

A INCLUSÃO DA EXCLUSÃO DOS ÍNDIOS NO BRASIL:
DO CASO “RAPOSA SERRA DO SOL” À ALDEIA MARACANÃ

LA INCLUSIÓN DE LA EXCLUSIÓN DE LOS INDIOS EN BRASIL

Juliana Neuenschwander Magalhães¹

RESUMO: O tema da inclusão social das minorias étnicas, sexuais e religiosas é objeto de reflexão pelo menos desde os anos 60. Dele se ocuparam as teorias pós-coloniais, o multiculturalismo liberal e também as teorias que se auto-intitulam críticas. Enquanto o pós colonialismo afirmou-se como anticolonialista e etnocentrista, o multiculturalismo consiste num modelo teórico e político de base liberal que pretende solucionar problemas relacionados com a diversidade cultural mediante o reconhecimento de direitos das minorias étnicas. Neste artigo, pretendo analisar a pertinência deste debate para a solução de problemas ligados à diversidade cultural de contextos como o da América Latina e, em especial, do Brasil. Para tanto, irei analisar a “questão indígena” dos índios no Brasil, abordando o caso «Raposa Serra do Sol», julgado em 2009 pelo Supremo Tribunal Federal e, também, os episódios que podem ser conhecidos como o “Caso da Aldeia Maracanã”, no Rio de Janeiro.

PALAVRAS-CHAVE: Inclusão/Exclusão; Direitos; Multiculturalismo.

RESÚMEN: El tema de la inclusión social de las minorías étnicas, sexuales e religiosas viene siendo objeto de reflexión al menos desde los años 60. De él se ocuparon tanto las teorías post-coloniales quanto las teorías multiculturalistas. En cuánto el post-colonialismo se afirmó como un movimiento anticolonialista y etnocentrista, el multiculturalismo se reveló como un modelo teórico y político de base liberal que pretende solucionar los problemas relacionados con la diversidad cultural mediante el reconocimiento de los derechos de las minorías étnicas. En el presente artículo, quisiera analizar la pertinencia de este debate para la solución de problemas ligados a la diversidad cultural en contextos regionales como los de América Latina, y en especial, Brasil. Para lo cuál voy a considerar la llamada «cuestión indígena en el Brasil», enfocándome en el caso «Raposa Serra do Sol», juzgado en el 2009 por el Supremo Tribunal Federal y en el caso de la “Aldeia Maracanã”, en Rio de Janeiro (2013).

PALABRAS-CLAVE : Inclusión/Exclusión; Derechos; Multiculturalismo

¹ Professora Associada do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFRJ. Pesquisadora 1D do CNPq. Doutora em Direito pela UFMG e pela Universidade do Salento, Itália.

1. INTRODUÇÃO

No presente artigo, iremos retomar um tema já clássico no debate sócio-jurídico, aquele da inclusão social. A temática é tipicamente moderna enquanto é na modernidade que depositam-se, no direito, as esperanças de inclusão social. Essa identificação está ligada ao fato de que a sociedade moderna já não conhece um vértice, tendo sido desencantada da Religião ou da Moral... A fórmula jurídica dos direitos naturais, como reflexos de uma natureza humana a um só tempo humana e jurídica, permitiu encontrar-se no direito uma pretendida função de “guia” da evolução social sem, com isto, negar o pressuposto humanista da sociedade como produto da capacidade de auto-determinação dos indivíduos.²

Estranho é que a Sociologia, que está habituada a observar e descrever a sociedade, não apenas não tenha se dado conta da implausibilidade de tal formulação, mas também tenha tratado de ocultar, para si mesma, o paradoxo que consiste na moderna formulação dos direitos humanos. Desta forma a Sociologia, se não recitou o discurso da igualdade, tratou de investigar aquilo que só existe com referência a esta: a desigualdade. Da mesma forma, se não houve demasiada ênfase nas pretensões de “inclusão social”, a Sociologia interessou-se, sempre mais, pelas determinações da “exclusão social”.³

No presente artigo pretende-se observar e descrever os mecanismos de tratamento jurídico dos índios no Brasil, ou seja, as formas juridicamente desenhadas de inclusão jurídica dos índios na sociedade brasileira. Se o reconhecimento de um estatuto jurídico do índio e seus correlatos direitos podem sugerir, a uma primeira vista, uma genuína preocupação com a inclusão social destes, pode-se aqui já adiantar que nossa observação acabou por revelar que a inclusão jurídica dos índios no Brasil nada mais é que uma forma de “inclusão da exclusão”.

² Sobre esta solução não apenas teórica mas sobretudo prática, que consistiu na invenção dos Direitos Humanos, ver NEUENSCHWANDER MAGALHÃES, Juliana. A Formação do Conceito de Direitos Humanos. Curitiba: Juruá, 2013.

³ Uma reação deste tipo foi por exemplo a de Michel Foucault, que demonstrou com clareza que na sociedade moderna alguns lugares foram criados com a função de produzir a exclusão, como os manicômios e os cárceres.

2. A INCLUSÃO JURÍDICA DO ÍNDIO NO BRASIL

Quando os portugueses chegaram nas terras que conhecemos hoje como Brasil, essas já eram chamadas por seus habitantes originais, estimados entre um e dez milhões de indivíduos, de Pindorama (Terra das Palmeiras). A nação que a partir daí se constitui, foi formada, conforme descreveram os chamados “intérpretes do Brasil”, por meio de processo não conflituoso de mestiçagem: “A confluência de tantas e tão variadas matrizes formadoras poderia ter resultado numa sociedade multiétnica, dilacerada pela oposição de componentes diferenciados e imiscíveis (...) não se diferenciaram em próprias e disputants da autonomia frente à nação” (Ribeiro, 2005:20)

Em que pese a política de cristianização intentada desde os primeiros tempos, o indigenismo e o integracionismo declarado nos documentos legais, é evidente que houve, ao longo dos séculos, uma drástica redução demográfica dos índios no Brasil. A população indígena do tempo da chegada dos portugueses hoje está reduzida, segundo dados da Fundação Nacional dos Índios, com base no Censo de 2010/IBGE, a cerca de 800 mil índios, o que representa cerca de 0,4% da população nacional. Nos últimos anos, este número vem crescendo, o que se explica pela adoção do critério da auto-declaração no Censo demográfico e, também, pelo incremento das políticas públicas. Podem ser contadas, no território nacional, 683 terras indígenas demarcadas e tem-se referências de 77 povos que vivem isolados, sendo 30 destes já confirmados. Existe uma grande diversidade cultural entre os povos indígenas no Brasil, que falam uma variedade de cerca 180 línguas e têm diferentes costumes, usos e tradições.

