social de sociedade* aos povos indígenas, emergida de uma lógica colonialista, dominadora e imperialista, carregada de discriminação e subalternização, teve por força o contexto histórico e social formalizado no reconhecimento pelo Estado brasileiro da presença indígena. Esta formalidade não foi pressuposta da presença destes, mas um reconhecimento inevitável de sua existência no texto constitucional. Reconhecimento que por força do contexto social foi decorrência de uma forma de “amenizar” e/ou “contornar” o ambiente conflitivo.

Segundo Fraser (2002; 2007), o “reconhecimento” se tornou um conceito-chave do nosso tempo, herdado da filosofia hegeliana. Na medida em que o capitalismo acelera seus contatos transculturais, destrói sistemas de interpretação e politiza identidades e, por decorrência, os grupos minoritários étnicos, da “raça”, gênero e da sexualidade lutam para que suas diferenças sejam reconhecidas.

O que se discute é que mesmo com os avanços da Constituição de 1988, não é possível reconhecer o “fim jurídico” da tutela pela União sobre os povos indígenas. Segundo Souza Lima (2002, p.14), “celebramos precipitadamente o fim da tutela”, pois a política indigenista nacional ainda é “fruto de um padrão de diálogo intercultural¹¹³ e intersocial, *sem novos instrumentos de regulação das relações com os povos indígenas no Brasil*”, portanto, não devemos “[...] nos iludir quanto ao fim de formas de exercício de poder, de moralidades e de interação que poderíamos qualificar de tutelares” (SOUZA LIMA, 2002, p. 23).

A atual política indigenista nacional é formulada como forma para amenizar os impactos das mazelas políticas e sociais históricas. Contudo, percebe-se que os direitos sociais e de cidadão são substituídos por políticas assistencialistas como forma de amenizar os impactos da desigualdade sociais e os conflitos e tensões presentes nas lutas de resistência destes povos.

Ainda não há uma política de autonomia para os diferentes grupos, tornando-os dependentes dos programas de saúde oficiais deficientes, recebendo cesta básica para sua alimentação, impedidos de reproduzirem seu modo de vida, continuam ameaçados quanto à preservação de seus territórios, da biodiversidade que eles têm, assim como a manutenção de sua cultura (OLIVEIRA, 2012, p. 15).

No atendimento às demandas da população indígena, historicamente o país não desenvolveu políticas sociais condizentes com as suas reais necessidades. São populações que

¹¹³ Aqui interculturalidade se apresenta com caráter descritivo, no sentido de relação entre culturas, sem conteúdo político.

vêm sendo constantemente excluídas de ações e intervenção estatal, sob a perseguição, a alienação e o assistencialismo como mecanismos de repressão e imposição de uma cultura sobre a outra. A relação dos povos indígenas com o Estado sempre esteve atrelada primeiramente a uma lógica de expulsão, exclusão e confinamento, passando para uma lógica de atrelamento ao Estado, especialmente com uma política assistencialista (NEGRI; BIASI, 2013).

O dogma da positivação nos cânones jurídicos políticos dos direitos civis, políticos e sociais, advindo de princípios e paradigmas construídos na trajetória de construção dos Estados modernos europeus, são sustentados pelos princípios constitucionais brasileiros e garantidos por projetos sociais e políticos governamentais. Contudo, este espaço de cidadania individualista suplanta/sobrepõe-se à lógica de organização social histórica dos povos indígenas, onde a identidade do indivíduo advém de uma organização da totalidade social e cultural. Logo os direitos coletivos possuem supremacia aos individuais na sua estrutura social, jurídica e política.

Desvela-se o Estado nacional formado pela imposição desde a cultura, ideologia e poderes dominante de uma normativa jurídico-política como forma de controle da sociedade, que subalternizou ou negou a existência de formas originárias, ancestrais e culturalmente distintas de exercer autoridade, justiça e as formas de manutenção da harmonia social (WALSH, 2009, p. 178). Esta, dentro da consolidação do monismo jurídico, elabora normas e conceitos para submeter as populações indígenas a sua lei, desrespeitando a diversidade cultural, social e jurídica dos povos. Este modelo jurídico ocidental, implica hoje na problemática na aplicação do direito nacional sem considerar as *diferenças*, consolidando um modelo jurídico-político “imaginado como um conjunto de valores universais, não garante uma convivência pacífica e harmônica, mas tão somente um retorno ao surrado conceito de integração” (SOUZA FILHO, 1999, p. 195).

Segundo Souza Filho (1999), movimentos em nome de políticas pluralistas vêm ascendendo nas últimas décadas, pois os Estados não estão conseguindo colocar em prática os enunciados de suas constituições políticas, fazendo com que insurjam movimentos, não só indígenas, em busca de que “todos sejam iguais em direitos, inclusive no direito de ser desigual”. Nesta compreensão cabe lembrar célebre frase do sociólogo Boaventura de Souza Santos que sintetiza as lutas em nome das desigualdades sociais e o direito à diferença e o que discurremos neste trabalho,

O que é diferente não está desunido, o que está unificado não é uniforme, o que é igual não tem que ser idêntico, o que é diferente não tem que ser injusto. Temos o direito de ser iguais quando a diferença nos inferioriza, temos o

direito de ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza (SANTOS, 2003, p. 56).

Neste sentido, urge ressaltar que os povos indígenas possuem contextos étnicos diferenciados, assim a política indigenista “não é mera aplicação de um projeto a uma massa indiferenciada de habitantes da terra”. Como política é “um processo vivo formado por uma interação entre vários atores, inclusive indígenas, várias situações criadas por essa interação e um constante diálogo com valores culturais”. Deste modo, “a legislação que a define, do mesmo modo, é muito mais do que mero projeto de dominação mascarado em discussão jurídica, e merece ser olhada com outros olhos, para que dela possa se tirar toda informação que ela pode fornecer” (PERRONE-MOISES, 1992, p. 129).

A política indigenista nacional foi assim cunhada por práticas fundamentadas na integração nacional, num ideário positivista, colonial do Estado-nação, expressão dos projetos desenvolvimentistas, sob a lógica do atraso, da modernização do Outro, do primitivismo, em nome do progresso nacional, através do crescimento econômico e a eficácia institucional. O que se discute é a possibilidade da perpetuação de sua lógica como um instrumento de dominação colonial, racionalizado e justificado para o domínio de uns povos sobre os outros, e tem contribuído para manter conhecimentos e técnicas de ação que servem para manter, reforçar e disfarçar a relação colonial.

É possível identificar a continuidade de um processo civilizacional que hoje, por um lado, reconhece a importância da pluralidade cultural e étnica que compõem o país, porém por outro, a aceitação desta diversidade não se reverte em ações políticas concretas de defesa e proteção destas diferentes culturas e etnias, condição primordial para garantia de sua existência, e, o mais importante, demarcando as terras tradicionais destes diferentes povos, necessidade fundamental para o seu *Bem Viver*¹¹⁴ (CIMI, 2002).

¹¹⁴ “O Bem Viver é um conceito milenar da população andina que tem por base direitos ou “princípios éticos-morais” (ACOSTA; GUDYNAS, 2011, p. 77) que visam um desenvolvimento pensando no “bem estar da humanidade” (WALSH, 2009) substituído pelo conceito de desenvolvimento na concepção da cultura eurocêntrica colonizadora/dominante o “Viver Bem” e “Boa Vida”. Esta concepção de desenvolvimento é constituída pela teoria do crescimento econômico neoliberal sob uma perspectiva “capitalista” (DÁVALOS, 2008; ACOSTA, 2012) que visa a acumulação de bens materiais e a exploração infinita e desordenada dos recursos naturais. [...] O Bem Viver implica em uma ruptura com a apropriação da natureza para alimentar um desenvolvimento entendido como crescimento econômico. É uma ruptura com a ideologia de desenvolvimento vinculada ao progresso, “propõe superar o capitalismo” (ACOSTA, 2012, p. 204). Acosta e Gudynas (2011, p. 71) afirmam, ainda, que o Bem Viver é: “[...] uma resposta às limitações das ideias e aplicações contemporâneas de desenvolvimento [...] é uma visão para o futuro, por que deseja deixar para trás esse desenvolvimento convencional e ensaiam-se novas perspectivas outro tipo de valoração da sociedade e do meio ambiente” (RIFTEL; OLIVEIRA, 2014, p. 5-6). Para maior aprofundamento: ACOSTA, Alberto. O buen vivir: uma oportunidade de imaginar outro mundo. In: BARTELT, Dawid Danilo (Org.). Um campeão visto de perto: uma análise do modelo de desenvolvimento brasileiro. Henrich Böll Stiftung: Rio de Janeiro, 2012. Disponível em:

A política indigenista nacional, ora configurada pela integração indígena em favor de uma identidade nacional unificada, um Estado e consequente sistema jurídico que possuem fundamento (instrumental teórico e prático – ideológico) em programas de ação, estereótipos e distorções *sobre* os povos indígenas que deformam e encobrem a verdadeira situação do índio no Brasil, em lógicas e projetos que negam sua existência em favor de um único caminho para o desenvolvimento. Assim, se exprime a premente estruturação e execução de políticas públicas adequadas à realidade dos Povos Indígenas e às suas necessidades, sob a pena de perdurarem práticas e ações que sufocam e exterminam suas identidades étnicas.

4.3 ANÁLISES CRÍTICAS ACERCA DO ETNODESENVOLVIMENTO: LIMITES E POSSIBILIDADES

Ayala e Fehlauer (2005) problematizam alguns aspectos teóricos relacionados ao conceito de Etnodesenvolvimento, constatando que sua efetiva tradução nas políticas e práticas não tem sido consistente para se obter os impactos desejados em sua formulação. Para as autoras a adoção do conceito de Etnodesenvolvimento no entendimento de alguns antropólogos,

[...] revela uma adesão ao mercado de oportunidades profissionais no desenvolvimento das democracias ocidentais ou propõe implicitamente uma revisão nos princípios básicos relativistas da disciplina, criando imagens de meta-teorias universalistas e totalizantes, onde as teorias locais estariam nelas subsumidas (AYALA; FEHLAUER, 2005, p. 41).

Neste sentido, as autoras afirmam que a interpretação teórica não é dissociada da estrutura da sociedade que lhe deu origem, vinculada intrinsecamente ao tempo e espaço e ideário político de quem a coloca em prática, deste modo,

O que se questiona sobre etnodesenvolvimento não está no *conteúdo* de reivindicação de equidades nas relações de poder (embora possa remeter ao seu limite), mas na *forma* pela qual se precipitam pressupostos irrefletidos que comprometem as coerências de seus propósitos políticos de libertação e “descolonização” indígena (AYALA; FEHLAUER, 2005, p. 42).

