

A PROBLEMÁTICA DO RECONHECIMENTO DA DIVERSIDADE DOS POVOS: um
olhar sobre a questão indígena brasileira

LA PROBLEMÁTICA DEL RECONOCIMIENTO DE LA DIVERSIDAD DE LOS
PUEBLOS: una mirada sobre la cuestión indígena brasileña

*Vanderlei Luiz Weber*¹

*Fernando Antônio de Carvalho Dantas*²

RESUMO

Direitos humanos fundamentais, multiplicidades, cidadanias plurais, justiça multicultural, democracia são temas que perpassam o debate da diferença e da igualdade, criando-se a exigência do reconhecimento das diferenças, respeitadora de diferentes concepções, iniciativas e alternativas de dignificação humana, por um lado, e uma divisão e partilha mais igualitária dos recursos materiais e sociais, como medida da igualdade, por outro. O ponto de partida seria ativar movimentos pela emancipação, contra a hegemonia e a subjetividade eurocêntrica que impôs sua metodologia de pensamento e ação à subjetividade dos povos da América Latina cerceando potencialidades e interesses fundamentais destes povos, fenômeno impeditivo para a restauração identitária dos povos historicamente colonizados. O processo de iniciação da emancipação e restauração desse ideário histórico e plural não pode vir desacompanhado das transformações identitárias e práticas, que se darão, pelo menos em parte, por meio da redução das expectativas humanas que a modernidade ocidental capitalista produziu em nossa cultura. Tem-se assim, o fito de demonstrar que a luta pelo reconhecimento dos povos Latino-Americanos pode atingir o êxito esperado, confirmando-se a restauração e ampliação do espaço das diferenças, a fim de que se processe efetivamente a atitude dialética da reinvenção dos ambientes emancipatórios da sociedade Latino-Americana. O interesse deste trabalho acaba se direcionando para a luta por reconhecimento dos povos indígenas desde a colonização das Américas, quando se fará uma rápida análise das consequências da conquista para estas comunidades, trazendo a temática para a ontologia do presente por meio das observações em relação à PEC n. 215/2000 e a questão jurídico-normativa da terra indígena.

¹ Filósofo e advogado. Professor do Departamento de Pedagogia da UFG, Campus Jataí. Mestrando em Direito Agrário pelo Programa de Pós-graduação em Direito da UFG/GO.

² Doutor e Mestre em Direito das Relações Sociais pela Universidade Federal do Paraná. Professor Titular de Teoria do Direito da Universidade Federal de Goiás.

Palavras-chave: reconhecimento da pluralidade de povos; identidade; emancipação; direitos indígenas.

Derechos humanos fundamentales, multiplicidades, ciudadanías plurales, justicia multicultural, democracia son temas que atraviesan el debate de la diferencia y de la igualdad, creándose la exigencia del reconocimiento de las diferencias, respetuosa de las diferentes concepciones, iniciativas y alternativas de la dignificación humana, por un lado, y una división y partición más igual de los recursos materiales y sociales, como medida de la igualdad, por otro. El punto de partida sería el de activar movimientos por la emancipación, contra la hegemonía y la subjetividad eurocéntrica que impuso su metodología del pensamiento y acción a la subjetividad de los pueblos de América Latina cerceando potencialidades e intereses fundamentales de esos pueblos, fenómeno impeditivo para la restauración de la identidad de los pueblos históricamente colonizados. El proceso de iniciación de la emancipación y restauración de ese ideario histórico y plural no puede venir desacompañado de las transformaciones de identidad y de práctica, que se darán, en parte, por medio de la reducción de las expectativas humanas que la modernidad occidental capitalista produjo en nuestra cultura. Se tiene, por lo tanto, el interés de demostrar que la lucha por el reconocimiento de los pueblos Latino-Americanos puede atingir el éxito esperado, confirmándose la restauración y ampliación del espacio de las diferencias, a fines de procesarse efectivamente la actitud dialéctica de la reinención de los ambientes emancipadores de la sociedad Latino-Americana. El interés de ese trabajo se acaba direccionando para la lucha por reconocimiento de los pueblos indígenas desde la colonización de las Américas, cuándo se hará un rápido análisis de las consecuencias de la conquista para esas comunidades, trayendo la temática hacia la ontología del presente por medio de las observaciones relacionadas a la PEC n. 215/2000 y la cuestión jurídico-normativa de la tierra indígena.

Palabras-llave: reconocimiento de la pluralidad de los pueblos; identidad; emancipación; derechos indígenas.

1. INTRODUÇÃO

Soléis decir: *el sol brilla para todos*. Con eso estáis diciendo una verdad mayor y más general de lo que pensáis. (Autor desconhecido)

Em 1827, Goethe (*apud* SANTOS, 2010) afirmava que, *ao traduzirmos (algo), temos que chegar quase ao intraduzível. Só então tomaremos consciência da nação estranha e do idioma estrangeiro*. Segundo o autor, só temos como tomar consciência do outro, ao reconhecermos que existe nele algo *intraduzível*. Esse deveria ser o parâmetro referencial contra um modelo que só recebe como racional e válido aquilo que participa de fórmulas linguísticas e culturais padronizadas, definidas como imutáveis e universais, desde uma racionalidade eurocêntrica. A grande tarefa é conseguir chegar àquilo que não podemos reduzir ao nosso padrão cultural para, então, reconhecer o diferente como verdadeiramente diferente e criar novos espaços que traduzam uma cultura própria que não tenha mais a ‘fisionomia’ da estrutura colonial ou imperialista.

Para configurar tal posicionamento introdutório, em uma exemplificação e contextualização rápida e de conteúdo concreto, temos que, quando os colonizadores chegaram ao Novo Continente, saquearam e mataram o indígena em nome de Deus, e que o continuam matando (na mais ampla dimensão e sentidos da palavra matar), agora, todavia, fazendo-o em nome do progresso e em atendimento à dinâmica das leis do capital e do mercado, especialmente do agronegócio. Isso deixa claro que a luta pela emancipação e reconhecimento do indígena é um projeto atual e permanente, como veremos mais abaixo.