A questão das terras indígenas está posta desde o descobrimento do Brasil e pontua a discussão teológica e filosófica do período. Noaquele tempo, surgiram dois pontos de vista antagônicos. O primeiro considerava, numa clara alusão à doutrina de Aristóteles, os índios como “escravos por natureza”, tese defendida em 1510 pelo dominicano escocês John Major. Contra essa tese, um segundo ponto de vista foi aquele segundo o qual os índios deveriam ser tomados como “donos” e “*señores*”, vez que, quando chegaram os cristãos, eles encontravam-se “*en pacífica posesión de sus cosas pública y privadamente*”. Esta última tese foi defendida por teólogos espanhóis e portugueses da segunda escolástica, que se ocuparam de oferecer a base teórica das missões jesuíticas que aportaram nas terras do Novo Mundo com a missão de catequisar os índios.

Para autores como Francisco de Vitória, os bárbaros também têm direitos e, sobre a base desse reconhecimento, é que se torna possível um *ius gentium*. O *ius gentium* tem como base aquilo que Vitoria chama de “*sociabilidad y comunicacion natural*” e, dessas, retiram os espanhóis o direito de transitar pelas suas terras dos índios e de nelas morar. Assim, se os índios eram os proprietários originários das terras recém-descobertas, por certo que eram dotados de razão, o que não significa que fossem racionais do mesmo modo que os “civilizados”, isto é, os cristãos. Vitoria comparava (e com isso marcava a diferença) os índios às crianças e aos dementes⁴. Os colonizadores, por sua vez, representam a civilização; são como os tutores. Sabem o que é o bem e têm por dever ensinar isso aos índios (justificando-se, assim, as missões na América, a título de catequese dos índios).

Mesmo quando reconhecidos em sua condição de assemelhados a seus colonizadores, portanto, os índios foram descritos como “inferiores” aos europeus, e isso ainda que autores cristãos como Vitoria tenham se preocupado em estabelecer a diferença entre os selvagens do Novo Mundo e os bárbaros do velho mundo. Índios não eram servos por natureza, se aproximavam mais das crianças e, tais como elas, careciam de serem tutelados, guiados, guardados, educados, cristianizados... (Pagden, 1987: 86). A posição de inferioridade se justificava, portanto, através da noção de “civilização” e da colocação do homem europeu como paradigma do homem civilizado.

Sob esse enquadramento filosófico é que se construíram, ainda que tardiamente, um tratamento jurídico dos índios e de seu domínio sobre o território que ocupavam. Em 1680, quase duzentos anos após a chegada dos portugueses, Portugal reconheceu, no Alvará Régio de 1o de Abril, o direito dos índios à permanecerem em suas terras, sem serem molestados e “nem mudados de lugar contra a sua vontade”.⁵

⁴A dificuldade em enfrentar o tema permanece, quase quinhentos anos depois. O Código Civil Brasileiro delegou a matéria à legislação especial enquanto o antigo código (cujas diretrizes foram incorporadas pelo Estatuto do Índio em vigor) os tratava como “relativamente incapazes”.

⁵“... E para que os ditos Gentios, que assim decerem, e os mais, que há de presente, melhor se conservem nas Aldeias: hey por bem que senhores de suas fazendas, como o são no Sertão, sem lhe poderem ser tomadas, nem sobre ellas se lhe fizer moléstia. E o Governador com parecer dos ditos Religiosos assinará aos que descerem do Sertão, lugares convenientes para neles lavrarem, e cultivarem, e não poderão ser mudados dos ditos lugares contra sua vontade, nem serão obrigados a pagar foro, ou tributo algum das ditas terras, que ainda estejam dados em Sesmarias e pessoas particulares, porque na concessão destas se reserva sempre o prejuízo de terceiro, e muito mais se entende, e quero que se entenda ser reservado o prejuízo, e direito os Índios, primários e naturais senhores delas.” (Alvará Régio de 1o de abril)

Nesta mesma linha, a Carta Régia de 9 de março de 1718 afirma tanto a liberdade dos índios quanto seu direito de permanecerem em suas terras: “... (os índios) são livres, e izentos de minha jurisdição, que os não pode obrigar a sahirem das suas terras, para tomarem um modo de vida de que elles não se agradão ...”. Já a Lei de 6 de junho de 1755 é explícita ao reconhecer os direitos de propriedade e posse dos índios em relação às terras em que habitam, antes designadas como suas terras, “... Os índios no inteiro domínio e pacífica posse das terras ... para gozarem delas por si e todos seus herdeiros...”

O fundamento do reconhecimento destes direitos indígenas reflete, portanto, a doutrina jesuíta construída ao longo do século XVI, que reconhece o direito dos índios e, por consequência, a necessidade destes serem tutelados no gozo dos mesmos. Reflete ainda um tratamento dos índios como *minores*, inferiores, isolando-os do mundo civilizado, sob o fundamento de que desta forma os índios permaneceriam melhor em suas aldeias. Esboçava-se aí a política de “aldeamento”, que mantinha os índios segregados em pequenas parcelas de terra, administradas por ordens religiosas, notadamente os Jesuítas. Enquanto que Vitoria e outros, como Domingo de Soto, recitavam que os índios eram como crianças que não tinham atingido a idade da razão (Pagden, 1987:81), as normas jurídicas tratavam de encarregar a Igreja e mais especificamente as missões jesuítas da tarefa de tutelá-los e “cristianizá-los”.

Apenas após o “Diretório dos Índios”, criado pelo Marquês de Pombal em 1757 e extinto em 1798, a administração das povoações indígenas deixa de ser religiosa e passa a ser laica. Embora o Diretório reconheça que a tarefa de cristianização, meramente espiritual, devesse continuar nas mãos da Igreja, a tarefa “civilizadora” dos índios, uma vez constatado que eles permaneciam em estado de “barbaridade” é transferida para aos novos “Diretores”, para que saindo da ignorância, e rusticidade, a que se acham reduzidos, possam ser úteis a si, aos moradores, e ao Estado. “*Estes duos virtuosos, e importantes fins, que sempre foi a heróica empresa do incomparável zelo dos nossos Católicos, e Fidelísimos Monarcas, serão o principal objeto da reflexão, e cuidado dos Diretores, para que saindo da ignorância, e rusticidade, a que se acham reduzidos, possam ser úteis a si, aos moradores, e ao Estado*”. Deste modo o Diretório dos Índios previu a existência de escolas próprias para os índios, onde fosse ensinada a língua portuguesa, o estímulo a que os índios vivam em casas fabricadas à maneira das dos brancos e até mesmo a substituição da

expressão “aldeias” por “vilas”. Tratava-se aqui do influxo do pensamento iluminista e da crença na educação como forma de aprimoramento do homem.