Lembramos que o conceito fundante de desenvolvimento assenta-se na constituição ontológica do homem ocidental tornando-se parte da natureza social do homem, assimilado ao

http://www.br.boell.org/downloads/Democracia_Inside_A_Champion_port_FINAL.pdf. Acesso em: 10 de mar. 2014. ACOSTA, Alberto; GUDYNAS, Eduardo. El buen vivir mas allá del desarrollo. Qué Hacer n. 181: 70-81, marzo 2011. Ecuador Democrático. DESCO: Lima (Perú); WALSH, Catherine. Interculturalidad, decolonialidad y el buen vivir. In: WALSH, Catherine. Interculturalidad, Estado, Sociedade: Luchas (de)coloniales de nuestra época. Bolívia: Universidad Andina Bolívar. Ediciones Aby-yala, 2009. DÁVALOS, Pablo. El “Sumak Kawsay” (“Buen Vivir”) y las censuras del desarrollo. Publicado por Alai-amlatina. Disponível em: <http://www.dariovive.org/notas/davalos1.htm>. Acesso em: 10 de mar. 2014.

seu corpo. Isto se evidencia na dinâmica temporal da vontade construtiva do homem, em seus impulsos de transformação, eminente na modernidade pela formalização na categoria de trabalho (AYALA; FEHAUER, 2005).

Ayala e Fehlaer (2005) fazem uma crítica à *forma* como o Etnodesenvolvimento vem sendo promovido nas sociedades modernas, espaço de sua práxis, onde a cultura ocidental se perpetua. Esta forma de atuação é denominada por elas de *agenda oculta* do Etnodesenvolvimento que “[...] sintetiza no âmbito do etnodesenvolvimento os resíduos doutrinários da filosofia do progresso, enquanto idéia-matriz civilizacional do ocidente” (AYALA; FEHLAUER, 2005, p.42).

Uma destas agendas é o *operacionalismo* que toma por base o discurso sobre Etnodesenvolvimento de Stavenhagen (1985) que apresenta como um dos objetivos a satisfação das necessidades. Entretanto, esta lógica quase sempre de natureza biológica parte de uma racionalidade utilitarista, conduzindo a um funcionalismo operacional. Apoia-se na afirmação de necessidades que atua como “verdade”, “[...] é imaginar uma convicção pela simples razão de que nela se necessita [...]”, uma racionalidade prática, na qual a solução parte do horizonte de um futuro que se projeta num mundo imaginário, tornando-se desejado.

Esta agenda, portanto, está “fundada na base de uma “moral da necessidade” (quase sempre de natureza biológica) para um grupo social e de uma convicção do agente desenvolvimentista (novamente ele) de que atua sob uma ‘verdade’”. Desta forma, dentro do projeto político, o distanciamento entre o universo cultural e estrutural se funda numa unidade prática e eficaz. Assim, na lógica da condescendência¹¹⁵, apresentada por Bordieu (1990), “instaura-se para perpetuar o fundamento do preconceito e do etnocentrismo (que invariavelmente retorna): o desconhecimento do ‘outro’” (AYALA; FEHLAUER, 2005, p.43-44).

Para Cardoso de Oliveira (2005, p.28-29), há “ausência da dimensão ética ou moral no trato das relações interétnicas no âmbito da formulação e execução de políticas públicas dirigidas às etnias indígenas”. O mesmo autor defende que “na ideia de etnodesenvolvimento está incrustada uma ética procedimental, segundo a qual as decisões só podem ser tomadas por

¹¹⁵ Segundo Bordieu uma das estratégias de poder reprodutoras de desigualdades e hierarquias é a profusão de uma discursividade que nega a própria existência da diferença e da assimetria, ao que denomina estratégias de condescendência, “estratégias de condescendência, através das quais agentes que ocupam uma posição superior em uma das hierarquias do espaço objetivo negam simbolicamente a distância social, que nem por isso deixa de existir, garantindo assim as vantagens do reconhecimento concedido a uma denegação puramente simbólica da distância (“ele é uma pessoa simples”, “ele não é orgulhoso”) que implica o reconhecimento da distância. Em suma, pode-se usar as distâncias objetivas de maneira a obter as vantagens de proximidade e as vantagens da distância, isto é, a distância e o reconhecimento da distância assegurados pela denegação simbólica da distância” (BOURDIEU, 1990, p. 154).

um consenso a ser alcançado pela via da discussão no interior de uma “comunidade de comunicação e de argumentação”, segundo os requerimentos da “ética discursiva” apeliana-habermasiana” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005, p.32).

Este diálogo interétnico, é um “diálogo entre ímpares”, por meio do qual “a dimensão cultural ocupa um lugar estratégico na determinação do teor das relações entre etnias”, assim, “passa a ser relevante na *percepção da diferença entre os agentes sociais na relação dialógica é o abismo cultural*” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005, p.34).

É quando a distância cultural existente expressaria um incontornável abismo semântico (ou semantical gap). Todavia, no que tange ao outro caso, o do etnodesenvolvimento, quando as etnias em confronto buscam politicamente um acordo, a probabilidade de se alcançar consenso (objetivo da ética discursiva) existe em alto grau. É certo que essa probabilidade irá variar de conformidade, de um lado, com a distância cultural entre a burocracia do Estado-nação mobilizada e a comunidade indígena objeto de mudança induzida; de outro lado, com as estratégias postas em ação pelas partes empenhadas na negociação voltada para o consenso (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005, p.35).

No sentido deste abismo cultural, importa suscitar outra *agenda oculta* é denominada *economicismo*, “nela se reproduz tendência de naturalização das evidências culturais do ocidente, especialmente quando não se reconhece os limites da própria ação cultural”. Estas evidências sociais do ocidente dialogam com a perspectiva economicista intrinsecamente ligada ao desenvolvimento. Assim, a partir do “paradigma da escassez”, com “pouca compreensão do lugar das motivações psicológicas pessoais e sociais, da necessidade de indivíduos de reconhecimento, respeito ou propósito prático, o qual pode ser independente de outros benefícios materiais”, incorrer-se na possibilidade de falar pela lógica do determinismo econômico (AYALA; FEHLAUER, 2005, p.44).

A palavra “participação” apresentada pelos teóricos do Etnodesenvolvimento, incorre em sua naturalização dentro das perspectivas desenvolvimentistas, sob via democrática participativa. O aparato instrumental de participação, dentro desta ordem, é construído com base no sistema político ocidental, vigente nos Estados nacionais, a partir de suas próprias referências socioculturais e ideológicas. Neste aspecto, Ayala e Fehlaueer apontam outra agenda oculta a do *institucionalismo* e explicam:

[...] mesmo que o discurso declare que os projetos são autênticos interesses dos grupos sociais trabalhados, na prática reproduz o sentido e o fundamento das práticas intervencionistas e impositiva de modelos, no caso através da *institucionalização dos modos de participação e de interferência no sistema*

político nativo (ratificando o postulado de superioridade do sistema político ocidental) (AYALA; FEHLAUER, 2005, p. 45, grifo nosso).

Acerca desta institucionalização dos modos de participação e de interferência no sistema político nativo, “são aqueles que melhor correspondem àquelas características desejáveis para as bases de planificação contido no ideário do desenvolvimento, como responsabilidade, cooperação, trabalho coletivo, dentre outras”, conseqüentemente, “o resultado desta relação, longe de ser neutra ou imparcial, reforça certas lideranças nativas em detrimento de outras” (AYALA; FEHLAUER, 2005, p. 45).

A agenda oculta do institucionalismo concorre para o restabelecimento da hierarquia social previamente negada, conduzindo a inteligência e os modos de atuação conforme as normas ou hábitos de um grupo sociocultural particular, o ocidental, tornando os nativos, àqueles a quem se propunha supostamente libertar, em cúmplices de um sistema que tende a perpetuar, de alguma forma, as relações de força existentes. (AYALA; FEHLAUER, 2005).

Sobre este aspecto, Souza Lima aponta que a prática da política indigenista passou de um modelo tutelar de gestão para um modelo que prega o protagonismo, a participação, a autonomia, sua autodeterminação. Isto se expressa na forma com que a política indigenista foi se consolidando, com sua transversalização e setorização, na qual, a maioria dos recursos governamentais tem sido destinados as próprias organizações indígenas, “modelo não autóctone das chamadas *organizações indígenas* (OIs)” (SOUZA LIMA 2010, p. 19). O que na prática se consolida em atribuir aos povos indígenas a responsabilidade da superação de seus próprios problemas, eximindo-se de sua própria responsabilidade (SOARES, 2012; LIMA & BARROSOHOFFMAN, 2002).

Neste aspecto, a contradição do discurso e da prática indigenista brasileira reside no fato de ser construída com base em preceitos legais que garantem à autodeterminação dos povos indígenas, porém se impõe para a efetivação desse direito à forma de organização da nossa sociedade, de tal modo que o protagonismo indígena tem se consolidado na “[...] singular despolitização da ação de representantes indígenas e sua tecnificação, tão ao gosto do mundo do desenvolvimento.” (SOUZA LIMA, 2010, p.16). Ou seja, “[...] para a construção de um projeto próprio, de determinada etnia e/ou coletivo (leia-se autonomia), essa deve constituir uma entidade com personalidade jurídica (associação) para ter acesso a recursos”, o que culmina na maioria das vezes em ferir “[...] sua própria forma de organização político-social, bem como, impondo-lhe às atribuições do Estado” (SOARES, 2012, p. 143).

Neste sentido, mesmo que esta política esteja sendo construída, com base nos preceitos legais, bem como, teóricos que fundamentam o conceito de etnodesenvolvimento, o que está em jogo não é a construção de projetos e programas de desenvolvimento, a partir da perspectiva indígena, mas sim a *busca pela sua inclusão nas políticas que são elaboradas para os demais seguimentos da sociedade*, principalmente, no que tem sido englobado no conceito de populações tradicionais (SOARES, 2012, p. 159).

Urge, deste modo, a necessidade de “consciência política da heterogeneidade das situações indígenas no Brasil, diante da qual se coloca a total impropriedade de modelos únicos para solucionar os problemas dos índios no país”, estas se dão por construções históricas, “práticas geradas por estruturas de dominação colonial de longo prazo, de produção da desigualdade a partir das diferenças socioculturais, estas consideradas como signo de inferioridade”. Este contexto exige reflexões acerca de cada situação específica, de cada povo específico, de modo que, “se surgirem semelhanças nesse processo, sejam elas resultantes da comparação entre os diferentes modos de vida e histórias específicas dos povos indígenas, e não do aniquilamento pela submissão dessa diversidade a uma idéia geral do que é ser um genérico “cidadão brasileiro” (SOUZA LIMA, 2006, p. 11;13-14).

Segundo Ricardo Verdum (2006a), desde a promulgação da Constituição de 1988, com a inclusão de um capítulo específico sobre os *direitos dos povos indígenas*, nenhum dos governos que sucederam promoveu as mudanças necessárias, no que concerne ao entendimento da realidade multicultural do país, nas estruturas e práticas político administrativas do aparato do Estado Nacional.

Para este autor as mudanças morfológicas e gerenciais desencadeadas nos anos 90 implicaram “[...] num maior acesso aos “serviços” prestados pelo Estado nos distintos “setores” ou “políticas” governamentais (saúde, educação escolar, assistência social, etc) [...]” (VERDUM, 2006a, p. 2). Contudo, a realidade brasileira ainda está muito distante ao que se estabelece como pressuposto de uma *cidadania multicultural*, a qual Verdum (2006a, p. 01) conceitua como,

O reconhecimento jurídico de direitos políticos e sociais, que se traduzem em direitos como autonomia de decisão, autogoverno indígena sobre seus territórios e os recursos naturais neles existentes, direito a representação política nas instâncias de poder legislativo do Estado e protagonismo na formulação e no controle das chamadas “políticas públicas” de seu interesse e necessidade.