Assim, o motivo central deste trabalho, que tem como ‘pano de fundo’ a luta pela emancipação e reconhecimento dos povos Latino-Americanos, está diretamente relacionada com a ideia de demonstrar a histórica imposição da racionalidade universal dos colonizadores acompanhada da devida necessidade de restauração e ampliação dos espaços do reconhecimento, das diferenças e da igualdade que deverão produzir nos diferentes grupos sociais o *significante* para a reinvenção da emancipação social, qual seja, o de uma igualdade que se funde no reconhecimento das diferenças e de uma diferença que não desenvolva e nem alimente desigualdades.

2. O PROBLEMA DO RECONHECIMENTO DOS POVOS LATINO-AMERICANOS

Treina-te a pensar em dois mundos ao mesmo tempo, de duas maneiras diferentes. Diz para contigo mesmo que, à noite, o adormecido observa os seus sonhos, mas uma vez acordado são os sonhos que o seguem e se metem na sua vida. Tenta modificar a tua percepção e verás o mundo com olhos mágicos. (BOURRE, 2000)

Princípio da dignidade da pessoa humana, direitos humanos da multiplicidade, direitos coletivos, cidadanias plurais, justiça multicultural, multiculturalismo são alguns dos

temas centrais que perpassam o debate paradoxal da diferença e da igualdade e são considerados fenômenos que geram, por um lado, a imprescindível necessidade e a exigência do reconhecimento das diferenças, respeitadora das diferentes concepções, iniciativas e alternativas de dignificação humana e, por outro, uma divisão e partilha mais igualitária dos recursos materiais e sociais, como medida de inclusão para a igualdade (SANTOS, 2010).

Esse projeto faz parte de um conjunto de ideais, de movimentos e de lutas pela emancipação, contra a hegemonia e a subjetividade do *eu forte*, ou seja, da subjetividade eurocêntrica que, além de ter imposto sua metodologia de pensamento e ação à subjetividade dos povos da América Latina (*eu fraco*), continua imprimir seu programa na direção de reduzir e cercear potencialidades e interesses fundamentais dos povos Latino-Americanos, tais como, a cultura, a cidadania, a liberdade democrática, os direitos e, conseqüentemente, a justiça.

Para entender melhor: o conceito de subjetividade européia/latino-americana (*eu forte* e *eu fraco*, respectivamente) está relacionado à ideia de espaço vital. Em rápidas palavras, é entender que a concepção de vida de um americano (que vive em Nova Iorque, por exemplo) ou de um europeu é diferente da concepção das comunidades tribais que vivem espalhadas pela América Latina (ou mesmo de quem vive em Brasília, se quisermos utilizar um espaço mais ‘moderno’). E, é por essa razão que pensadores como John Rawls e Ronald Dworkin, entre outros, embora descrevam interessantes teorias da justiça, não serviriam como referência para uma leitura das subjetividades Latino-Americanas.

Para Boaventura de Souza Santos (*apud* DEL PERCIO, 2010, p. 86),

[...] la subjetividad del otro es negada por el ‘hecho’ de que no corresponde a ninguna de las subjetividades hegemónicas de la modernidad en construcción: el individuo e el Estado. De Juan Sepúlveda en su debate con Fray Bartolomé de las Casas al isabelino Humprey Gilbert, el verdugo de Irlanda, el ‘outro’ no es un verdadero individuo porque su comportamiento se desvia muy profundamente de las normas de la fe y el mercado. Tampoco es detentor de la subjetividad estatal, porque no conoce la idea del Estado ni de la ley y vive según las formas comunitarias, peyorativamente designadas como bandas, tribus, ordas que no se adaptan ni a la subjetividad estatal, ni a la subjetividad individual. A este propósito, se debe resaltar que el discurso jurídico es un soporte crucial del lenguaje abstracto que permite descontextualizar y por lo tanto negar la subjetividad del otro en el mismo proceso en la que designa y la evalúa a la luz de criterios pretendidamente universales.

Tal fenômeno, enquanto se mantiver, impede a restauração identitária dos povos historicamente colonizados, porque em cada tentativa de emancipação, um renovado exercício de pressão e força ideológicas é exercido sobre os mesmos.

2.1 Uma proposta para a libertação Latino-Americana

[...] Muito mais abundantes, como se pode suspeitar, são os estudos de caráter normativo, programáticos, didáticos e até mesmo messiânicos, onde a sociedade tribal é considerada de um ponto de vista simpático, mas externo, e onde as diferenças entre as diversas estruturas tribais desaparecem para ceder lugar a categoria genérica e abrangente, ideologicamente minada e contaminada: o índio. (DA MATTA E LARAIA, 1978, p. 22)

Enrique Dussel (1984, p. 22-23), um dos grandes pensadores de uma ética em favor dos ‘povos emergentes’, escreve em sua obra *Caminhos de Libertação Latino-Americana* que *(...) desde Israel existe autoconsciência histórica (...) e é nessa história concretamente que o povo vai cada vez mais tomando consciência de si mesmo (...) a história é uma história sagrada, é uma reflexão sobre o passado no qual a existência presente adquire sentido.*

Note-se que o ser humano vai se formando homem individual e coletivo na sua temporalidade. A sua compreensão de si e do outro só ocorre se se encontrar em meio a sua historicidade. E, notadamente, a historicidade não está na obvidade. Apesar de estar claro que somos Latino-Americanos, quanto mais claro nos parece, mais vulgar e não descoberto está nosso ser próprio de latinos. A história quando se dá através de um processo de crítica tem mais chance de ser autêntica e dialética.

Ocorre que quando lemos obras sobre a história do nosso continente contada por alguém de fora, quando encerramos sua leitura, parece que ou não nos vemos nela, ou ficamos mais alienados e nos sentimos mais estranhos, ainda mais se a estudamos como se de fato fosse a nossa história. O que vem de fora nos eurocentriza, nos aliena.

O processo de recuperação e restauração desse ideário histórico e plural deve ocorrer de tal forma que o discurso político se sinta impedido de vir desacompanhado das necessárias transformações identitárias (enquanto reconstrução das identidades dos povos e indivíduos Latino-Americanos) e práticas (priorizando as carências materiais e imateriais básicas, também chamado *mínimo ético possível*). Como observa Joaquín Herrera Flores (2009, p. 20), a reflexão acerca da realidade avançou na medida em que perde seu espaço de pura abstração e mera formalidade, onde se queria que se aceitasse passivamente a ideologia do *se estamos ante procedimentos epistemológicos e jurídicos justos, os resultados serão necessariamente justos*.