Ao largo das normas que repetidamente reconheciam os índios como proprietários de suas terras, reafirmando umas às outras, como é o caso do texto de 1755, que incorpora e reafirma aquele de 1680, perduraram invasões e esbulhos de terras habitadas por índios. Segundo Valéria Araújo, estas ações contaram com o explícito apoio da Coroa, que mais tarde incorporou novas normas, como se pode verificar na Carta Régia de 02 de dezembro de 1808, que declarava como devolutas as terras que fossem “conquistadas” dos índios nas chamadas “Guerras Justas”, intentadas pelo governo português contra os povos indígenas que não se submeteram ao seu domínio no Brasil. Para Araújo, “a condição de devolutas permitia que as terras indígenas fossem concedidas a quem a Coroa Portuguesa quisesse, já que por terra devoluta pressupunha-se uma terra de domínio público sem nenhuma destinação específica” (Araújo, 2006:25).

Em 1850, a chamada Lei de Terras assegurou mais uma vez o direito territorial dos índios, reafirmando o “indigenato” (Marés, 1998:128), sob a base do qual tratou-se, mais tarde, de considerar-se devolutas também terras de aldeias que fossem abandonadas pelos índios. Mais que isso, uma vez que cabia aos presidentes das províncias atestar esta condição de terras abandonadas, muitos passaram a fazê-lo sem que, de fato, isto tivesse ocorrido (Araújo, 2006:28).

Desta forma tem-se a conjugação da política de segregação dos índios em pequenos espaços (aldeamento) com a tendência a transformar em devolutas as demais terras. Esta estratégia, praticada por todo o Império e também por boa parte da República, intensificou-se quando a Constituição republicana de 1891, em seu artigo 64, transferiu aos estados as terras devolutas, até então nas mãos da administração central. Uma vez “donos” de tais terras devolutas, os estados trataram de concedê-las a particulares. Assinala Araújo que, dessa época, são datadas as primeiras invasões na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, quando Roraima ainda integrava o estado do Amazonas. É de se notar ainda que, embora a Constituição de 1891 trate dos direitos individuais dos cidadãos brasileiros, é totalmente omissa em relação aos direitos dos índios.

Já no caso das constituições republicanas sucessivas, de 1934, 1937 e 1946, eram reconhecidos os direitos dos índios, nelas referidos como “silvícolas” (ou seja, como aqueles que nascem e vivem nas selvas). A Constituição de 34 refere-se a estes

para determinar a competência da União para legislar sobre a “incorporação dos silvícolas à comunhão nacional” (Constituição de 34, art. 5o, XIX, “m”), bem como para estabelecer, que “a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados” seja respeitada, sendo-lhes no entanto vedado aliená-las (art. 129). Há, aqui, muito claramente um certo retrocesso em termos de reconhecimento de direitos dos habitantes originários do Brasil: enquanto as normas coloniais falavam não apenas em posse mas também de inteiro domínio (Lei de 1755), a segunda constituição republicana limitava este direito à posse. Em 37 e 46 repetem a proteção novamente é limitada à posse, sendo vedada, em 46 não apenas a alienação, mas a transferência de uma forma mais geral.

Ao longo do século XX, uma nova mentalidade no que diz respeito ao tratamento jurídico e político da questão indígena começa a se delinear. Cabe destacar o importante papel desempenhado por Cândido Rondon, tendo este sido considerado um dos principais humanistas brasileiros (Ribeiro, 1995:147). Na primeira metade do século XX, Rondon, ele mesmo de origem indígena, passou a difundir no Brasil a necessidade de maior respeito aos povos indígenas enquanto habitantes originais do Brasil. Sertanista, Rondon esboçou uma série de princípios a serem observados no trato dos índios, sendo um destes o estabelecimento pioneiro do direito à diferença (Ribeiro, 1995:147). Rondon achava que o discurso da igualdade servia, apenas, “para entregar os índios a seus perseguidores”, propondo um “direito compensatório”, pelo qual os índios tinham os mesmos direitos dos demais brasileiros, mas esses direitos não lhes podiam ser cobrados como deveres.

Nesta mudança de paradigma contribuíram, também, intelectuais como Darcy Ribeiro e sertanistas como os irmãos Villas Bôas, que se dedicaram ao estudo e a convivência com os povos indígenas. Em 1961 foi criado, graças ao trabalho iniciado na década de 50 por Darcy e pelos irmãos Villas Bôas, o Parque Nacional do Xingu. O Xingu instaura um novo paradigma no tratamento da questão das terras indígenas, pois funda-se numa ideologia preservacionista, seguindo em parte o modelo dos parques norte-americanos, que atentava para a necessidade de sobrevivência das condições sócio-culturais dos povos indígenas da região do Xingu. Desta forma rompia-se com a visão civilizadora que estava esboçada desde o século XVIII, com o Diretório dos Índios, e que resultou na política assimilacionista que perdurou por todo oitocentos e metade do século XX. Mas a intenção “preservacionista”, por outro lado, tendia a relegar o índio às suas condições de vida originais, sem permitir uma

integração social em condições de igualdade com os demais brasileiros.

Durante o período da ditadura militar no Brasil (1964-1985), as terras dos “silvícolas” são tratadas como “bens da União”, sendo assegurado a estes seu usufruto, bem como suas riquezas naturais. Se por um lado tal dispositivo refletia a preocupação com o controle do território pela administração central, revelando uma preocupação inclusive com a segurança nacional, pois muitas terras de índios estão em zonas de fronteira, por outro lado ele também cumpria a função de afastar a prática dos estados, que vinha desde a Constituição de 1891, de esbulhar terras indígenas. É deste período, também, o Estatuto do Índio (Lei 6001/73) ainda hoje em vigor, que utiliza as expressões índios e silvícolas como sinônimas e se funda no propósito de “preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional”. O Estatuto do Índio estende aos “índios e as comunidades indígenas” a proteção das leis brasileiras “nos mesmos termos em que se aplicam aos demais brasileiros” e esboça uma perspectiva multiculturalista, ao resguardar “os usos, costumes e tradições indígenas”. O Estatuto também contém avanços no tratamento dos direitos dos índios a suas terras, afirmando que a posse antecede a demarcação das terras, que nada mais faz que reconhecê-la.