A título de esclarecimento retoma-se o termo autonomia do ponto de vista etimológico, de origem grega, formado pelo adjetivo *autos* que significa "o mesmo", "ele mesmo", "por si

mesmo" e pela palavra *nomos* que significa "compartilhar", "instituição", "uso", "lei", "convenção", competência humana, "dar-se nas suas próprias leis" e implica propriedade constitutiva da pessoa humana, na medida em que lhe cabe escolher as suas normas e valores, fazer projetos, tomar decisões e agir em consequência dessas escolhas (SEGRE; LEOPOLDO E SILVA; SCHRANM, 1998).

Denota-se que a conquista do *status* político da cidadania diferenciada só é possível na medida em que o princípio tutelar seja superado nos instrumentos jurídicos do Estado e na prática de algumas políticas públicas voltadas aos Povos Indígenas. Portanto, esta cidadania está sendo construída em meio a dificuldades e resistências. Ainda hoje persiste a ocupação diminuta dos espaços de representação política pelas lideranças indígenas em lugares estratégicos de controle social e formulação de políticas públicas, como os Conselhos nacionais, estaduais e municipais (BANIWA, 2006).

Primeiramente para se pensar em cidadania indígena brasileira é necessário superar "a própria noção limitada e etnocêntrica de cidadania, entendida como direitos e deveres comuns a indivíduos que partilham os mesmos símbolos e valores nacionais" (BANIWA, 2006, p.87). Baniwa apresenta ainda outra noção de cidadania que precisa ser superada, aquela que "caracteriza a cidadania temporalizada e territorializada, ou seja, o fato de estar relacionada a um determinado espaço de tempo de uma sociedade particular e de um território delimitado sob o comando de um poder central, que é o Estado" (2006, p. 88).

O líder indígena defende uma cidadania "plena e dupla", "criando novos campos sociais e políticos nos quais os índios seriam cidadãos do Brasil e, ao menos tempo, membros plenos de suas respectivas sociedades étnicas", pois, para ele, se deve "incorporar à noção de cidadania o direito de diferenciação legítima que garantisse a igualdade de condições". Esta dimensão da cidadania diferenciada, não nega o usufruto a direitos universais de cidadania, pois isto tenderia a uma forma de exclusão e desigualdade, mas sim, ao usufruto de direitos específicos relativos à sua cultura, tradições, valores, conhecimentos e ritos (BANIWA, 2006, p.89).

Neste sentido, o autor aponta que o reconhecimento do Brasil como um país pluriétnico é a porta de entrada para esta discussão, contudo, não é suficiente diante do exercício ainda presente da multiculturalidade na prática da sociedade brasileira, pois "somente o diálogo intercultural efetivo é capaz de possibilitar a coexistência das lógicas da etnia e da cidadania em um mesmo espaço social e territorial" (BANIWA, 2006, p.89).

Segundo Fonet-Betancourt (1994), o diálogo intercultural pressupõe sujeitos que se interpelam reciprocamente, não sendo este possível numa relação em que o Outro é mero objeto de interesse ou pesquisa. Condiciona também que os sujeitos subalternizados se unam para

romper a divisão moderna entre sujeitos e “objetos” de conhecimento. Trata-se de forjar formas de produção de conhecimento através do diálogo entre a episteme moderna e *outras epistemes*. Isto se dá de tal forma que o desenvolvimento de um pensamento crítico transdisciplinar terá como referência fundante não a episteme moderna, mas as epistemes que foram historicamente marginalizadas.

Neste contexto, o diálogo é a chave hermenêutica no desocultar histórias de colonialismo, primeiro pressuposto no criar condições para que os povos falem com voz própria, ou seja, segundo Fonet-Betancourt (1994) “deixar que o outro libere sua palavra”. Para ele,

[...] o diálogo intercultural permanece sendo o desafio que historicamente estamos obrigados a assumir; porque é – ao menos momentaneamente - a única alternativa que promete nos conduzir à superação efetiva de formas de pensar que, de uma ou outra maneira, resistem ao processo da argumentação aberta, ao condensar-se em posições dogmáticas, determinadas somente a partir de uma perspectiva monocultural. Resumindo: o diálogo intercultural nos parece ser hoje a alternativa histórica para emprendermos a transformação dos modos de pensar vigentes (FORNET-BETANCOURT, 1994, p.19).

Assim, criam-se *possibilidades* históricas para a assunção de sujeitos de direitos, base para se construir uma convivência social onde a diferença e a igualdade possam se entender constituindo estratégias para enfrentar colonialidades - ferramenta crítica para a construção de caminhos decolonizantes frente a propostas (inter)civilizatórias - uma sociedade radicalmente distinta.

A interculturalidade, neste sentido, é um projeto político social e epistêmico, que se apresenta como via a contribuir para uma transformação estrutural, descolonização de mentes e corpos, seres e saberes, sistemas e estruturas que precisa ser entendida como um processo enlaçado numa luta contínua de nações, dependente de ações práticas e insurgentes. Uma luta dirigida a enfrentar construções sociais e imaginárias, subjetivas às sociedades e povos, como forma de (re)pensar a partir de outros parâmetros *espaços/lugares* teórico-metodológicos em construção.

Os referenciais de interculturalidade apresentam *um* caminho de perspectivas epistemológicas a partir do diálogo e interação entre saberes/conhecimentos *para, das e com* as diversidades, sob uma perspectiva crítica, com projetos e práxis de transformação, intervenção e ação criando condições radicalmente distintas de sociedade, humanidade, conhecimento e vida.

Para Baniwa (2006, p.51), a perspectiva da interculturalidade se constitui *locus* para os debates em torno do Etnodesenvolvimento, principalmente quanto a sua aplicação, pois insurge como proposta para “o diálogo entre diferentes, que se faz presente por meio de diversas linguagens e expressões culturais, visando à superação da intolerância e da violência entre indivíduos e grupos sociais culturalmente distintos”.

Diante do exposto, ao interligarmos as perspectivas do Etnodesenvolvimento à referência da Interculturalidade conduzimo-nos a um pensamento crítico acerca da dogmática moderna em torno do termo desenvolvimento. Nesta direção, tomamos Perrot (2008) que propõe uma decolonização conceitual do desenvolvimento, buscando compreender os postulados históricos que forjam sua identidade enquanto paradigma. Ele ressalta que “[...] a questão da sobrevivência dos povos indígenas no mundo contemporâneo passa pela contestação do desenvolvimento, aqui e acolá, enquanto dogma moderno pretensamente incontornável” (PERROT, 2008, p. 220).

Para Perrot (2008), há iminente polissemia em torno do termo desenvolvimento. Por vezes é utilizado como forma de constatar que o “desenvolvimento está a caminho”, em situação que se demonstrará que haverá melhorias numa comunidade, atendendo às suas expectativas e sociais. Mesmo perpassando sob a forma da ideologia do “bem-estar” por meio de indivíduos e coletividades em escala mundial, o desenvolvimento não é transcultural, pois nasce como uma noção afluyente de um contexto histórico e cultural determinado.

Os fracassos do dito “desenvolvimento” em termos globais de certa forma abalaram sua concepção como processo natural e inevitável, mesmo que vistos como “erros de percurso”, uma fraqueza teórica, má gestão de projetos e/ou justificada como catástrofe natural. Assim, esta acepção longe de contestar a própria crença do desenvolvimento em seu sentido evolucionista, como “[...] processo linear, cumulativo, contínuo, irreversível e sujeito a uma finalidade [...]”, as “[...] partes mandantes da construção do desenvolvimento enquanto mito fundador do Ocidente continuam intactas” (PERROT, 2008, p. 220).

Deste modo, mesmo que se tenha colocado sob críticas a noção de progresso, “o caráter normativo do desenvolvimento como resposta positiva e quase mágica aos problemas que ele mesmo contribuiu para criar continua gravado nas consciências e no imaginário coletivo” (PERROT, 2008, p. 221). Em países industrializados, suas práticas se encarnam neste mito que demarca o traçado da História, na qual a evolução social é sua filosófica explícita e latente.

Segundo Morin (1995), o desenvolvimento tem dois aspectos. Por um lado, é o mito global em que as sociedades industriais atingem o bem-estar, reduzem as suas desigualdades extremas e proporcionam aos indivíduos o máximo de felicidade que uma sociedade pode

dispensar. Por outro lado, é uma concepção redutora, em que o crescimento econômico é o motor necessário e suficiente de todos os desenvolvimentos sociais, psíquicos e morais. Essa segunda concepção, técnico-econômica, ignora os problemas humanos da identidade, da comunidade, da solidariedade e da cultura. Assim, “[...] a noção de desenvolvimento continua gravemente subdesenvolvida. A noção de subdesenvolvimento é um produto pobre e abstracto da noção pobre e abstracta de desenvolvimento” (MORIN; KERN, 1995, p. 64).

Segundo Barretto Filho (2006, p. 15), os adjetivos aplicados à noção de desenvolvimento, como forma de “corrigi-lo”, são respostas aos efeitos patológicos que ele mesmo produz, no qual, são “os avalistas preferenciais dos "custos sociais inevitáveis" das políticas de desenvolvimento: os povos indígenas”.

Gallois (2001, p. 167) afirma que a transmutação “étnica” da noção de desenvolvimento pelas agências oficiais tende a relegar aos indígenas um estado primitivo, aistórico. A apropriação do termo por programas de fomento oficiais ou não, tende a negar a capacidade dos indígenas em se posicionar frente às constantes mudanças que têm alterado suas condições de vida e expectativas de futuro. Segundo Ayala e Fehlauer (2005, p.38), no campo político-ideológico do desenvolvimento, a ação política empregada no Etnodesenvolvimento, proporciona o esvaziamento do conceito, “[...] sendo transformado, no limite, em mais uma das generalidades do mercado das negociações políticas da agência estatal”.

Nesta análise, mesmo com a adição de prefixos ao desenvolvimento, como “etnodesenvolvimento”, “ecodesenvolvimento”, “autodesenvolvimento”, o mesmo paradigma se mantém, com toda sua confusão conceitual. Assim, o conceito de Etnodesenvolvimento “embora postule um ideal descentrado e democrático, não consegue superar a mentalidade que lhe dá origem, reproduzindo hábitos (que denominamos de “agendas ocultas”) da centralização estatal” (AYALA; FEHLAUER, 2005, p.37).

Deste modo, cabe ressaltar que “a questão da sobrevivência dos povos indígenas no mundo contemporâneo passa pela *contestação do desenvolvimento*, aqui e acolá, *enquanto dogma moderno pretensamente incontornável*” (PERROT, 2008, p. 220, grifo nosso). Este autor propõe uma *decolonização conceitual do desenvolvimento*, buscando compreender os postulados históricos que forjam sua identidade enquanto paradigma.

Assim, a projeção do futuro encontra respaldo no que foi silenciado pelo discurso eurocêntrico. A diferença colonial precisa ser decolonizada¹¹⁶ dos silêncios da história, pois é

¹¹⁶ Faz-se aqui a apreensão sobre o uso do termo “decolonizar” e não “descolonizar”. Segundo Catherine Walsh (2009, p. 14) é necessário “decolonizar”, e não descolonizar, pois não se quer desfazer ou desmanchar o processo

nas brechas das feridas da história, nas memórias e experiências coloniais que as práticas comunitaristas podem e devem ser fortalecidas pela “identidade em política”.