Vale observar que a busca de aproximação ao *intraduzível* impossibilita a rejeição daquilo que existe nas diferentes culturas, além de reconhecer como legítimo aquilo que não nos parece familiar, ou seja, aquilo que não possui a visão (ocidental) limitada da nossa compreensão, interpretação e nem torna possível a nossa intervenção.

Chegando-se a este ponto, estaremos livres e abertos para que produzamos nossos elementos culturais sem perder de vista a pluralidade, a heterogeneidade e as múltiplas formas nas quais as relações humanas se manifestam. Daí surge a significativa proposta de Herrera Flores (2009) que trata do *relativismo relacional* quando, por meio dela, deveríamos nos ‘obrigar’ a considerar como possível qualquer outra forma de manifestação humana e cultural, quer nos agrade, quer não. Proposta esta apresentada para justificar a importância da sensibilidade e da sabedoria para compreender a diferença como valores cruciais para que possamos nos entender falando a ‘mesma língua’ (embora, falando línguas diferentes) toda vez que tratarmos da temática dos Direitos Humanos ou outros tipos de interesses, comuns ou não.

Na busca de recuperar e reconstruir nossa memória histórica dos Direitos Humanos é necessário exercício de acompanhamento constante a fim de se determinar a interferência nas práticas de alienação, alinhamento, homogeneização e hegemonia dos ‘ambientes’ de *centro* (termo cunhado por Enrique Dussel, que aqui será identificado também pelo conceito de *eurocentrismo* ou, simbolicamente identificado pelos territórios que representam o Hemisfério Norte) sobre a *periferia* (representada pelo Hemisfério Sul, neste trabalho, especialmente, pelo povo Latino-Americano). Trata-se de um produto cultural excludente e aniquilador das diferentes culturas, que provoca (ou ao menos deveria provocar) uma reação política, jurídica e econômica, vez que ainda se aceita tal ideologia praticamente como um fenômeno natural, todavia, tendo agora que enfrentar cada vez mais e maiores manifestações e organizações de resistência que se impõe diante daquele modelo opressor.

O que virá a seguir, nas linhas e entrelinhas dos questionamentos que serão apresentados, é a possibilidade da filosofia dusseliana realizar uma ideia de práxis na perspectiva da libertação e da emancipação humana a partir da realidade do seu principal provocador: o *ser-negado* da América Latina (e reflexivamente, dos demais povos que habitam o Hemisfério Sul), que continuam vivendo à margem da história, na *periferia* dos direitos humanos, políticos, civis, econômicos, sociais e culturais, apesar das promessas da modernidade de resolver o problema da opressão, da exclusão e da falta de igualdade de acesso aos bens e recursos necessários à dignidade da vida humana.

É por isso que Herrera Flores (2009) se sente perturbado e envolvido com algumas questões, como as que se põem a seguir: com qual legitimidade se pode falar em globalização dos direitos fundamentais da vida humana, se quatro quintos (4/5) da humanidade vivem abaixo da linha de pobreza, em condições subumanas, tentando sobreviver? De qual globalização se estaria tratando: daqueles que usufruem os privilégios (1/5 da humanidade) ou

dos miseráveis e explorados (os 4/5 ‘restantes’)? Será que o conceito de direito criado no mundo ocidental encontra alguma possibilidade de universalizar-se diante das barbáries e genocídios cometidos pela colonização e pela dita civilização? Não urge pensar outra forma de construção da dignidade humana diferente da que durante a história progressiva e, até os dias atuais, destruiu (e destroi, até hoje) os valores culturais e materiais básicos dos povos, especialmente os que se localizam no território Latino-Americano? Não pretenderia o modelo tradicional, com o seu pseudo-projeto de ampliação dos direitos fundamentais, apenas continuar aumentando o volume de seu poder e riqueza através das grandes corporações transnacionais do petróleo, das armas, da especulação de mercado, dos meios de comunicação?

Em Santos (2010, p. 25), além destas, há outras inquietações que precisam ser observadas:

Como é possível, ao mesmo tempo, exigir que seja reconhecida a diferença, tal como ela se constituiu ao longo da história e exigir que os ‘outros’ nos olhem como iguais e reconheçam em nós os mesmos direitos de que são titulares? Como compatibilizar a reivindicação de uma diferença enquanto coletivo e, ao mesmo tempo, combater as relações de desigualdade e de opressão que se constituíram acompanhando essa diferença? Como compatibilizar os direitos coletivos e os direitos individuais? Como reinventar as cidadanias que consigam, ao mesmo tempo, ser cosmopolitas e ser locais? Que experiências existem neste campo e o que nos ensinam elas sobre as possibilidades e as dificuldades de construção de novas cidadanias e do multiculturalismo emancipatório?

Herrera Flores (2009, xiii) ainda quer saber *o que representa o instrumental crítico que sustenta o discurso acerca dos direitos humanos enquanto prática de resistência e de emancipação em espaços societários emergentes?*

Estas são algumas das questões (muito exigentes para que se possa oferecer uma resposta que seja, mesmo que parcialmente, conclusiva) que se apresentam na contrapartida de uma ideologia que afirma a ‘universalidade de direitos’, que se apresentam válidos e efetivamente aplicados a todos, quando, na verdade, segundo Enrique Dussel (2011), é nítida a existência de um grupo de *centro* privilegiado, que tem ‘mais’ direitos e que, em geral, são imediatamente atendidos, e uma *periferia* miserável, explorada, discriminada e excluída por não ter acesso a esses mesmos direitos, direitos que para estes grupos apenas figuram no texto ‘frio’ da lei.

Para Wallerstein e Balibar (PERCIO, 2010), por exemplo, a discriminação racial eurocêntrica ressurge com uma nova ‘capa’, que se afasta do critério da superioridade biológica, proposta por Darwin e outros, para investir no racismo a partir das diferenças culturais, em que a ênfase será colocada na *conduta racial*, e não mais na *pertença* a uma determinada raça.

Num cenário de renovação dos mecanismos que dominam, discriminam e excluem cidadãos, de experiências concretas de alienação e de automação humana fortemente sustentada pelos processos de globalização e neoliberalismo e, em que ainda há pouca consciência dos processos de dominação e aviltamento da vida humana, abre-se uma ‘porta de passagem’ e elabora-se uma crítica que objetiva libertar estes sujeitos da sua condição (histórica) de *seres-negados* para que possam almejar uma vida mais digna que deve lhes dar sentido como um necessário exercício de emancipação.