A Constituição Federal de 88, inaugurando um novo período democrático, o mais extenso de nossa História, incluiu dentre os bens da União as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios, ou seja, os índios têm a posse, mas não a propriedade das terras ocupadas. Os direitos culturais dos índios são mais fortemente afirmados, reconhecendo-se, no caput do artigo 231, sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, além dos direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. No parágrafo segundo deste artigo fala-se de posse permanente, consoante com o tratamento especial dado à posse dos índios sobre suas terras no Estatuto do Índio. O texto constitucional traz também um avanço importante no que diz respeito à possibilidade dos índios, suas comunidades e organizações poderem ingressar em juízo para reivindicar seus direitos (art. 232).

Outros marcos normativos importantes são o novo Código Civil Brasileiro, de 2002 - que abandonou a concepção de uma capacidade relativa dos índios nos moldes do Código de 1916 para deixar o tema da capacidade dos índios para a prática dos atos da vida civil para ser tratado por lei específica – e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, ratificada pelo Brasil em 2002 e que estabelece o princípio da auto-identificação como critério de determinação da

condição de índio e vários direitos a ela correlatos.

Na análise de Valéria Araújo, a Constituição de 88 criou as bases para o estabelecimento de direito de uma sociedade pluriétnica e multicultural, em que povos continuem a existir como povos que são, independente do grau de contato ou de interação que exerçam com os demais setores da sociedade que os envolve (Araújo, 2006). Os avanços da Constituição de 88, bastante significativos em vista da tímida evolução dos direitos dos índios ao longo de séculos, resulta do momento de refundação democrática em que esta foi elaborada, com intensa participação do movimento indígena.

Os movimentos indígenas nos anos 90 ganharam força por toda a América Latina, quando as reivindicações do reconhecimento de direitos indígenas passa a apoiar-se nas noções de multiculturalismo e identidade cultural. Isto reflete uma crescente etnização, desde os anos 80, dos movimentos políticos: reivindicações que antes se expressavam em termos de lutas de classes passam a ser feitas, também, mediante discursos com uma legitimação étnica (Ströbele-Gregor, 2012: 277). Em países como a Bolívia, um indianismo de resistência se forma (Linera, 2010: 320-332) abrindo o espaço também para demandas por reconhecimento do caráter multinacional dos estados habitados por um grande número de índios. Assim que a auto-determinação como “indígena” ou “originario”, no discurso político destes movimentos, cumprem a dupla função de expressar uma identidade cultural própria em face dos grupos dominantes mestiços e brancos e, de outro, de rachaçar o modelo de Estado nacional que implica no assimilacionismo (Ströbele-Gregor, 2012: 280).

Neste contexto de fortalecimento dos movimentos indígenas e de maior etnização do debate político, emergem sempre mais demandas tipicamente multiculturais, que passam a ser objeto de tutela jurídica. Isto ocorre, por exemplo, no reconhecimento da existência de um direito indígena, ao lado do direito estatal. A este respeito cabe mencionar, a título de exemplo, o julgamento da Ação Criminal no 92.0001334-1, pela Justiça Federal de Roraima, que deixou de condenar o índio Basílio Alves Salomão, acusado de ter matado outro índio, devido ao fato de já ter o mesmo recebido e cumprido uma punição imposta pelo povo indígena do qual faz parte, no caso o isolamento do referido índio dentro do território indígena por tempo determinado. A Justiça Federal entendeu, naquele caso, que o castigo imposto ao índio Basílio por sua tribo implicava numa pena similar à pena privativa de liberdade no direito brasileiro. Outro desenvolvimento importante foi a adoção do princípio da

auto-declaração para identificação da condição de índio (em consonância com a Convenção 169 da OIT) e de políticas públicas de cotas para índios nas Universidades federais, primeiro por ações isoladas destas (caso da UnB) e depois por força de lei.

3. O CASO RAPOSA SERRA DO SOL E SEU JULGAMENTO NO SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL

Ao norte do Brasil, na fronteira com a Guiana e a Venezuela, vivem desde tempos imemoriais os índios Ingaricó, Macuxi e Wapixana. O fato destas etnias, aparentadas, viverem naquelas terras desde os tempos da colonização foi decisivo quando, há cerca de cem anos, foram definidos os limites entre os territórios destes (desses) países. A lealdade dos chefes destes povos ao Estado brasileiro foram elementos importantes para que a região da Raposa-Serra do Sol, então chamada de “área do contestado”, integrasse o território nacional, enquanto as pretensões territoriais da Grã-Bretanha estendiam-se até o rio Cotingo. Joaquim Nabuco, em seu livro *O Direito do Brasil*, registra esta lealdade dos Macuxis em maio de 1786, citando uma carta escrita entre duas autoridades: “*As notícias que tenho de uma grande parte desta gentildade é de que todos se inclinam a nosso favor, reconhecendo firme a nossa amizade. Por todo este ano espero ver os efeitos dos seus prometimentos (...)*” (Nabuco, 1949:144).

Em 2005, dois senadores do Estado de Roraima recorreram ao Judiciário para impugnar o modelo contínuo de demarcação das terras Raposa Serra do Sol, argumentando existência de vícios formais na Portaria de demarcação, bem como, adjuntivamente, que o Estado de Roraima sofreria grandes prejuízos econômicos com a adoção de tal modelo de demarcação, já que muitos não-índios exploravam atividades comerciais naquelas terras, (sobretudo a cultura de arroz). Alegou-se também que a demarcação das terras, com a consequência de que estas passam a ser da União, mutilaria o Estado de Roraima, perturbando o “concerto federativo”.

Em decisão, proferida em 2009, o Supremo Tribunal Federal decidiu pela manutenção da demarcação anterior e acenou para importantes temas ligados à situação jurídica do índio do Brasil. Um destes aspectos foi precisamente a compreensão daquilo que se entende por “índio”, incorporando nesta categoria não apenas nos silvícolas, tal como as constituições republicanas anteriores a 88, mas

também os índios em processo de aculturação. Decidiu o STF que a Constituição Federal, ao utilizar o substantivo índios sempre no plural, veio exprimir a diferenciação dos aborígenes por numerosas etnias, revelando um claro propósito constitucional de retratar uma diversidade indígena tanto interétnica quanto intraétnica”. Além disto, reconheceu o STF que os índios, ainda que processo de aculturação, permanecem como índios para o fim de proteção constitucional. Desta forma a categoria “índios”, para o tribunal, é não apenas expressão de um aspecto da diversidade cultural no Brasil como é, ela também, plural.