Faz-se necessário o apontamento de Walter D. Mignolo (2008) acerca da distinção entre *política de identidade* e *identidade em política*.

Para o autor, a política de identidades é multicultural, uma prática não decolonial, pois permanece sob a matriz racial do poder, dentro do que Mignolo chama de “política imperial de identidades”, se baseia na suposição de que as identidades são aspectos essenciais dos indivíduos que podem levar à intolerância, não se compromete a nível de Estado, permanecendo na esfera da sociedade civil. Para ele é preciso a construção de teorias políticas e a organização de ações políticas fundamentadas em identidades que foram alocadas pelos discursos imperiais – o que Quijano (2005a; 2005b; 1992) chama da racionalidade moderno/colonial da Colonialidade do Poder¹¹⁷ – pois só assim pode ser possível desnaturalizar a ideia de raça e a imperial identidade do mundo moderno capitalista. Nesta perspectiva, Mignolo (2008) aponta como a única maneira de pensar decolonialmente, a *identidade em política*. Este é o horizonte de um projeto político que se desvincula do quadro eurocêntrico da teoria política e da economia política ao mesmo tempo em que autoriza e confere poderes a decolonização das subjetividades raciais colonizadas. Uma orientação decolonial de pensar e agir, uma opção decolonial de *desobediência epistêmica*, pois se desvincula dos genuínos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento.

A desobediência epistêmica apresentada por Mignolo (2008, p. 291) não conduz a negação ou o abandono do que já foi produzido e institucionalizado, pois “hoje não há algo fora do sistema; mas há muitas exterioridades, quer dizer, o exterior construído a partir do interior para limpar seu espaço imperial”. Mas constrói a substituição da geo-política de Estado de conhecimento produzida sobre a lógica imperialista moderno-racional pela geo-política de Estado de pessoas.

Deste modo, de acordo com Thomas Tadeu da Silva, “questionar a identidade e a diferença como relações de poder significa problematizar os binarismos em torno dos quais elas se organizam”, pensá-las como questão política é “questionar os sistemas de representação que lhe dão suporte e sustentação”, pois é por meio da representação “que a identidade e a diferença se ligam a sistemas de poder” (SILVA, 2004, p. 83;91). Neste condão, ao tratarmos a premência

colonial, não há como fingir que a colonização não existiu e apagar tudo que ela impôs. O que se busca é uma luta constante, uma construção, a busca por alternativas, a fim de traçar um rumo novo para os povos.

¹¹⁷ Colonialidade do Poder leva a Colonialidade do Ser e Saber – aniquilamento de identidades e possibilidades de assunção como sujeitos (QUIJANO, 1992, 2005; LANDER, 2005).

ao reconhecimento identitário dos povos indígenas e o direito à diferença, perfazemos a dimensão de que “identidade implica a alteridade, assim como a alteridade pressupõe diversidade de identidades, pois é na interação com o outro não-idêntico que a identidade se constitui” (BANIWA, 2006, p.49).

Assim, “a identidade étnica [...] como cidadania reconhecida pela sociedade e pelo Estado”, conduz a lugares nos quais a questão indígena possa ter “[...] um espaço próprio de autonomia e de liberdade para que se decida como viver nesse mundo atual com todas as suas vantagens e desvantagens” (BANIWA, 2006, p.21).

Neste escopo, recupera-se a discussão¹¹⁸ de Enrique Dussel acerca do “reconhecimento universal da diferença”¹¹⁹ de Charles Taylor e a Filosofia da Libertação por ele proposta, onde “o Outro considerado oprimido “dentro” da Totalidade, como “parte funcional”¹²⁰ (e não como “sujeito”) a qual se negam os diferentes interesses que teria dentro do sistema” (1995, p.109), por “necessidade histórica” de fato¹²¹, implícita ou explicitamente, o que se justificava a opressão do Outro eram - (ou é) - o *télos*, o bem, a virtude, os valores do sistema vigente.

As capacidades autônomas de decisão envoltas na perspectiva necessária da autodeterminação vêm a remontar a condição histórica da subalternização que envolvem o Outro, lugar no qual foi subjulgado, negado e imerso na totalidade de seu colonizador, do universalismo presente nos processos de Colonialidade do Poder.

Enrique Dussel (1995) a partir da distinção fundamental entre “moral” (universal) e “ética” (concreta), tomando por base Habermas, busca as condições reais existentes para a aplicação do princípio da universalidade. A partir deste princípio “[...] só poderão ser válidas aquelas normas que tiverem sido aceitas por *todos os atingidos* enquanto *participantes* virtuais do discurso prático” (HABERMAS apud DUSSEL, 1995, p. 113-114, grifo nosso). Assim, “o

¹¹⁸ Este debate encontra-se no Capítulo 3 do livro “Filosofia da Libertação: críticas à ideologia da exclusão”, e se trava entre a crítica ontológica de Hegel (Taylor) contra o formalismo de Kant (Habermas e Apel), e envolve a própria origem da Filosofia da Libertação.

¹¹⁹ Em “Ethics of Authenticity”, Harvard University Press, Cambridge (1992) por Dussel (2005), no qual faz críticas à filosofia de Habermas por sua pretensão em construir um formalismo universal consensual.

¹²⁰ Enrique Dussel utiliza a perspectiva de Niklas Luhmann ao considerar “o indivíduo como parte funcional do sistema”, não como “pessoas”, mas como “funções”, logo não como “sujeitos”, mas como “objetos” pensados por Gehlen que personalidade só pode ser pensado, dentro da definição de instituições, por sua íntima conexão com elas. Para maior aprofundamento: Dussel, Enrique. Filosofia da Libertação: críticas à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1995.

¹²¹ Alguns elementos constam apresentados anteriormente pela pesquisadora acerca da construção da “Modernidade” por Anibal Quijano, e sua continuidade pela Colonialidade do Poder, e Antonio Carlos Wolkmer, acerca da construção dos cânones jurídicos-políticos no Brasil e todo traçado histórico da relação entre os povos indígenas e o Estado nacional.

télos ou bem de uma cultura, ou de uma Totalidade, não pode ser necessariamente¹²² o fundamento definitivo da moralidade dos atos” (DUSSEL, 1995, p.111), espaço aonde o Outro, negado e oprimido, deve ser (des)coberto, como forma de responsabilidade a sua interpelação, como meio de libertação.

Aí aloja o princípio da exclusão, onde a ética do discurso se acha em situação de “inaplicabilidade” das normas morais fundamentais em circunstâncias excepcionais, ou como o próprio autor chama de “situações normais” de terminação. O reconhecimento do “atingido” ou “excluído” como uma pessoa/sujeito é o ponto de partida da argumentação possível com o *novo Outro*, reconhecido como “participante”. Isto exige um procedimento e não uma “aplicação”:

Esse respeito e reconhecimento do Outro (ideal ou prático) é o momento ético (e, por ético, racional) por excelência, que se pressupõe em toda “explicação” (epistemológica), ou aquele “assentimento” (argumentativo) perante a argumentação do Outro. É que “respeitar” e “reconhecer” o *novo Outro* (como sujeito “dissente”, como “novo” Outro, distinto) é o ato ético ou racional prático *Kath'exochén*, pois equivale a “dar lugar ao Outro” para que intervenha como igual, com direitos, como livre, na argumentação (DUSSEL, 1995, p. 115)

De acordo com Pedro Demo (1993), a concepção da “participação” se aloja, necessariamente dentro de outra: a da dominação na história. Para o teórico, a consequência do fenômeno da dominação advém de processos históricos-estruturais, que se originam na dinâmica do acontecer. Assim, a participação não é algo dado, nem tão pouco espaço de uma “liberdade que nos querem doar, conceder ou impor, mas aquela que nós mesmos construímos” (DEMO, 1993, p. 19), um processo de conquista.

A participação surge como uma metodologia da libertação, como necessidade de sobrevivência para “ter vez e voz”, onde não basta o discurso declaratório, mas é preciso uma prática coerente, para não incorrer em formas de propostas participativas que “[...] acabam sendo expediente para camuflar novas e sutis repressões” de formas ideológicas encobertas com a “capa da participação” (DEMO, 1993, p. 18-26).

Esta forma de libertação explicitada acima, remonta o princípio da liberdade como forma de autodeterminação. Para Boaventura de Souza Santos (2001, p.17), “[...] este direito à autodeterminação foi restringido aos povos subjugados pelo colonialismo europeu”, a possibilidade de se autodeterminar, consiste aqui, em afirmar que os povos indígenas não

¹²² Especifica Dussel (2005, p.111), que o termo “necessariamente” cunhado é antes da descoberta histórica de que o Outro estava sendo negado por “necessidade história” como, implícita ou explicitamente, o que justificava a opressão do Outro eram (ou é) o *télos*, o bem, a virtude, os valores do sistema vigente.

necessitam de tutela estatal enquanto povos e indivíduos, nem ser determinados por outros que não eles próprios.

Se entender que o todo não é formado por um conjunto homogêneo, mas a partir da composição heterogênea de grupos com suas diferenças culturais, políticas, sociais e econômicas – como, por exemplo, os povos indígenas –, pode-se vincular a idéia de liberdade positiva a esses grupos étnicos sem recair na atomização do indivíduo proposto pelo pensamento liberal, e, ao mesmo tempo, sem perder o ideal de totalidade (ALBUQUERQUE, 2003, p. 148).

Isto posto é possível afirmar que a liberdade da sociedade tem como finalidade não a liberdade do indivíduo, mas a liberdade como parte de uma totalidade. Segundo o filósofo italiano Norberto Bobbio (1997, p.57),

A liberdade como autodeterminação, [...], é geralmente atribuída, no discurso político, a uma vontade coletiva, seja essa vontade a do povo, da comunidade, da nação, do grupo étnico ou da pátria: isto significa que, para a teoria política, o problema historicamente relevante não é tanto o da autodeterminação do indivíduo singular (que é problema teológico, filosófico ou moral), mas antes o da autodeterminação do corpo social do qual o indivíduo faz parte.

De acordo com Bobbio, o que remonta a sustentação desta teoria é a concepção rousseaniana e hegeliana de liberdade, uma concepção não atomista, mas orgânica da sociedade, da liberdade como um todo. Segundo Albuquerque (2003), Rousseau reconhece que a liberdade civil caracteriza-se como uma forma de liberdade que, diversa da liberdade natural, exige dos cidadãos uma forma de participação mais efetiva dentro do contexto político-social, desta forma para o autor trata-se de “[...] garantir aos grupos étnicos, enquanto participantes do Estado, uma forma de libertar-se contra qualquer modo de opressão e dependência que lhes impedem de exercer a efetiva participação dentro do sistema político” (ALBUQUERQUE, 2003, p. 149).

Neste sentido, Stavenhagen e Bonfil (1982) afirmam que os referenciais do Etnodesenvolvimento provocam para uma completa revisão das políticas governamentais indigenistas, em meio às reivindicações dos valores culturais indígenas e uma reavaliação da sua posição na estrutura social. É um conjunto de propostas e ações sumarizadas em um conceito que surge em contraposição ao etnocídio e a etnocracia, questionando a ideologia do Estado nacional, como forma de violação dos direitos culturais coletivos, concebido como “[...] um processo dinâmico e criativo que, mais do que limitá-las, pode liberar energias coletivas para o seu desenvolvimento”.