Tal experiência deve servir para desmistificar o opressor, bem como servir como fortalecedor de um ambiente de lutas e resistências. Por isso mesmo é que a aposta, agora, deve ser a de um humanismo concreto, capaz de ‘fazer e desfazer mundos’ e irromper no real que nos faz ser seres humanos completos, integralmente realizados.

Para Guattari e Negri (*apud* HERRERA FLORES, 2009, p. 11) *é preciso reinventar tudo com o objetivo de levar a cabo práticas sociais de transformação das consciências e das realidades no âmbito do político e do social, do histórico e do cotidiano, do coletivo e do individual, do consciente e do inconsciente*. Enquanto que para Michel Foucault (*apud* RENDÓN, s.d.) [...] *el arte de vivir consiste en matar la psicología, crear, con uno mismo y con los otros, individualidades, seres, relaciones, cualidades que no tengan nombre*.

Pensa-se que neste contexto cabe apresentar o trabalho da professora Jane Elliot, que em seu documentário *Olhos Azuis* faz uma interessante e provocadora experiência da discriminação racial no qual sua importância ultrapassa as discussões banais sobre o racismo, sendo que, no seu trabalho, através de um procedimento de transferência de papéis (onde coloca pessoas de cor branca e olhos claros para se colocarem ‘na pele’ de pessoas negras), identifica e apresenta uma ferida que se tenta esconder: o racismo, ele próprio.

Em vários momentos do documentário aparece a temática relacionada à omissão. Destaca-se um desses momentos: *Quando vieram contra os negros, eu não era negro e não fiz nada. Quando vieram contra os homossexuais, eu não era homossexual e não fiz nada. Quando vieram contra as mulheres, eu não era mulher e não fiz nada. Quando vieram contra mim, ninguém me defendeu.*³

³ Despir nosso olhar é a primeira atitude a ser tomada ante o trabalho de Jane Elliot. Sua importância ultrapassa as discussões banais sobre o racismo, pois, através de um processo de transferência de papéis, identifica e apresenta uma ferida que se tenta esconder, o racismo. O documentário *Olhos Azuis* de Jane Elliot colore nosso olhar. Sua iniciativa na década de 60, com crianças da 3ª série, originou seu trabalho desenvolvido em workshop e dinâmicas de grupo. No início, apenas um experimento incipiente em sala de aula, como muitos de nós, professores, fazemos; depois, estratégia de enfrentamento da discriminação a partir de alguns pontos ainda obscuros na sociedade: preconceito, omissão, necessidade de pertencimento a uma classe, poder.

Assim, se observa que ao não dar-se atenção à dor do outro o condenamos a sofrer em silêncio. O preconceito existe porque o silêncio favorece os opressores. Os que individual ou coletivamente se omitem, concordam com os abusos e as injustiças sociais, e poderão ser abusados vendo e ouvindo o silêncio cúmplice dos outros. Tudo, no entanto, terá aparência de normalidade, tão normal quanto sofrida e solitária.

Para por fim a este ponto, se lê que os Direitos Humanos, na medida em que servem como ‘pedras de negociação’ nos governos ocidentais, acabam por ser impostos à sociedade *periférica* como a forma mais plausível de ação social e jurisdicional. Como se dá no exemplo apresentado na obra de Herrera Flores (2009): envio-te algum dinheiro para te desenvolveres, mas só se aceitares e implementares minha forma particular de ver e atuar no mundo.

2.2 Ligeira análise da luta pelo reconhecimento dos povos indígenas desde a formação dos Estados da América Latina

Resultaría absurdo retroceder cinco siglos en las técnicas de producción; pero no menos absurdo es ignorar las catástrofes de un sistema que oprime a los hombres y arrasa los bosques y viola la tierra y envenena los ríos para arrancar la mayor ganancia en el plazo menor. ¿No es absurdo sacrificar a la naturaleza y a la gente en los altares del mercado internacional? En ese absurdo vivimos y lo aceptamos como se fuera nuestro único destino posible. (GALEANO, 2010, p. 32)

Em que resultou a vinda dos europeus para a América Latina? Quais foram suas conseqüências para os povos indígenas? A descoberta do novo território foi o motivador de um agressivo relacionamento de exploração, espoliação e genocídio. Numa nítida desproporcionalidade de armas, os portugueses e espanhóis, agiram com fria crueldade. As tribos eram caçadas e, quando não eram exterminadas, eram empurradas para longe de suas terras e obrigados ou a sucumbir ou a resistir lutando com outras aldeias. Quem questionava o modelo de conquista à época das comunidades indígenas era Bartolomé de Las Casas (2004, p. 34) quando questionava: [...] *¿Puede emplearse la fuerza conquistándolos por medio de las armas? ¿Las que, como dice en varios lugares, los españoles llaman conquistas, se justifican en virtud de que se dirigen a cristianizar los indios?*[...]. Dessa forma, a via possível era aceitar a ‘catequização’ (ou a escravidão) contraditoriamente transformada em força de trabalho em favor dos interesses do conquistador.

Problema que está no fundamento dessa temática é a política de Estado no qual se reconhecem, se protegem e se quer transformar todos os direitos em individuais, onde se faz praticamente impossível o desenvolvimento e o reconhecimento do multiculturalismo. E, como o modelo que tem sido utilizado para legitimar o direito individual é o contrato, muito

pouco se tem atendido os interesses dos indígenas que não encontram nenhuma relação com as individualidades, e muito menos com a relação contratual. Dessa forma, não se enquadram nesse esquema estatal e lutam desde sempre para terem sua personalidade jurídica reconhecida.

Vale destacar que o Estado, devido a seu projeto das individualidades, trabalha na direção da valorização da propriedade privada. Cristalizou-se o conceito de propriedade de tal maneira que somente é integrado ao 'projeto de desenvolvimento nacional' quem é detentor de propriedade. Enquanto isso, continuam à margem da sociedade brasileira todas as outras minorias: indígenas, seringueiros, quilombolas, ribeirinhos, pequenos posseiros que vivem da extração, da caça, coleta, pesca e da cultura de subsistência, e que, apesar de não reconhecidas, mantém fortes relações entre si, vivem apoiados e partilham tudo uns com os outros, geralmente com o que em sua visão chamam de fartura e prosperidade. E, por não serem aceitos e compreendidos em seu projeto diferenciado e coletivo de comunidade, continuam permanentemente ameaçados e cobiçados em suas terras produtivas, como passo a mais para a desintegração de suas comunidades.