O tema do multiculturalismo desponta no contexto do julgamento do caso Raposa Serra do Sol na medida em que é abordada a tensão entre o direito à igualdade e os direitos dos índios. Inspirado por aquilo que chama de “Constitucionalismo Solidário ou Fraternal”, o Ministro Ayres Brito, relator da causa, promove uma conciliação do princípio da igualdade com o direito à uma especial proteção das minorias. Neste ponto, o Relator elege uma via de meio na polêmica entre os liberais e os comunitaristas, ou seja, entre os que abraçam o universalismo dos direitos e os adeptos de um certo relativismo cultural. Trata-se de uma solução, nas palavras do Relator, incorporada à decisão, “de uma quadra constitucional que se volta para a efetivação de um novo tipo de igualdade: a igualdade civil-moral de minorias, tendo em vista o proto-valor da integração comunitária.” Neste contexto argumentativo, de inéditos contornos no STF, Ayres Brito introduz ainda elementos tipicamente pós-colonialistas, ao referir-se a uma “época constitucional compensatória de desvantagens historicamente acumuladas, a se viabilizar por mecanismos oficiais de ações afirmativas.” Desta forma pretende-se assegurar aos índios “o direito de desfrutar de um espaço fundiário que lhes assegure meios dignos de subsistência econômica para mais eficazmente poderem preservar sua identidade somática, linguística e cultural.” Esta conciliação permite até mesmo uma visão do processo de “aculturação” que não consistiria necessariamente em perda da identidade étnica, mas sim num “somatório de mundividências”: “uma soma, e não uma subtração. Ganho, e não perda. Relações interétnicas de mútuo proveito, a caracterizar ganhos culturais incessantemente cumulativos. Concretização constitucional do valor da inclusão comunitária pela via da identidade étnica.” (Ayres Brito, voto na PE 3388).

Ainda com fundamentos no chamado “constitucionalismo solidário” e “fraternal”, o STF reconhece a importância do índio no contexto nacional brasileiro, desabonando a utilização de expressões como “povo”, “nação” e “territórios”

indígenas. Desta forma, em que pese o reconhecimento de um pluralismo cultural, com base na diversidade de usos, costumes e tradições das diversas etnias indígenas, o STF exclui, de plano, a perspectiva de um Estado multinacional, nos moldes por exemplo daquilo que pretende a Bolívia. Exclui, também, a possibilidade de um reconhecimento do pluralismo jurídico propriamente dito, pois que assenta que, nas terras indígenas, vale com exclusividade o direito nacional.

Longe de consistir numa unidade política, curiosamente o STF assume, para si, o significado que tem a terra para os índios: terra indígena, no imaginário coletivo aborígene, não é um simples objeto de direito, mas ganha a dimensão de verdadeiro ente ou ser que resume em si toda ancestralidade, toda coetaneidade e toda posteridade de uma etnia. Donde a proibição constitucional de se remover os índios das terras por eles tradicionalmente ocupadas, assim como o reconhecimento do direito a uma posse permanente e usufruto exclusivo, de parilha com a regra de que todas essas terras "são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis" (§ 4º do art. 231 da Constituição Federal).

Na decisão daquele caso, em 2009, foram incorporadas ainda dezenove condições propostas pelo Ministro Carlos Menezes Direito, a maioria delas referentes aos limites da iniciativa indígena na exploração de atividades em suas terras, como o dever de pedir permissão para a exploração de atividades de mineração, o que por sua vez foi objeto de recurso por parte das comunidades indígenas que habitam as terras Raposa Serra do Sol. Na análise feita pelo projeto Observatório da Justiça Brasileira, desenvolvido conjuntamente por UFRJ e UnB, considerou-se que o STF abraçou, com a introdução de tais condições, novamente o paradigma tutelar.

Em face daquelas condições "legisladas" pelo STF, os índios recorreram, reivindicando o direito à garimpagem, sob o argumento de que se trata de uma atividade tradicional das comunidades. Em 23 de outubro de 2013 o STF decidiu, por unanimidade, que os índios da reserva Raposa Serra do Sol podem praticar a atividade do garimpo em suas terras para manter a cultura, mas deverão pedir autorização para o poder público se, nesta exploração, houver objetivo econômico de lucro. O Relator do recurso, Ministro Luiz Roberto Barroso, novamente lançou mão de um argumento multiculturalista, ao afirmar que não se pode confundir a mineração, como atividade econômica, com as formas tradicionais de extrativismo, praticadas imemorialmente, nas quais a coleta constitui uma expressão cultural ou um elemento do modo de vida de determinadas comunidades indígenas.

4. MULTICULTURALISMO E DIREITO DOS ÍNDIOS NO BRASIL

Embora tenha se afirmado, no último século, o mito da democracia racial no Brasil, esta posição veio encobrir um contexto discriminatório e excludente em relação aos negros e índios. A ideia de um povo brasileiro produto da miscigenação e da convivência pacífica das diferentes raças foi, no contexto em que se produziu, um avanço em relação às teorias racistas que, entre final dos oitocentos e boa parte do século XX, obtiveram êxito e adesão. Pode-se aqui mencionar o médico e antropólogo Raimundo Nina Rodrigues, que chegava mesmo ao ponto de considerar a união de índios e negros com a raça branca um desequilíbrio e atraso, por se tratar de uma “adaptação forçada de espíritos atrasados a uma civilização superior”. Assim, havia uma ideologia, influente entre intelectuais, que pregava a inferioridade das raças não brancas e a degeneração materializada pelo mestiço, um fruto “sem valor”.

Dentro do contexto de então, os estudos como os de Gilberto Freyre, que acabam por reconhecer a mestiçagem, inclusive como um fator positivo, buscavam polemizar com o racismo dominante, sobretudo na sua manifestação eugênica, e demonstrar a importância das condições econômicas e sociais – e não a “raça”- como determinantes da miséria. Deve-se sempre registrar a riqueza e a beleza dos textos de Freyre, ao descrever a sociedade brasileira em sua enorme complexidade, na qual a aparente igualdade das raças conviveu (e ainda convive), com a mais profunda desigualdade social.