Ante ao exposto, importa retomar análise crítica que Ayala e Fehlauer (2005) perfazem quanto aos projetos de Etnodesenvolvimento. O que se questiona e se apresentou como

possíveis limitadores a um processo com via de libertação dos povos indígenas por meio de sua autodeterminação “não está no *conteúdo* de reivindicação de equidades nas relações de poder”, dimensionas neste capítulo no conceito e pressupostos do Etnodesenvolvimento, “mas na *forma* pela qual se precipitam pressupostos irrefletidos que comprometem as coerências de seus propósitos políticos de libertação e “descolonização” indígena” (AYALA; FEHLAUER, 2005, p.42), os quais somente podem ser avaliados e dimensionados de acordo com as condições concretas de cada caso, e para tanto por meio de um crescente processo de autonomia.

Pensar desenvolvimento em nível nacional, regional ou local, nos remete a revisitar o enfrentamento do paradoxo global/local - um desafio para reinventar um presente para um futuro sustentável na cartografia da globalização. Isto perpassa necessariamente na relação com as sociedades pluriétnicas, implicando em integrá-las “[...] progressivamente o que lhes interessa da civilização moderna, sem desintegrar suas identidades essenciais” (STROH, 2001, p.11)

Urge hoje a “redefinição do lugar dos povos indígenas no Brasil”, a abertura de “novos campos conceituais e práticos de planejamento e de gestão, renovados pela valorização da diversidade sociocultural, que transformem radicalmente posições preconceituosas e discriminatórias” (SOUZA LIMA, 2006, p.10). Este que pode ser o caminho para o reencontro com sua história e sua origem e pode significar um reencontro consigo mesmo, “*única possibilidade de seu desenvolvimento pleno, justo, democrático e igualitário diante da diversidade étnica e cultural de seu povo*” (BANIWA, 2006, p.38).

5 CONCLUSÃO

A projeção do futuro encontra respaldo no silenciado pelo discurso eurocêntrico. A diferença colonial precisa ser decolonizada dos silêncios da história, pois é nas brechas das feridas, memórias e experiências coloniais, que as práticas comunitárias podem e devem ser fortalecidas.

Georgia Fontoura

O processo de conquista e colonização foi uma realidade violenta para os Povos Indígenas, despojados de suas terras, foram-lhes negadas suas formas de ser e ver o mundo, em nome de uma suposta salvação em prol do interesse colonial. Realidade que não se finda com a (in)dependência, mas toma outros contornos, sendo intermediados por uma política indigenista mascarada por lógica paternalista e protecionista, na qual os relegou em tempos/espacos/lugares de subalternização e dependência.

O Estado Brasileiro se constrói historicamente alicerçado pelo ideário moderno/europeu, que em nome da unidade nacional, reforçou a estratificação social, descaracterizando e/ou suprimindo a percepção da diversidade étnico-cultural brasileira, se constituindo em uma identidade nacional homogênea sob a falsa ideia de uma democracia racial.

Este imaginário epistêmico da universalidade gera a persistência da dominação epistêmica de matriz colonial de tal forma que, *a epistemologia eurocêntrica nos impede de ver e ouvir o mundo a partir dos nossos olhos e ouvidos* - do mundo em que vivemos, anulando a diversidade epistêmica existente, passamos a ver o mundo sob o foco de olhos e o eco de vozes alheias.

Assim, mesmo com avanços na esfera constitucional e legal nos últimos anos, ainda, não se pode falar na libertação destes povos do velho instituto tutelar. Os laços de dependência e ausência de efetiva autonomia, sufocam as bases da *autodeterminação* e gerenciam os *tempos/espacos/lugares* de participação dos povos indígenas por meio de uma pretensa hegemonia cultural nacional. Um quadro desprovido de condições objetivas que dialoguem com estes povos, por meio de programas e políticas formados por projetos homogêneos, que diante dos enquadramentos históricos distintos sofridos pelos Povos Indígenas, não

correspondem às situações e necessidades específicas das diferenciadas comunidades indígenas.

A institucionalização do espaço jurídico-político de caráter excludente no Brasil evidencia-se na ausência da terminologia “povos” no seu ordenamento jurídico. A terminologia vem substituída por “*populações indígenas*” ou simplesmente o caráter genérico “*índios*”, o que orienta processos com cunho normativo de não *autodeterminação*, fazendo vias a negociações que beiram a mendicância por faltas de alternativas de sobrevivência. Pela qual sua resistência se expressa na instauração de novos *status quo* políticos e territoriais e novos *modos* de relação institucional entre Estado e Povos Indígenas.

O *direito à diferença e o reconhecimento da identidade* ultrapassa, neste sentido, a simples positivação da existência de outras formas culturais no seio de uma sociedade, mas envolve o fato de que as políticas públicas estatais devem reconhecer em seus programas e projetos a identidade cultural, partindo do pressuposto de que o reconhecimento político de uma situação de pluralismo cultural de fato, ainda se contradiz com as estruturas político-jurídicas vigentes. Assim, é necessário que aparato burocrático estatal se adeque aos direitos internacionais já ratificados pelo Estado Brasileiro, pois, somente, a partir disto, poderá se pensar em reais processos de participação, cidadania “ativa” e abertura de efetivos processos de desenvolvimento das distintas etnias.

Deste modo, os *limites* para promover políticas públicas *de/em/para* o desenvolvimento das diferentes etnias, atentas às diversidades e direitos dos Povos Indígenas se identificam: no dogma da positivação nos cânones políticos jurídicos dos direitos civis, políticos e sociais, provindos de herança moderna/ocidental, a qual sustenta espaço de uma cidadania individualista, consolidação do monismo jurídico por meio de valores universais, que submetem as populações indígenas a um modelo jurídico-político sem considerar as diferenças; na *continuidade um surrado integracionismo*, desrespeitando a diversidade cultural, social e jurídica dos povos por um modelo que subplanta/sobrepõe-se à lógica de organização social histórica dos povos indígenas e apresentam limites na garantia de direitos em respeito às diferenças; no plano político nos ainda *limites ao exercício de direitos e de cidadania*, perpetuando a *manutenção das/dos indígenas na condição de tutelados do Estado nacional*, pois, ainda há *ausência de sua participação* nos processos institucionais estatais referentes aos assuntos e âmbitos que lhes dizem respeito; na *inexistência de uma política de autonomia* desloca os direitos sociais e cidadão à políticas assistencialistas, como forma de amenizar os impactos da desigualdade sociais e os conflitos e tensões presentes nas lutas de resistência destes povos. Condições que tem contribuído para manter conhecimentos e técnicas de ação,

como meios para manter, reforçar e disfarçar instrumentos de uma relação ainda de dominação colonial.

Neste contexto, identifica-se a extrema dificuldade *na e para construção* de políticas públicas que visem efetivamente atender/alcançar a diversidade de Povos Indígenas no Brasil nos seus distintos modos de *ser, saber e viver* em relação as suas demandas; operar *no/para* dentro do território e territorialidades de cada povo de forma qualitativa e superadora; fazer valer o direito de *autodeterminação* destes povos gerando processos de *participação*, diferentes *tempos/espacos/lugares*, vias para assegurar seu desenvolvimento econômico, social e cultural - condições de/e *vida digna* a todos/as.

Os desafios para promover políticas públicas *de/em/para* o desenvolvimento étnico atentas às diversidades e direitos dos Povos Indígenas se apresentam: na *inserção via participação democrática da pluralidade como sujeitos diferenciados*, sem inferir numa descaracterização cultural, como garantia de sua sobrevivência física e cultural, seus territórios étnicos e pela igualdade de direitos respaldada no reconhecimento do direito à diferença, em respeito à diversidade cultural; *necessidade da inserção destes povos na definição e no controle social das políticas e programas que lhes dizem respeito*, bem como a reformulação ou integração destas; realização de projetos e programas que respeitem as particularidades de cada Povo, diante de sua diversidades, entendendo-os não como uma categoria diferenciada, mas enquanto grupos etnicamente diferenciados entre si, com realidades e demandas distintas, provindas das diferentes situações a que foram conduzidos.

O Etnodesenvolvimento, como referencial teórico metodológico e político, apresentado enquanto um contraponto crítico as políticas desenvolvimentistas e ao etnocídio, possui *possibilidades* para se pensar neste sentido. Perfaz, via referenciais de *interculturalidade* perspectivas metodológicas para o diálogo/interação entre *saberes/conhecimentos das, para e com* as diversidades, questionando e desafiando a percepção e adoção de *outros olhares/leituras* via caminhos em/de abertura à viabilidade de processos decoloniais, *traços a* abrir e transpor fronteiras na busca da construção de *outros territórios*, (des)construindo subalternidades históricas.

Neste sentido, não é tanto a introdução destes novos elementos, mas sim a premência de construir uma nova *lógica*, a partir reconhecimento das raízes milenares que habitam estes solos, sob a indignação e a comprovação de que ainda existem manifestações plurais dentro da esfera do Estado, que tem se colocado a frente destes processos em busca da insurgência numa história vivida de forma sacrificial sob toda a forma de dominação e colonialismo.

Estes devem nos servir de base para (re)pensarmos criticamente as peculiaridades estatais, suas tensões e ineficiências, principalmente quanto às práticas sociais, políticas e culturais, que tem conduzido a uma relação fragilizada e inconsistente entre Estado e Sociedade. Que permitam, assim, incorporar de baixo para cima os princípios subjacentes do direito indígena ao direito estatal, e construir uma convivência social onde a diferença e a igualdade podem se entender, constituindo uma estratégia para enfrentar a colonialidade ainda viva e como ferramenta crítica para um caminho decolonial frente a uma proposta (inter)civilizatória de uma sociedade e Estado radicalmente distintos.

O que se intenta aqui é sinalizar que faz-se necessário desconstruir as bases político-jurídico-social e epistêmicas na qual as políticas indigenistas foram construídas, visto que os referenciais teóricos e éticos em torno desta problemática necessitam ser debatidos e efetivados, na/para elaboração de subsídios para reflexões sobre planejamentos contra hegemônicos que *possibilitem* a construção de *outros* caminhos teóricos e metodológicos capazes, efetivamente, de gerar políticas atentas às diversidades dos Povos Indígenas, seu desenvolvimento e atendimento as suas demandas.

6 REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. El buen vivir, uma alternativa al desarrollo. In: QUINTERO, Pablo (et. al.). **Crisis Civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir**. Buenos Aires: Del Signo, 2014. p. 127-133

_____; GUDYNAS, Eduardo. El buen vivir mas allá del desarrollo. **Qué Hacer**, Equador Democrático, Lima (Perú), n. 181, p. 70-81, marzo 2011.

_____. O buen vivir: uma oportunidade de imaginar outro mundo. In: BARTELT, Dawid Danilo (Org.). **Um campeão visto de perto: uma análise do modelo de desenvolvimento brasileiro**. Henrich Böll Stiftung: Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: < http://www.br.boell.org/downloads/Democracia_Inside_A_Champion_port_FIN_AL.pdf>. Acesso em: 10 de mar 2014

AYALA, Caroline; FEHLAUER, Tércio. Considerações críticas sobre o conceito de etnodesenvolvimento: para pensar a condescendência na relação intercultural. **Tellus**, Campo Grande, ano 5, n.8/9, p. 37-51, abr./out. 2005.