Com essa metodologia se pretende, continuamente, a incorporação do indígena à sistemática do Estado. A proposta que antes lhe era oferecida para continuar vivo e ter como se sustentar era a de aceitar a 'integração' na sociedade colonial a qual pertenciam, todavia como indivíduo, ou seja, cidadão com direitos individuais, desconstruindo além da sua cultura, o seu projeto de coletividade. Ganhando aquele direito, perdia o direito de ser povo, e mais que isso, perdia a sua identidade. Contudo, contrariamente a toda a usurpação de seus direitos como comunidades indígenas e da sua consumação através dos genocídios, muitas resistiram e continuaram sendo povos, lutando e mantendo o modelo de coletividade.

É o que encontramos na obra de Da Matta e Laraia (1978, p. 16):

[...] Se o grupo não sucumbe diante do branco, situação esta muito freqüente em nossa história, resta-lhe modificar-se radicalmente em direção a um estado de marginalidade e lutar para defender o seu território, consciente que do êxito deste empreendimento depende a sua sobrevivência como grupo. [...].

No Brasil, na observação de Santos (2010, p. 79) dois foram os principais métodos políticos utilizados para fazer 'desaparecer' comunidades que não se motivassem à integração no projeto do colonizador:

[...] de um lado, uma política de total omissão, como se os povos não existissem ou fossem apenas um depósito de pessoas que seriam integradas ao poder, mais cedo ou mais tarde; de outro, uma política de proteção consistente em criar refúgios afastados para os povos, desconsiderando seus territórios tradicionais.

A redescritção do Estatuto do Índio (de 1973), inclusive, manterá um conteúdo claramente individualista, integracionista e juridicamente civilista. Somente com a Constituição Federal de 1988, quando índios e aliados começam a produzir um texto que seria chamado de Estatuto dos Povos Indígenas, que terminou de ser escrito definitivamente após muitas versões e discussões, se visualizou a possibilidade de um direito indígena mais voltado para a autodeterminação, coletividade e demarcação de seus territórios. O texto enviado ao Congresso Nacional foi aprovado, mas tirado de pauta por Fernando Henrique Cardoso, quando estava assumindo seu primeiro mandato (1994). Só em 1996 o projeto foi retomado e se constatou que o que estava barrando sua efetiva aprovação era a velha questão integracionista.

Destaque-se que até hoje ainda há setores conservadores em relação à causa indígena que julgavam que estes povos representavam um atraso para o desenvolvimento da vida em sociedade, procurando objetivamente, e com todas as forças, diminuir o poder de demarcação territorial e limitar seus usos e costumes.

Observe-se também outro elemento indígena relacionado ao contexto territorial. Trata-se do conceito de 'local', que para os índios tem significado diferente da definição do branco. O guarani, por exemplo, 'viajante do tempo e do espaço' entende o conceito como um lugar onde haja fauna, flora e acidentes com os quais tem contato, se entende e se faz entender em meio a ele (é o ambiente espiritual onde entra em contato com a mãe natureza, a *pacha mama*, para se abrir à manifestação dos espíritos, para receber conselhos e punições dos antepassados).

Ocorre que os ambientalistas, inclusive eles, usando da falácia da preservação e, por conta dela, deixam o povo guarani (bem como outras tribos indígenas) sem o 'local' onde todos os eventos supramencionados se realizam, a partir do qual ele dá sentido a sua vida, preserva sua identidade e garante a manutenção do seu ciclo vital. Além disso, da maneira como o argumento é apresentado, se leva a sociedade a acreditar que é o indígena que não preserva.

Sabe-se, até mesmo, que existem povos nativos que vêm com naturalidade a divisão e partilha do espaço territorial, podendo todos usufruir coletivamente do mesmo ambiente, com respeito mútuo, apesar da existência de grupos e culturas diferentes. É o caso da terra indígena do Alto Rio Negro, onde convivem harmoniosamente mais de vinte etnias diferentes.

Outra falácia que merece abordagem está ligada ao papel da constituição de um Estado, como é o caso do Brasil, que contemplaria e trataria todos os seus cidadãos como iguais, enquanto reconhecedor de direitos das mais diversas coletividades. O que ocorre, na

verdade, é que os anteriores, os esquecidos, os distantes, as minorias, os excluídos têm seus direitos escolhidos pelo Estado, não sendo chamados ao papel democrático de escolher e se organizar por si próprios (DUSSEL, 2011).

Está claro que há aí uma ‘armadilha da autodeterminação’: [...] *os povos têm a autodeterminação para se constituir em Estado, desde que não estejam sob a jurisdição de um Estado já constituído* (SANTOS, 2010, p. 106). Então, o direito à suposta autodeterminação dos povos se restringe por determinações de direitos internacionais, por um lado e, por outro, da garantia dos direitos individuais pelo Estado, como o da propriedade privada, por exemplo, o qual não tem sentido algum para as comunidades indígenas.

Vale dizer que os povos indígenas da América Latina não têm e nunca tiveram a pretensão de criar Estados nacionais para si. Tudo o que querem e precisam é de um ambiente compartilhado onde possam exercer o respeito às diferentes formas de vida de seus grupos, como parte integrante da sua natureza indígena.

Guattari e Deleuze diriam que o nosso saber é um *saber macho, branco, ocidental*, e que, enquanto as universidades não se abrirem a outros saberes, à multiculturalidade e à pluriétnicidade, não haverá possibilidade de rompimento com o modelo de poder e consenso estabelecidos. É preciso perceber que existem outras realidades, outros movimentos, outro modo de ser, que não são apenas diferenças de sentidos e representações, como informa Bruno Latour (*apud* TUGNY; QUEIROZ, 2008).

Segundo Boaventura de Souza Santos (2010, p. 94), [...] *se todos são sujeitos do mesmo direito, todos dispõem dele, mas ao mesmo tempo ninguém pode dele dispor, contrariando-o, porque a disposição de um seria a violação do direito de todos os outros*. Assim, quando cada direito pertence a uma coletividade de personagens a que os mesmos vinculam, a violação, mesmo que de apenas um desses direitos, representaria uma lesão a toda a comunidade que o integra.