A teoria da miscigenação é um determinado modo de descrever a situação da multiplicidade racial e cultural e, portanto, de também resolver os problemas ligados a ela. Para os críticos desta teoria, este discurso foi a base sociológica para a permanência, ainda que no contexto de uma sociedade miscigenada, de um discurso jurídico da igualdade que encobria uma desigualdade social de fato entre as raças. Desta perspectiva, em “Casa Grande e Senzala”, Gilberto Freyre preconizaria a ideia de democracia racial, revelando um caráter “apaziguador” e nivelador dos conflitos da defesa da mestiçagem. De fato, Freyre assinalava a confluência das raças na formação do Brasil como um dado positivo e até mesmo romantizado, buscando assinalar as contribuições que cada raça ofereceu à formação da Nação. Assim refere-se Freyre à contribuição indígena para a formação do povo brasileiro: “Da *cunhã* é que nos veio o

melhor da cultura indígena. O asseio pessoal. A hygiene do corpo. O milho. O caju. O mingau. O brasileiro de hoje, amante do banho e sempre de pente e espelinho no bolso, o cabelo brilhante de loção ou de olho de coco, reflete a influência de tão remotas avós” (Freyre, 2003: 163).

Sérgio Costa, professor na Universidade Livre de Berlim, denuncia que o discurso da mestiçagem pode, na verdade, encobrir um racismo subjacente à própria desigualdade social. Para Costa, através do discurso da mestiçagem a sociedade brasileira apresenta-se como política e juridicamente liberal, no sentido de que se orienta pelo princípio individualista da cidadania, quando, na verdade, funciona como uma sociedade de castas que limita sistematicamente as chances de ascensão social dos grupos demográficos, conforme se distanciem do conjunto de características físicas que são associadas, imaginariamente, à origem europeia (Costa, 2006: 195). Ou seja, o mito da miscigenação encobriria, na verdade, uma desigualdade social marcada pelas diferenças entre as raças.

Críticas como a de Costa à teoria da miscigenação das raças aponta para uma outra linha de investigação, no nosso entender ainda pouco explorada no campo do Direito no Brasil, aquela dos estudos pós-coloniais. E, se os pós-colonialistas recusam o discurso igualitário liberal que encobre as desigualdades sociais, rejeitam também aquele que seria o seu contrário, o discurso multiculturalista diferencialista, também ele de cunho liberal, pois para os seguidores desta importante corrente teórica contemporânea, as diferenças culturais seriam prévias à política.⁶ Para o pós-colonialismo, as diferenças sociais podem melhor ser compreendidas como um legado do colonialismo e da diáspora negra.

Já Terry Eagleton critica tanto o multiculturalismo quanto o pós-colonialismo, que identifica as políticas identitárias com a noção de pós-modernidade e sua característica descrença nos movimentos de massa: o próprio termo pós-colonialismo, para Eagleton, significa um interesse pelas sociedades do Terceiro Mundo que já passaram por suas lutas anti coloniais e que, portanto, têm pouca probabilidade de causar embaraços para os teóricos ocidentais que apreciam os oprimidos, mas são

⁶ Mas também há autores que realizam uma aproximação entre as duas perspectivas, como é o caso de Ghai, que afirma que “o multiculturalismo pertence ao período contemporâneo da globalização e é encarado como o instrumento de luta para combater os legados do racismo e assegurar um sistema social e político mais justo”. (Ghai, 2003: 557)

nitidamente mais céticos em relação a conceitos como revolução política. (Eagleton, 2003:29)

A meio caminho busca-se erguer, como propôs Boaventura de Sousa Santos, um “multiculturalismo emancipatório”, que não se opõe ao projeto igualitário mas que, tampouco, ignora as especificidades das sociedades ditas periféricas. Para Santos, “multiculturalismo, justiça multicultural, direitos coletivos, cidadanias plurais são hoje alguns dos termos que procuram jogar com as tensões entre a diferença e a igualdade, entre a exigência de reconhecimento da diferença e de redistribuição que permita a realização da igualdade”. (Santos, 2003: 25)

Esta última perspectiva parece ter sido a abraçada pelo Supremo Tribunal Federal no julgamento do caso Raposa Serra do Sol, quando o Ministro Ayres Brito invoca a “hermenêutica diatópica” e um “constitucionalismo fraternal”. Sob a proclamação deste constitucionalismo fraternal, que envolve certamente reconhecimento e alteridade, o STF pretende aplinar a tensão permanente entre o reconhecimento de direitos culturais para os índios e a sua integração social em condições de igualdade com os brancos.

Entretanto, convém lembrar que o próprio Boaventura ressalta que o caráter emancipatório do multiculturalismo preconizado pela hermenêutica diatópica não está garantido *a priori*, havendo sempre o risco de que sejam produzidos efeitos perversos. Talvez por isto, Boaventura seja também um entusiasta das mudanças trazidas pelo novo constitucionalismo latino-americano, em especial no caso da Bolívia, que anuncia um trânsito para um estado multinacional (Santos, 2010), perspectiva afastada por Brito quando do julgamento do caso Raposa Serra do Sol.

Aproximando-me do final de minha exposição, procurarei responder a curiosidade que me levou a realizar esse percurso investigativo, qual seja, o o problema da pertinência das teorias multiculturalistas para o tratamento jurídico das questões típicas de países como o Brasil. Neste ponto, pode parecer que minhas referências ao debate entre universalistas, multiculturalistas e pós-colonialistas é suficiente para uma resposta. Mas eu gostaria de ir além, e ir além não significa que eu seja capaz de oferecer uma resposta a essas questões. Mas pode significar, e assim espero, que eu possa mostrar o quanto ela é mais complexa do que parece, e o quanto formulações como “constitucionalismo fraternal” ou “multiculturalismo emancipatório” não elimina esta complexidade, antes faz surgir novos problemas.

Para além do debate propriamente teórico, ou seja, da construção de uma teoria multiculturalista, a questão da pluralidade cultural, posta desde sempre no contexto brasileiro, parece-me ter sido ou ignorada ou ocultada por discursos aplainadores de tais diferenças, como aquele da “miscigenação” ou do “indigenato”. Enquanto no primeiro caso o mito de uma sociedade miscigenada e da democracia racial ocultou o fato de que a pobreza no Brasil tem cor, no segundo caso o reconhecimento dos índios como os primeiros habitantes das terras colonizadas resultou em políticas de segregação e isolamento que, na prática, apenas reforçaram a exclusão social dos índios, preservados na sua original condição de excluídos.