ALBUQUERQUE, Antonio Armando Ulian do Lago. **Multiculturalismo e o Direito à Autodeterminação dos Povos Indígenas**. 2003. 333 f.. Dissertação (Mestrado em Direito na área de Filosofia e Teoria do Direito), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. 525p, il.

ALMEIDA, FL. A inclusão social e o reconhecimento da universalidade dos direitos humanos: da tolerância às ações afirmativas. In: LIVIANU, R. (coord). **Justiça, cidadania e democracia** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2009. pp. 132-147.

ALMEIDA, Marina Correria de. **O Pluralismo Jurídico na América Latina: Uma teoria para a descolonização do direito demonstrada na experiência indígena**. Monografia. Florianópolis: UFSC. Centro de Ciências Jurídicas, 2009.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios aldeados: história e identidades em construção. **Revista Tempo**, vol. 6, no. 12, dez. 2001, p. 51-71

ANJOS FILHO, Robério Nunes dos. O direito à autodeterminação dos povos indígenas: entre a secessão e o autogoverno. In: ANJOS FILHO, Robério Nunes dos (Org.). **Direitos Humanos e Direitos Fundamentais: diálogos contemporâneos**. Salvador: JusPodivm, 2013, p. 588- 620.

ATHIAS, Renato. **Diversidade étnica, direitos indígenas e políticas públicas**. Texto apresentado na Oficina sobre Direitos Indígenas organizada pelo Programa Internacional de Bolsas (IFP) da Fundação Ford, em Oaxaca, Mexico 2006. Recife: NEPE/UFPE, 2005. Disponível em: < https://www.ufpe.br/nepe/publicacoes/publicacoes_4.pdf > Acesso em 20 abr 2015.

_____. Temas, problemas e perspectivas em etnodesenvolvimento: uma leitura a partir dos projetos apoiados pela Oxfam (1972-1992). In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de;

BARROSO-HOFFMANN, Maria. **Etnodesenvolvimento e políticas públicas**: bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002. p. 49-86.

AZEVEDO, J. L. **A educação como política pública**. Campinas: Autores Associados, 1997.

BASTOS, Celso Ribeiro. **Curso de Direito Constitucional**. 20ª ed. São Paulo, Saraiva, 1999.

BACHRACHB, P.; BARATZ, M. S. "Two Faces of Power", **American Science Review** 56: 947-952. 1962.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC/SECAD/UNESCO/LACED/Museu Nacional, 2006.

BACKES, Rafael. **A criação judicial do direito como possível harmonizadora dos discursos positivo e social**. 2010. 115 f. Trabalho de Conclusão de Curso - Graduação em Direito, Universidade do Sul de Santa Catarina, Palhoça, 2010.

BANIWA, Gersem. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006

_____. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: RAMOS, Alcida Rita (Org.). **Constituições nacionais e os povos indígenas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

BATALLA, Guillermo Bonfil et al. **América Latina: Etnodesarrollo y etnocidio**. Costa Rica: FLASCO, 1982.

_____. El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. **Tomo 2**, México: INAH/INI, 1995, p. 464-480.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. Os predicados do desenvolvimento e a noção de autoctonia. **Tellus**, Campo Grande - MS, ano 6, n. 10, p. 11-21, abr. 2006.

BEOZZO, José Oscar. **Leis e Regimentos das Missões**: política indigenista do Brasil. São Paulo: Loyola, 1983.

BIGNOTTO, Newton. Tolerância e Diferença. In: NOVAES, Adauto (org.). **Civilização e Barbárie**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BOBBIO, Norberto. **O Positivismo Jurídico**: lições de filosofia do direito. São Paulo: Ícone, 1995.

BOBBIO, Norberto. **Igualdade e liberdade**. 3. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

BODGAN, Robert; BIKLEN, Sari. **Investigação Qualitativa em Educação**: uma introdução à teoria e aos métodos. Portugal: Porto Editora, 1994.

BONAVIDES, Paulo. **Ciência Política**. 12. ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2006.

BRAGA, Márcio André. Identidade étnica e os índios no Brasil. **MÉTIS: história & cultura**, v. 4, n. 7, p. 197-212, jan./jun. 2005.

BRAND, Antonio. Mudanças e continuísmos na política indigenista pós-1988. In: LIMA, Antonio Carlos Souza; BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs.). **Estado e os Povos Indígenas: bases para uma nova política indigenista II**. Rio de Janeiro: Contracapa/LACED, 2002.

BRASIL. **LEI Nº 3.071, DE 1º DE JANEIRO DE 1916**. Código Civil dos Estados Unidos do Brasil. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L3071.htm >. Acesso em 20 jun 2015.

_____. **LEI Nº 6.001, DE 19 DE DEZEMBRO DE 1973**. Estatuto do Índio. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm > Acesso em 20 jun 2015.

_____. **LEI Nº 9.394, DE 20 DE DEZEMBRO DE 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm > Acesso em 15 ago 2015.

_____. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm > Acesso em 13 de set 2015.

_____. **LEI Nº 10.406, DE 10 DE JANEIRO DE 2002**. Institui o Código Civil. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/L10406.htm > Acesso em 20 jun 2015.

_____. **DECRETO Nº 7.778, DE 27 DE JULHO DE 2012**. Aprova o Estatuto e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções Gratificadas da Fundação Nacional do Índio. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2012/Decreto/D7778.htm > Acesso em 2 out 2015.

COMIN; GAMISC (coord.). **Achegar-se e conhecer**. Semana dos Povos Indígenas. Pomerode: COMIN; GAMISC; IECLB, 2000.

COMITÊ DE EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA. **Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar**. Brasília: MEC/SEF/DPEF, 1994.

COORDENAÇÃO GERAL DE PROMOÇÃO AO ETNODESENVOLVIMENTO. **Reunião Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento**. Brasília, 01 de julho de 2011. Disponível em: < <http://www.fao.org/fileadmin/templates/olq/documents/Brasil/3.FUNAI.pdf> > Acesso em 29 out 2015.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. **Estrangeiros na própria terra: presença Guarani e Estados Nacionais**. Florianópolis: EdUFSC; Chapecó: Argos, 2010.

_____. **Povos Indígenas em Santa Catarina**. *On line*. Disponível em: < <https://leiaufsc.files.wordpress.com/2013/08/povos-indc3adgenas-em-santa-catarina.pdf> >. Acesso em 17 ago 2015.

BULA ROMANUS PONTIFEX. **BULA DE NICOLAU V (“ROMANUS PONTIFEX”) de 8 de janeiro de 1454.** Disponível em: < http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/fontes_escritas/1_Jesuitico/annaes_da_biblioteca.htm > Acesso em 17 abr 2015.

CANDAU, Vera Maria. **Direitos Humanos, Educação e Interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença.** Revista Brasileira de Educação. v.13 n.37. jan/abr. 2008. p.45-185. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v13n37/05.pdf>. Acessado em: 02 fev. 2013.

CARVALHO, Ieda Marques de. Diversidade étnica e educação indígena: políticas públicas no Brasil. **Revista Internacional de Desenvolvimento Local.** Vol. 4, N. 6, p. 85-93, Mar. 2003. p. 85-93.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade étnica, reconhecimento e o mundo moral. **Revista ANTHROPOLOGICAS**, ano 9, vol. 16(2), p. 9-40, 2005.

CASALDÁLIGA, Dom Pedro. O sonho de terras sem males. In: HECK, Dionísio Egon; SILVA, Renato Santana da; FEITOSA, Saulo Ferreira (orgs). **Povos indígenas: aqueles que devem viver – Manifesto contra os decretos de extermínio.** Brasília: CIMI – Conselho Indigenista Missionário, 2012.

CASANOVA, Pablo González. **O colonialismo global e a democracia.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995. 192p.

CASTRO, Flávia Lages de. **História do Direito Geral e Brasil.** 5. ed. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2007.

CLASTRES, Pierre. Sobre el etnocídio. **Investigaciones en Antropología Política.** Gedisa, Barcelona, p. 55-64, 1996.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história;** tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982

CEPAL - Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe. Os Povos Indígenas na América Latina: avanços na última década e desafios pendentes para a garantia de seus direitos. Santiago do Chile: Nações Unidas, 2015.

CIMI – Conselho Missionário Indigenista. Manifesto contra os decretos de extermínio In: HECK, Dionísio Egon; SILVA, Renato Santana da; FEITOSA, Saulo Ferreira (orgs). **Povos indígenas: aqueles que devem viver – Manifesto contra os decretos de extermínio.** Brasília: CIMI – Conselho Indigenista Missionário, 2012.

CHAUÍ, Marilena. Democracia e sociedade autoritária. **Comunicação & Informação**, v. 15, n. 2, p. 149-161, jul./dez. 2012

CHAMURRO, Pablo Palenzuela. Mitificación del desarrollo y mistificación de la cultura: el etnodesarrollo como alternativa. **Iconos Revista de Ciencias Sociales.** Num. 33, Quito, enero 2009, pp. 127-140.

COLAÇO, Thais Luiza. A trajetória do reconhecimento dos povos indígenas do Brasil no âmbito nacional e internacional. **Anais do XV CONGRESSO NACIONAL – CONPEDI**, 15, Manaus, 2006. Disponível em: < http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/manaus/estado_dir_povos_thais_luzia_colaco.pdf > Acesso em 17 abr 2015.

_____. DAMAZIO, Eloise da Silveira Petter. **Um diálogo entre o Pensamento Decolonial e a Antropologia Jurídica: elementos para o resgate dos saberes jurídicos subalternizados**. Disponível em http://www.egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/43_5.pdf. Acessado em 25 de out 2015.

CRISTIANI, Claudio Valentim. O direito no Brasil colonial. In: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). **Fundamentos de História do Direito**. 3ª ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 293-306

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **Os direitos do índio: ensaios e documentos**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p. 115-132.

_____. **Legislação Indigenista no Século XIX: uma compilação (1808-1889)**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992.

_____. **Introdução a uma História Indígena**. In: História dos índios no Brasil - Manuela Carneiro da Cunha (org.) - São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

_____. **Política indigenista no século XIX**. In: História dos índios no Brasil /Manuela Carneiro da Cunha (org.). São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP 2009, p.133-154.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos da Teoria Geral do Estado**. 30ª ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

DÁVALOS, Pablo. El “Sumak Kawsay” (“Buen Vivir”) y las censuras del desarrollo. 2008. Publicado por **Alai-amlatina**. Disponível em: < <http://www.dariovive.org/notas/da-valos1.htm> >. Acesso em: 10 de mar. 2014.

DAMAZIO, Eloise Petter. **Multiculturalismo versus Interculturalismo: por uma proposta intercultural do Direito**. Revista Desenvolvimento em Questão. Editora Unijuí. Ano 6. n. 12. jul./dez. 2008. p. 63-86. Disponível em: < <https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/desenvolvimentoemquestao/article/view/160> >. Acesso em 23 mar. 2013.

_____. **Colonialidade e decolonialidade da (Anthropos) logia jurídica: da Universalidade a pluriversalidade epistêmica**. Tese de Doutorado. Programa de PósGraduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.