Conforme Carlos Frederico Marés (2003, p. 15)

[...] A contradição paradigmática atual é que estes direitos coletivos existem exatamente na restrição dos direitos individuais de propriedade, porque existem neles como coisa a eles pegada, grudada de tal forma que a propriedade individual não é mais do que o suporte onde habita o coletivo [...].

Tal compreensão das coisas, quando relacionada ao direito à propriedade da terra, deverá fazer com que os direitos individuais se transformem numa partilha de direitos em favor das coletividades representadas pelas mais diferentes minorias que possuem na terra o seu principal meio de sobrevivência.

2.2.1 A histórica luta indígena por direitos no Brasil

En 1919, el jefe militar de Panamá en las islas de San Blas anunció su triunfo:

- *Las índias kunas ya no vestirán molas, sino vestidos civilizados.*

Y anunció que las índias nunca más se pintarían la nariz sino las mejillas, como debe ser, y que nunca más llevarían sus aros de oro en la nariz, sino en las orejas. Como debe ser. (GALEANO, 2010, p. 31)

Historicamente, embora a invasão ao território dos nativos brasileiros se dê desde o século XV, foi no século XX que, novamente, se acentuou a expansão das fronteiras agrícolas brasileiras, o que se deu inicialmente nas regiões Sudeste e Sul do país e depois nas regiões Centro-Oeste e Norte, intensificando-se o contato com populações indígenas que se mantinham isoladas ou com contato intermitente com os ‘brancos’, e registrando-se um aumento significativo de situações que envolviam o processo de apropriação das terras indígenas e a matança das populações nelas residentes.

Conflitos por motivos territoriais, devido à expansão de enormes fazendas de gado e fazendas de grãos em escala industrial em regiões remotas, estão deixando os descendentes dos habitantes originais do Brasil desesperados por recuperar territórios pertencentes às comunidades tribais, em alguns casos invadindo propriedades contestadas. O conflito costuma resultar em confrontos violentos, muitas vezes terminando tragicamente para os nativos que, em geral, possuem como armamento, em geral, apenas arcos e flechas.

Assim, os territórios em que as dificuldades de demarcação e aplicação dos direitos coletivos geram mais problemas até hoje e exigem maior desempenho na negociação são aqueles que se dividem ou se avizinham às terras agricultáveis e de produção de gado.

Neste século (XXI), o processo de expansão econômica anda em ritmo acelerado e por decorrência os conflitos com os índios voltam a se intensificar. Algumas iniciativas têm sido tomadas ao longo dos anos. Inicialmente, foi criado o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), no começo do século XX. Depois, se fundou o Parque Nacional do Xingú, projeto dos Irmãos Vilas Boas, em 1961 e, mais tarde, se criou a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), além da criação recente da Reserva Indígena Raposa-Serra do Sol.

O Poder Judiciário brasileiro, por sua vez, ainda sofre para se desvencilhar da sua postura conservadora. Todavia, paulatinamente, está se ‘abastecendo’ de um instrumental que procure dar garantia aos direitos reconhecidos genericamente à população (especialmente os relacionados ao consumo racional, ao meio ambiente equilibrado e a proteção e desenvolvimento do patrimônio cultural), o que tem reflexos diretos e indiretos nas comunidades indígenas. Daí se confirma a prerrogativa de que o papel deste poder tem sido

preponderante para assegurar a efetividade de antigos e novos direitos. Um exemplo pode ser o do grupo indígena Panará, que obteve reconhecimento aos seus direitos coletivos, incluindo aqueles relacionados ao seu território-mãe, local de onde antes haviam sido retirados.

Todavia, distintamente do que se esperava, quando alguns avanços e conquistas vão se desenhando no horizonte, se vê os Estados nacionais, incluído o brasileiro, se enfraquecendo na medida em que vai se operando seu enquadramento ao fenômeno da globalização. *Contrario sensu*, não é isso que os povos locais, as minorias excluídas, distantes, esquecidas, descapitalizadas esperam. Necessitam, sim, de soberanias fortes que protejam seus direitos coletivos contra os direitos individuais da propriedade, do capital e dos poderes opressores da globalização. E, como não se pode esperar isso racional e razoavelmente do Estado, resta para estes povos a responsabilidade da luta pela recriação da soberania nacional, soberania que inverta a sistemática do programa atual, substituindo a lógica do capital pela lógica dos povos.

Segundo Da Matta e Laraia (1978, p. 17),

[...] Os nossos informantes (os índios) nos ensinaram que o valor e a capacidade de resistência de um povo não se medem pela sua dimensão demográfica: uma pequenina sociedade humana pode continuar resistindo e sobrevivendo, não importa a que preço, enquanto mantiver viva a crença nos seus valores, apesar dos brancos e da persistente tradição predatória destes.

Importa constatar que o tempo, aliado a sucessão dos eventos enfrentados e vivenciados por estes povos (indígenas, em especial), provocou importantes mudanças em seus autores, gerando, por conseguinte, profundas alterações na história nacional brasileira. Mesmo que para isso as coletividades indígenas tenham que ter utilizado as armas do branco, produzidas e trazidas pelos colonizadores quando da sua chegada à América Latina. Com tal arma foi possível que se defendesse e se mantivesse viva ao menos uma parte de seus integrantes e comunidades, e se garantisse parcela de seus vastos territórios anteriores. Todavia, tal quadro aumenta significativamente a insegurança jurídica das referidas comunidades, bem como, em análise mais avançada, aumenta a ‘violência jurídica’ constantemente ‘aplicada’ sobre estes povos, na medida em que a elas se nega seus direitos e se os torna invisíveis (DANTAS, 2011).

2.2.2 PEC 215 e a insegurança jurídica relacionada à questão da terra indígena

[...] O Sul é a casa do Sul onde o Sul não se sente em casa. (SANTOS, 2000, p. 345)

A questão indígena é, na verdade, a questão da terra indígena (BUZATTO, 2013). A afirmação se apresenta dentro de um contexto coerente em se tratando da inteira necessidade do indígena à terra para a garantia do ciclo de vida das comunidades nativas. Sem o seu território de origem, os ‘originários’ não têm como conservar sua cultura, costumes, crenças e modos de vida; se desgarram de seu grupo e de sua cultura e passam a perambular mundo afora; tornam-se garimpeiros, trabalhadores rurais, moradores das periferias das cidades, sobrevivendo de biscates e pequenos serviços, quase sempre explorados e quase sempre desprezados pela ‘sociedade branca’. Podendo se afirmar que os povos indígenas só se constituem e se mantêm como indígenas se ligados à terra e aos seus frutos.