Talvez seja possível pensar na situação atual dos índios no Brasil a partir de uma outra perspectiva, que não pretende apaziguar diferenças e tensões. Ao contrário, talvez se torne necessário observar como a diferença entre índios e não índios é, nesta sociedade, acionada para a produção de sempre mais exclusões e desigualdades. E isto não apenas no caso dos índios, mas também a cada vez que é acionado um discurso em defesa de uma minoria étnica, religiosa ou política sob o manto do multiculturalismo.

Como vimos, a noção de mestiçagem veio borrar as diferenças sociais entre brancos, negros e índios, enquanto elas se desenham de outras formas, como de acesso ao mercado de trabalho, às universidades ou às prestações do sistema de saúde. Pode-se dizer que também o discurso do “indigenato” cumpriu uma função semelhante, ao promover, para utilizar uma expressão de Ayres Brito, uma obra de verdadeira “jardinagem antropológica”, com a criação das reservas indígenas. Confinados em suas terras e garantidos seus direitos especiais (educação especial, serviço de saúde especial etc), os índios têm acesso às piores escolas públicas do País, bem como a mais precária assistência médica. No caso dos índios a especial proteção e o reconhecimento de seus direitos multiculturais tem reforçado as formas de exclusão a que estes estão continuamente expostos.

Neste quadro, quando o STF reitera formas de tutela da União até mesmo dos modos como os índios utilizam dos recursos de suas terras, repete-se o preconceito de uma incapacidade étnica de auto-determinação destes povos. Neste caso, o “indigenato” não apenas borra as diferenças sociais, mas também pode reforçá-las, introduzindo a diferença índio/não índio transversalmente às outras diferenças que socialmente se produzem: pobre/rico, instruído/não instruído, cidadão/não cidadão.

No caso do Brasil, esta é a realidade trágica dos 800 mil índios que vivem em nosso País, nas aldeias e nas cidades, mas quase sempre em condições de miséria.

Se, por um lado, a demarcação de terras é o núcleo da preservação do direito dos índios à sua própria cultura, dado o significado que estes atribuem a própria noção de terra, tornam-se necessárias também políticas públicas de inclusão social dos índios. Para além do discurso da igualdade e da fraternidade, tais políticas devem atuar, no âmbito de organizações como a FUNAI ou da Secretaria Especial de Saúde Indígena, responsável pela gestão do Subsistema de Apoio à Saúde Indígena, de forma a que os índios não sejam mais tratados como sub-cidadãos, como *menores*, como se crianças fossem, ainda na linha dos jesuítas espanhóis e portugueses do século XVI.

Estas constatações abrem o espaço para uma crítica da aplicação de políticas multiculturais nas chamadas “periferias da modernidade”. Primeiro porque, em contextos como o nosso é difícil pensar em multiculturalismo como um fenômeno novo, que vem “desestabilizar” padrões universalistas de direitos humanos. A origem do termo “multiculturalismo”, nos países do norte, pode explicar tal fato: o multiculturalismo vai servir muito mais para o enfrentamento da situação de contextos sociais onde se alcançou padrões consideráveis de bem estar social que, nos últimos tempos, sofrem pressões multiculturais que ameaçam esta estabilidade. Ou seja, o conceito de multiculturalismo, paradoxalmente, parece muito mais adequado para descrever a situação de sociedades “monoculturais” que se viram invadidas por demandas de tipo multicultural do que aquela das sociedades genuinamente multiculturais, como é o caso do Brasil, que têm já em sua formação o problema da diversidade de culturas.

Não obstante a perspectiva multiculturalista, de cunho liberal, possa oferecer uma relevante contribuição para o debate sobre a tutela dos direitos, parece-nos evidente não ser esta suficiente para o equacionamento jurídico de problemas típicos da América Latina, em especial do Brasil. Para além do debate entre direitos humanos e multiculturalismo, deve-se considerar que a formulação e reivindicação de direitos, por si só, não é capaz de responder àquilo que foi a grande promessa subjacente à invenção moderna dos direitos humanos: a solução do problema da inclusão social. Neste passo, os debates pós-coloniais parecem, ao rejeitar uma referência direta a noção de cultura e etnicidade, aproximarem-se mais daquilo que nos parece o cerne do problema: a compreensão das raízes da exclusão social. Em nossos entender, o

risco que tais abordagens trazem é aquele de reduzir o fenômeno da exclusão social à herança pós-colonial das periferias.

5. A INCLUSÃO DA EXCLUSÃO DOS ÍNDIOS NO BRASIL: O CASO DA ALDEIA MARACANÃ

A Sociologia e o Direito, se pretendem levar a sério o tema da exclusão social, precisam reconhecer que esta é uma condição estrutural da sociedade moderna que, tragicamente, não encontra uma solução nem no tratamento das minorias nem na cura dos traumas pós-coloniais. E isso porque, longe de ser um traço exclusivo das sociedades pós-coloniais, ou como preferem alguns, das sociedades periféricas, é fácil verificar que também no centro da sociedade do mundo pratica-se cada vez mais a exclusão social e, com ela, a negação dos direitos. Não se trata, aqui, nem de aceitar como inexorável a profunda desigualdade que faz com que, em alguns lugares do planeta, os indivíduos existam mais como corpos do que como pessoas. O que se pretende é entender porque o direito trouxe para si o papel de promover a universal inclusão de todos em condições de igualdade e, ao mesmo tempo, de diferença. O direito, nas condições de uma sociedade moderna, já não pode dar conta de, por si só, promover a inclusão social.

O direito pode, nestas condições, apenas apresentar-se como um sistema imunitário da sociedade moderna (Luhmann, 1993:565). Desta forma o direito à proteção de sua diversidade cultural garante escolas onde os índios podem ser alfabetizados em suas próprias línguas, ocultando o fato de que ali eles recebem uma educação de péssima qualidade. Isso tranquiliza as expectativas sociais em relação à efetivação do direito e, ao mesmo tempo, imuniza as escolas, hospitais e casas legislativas de demandas que são por óbvio a eles direcionadas, e não ao direito. No caso do problema secular da exclusão dos povos indígenas, as promessas de cristianização, aculturação e assimilação, contidas no arcabouço jurídico da tutela dos direitos dos povos indígenas, produziram este efeito imunizador da política, da economia, da educação e da saúde. Produziram, desta forma, nada mais que a inclusão da exclusão.