DANTAS, Fernando Antonio de Carvalho. Os povos Indígenas brasileiros e os Direitos de Propriedade Intelectual. **Revista de Direito Ambiental da Amazônia**, a. 1., n. 1, p. 91, ago./dez. 2003

_____. Os Povos Indígenas Brasileiros e a “Cidadania Ativa”. **Revista Argumenta**, Jacarezinho - PR, n. 5, p. 180-194, fev. 2013. Disponível em: <<http://seer.uenp.edu.br/index.php/argumenta/article/view/46>>. Acesso em 24 nov. 2015.

_____. Descolonialidade e direitos humanos dos povos indígenas. **Revista de Educação Pública**, Cuiabá, v. 23, n. 53/1, p. 343-367, maio/ago. 2014.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio. **El derecho como arma de liberación en América Latina**. Sociología jurídica y uso alternativo del derecho. CENEJUS, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales P. Enrique Gutiérrez, Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México. 2006, p. 202. ISBN 968-9065-00-9.

DE PAULA, Luís Roberto; VIANNA, Fernando de Luiz Brito. **Mapeando Políticas Públicas para os Povos Indígenas**. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria; LACED/Museu Nacional/UFRJ, 2011.

DEAN, Warren. **A ferro e fogo: A história e a devastação da Mata Atlântica brasileira**. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DELGADO, L.N. História oral, narrativas, identidades. In: **História oral: memória tempo e identidades**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DEMO, Pedro. **A participação é conquista: noções de política social participativa**. São Paulo: Cortez, 1993.

DREIER, Ralf. **Derecho y Justicia**, Monografias jurídicas. 87. Bogotá: Temis, 1994.

DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS. Lei aprovando o Diretório para as povoações dos índios do Pará e Maranhão. Registrado [sic] na Secretaria de Estado dos Negócios do Reino, no livro da Companhia Geral do Grão Pará, e Maranhão, a fol. 120. Belém a 18 de Agosto de 1758. 1757. Disponível em: <http://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm>. Acesso em 16 abr 2015.

DYE, Thomas R. **Understanding public policy**. 13th ed. Boston: Longman, c2011.

DUPRAT, Deborah. O direito sobre o marco da plurietnicidade/multiculturalidade. In: RAMOS, Alcida Rita (Org.). **Constituições nacionais e os povos indígenas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

DUSSEL, Enrique. **1492, el encubrimiento del Otro: hacia la origem del “mito de la Modernidad”**. La Paz, 1994. Disponível em: <http://www.iphi.org.br/sites/filosofia_brasil/Enrique_Dussel_-_1492._El_encubrimiento_del_otro.pdf>. Acesso em: 02 abr. 2013.

_____. **Filosofia da Libertação: críticas à ideologia da exclusão**. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Tradução de Ephraim F. Alves, Jaime A. Clasen e Lúcia M. E. Orth. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

FERRAZZO, Débora. **Pluralismo Jurídico e descolonização constitucional na América Latina**. 2015. 462f. Dissertação (Mestrado em Curso de Pós-Graduação em Direito- Mestrado e Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina.

FLEURI, Reinaldo Matias. **Intercultura e Educação**. Revista Grifos, Chapecó, n.15, p. 17-48, Nov/2003.

FONTANIVE, Djanna Zita. **Desenvolvimento na perspectiva do Bem-Viver e Educação Integral**: Desafios para e na construção de um currículo decolonizador. 2014. 140 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional). Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Regional, Fundação Universidade Regional de Blumenau, Blumenau, 2014.

FRASER, Nanci. A justiça social na globalização: Redistribuição, reconhecimento e participação. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 63, Outubro 2002: 7-20

_____. Reconhecimento sem ética? **Lua Nova**, São Paulo, 70: 101-138, 2007

FRANK, André Gunder. **Capitalism and underdevelopment in Latin America**. New York, 1967.

FORNET-BETANCOURT, Raul. **Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1994.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Porto Alegre: L&PM, 2011. 400p.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Sociedades Indígenas e desenvolvimento: discursos e práticas, para pensar a tolerância. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi; VIDAL, Lux Boelitz; FISCHMANN, Roseli (orgs.). **Povos Indígenas e Tolerância**: Construindo Práticas de Respeito e Solidariedade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. p. 167 – 188.

GAGLIARDI, José Mauro. **O indígena e a República**. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura, 1989.

GALVES, Carlos Nicolau. **Manual de Filosofia do Direito**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2002.

GARCIA, Ernest. Desrecremento e bem viver: algumas linhas para um debate adequado. In: LÉNA, PHILIPPE. NASCIMENTO, Elimar Pinheiro (orgs.). **Enfrentando os limites do crescimento**: sustentabilidade, desrecremento e prosperidade. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

GOMES, Alexandre Travessoni. **O fundamento de validade do Direito**: Kant e Kelsen. Belo Horizonte: Mandamentos, 2000.

GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil**: passado, presente e futuro. São Paulo: Contexto, 2012.

GRAMSCI, Antonio. **Concepção dialética da história**. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986. Tradução de: Il Materialismo storico e la filosofia de Benedetto Croce.

GRIJALVA, Agustín. O Estado Plurinacional e Intercultural na Constituição Equatoriana de 2008. In: **Povos Indígenas: Constituições e Reformas Políticas na América Latina**. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009. p.113-134

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**. 4. ed. Madrid: Taurus Humanidades, 2003.

HARDT, Michael; NEGRI Antonio. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HESPANHA, António Manuel. **Cultura Jurídica Europeia: síntese de um milênio**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005. 552p.

HOLANDA, Fábio Campelo Conrado de. Políticas públicas e etnodesenvolvimento com enfoque na legislação indigenista brasileira. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, Brasília, v. 5, Número Especial, 2015 p. 374-390

HOERHANN, Rafael Casanova de Lima e Silva. **O Serviço de Proteção aos Índios e a desintegração cultural dos Xokleng (1927 - 1954)**. Tese de doutorado em História, UFSC, 2012.

HUNT, Lynn. **A Invenção dos Direitos Humanos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. Tradução Luís Carlos Borges. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Teoria pura do direito**. Tradução João Baptista Machado. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

KERN, Gustavo da Silva. Biopoder e a constituição étnico-racial das populações: Racialismo, eugenia e a gestão biopolítica da mestiçagem no Brasil. **Cadernos IHUideias**, São Leopoldo, ano 13, n. 230, v. 13, p. 3-23, 2015.

KRÄUTLER, Dom Erwin. O índio: aquele que deve viver. In: HECK, Dionísio Egon; SILVA, Renato Santana da; FEITOSA, Saulo Ferreira (orgs). **Povos indígenas: aqueles que devem viver – Manifesto contra os decretos de extermínio**. Brasília: CIMI – Conselho Indigenista Missionário, 2012.

LASSALE, Ferdinand. **A essência da Constituição**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 1998.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

LIXA, Ivone Fernandes Morcilo. Colonização do Saber Jurídico e Horizonte Hermenêutico: revisão e crítica desde o Sul. **Anais do Hermenêutica I: XXIII CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI/UFPB [on-line]**. Florianópolis: CONPEDI, 2014. p. 184-196.

LITTLE, Paul E. Etnodesenvolvimento local: autonomia cultural na era do neoliberalismo global. **Tellus**, Campo Grande – MS, ano 2, n. 3, p. 33-52, out.2002.

LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E. D. A. **Pesquisa em educação**: abordagens qualitativas. São Paulo: EPU, 1986.

MACHADO NETO, AL. **Sociologia jurídica**. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1979, p. 311.

MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. **Identidades e Identificações: da possibilidade da construção de uma ética universal nas sociedades cosmopolitas**. Veredas do Direito, Belo Horizonte, v.5, n. 9/10, p.45-61. Jan/Dez 2008. Disponível em: <http://www.domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/29/19>. Acesso em: 22 maio 2013.

MAIA, Luciano Mariz. Comunidade e Organizações Indígenas. Natureza jurídica, legitimidade processual e outros aspectos. In: SANTILLI, Juliana. **Os direitos indígenas e a Constituição**. Porto Alegre: NDI, 1993.

MARKUS, Cledes; OLIVEIRA; Lilian Blanck de. Diversidade Cultural e Religiosa no Brasil: entre desafios e perspectivas para uma Formação Docente. In: OLIVEIRA, Lilian Blanck de. et. al. (org). **Culturas e diversidade religiosa na América Latina**: pesquisas e perspectivas. 2ª ed. Blumenau: EDIFURB; São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010. p. 249-270.

MAISONAVE, Almudena Córtes. Antropología, desarrollo e interculturalidad: propuestas desde América Latina. **Revista de Antropología Social**, Norteamérica, v. 23, nov. 2014. Disponível em: < <http://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/46725> >. Acesso em 26 out 2015.

MAY, Tim. **Pesquisa social**: questões, métodos e processos. Porto Alegre: Artmed, 2004.

MEGGERS, Betty J. Prefácio à edição norte-americana. In: RIBEIRO, Darcy. **O Processo Civilizatório: etapas da evolução sociocultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975a.

MENDONÇA, Sonia Regina de. Estado. In: CALDART, Roseli Salete; ALENTEJANO, Paulo; FRIGOTTO, Gaudêncio (orgs.). **Dicionário da Educação do Campo**. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012.

MIALLE, Michel. **Introdução crítica ao Direito**. Tradução Ana Prata. 2ª ed. Lisboa: Estampa, 1994.

MIGNOLO, Walter D. La colonialidad: la cara oculta de la modernidad. 2001. Disponível em: <http://europhilosophie.eu/mundus/IMG/pdf/MACBA_walter_mignolo_modernologies_cas.pdf>. Acesso em: 30 abr. 2011.

_____. Desobediência Epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dôssie: Literatura, língua e identidade**, n. 34, p. 287-324, 2008.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE À FOME. MDS. CONSELHO NACIONAL DE ASSISTÊNCIA SOCIAL. **Relatório Grupo de Trabalho: Povos Indígenas**. Brasília, março/2007. Disponível em: < <http://www.mds.gov.br/cnas/capacitacao-e-boas-praticas/arquivos/relatorio-gt-povos-indigenas.pdf/download> > Acesso em 10 set 2015.

MONTE, Marcos Antônio Lorencette. **O pluralismo jurídico e os povos indígenas no Brasil**. Florianópolis, 1999. Dissertação (Mestrado em Direito) – Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal de Santa Catarina.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo. **Tese** (livre-docência), Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Campinas/SP, 2001.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **Os Índios e a Ordem Imperial**. Brasília: CGDOC/Funai, 2005

MORIN, Edgar. KERN, Anne Brigitte. **Terra-Pátria**. Porto Alegre: Sulina, 1995

NASCIMENTO, Diogo de Carvalho; DAN, Vívian Lara Cáceres. **Pluralismo e Monismo jurídico**. Jus Navigandi, v. 1, p. 1-12, 2014.

NEGRI, Fabiana Luiza; BIASI, Ana Soraia Haddad. As políticas públicas para as populações indígenas: a experiência em Chapecó. Anais do Congresso Catarinense de Assistentes Sociais, n. 1, 2013, Florianópolis. Disponível em: < <http://cress-sc.org.br/wp-content/uploads/2014/03/As-pol%C3%ADticas-p%C3%BAblicas-para-as-popula%C3%A7%C3%B5es-ind%C3%ADgenas-a-experi%C3%A2ncia-em-Chapec%C3%B3.pdf> > Acesso em 24 jun 2015.