Apesar de pequenas, importantes conquistas vinham ocorrendo na direção da demarcação territorial indígena. E, quando as coisas pareciam estar se ‘estabilizando’, surge um novo problema para essas comunidades. Trata-se da PEC 215/2000 que, de acordo com sua ementa, visa incluir nas competências exclusivas do Congresso Nacional a aprovação de demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e a ratificação das demarcações já homologadas, estabelecendo que os critérios e procedimentos de demarcação sejam regulamentados por lei.

Conquistar a prerrogativa do Congresso Nacional (e não mais o Executivo) poder aprovar ou não a demarcação de terras indígenas é projeto da bancada ruralista brasileira do ano de 2011, quando apresentou números que informariam a existência de 818 mil índios, ocupando 12,7% do território nacional, enquanto que os 5,2 milhões de estabelecimentos rurais do país ocupariam 38,8%. Assim, ao defenderem a emenda, os ruralistas basearam-se na falta de defesa e de direitos dos proprietários rurais diante da legislação vigente.

Em relação ao mencionado texto, a bancada do Partido dos Trabalhadores (juntamente com PSB, PCdoB, PV e PSol) cobrou maior debate com a sociedade e com juristas para definir uma posição sobre a PEC 215. E, neste contexto, a disputa pela aprovação do projeto em debate se assemelhou à luta pela aprovação do Código Florestal, que igualmente guarda relação imediata com os interesses dos povos indígenas.

Segundo alguns membros do Congresso, como é o caso do deputado Alessandro Molon (PT-RJ), o texto é inconstitucional, vez que violaria cláusula pétrea da Constituição (a da separação dos Poderes), já que haverá uma usurpação de prerrogativa do Executivo pelo Legislativo, além de violar direitos e garantias fundamentais dos povos indígenas.

Já as comunidades indígenas, acusam a bancada ruralista de tentar barrar o processo de demarcação territorial para preservar os interesses do agronegócio. Eles ressaltam que, se

aprovada, a ‘emenda’ não dará ao Congresso Nacional apenas competência exclusiva de aprovar ou não demarcações de terras indígenas, mas também passaria a poder interferir nas áreas de conservação ambiental. Além do mais, segundo se relatou em entrevistas e se publicou em periódicos, a aprovação da PEC 215 teria sido um duro golpe à regularização e proteção das terras indígenas e, portanto, à sobrevivência destas populações e de suas culturas.

Os índios entendem a Proposta de Emenda à Constituição 215 como um projeto que tem o nítido propósito de dificultar a regularização dos territórios indígenas em favor dos que querem, a todo custo, apropriar-se de suas terras. Afirmam eles que, se no século XVI matavam-se índios sem remorsos, sob a pretensa omissão de deus, agora, no século XXI, os que se empenham pela aprovação da PEC 215, pretendem ‘matá-los’ com o beneplácito da lei e da Constituição.

A crítica do secretário executivo do Cimi, todavia, é ainda mais contundente. Buzatto (2013) afirma que *Os povos indígenas precisam ter clareza de que não podem ficar esperando o apoio do governo no enfrentamento à PEC 215. No bojo das opções governamentais, a mudança na Constituição pretendida pela PEC é conveniente para o governo.*

Para o secretário, a PEC 215 reforça a posição do governo federal pelo desenvolvimentismo baseado no agronegócio, na reprimarização da economia e na exportação, alegando ainda evidente existência de aliança de bancadas congressistas, que objetivariam enfraquecer os direitos dos povos indígenas e quilombolas assegurados pela Constituição Federal, sendo que as bancadas ruralista e evangélica estariam ‘fazendo coro’ e votando sempre contrários aos interesses dos povos indígenas.

Na avaliação de Buzatto (2013), os parlamentares querem alterar a Constituição Federal para garantir a ampliação do

[...] acesso ao território brasileiro por parte um grupo muito reduzido e já intensamente privilegiado de grandes fazendeiros e grandes empresas transnacionais que atuam no Brasil. Caso a PEC 215 seja sancionada, poderá paralisar o processo de demarcação das terras indígenas. Porque, das 1.046 terras indígenas, somente 363 estão regularizadas, 335 terras encontram-se em alguma fase do procedimento de demarcação e outras 348 são reivindicadas por povos indígenas no Brasil. Mas até o momento o órgão indigenista não tomou nenhuma providência a fim de dar início a sua demarcação.

O secretário afirmou, ainda, que *o Estado brasileiro historicamente incentivou o preconceito em relação ao jeito de ser dos povos originários, bem como a invasão e a depredação dos territórios ocupados tradicionalmente* (BUZATTO, 2013). Sustentou que há

uma expressiva tendência atual na aprovação e execução de modelos desenvolvimentistas baseados no agronegócio, na reprimarização da economia e na exportação.

Já segundo a deputada federal Dalva Figueiredo (2013), vice-presidente da Frente Parlamentar em Defesa dos Povos Indígenas da Câmara, *a proposta de alteração da Constituição garantiria a ampliação do acesso ao território brasileiro de grupos privilegiados como grandes fazendeiros e grandes empresas transnacionais que atuam no Brasil.*

A questão que mais preocupa a comunidade indígena é que, caso sancionada, a PEC 215 possa paralisar o processo de demarcação das terras indígenas, além de questionar as terras já demarcadas o que, na sua avaliação, produziria uma situação de insegurança jurídica sem igual, decisão inconcebível para estes povos no contexto contemporâneo.

CONCLUSÃO

[...] É evidente que tal visão é inteiramente ilusória e formalista, pois nela não existe lugar para o grupo tribal e suas reações, o que sem dúvida conduz à visão do índio como um ser passivo, frágil e sem nenhuma capacidade política e social, seja como capaz de teorizar, seja como capaz de influir na situação de contato no qual está inserido. [...]. (DA MATTA; LARAIA, *op. cit.*, 1978, p. 26).