Mas há situações extremas em que o reconhecimento dos direitos culturais e à terra não mais imunizam a política de demandas de inclusão social e política de

parcelas da população indígena fortemente excluídas. Tal foi o caso daquilo que sucedeu no Rio de Janeiro, quando o governo do Estado decidiu desocupar, para derrubada e construção de parte do complexo do Maracanã, com vistas aos preparativos da Copa do Mundo de 2014, as ruínas do antigo prédio onde já havia funcionado o Museu do Índio, que apesar de estar abandonado desde 1978 pelo poder público, é local onde, desde meados da década passada, vive um grupo de índios de diferentes etnias. O caso da Aldeia Maracanã é um exemplo dos limites do indigenismo e do multiculturalismo, pois ainda que prevaleça normativamente o princípio da auto-declaração da condição de índio, não se reconheceu uma comunidade indígena multiétnica situada em meio a uma das maiores cidades brasileiras, como sendo “terra de índio”. Neste caso, não apenas o Estado do Rio de Janeiro deixou de respeitar o direito dos índios a uma vida comunitária e de acordo com seus próprios usos e costumes quanto o governo federal, enquanto garante e tutor de tais direitos, revelou sua incapacidade para traçar políticas de assistência aos índios que vivem em cidades. O discurso do poder público a todo o momento foi o de descaracterizar aquele espaço como um “Aldeia”, justamente pela ausência da ancestralidade e da unidade étnica, não admitindo, portanto, que índios de diferentes etnias possam se juntar e fundar uma aldeia em um espaço urbano. Isto revela que, ainda que os textos normativos não mais utilizem a expressão “silvícola” na prática as políticas públicas de efetivação e tutela dos direitos dos índios são pensadas para aqueles que vivem nas florestas e demais áreas rurais. Na prática, portanto, esses índios, desprovidos da plena capacidade e cidadania outorgada aos demais brasileiros pela Constituição de 88, vivem numa espécie de “limbo jurídico”, não sendo sujeito de tutelas nem gerais nem multiculturais. Revela-se desta forma os limites do reconhecimento dos direitos multiculturais e das políticas públicas indigenistas numa sociedade marcada, cada vez mais, pela multiplicação de formas da exclusão social.

A esperança que é permitida visualizar em um exemplo como o da “Aldeia Maracanã” encontra-se tanto no apoio que os índios que ali vivem receberam de militantes indígenas de outros estados da Federação, quanto no fato de sua causa ter sido abraçada como um dos símbolos das manifestações de massa que tem ocorrido desde junho deste ano no Rio de Janeiro. Trata-se da esperança da solidariedade política entre diferentes tornados iguais pelas variadas formas de exclusão social.

Referências Bibliográficas

- ARAÚJO, Valéria (Org). **Povos Indígenas e a “Lei dos Brancos”:** o direito à **diferença**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- CORSI, Giancarlo. Redes de la exclusion. In SABIDO, Fernando Castaneda e VÁZQUEZ, Angélica Cuellar. **Redes de la Inclusión. La construcción social de la autoridad**. México, DF: Dgapa, 1998.
- COSTA, Sérgio. **Dois Atlânticos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- DALLARI, Dalmo de Abreu. Terras indígenas: a luta judicial pelo direito. In: **Conflitos de direitos sobre as terras Guarani Kaiowá no estado do Mato Grosso do Sul**. Conselho Indigenista Missionário, Comissão Pró Índio de São Paulo, Procuradoria Regional da República da 3a Região (orgs.). São Paulo: Palas Athena, 2000.
- DE GIORGI, Raffaele. **Direito, Democracia e Risco – vínculos com o futuro**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1996.
- _____. Redes de la Inclusión. In SABIDO, Fernando Castaneda e VÁZQUEZ, Angélica Cuellar. **Redes de la Inclusión. La construcción social de la autoridad**. México, DF: Dgapa, 1998.
- FANON, Frantz. **Los Condemnados de la Tierra**. Traducción de Julieta Campos. Rosario, Argentina: Coletivo Editorial, 2006.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. São Paulo: Global, 2008.
- GHAI, Yash. Globalização, Multiculturalismo e Direito. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Reconhecer para libertar**. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. pp. 556-614.
- KYMLICKA, William. **Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights**. Oxford, New York: Published by Oxford University Press, 1995.
- LIMA, Paula Gabriela Mendes e NEUENSCHWANDER MAGALHÃES, Juliana. Pluralismo Cultural e Direitos Humanos. In: Anais do Congresso Internacional de Filosofia - perspectiva para o século XXI. Braga, Revista Portuguesa de Filosofia, 2005.
- LUHMANN, Niklas. **Das Recht der Gesellschaft**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013.
- _____. Inclusão e Exclusão. In Roberto Dutra e João Paulo Bachur (Org.). **Dossiê Niklas Luhmann**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

- MARRAMAIO, Giacomo. Pensar Babel: o universal, o múltiplo, a diferença. Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica, n. 7, 2009, pp. 273-287.
- NEUENSCHWANDER MAGALHÃES. **A formação do conceito de direitos humanos**. Curitiba: Juruá, 2013.
- OBSERVATÓRIO DA JUSTIÇA BRASILEIRA/UFRJ (Bernardo Soares, Caroline Santos, Fernando Gama de Miranda Netto, Flavia Martins de Carvalho, Gabriel d'Anniballe, Humberto Laport, José Ribas Vieira, Margarida Lacombe Camargo, Monica Re, Rodrigo Correa e Rodrigo Tavares), "O Supremo Tribunal Federal e a Diversidade Social: Estudo do caso Raposa Serra do Sol" in *Confluências*, v. 12, n. 2, 2012, pp. 01-31.
- PAGDEN (Org.). **The languages of political theory in early modern Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Inventário da Legislação Indigenista 1500-1800. In Manuela Carneiro da Cunha (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. A formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado en America Latina**. Lima: Instituto Internacional Derecho y sociedad, 2010.
- _____. (Org.). **Reconhecer para libertar**. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- STRÖBELE-GREGOR, Juliana. Movimentos indígenas - motor de las democratización de las sociedades andinas? In KRON, Stephanie; Costa, Sérgio e BRAIG, Marianne (Eds.). **Democracia y reconfiguraciones contemporâneas del derecho en America Latina**. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2012.
- SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. **O Renacer dos Povos Indígenas para o Direito**. Curitiba: Juruá, 1998.
- TAYLOR, Charles. **Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition**. Princeton, New Jersey: Published by Princeton University, 1994.
- VIEIRA, Antônio. **Cartas do Brasil**. Or. João Adolfo Hansen. São Paulo: Hedra, 2005.
- VITORIA, Francisco de. **Doctrina sobre los indios**. Salamanca: Editorial San Esteban, 1989.