OLIVEIRA, Bernadete Castro. **Pensando com Darcy Ribeiro**. Guararema: Escola Nacional Florestan Fernandes, 2012.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUOPIONI, Luís Donisete Benzi. **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. São Paulo: Global; Brasília: MEC; MARI; UNESCO, 2004.

_____; IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. As demarcações participativas e o fortalecimento das organizações indígenas. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMANN. **Estado e Povos indígenas: Bases para uma Nova Política Indigenista II**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2008. p. 41-68.

ONU. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas** (2007). Rio de Janeiro: UNIC, 2008.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Terra à vista – Discurso do confronto: Velho e Novo Mundo**. 2ª ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2003.

PERRONE-MOISES, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI e XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p. 115-132.

PERROT, Dominique. Quem impede o desenvolvimento “circular”? (Desenvolvimento e povos autóctones: paradoxos e alternativas). Tradução Lidia Romão. Revisão Técnica: Luísa Valentini. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 17, p. 219-232, 2008.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade e Modernidade/Racionalidade**. 1992. Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/36091067/Anibal-Quijano-Colonialidade-eModernidade-de-Racionalidade>>. Acesso em: 18 mar. 2013.

_____. Colonialidad del poder, globalización y democracia. 2000. Disponível em: <<http://educlima2.uprrp.edu/sites/default/files/Colonialidad%2520del%2520poder,%2520globalizaci%25C3%25B3n%2520y%2520democracia.pdf>>. Acesso em 21 mar. 2013.

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Edgardo Lander (org). Buenos Aires: CLACSO, 2005a. p.107-130.

_____. **Colonialidade, Modernidade e identidade na América Latina**. 2005b. Disponível em: < <http://www.iea.usp.br/publicacoes/boletim-iea/boletim-quinzenal-do-iea-usp-2014-no-72-2014-2a-quinzena-de-dezembro-de-2005> >. Acesso em: 21 mar. 2013.

_____. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. 2005c. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000300002 >. Acesso em 18 mar. 2013.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. MENESSES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Editora Cortez. São Paulo: 2010. pp. 84-130

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

REALE, Miguel. **Teoria do direito e do Estado**. 4. ed. rev. São Paulo: Saraiva, 1984.

_____. **O Direito como Experiência**. São Paulo: Editora Saraiva, 1992.

RIBEIRO, Darcy. **As américas e a civilização**. Petrópolis: Vozes, 1979.

_____. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

_____. **Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RIBEIRO, Adelia Miglievich. Darcy Ribeiro e o enigma Brasil: um exercício de descolonização epistemológica. **Soc. estado.**, Brasília, v. 26, n. 2, p. 23-49, Aug. 2011 Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922011000200003&lng=en&nrm=iso> Acesso em: 06 out. 2015.

RIFFEL, Raquel; OLIVEIRA, Lilian Blanck. Direitos Humanos, **Diversidade Cultural Religiosa e Bem Viver: Presenças e Ausências na Construção de uma outra Concepção de Desenvolvimento.** In: XIII Seminário Nacional de Formação de Professores para o Ensino Religioso – SEFOPER, Belém do Pará, 2014.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social:** Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

SALDANHA, Nelson. **O Estado moderno e a separação de poderes.** São Paulo: Saraiva, 1987.

SAMPAIO, Patrícia Melo. **Política Indigenista no Brasil.** In O Brasil Imperial Volume I 1808 - 1831, Keila Grinberg e Ricardo Salles (orgs.). Civilização Brasileira. Rio de Janeiro: 2009. p.175-206.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural dos Direitos Humanos. **Contexto Internacional**, v. 23, n. 1, jan/jun 2001, p. 7-34.

_____; NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: SANTOS, Boaventura de Souza. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. P. 25-69

_____. **Conhecimento prudente para um vida decente:** um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo. Cortez, 2004.

_____. **A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência.** 7ª ed. São Paulo: Cortez, 2009.

_____; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul.** Revista Lusófona de Educação, n. 13, 2009. p. 183-189.

_____. **Refundación del Estado en América Latina:** perspectivas desde una epistemología del Sur. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010.

SANTOS, Fabricio Lyrio. A "civilização dos índios" no século XVIII: da legislação pombalina ao "Plano" de Domingos Barreto. **Rev. Hist. (São Paulo)**, São Paulo, n. 170, p. 233-260, jun. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-83092014000100233&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 3 out 2015.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. **Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência Xokleng**. Florianópolis: Editora Edeme, 1973.

_____. **Os povos indígenas e a Constituinte**. Florianópolis: Ed. Da UFSC/Movimento, 1989.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEGRE, Marco; LEOPOLDO E SILVA, Franklin; SCHRAMM, Fermin R. O Contexto Histórico, Semântico e Filosófico do Princípio de Autonomia. **Revista Bioética**, Brasília, v. 6, n. 1, p. s.n., 1996.

SEVERINO, Antônio Joaquim. **Metodologia do trabalho acadêmico**. São Paulo: Cortez, 2002.

SILVA, Ligia Osório. **Terras devolutas e latifúndio: Efeitos da Lei de 1850 - Campinas, SP**. UNICAMP, 1996.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **A produção social da identidade e da diferença** in Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais, Stuart Hall (org.), Kathryn Woodward; traduções: Tomaz Tadeu da Silva. – 2ºed. Petrópolis: Vozes, 2004.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Da “invasão” da América aos sistemas penais de hoje: o discurso da “inferioridade” latino-americana. In: WOLKMER, Antonio Carlos (org.). **Fundamentos de História do Direito**. 3ª ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2006. p. 224-

SOUSA, Cássio Noronha Inglez de. Etnodesenvolvimento: a modernidade e os desafios do antropólogo. **Anais do 20º Encontro Anual da ANPOCS**. Caxambu/MG. GT 15 – Política Indigenista. 1996 Disponível em: < http://www.anpocs.org/portal/index.php?opt_ion=com_docman&task=doc_view&gid=5426&Itemid=361 > Acesso em 27 out 2015.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 1999.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. **Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

_____. Diversidade Cultural e Política Indigenista no Brasil. **Tellus**, Campo Grande, ano 2, n. 3, p. 11-31, out. 2002.

_____; BARROSO-HOFFMANN, Maria. **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2002.

_____. Prefácio. Nas trilhas das universidades: Direito Indígena e os direitos dos índios no Brasil. In: ARAÚJO, Ana Valéria. et. al. **Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”**: o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. p. 11-15.

_____. **Povos indígenas no Brasil contemporâneo:** De tutelados a “organizados”? In: Sousa, Cássio Noronha Inglez de. et al. Povos indígenas: projetos e desenvolvimento II. Brasília: Paralelo 15, Rio de Janeiro: Laced, 2010.p. 15-50.

SOARES, Mariana de Andrade. **Caminhos Para Viver o Mbya Reko:** Estudo antropológico do contato interétnico e de Políticas Públicas de Etnodesenvolvimento A Partir de Pesquisa etnográfica junto a coletivos Guarani no Rio Grande do Sul. 2012. 320f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

SOUZA, Marcelo José Lopes de Souza. **O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento.** In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORREA, Roberto Lobato (Orgs). Geografia: conceitos e temas. 15 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

SPAREMBERGER, Raquel F. L.; KYRILLOS, Gabriela M.. Desafios Coloniais e Interculturais: o Conhecimento Jurídico Colonial e o Subalterno Silenciado. **Contribuciones a las Ciencias Sociales**, v. 20, p. 1-14, 2013.

STAROBINSKI, Jean. **A invenção da liberdade, 1700-1789.** Sao Paulo : Editora da UNESP, 1994. 245p, il. (Studium). Tradução de: L'invention de la liberte.

STAROBINSKI, Jean. **As máscaras da civilização.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

STAVENHAGEN, R. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. **Anuário Antropológico**, 84. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1985.

STROH, Paula Yone. Introdução In: MORIN, Edgar. **Saberes globais e saberes locais:** o olhar transdisciplinar. Rio De Janeiro: Garamond, 2001.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América:** a questão do outro. – São Paulo: Martin Fontes, 1993.

THOMAS, Georg. **Política Indigenista dos portugueses no Brasil:** 1500-1640. São Paulo: Ed. Loyola, 1981.

VALENCIA, Enrique. Etnodesarrollo e perspectivas étnicas. **Cuadernos.** V Jornadas Lascasianas: Etnicidad y Derecho Un dialogo postergado entre los científicos sociales. Universidad Autonoma de Mexico. 1996, p. 11 -22. Disponível e: <<http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/1/235/1.pdf>>. Acesso em 10 de jul de 2015.

VERDUM, Ricardo. A cidadania multicultural e os limites do indigenismo brasileiro. **Anais do V Congresso de la Red Latinoamericana de Antropologia Juridica – RELAJU.** 16-20 de Octubre 2006a, Oaxtepec, México, p. 01 – 28.

_____. **Etnodesenvolvimento:** nova/velha utopia de indigenismo. 2006. 200 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)-Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

_____. Povos Indígenas no Brasil: o desafio da autonomia. In: _____. (org). **Povos Indígenas: Constituições e Reformas Políticas na América Latina**. Brasília: INESC, 2009.

_____. Condições sobre o Orçamento Indigenista Federal. In: RICARD, Beto; RICARDO, Fany (ed.). **Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

VERHELST, Thierry G. **O Direito à diferença** - Sul-Norte: Identidades culturais e desenvolvimento. Trad. Maria Luíza César. Petrópolis, RJ: Vozes; ISER, 1992.

VIEIRA, Otávio Dutra. Colonização portuguesa, catequese jesuítica e Direito Indígena. In: Antônio Carlos (org.). **Direito e Justiça na América Indígena: da conquista à colonização**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998. p. 143-181.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado**. Tabula Rasa, Bogotá/Colombia, n. 9, p.131-152, jul/dez, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a09.pdf>. Acesso em 15 abr 2013.

_____. **Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Abya-Yala, 2009.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo Jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito**. São Paulo: Alfa Ômega, 1997.

WOLKMER, Antonio Carlos. Pluralidade jurídica na América lusohispânica. In: _____. **Direito e justiça na América Indígena: da conquista à colonização**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998. pp. 75-93.

_____. **História do Direito no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: EDITORA, 1999.

_____. **Introdução ao pensamento jurídico crítico**. 3 ed. São Paulo: Saraiva, 2001.

_____. **Humanismo e Cultura Jurídica no Brasil**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.

_____. **Fundamentos de história do direito**. 3. ed. rev. e ampl. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.

_____. Repensando a questão da historicidade do Estado e do Direito na América Latina. **Panóptica**, Vitória, ano 1, n. 4, dez. 2006, p. 82-95. Disponível em: <<http://www.panoptica.org/seer/index.php/op/article/view/123/133>> Acesso em: 20 ago 2014.

_____. Pluralismo e Crítica do Constitucionalismo na América Latina. In: Anais do IX Simpósio de Direito Constitucional da ABDConst. Curitiba: ABDConst. 2011. Disponível em: <<http://www.abdconst.com.br/revista3/anaiscompleto.s.pdf>>. Acessado em 09 abr 2013.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz da Silva; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

ZEA, Leopoldo. **Discurso desde a marginalização e a barbárie**; seguido de A filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente. Trad. de Discurso, Luiz Gonzalo Acosta Espejo e Maurício Delamaro, e, de A filosofia, Francisco Alcidez Candia Quitana e Maurício Delamaro. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.