Segundo Tugny e Queiroz (2008), as comunidades indígenas, que estiveram no centro desta discussão, são inaudíveis, conforme se constata nas sociedades política, jurídica, econômica e cultural brasileiras. Esse ‘véu impenetrável’ mantém a separação entre aqueles que se outorgam os portadores da sabedoria e da ciência e aqueles que acreditam e se confundem com a natureza. Todavia, contraditoriamente, muitos brancos, artistas e intelectuais, utilizam estes povos como fonte de inspiração, e valorizam as raízes e tradições culturais destes que pertencem a quem chamam de ‘segundo grupo’.

Sem a inclusão dessas *vozes inaudíveis* no patrimônio material e imaterial cultural do Brasil, não há possibilidade de discussão, de dialética, de exercício pleno da democracia, ou seja, de construção de um projeto político mais amplo, integral e universal. Nessa via, a população de racionalidade ocidental no Brasil segue solitária, acreditando que pertence a ela a tarefa de velar pela e de revelar a diversidade cultural, fazendo respeitar as formas culturais cósmicas através das quais ela vê o mundo. Assim, seguirá acreditando que o mundo é um só, que é o que a nossa ciência conhece, domina e explica. E, caso esta possibilidade de inclusão da pluralidade cultural não seja considerada, perder-se-á, sem eles (os índios), a oportunidade de *compreender que existem outros mundos, povoados por outros corpos, regidos por outras*

leis, alimentando outras funções, animados por outras músicas (TUGNY; QUEIROZ, 2008, p. 10).

A tônica desta análise está plantada numa política ligada à conquista dos nativos por *vez e voz* dentro do campo indigenista brasileiro, reconquistando suas terras, ampliando suas organizações, fortalecendo-as e tornando-as marcadamente negociadoras, de modo a fazer notar que estas comunidades possuem interesses diversos, e até mesmo opostos, aos da sociedade brasileira. O esforço de agora em diante é provocar e ‘realizar’ a recusa desta lógica da ausência da cultura indígena e sua participação efetiva na América Latina.

A expressão *Sul (do Sul)*, utilizada por Santos (2010), quer demonstrar a sistemática da hierarquia do mundo moderno, bem como o modelo de marginalização praticado contra os povos não reconhecidos como participantes da racionalidade universal e subordinados de forma por vezes, sutil, e por outras, violenta. *Assim, enquanto metáfora da subjetividade emergente (...) o Sul exprime as formas de subordinação a que o sistema capitalista mundial deu origem: expropriação, supressão, silenciamento, diferenciação desigual, etc* (SANTOS, 2000, p. 340-341).

A questão, então, poderia ser esta: o que deveríamos aprender com os povos indígenas que tem em sua identidade esse conceito de pertencerem ao Sul (do Sul)? (Considere-se que o parêntesis ‘do Sul’ sugere a tomada do território e o ocultamento a que foram relegadas historicamente as culturas indígenas).

Em busca da inocência perdida? Oralidade, tradição e música no novo milênio é um artigo de Samuel Araújo (*apud* TUGNY; QUEIROZ, 2008) no qual ele manifesta a importância e necessidade do estudo da música em sua diversidade a fim de retomar o diálogo com a tradição e a oralidade, como valorização do mundo vivido e da experiência, como ‘potência criadora’ e desafiadora da sistemática impressa pelo mercado, e como busca da desconstrução da lógica e da razão ocidental.

Todavia, sabemos muito bem que é a utopia que traduz a capacidade de construir uma subjetividade que emerge do Sul, que possibilita pensar uma nova realidade, reinventar velhas relações e criar novos métodos, novas experiências, e que permite a presença constante da dialética e tem a emancipação dos povos emergentes, de modo singular das comunidades indígenas, como princípio maior.

REFERÊNCIAS

CASAS, Fray Bartolomé de Las. *Brevíssima Relación de la Destrucción de las Índias*. Introducción de Miguel León-Portilla. Madrid: Editorial EDAF, 2004.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, Cimi. Olhar sobre as terras. Disponível em: <http://cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=7065&action=read>. Acesso em: 25 jan. 2013.

DA MATA, Roberto; LARAIA, Roque de Barros. *Índios e Castanheiros: a empresa extrativa e os índios do Médio*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978 [Coleção Estudos Brasileiros, v. 35].

DANTAS, F. A. C. Direitos indígenas no Brasil: uma trajetória de violências e injustiças institucionalizadas. *Revista Coletiva*, v. 1, p. 1-10, 2011.

DOUZINAS, Costas. *O Fim dos Direitos Humanos*. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

DUSSEL, Enrique. *Caminhos de Libertação Latino-Americana: interpretação histórico-teológica*. V. 1. São Paulo: Paulus, 1984 [trad. José Carlos Barcellos, Hugo Toschi; rev. Carlos Vido].

_____. *Filosofía de la Liberación*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2011.

_____. *Filosofia da Libertação: crítica à ideologia da exclusão*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

GALEANO, Eduardo. *Ser Como Ellos y Otros Artículos*. Buenos Aires: SigloVeintiuno, 2010.

HERRERA FLORES, Joaquín. *Teoria Crítica dos Direitos Humanos: os direitos humanos como produtos culturais*. Rio de Janeiro: Lumen Iuris, 2009.

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS, IHU. PEC 215: as bancadas ruralista e evangélica contra os povos indígenas. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/508298-pec-215-as-bancadas-ruralista-e-evangelica-contra-os-povos-indigenas-entrevista-especial-com-cleber-cesar-buzatto>. Acesso em: 25 jan. 2013.

MARÉS, Carlos Frederico. *A Função Social da Terra*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2003.

PERCIO, Enrique M. Del. *La Condición Social: consumo, poder y representación en el capitalismo tardío*. 2. ed. Buenos Aires: Jorge Baduino Ediciones, 2010.

_____. *Política o Destino: cuestiones estratégicas en tiempos de crisis*. 1. ed. Buenos Aires: Sudamericana: COPPPAL, 2009.

PIOVESAN, Flavia. *Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional*. 12. ed., ver. e atual. São Paulo: Saraiva, 2011.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTOS, Boaventura de Souza (org.). *Reconhecer Para Libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010 [Reinventar a Emancipação Social: para novos manifestos, v. 3].

TUGNY, Rosângela Pereira de; QUEIROZ, Ruben Caixeta de. Organizadores. *Músicas Africanas e Indígenas no Brasil*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.