

Entre Liberdade e Cultura: Como o Estado deve tratar os Povos Indígenas?

Between Freedom and Culture: How should the State treat Indigenous Peoples?

Adalberto Fernandes Sá Junior

Universidade de São Paulo, São Paulo – SP, Brasil. Email: adalbertosajr@outlook.com.

Gislene Aparecida dos Santos

Universidade de São Paulo, São Paulo – SP, Brasil. Email: gislene@usp.br.

Recebido em 15/08/2016 e aceito em 26/12/2016.

Como citar em *ahead of print*:

SÁ JUNIOR, Adalberto Fernandes; SANTOS, Gislene Aparecida dos. Entre Liberdade e Cultura: Como o Estado deve tratar os Povos Indígenas?. Revista Direito e Práxis, Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: *link para o artigo*. acesso em xxxx. DOI: DOI: 10.1590/2179-8966/2017/25116.

Resumo

Como o Estado deve tratar os povos indígenas, se todos os cidadãos são dignos de igual consideração e respeito? Por meio da análise de três propostas normativas do multiculturalismo, a de Charles Taylor, comunitarista; a de Will Kymlicka, liberal; e a de James Tully, pós-colonial, chega-se à conclusão de que o Estado deve garantir o direito à autodeterminação para estes povos e de que este direito não deve ser limitado pelos direitos individuais.

Palavras-chave: Multiculturalismo; Povos Indígenas; Direito à Autodeterminação.

Abstract

How should the State treat indigenous peoples, if all citizens are worthy of equal consideration and respect? Through the analysis of three normative proposals of multiculturalism, namely the communitarian one by Charles Taylor; the liberal one by Will Kymlicka; and the postcolonial one by James Tully, we came to the conclusion that the State must guarantee the right to self-determination for these people and that this right should not be limited by individual rights.

Keywords: Multiculturalism; Indigenous Peoples; Right to Self-Determination.

1 Introdução¹

Como o Estado deve tratar os povos indígenas², se todos os cidadãos são dignos de igual consideração e respeito? Esta questão pode ser dividida em três perguntas parciais, as quais, se respondidas em sequência, podem fornecer uma proposta normativa sobre como devem ser estas relações: a) O respeito às culturas dos povos indígenas é uma condição necessária para o respeito aos seus próprios membros enquanto seres humanos? b) Como o Estado deve garantir o igual respeito às culturas destes povos? A previsão de uma carta a maior possível e igual para todos de direitos individuais, civis e políticos, se mostra suficiente ou se faz necessário complementá-la com direitos coletivos, como o direito à autodeterminação? c) Por fim, estes direitos devem ser limitados por direitos individuais?

Para responder a estes questionamentos, iremos analisar três propostas distintas do multiculturalismo³: o liberalismo substantivo de Charles Taylor (1994), comunitarista⁴, o qual defende ser possível conciliar a preservação de uma cultura com a

¹ Gostaríamos de agradecer ao Professor Paolo Ricci e a todos os discentes da disciplina *Seminário de Pesquisa em Produção Acadêmica* do Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo, no âmbito da qual a versão preliminar deste artigo foi discutida durante o 1º semestre de 2016. Gostaríamos também de agradecer aos pareceristas anônimos da Revista *Direito & Práxis* pelas importantes contribuições feitas.

² A Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre povos indígenas e tribais (OIT, 1989) define, em seu artigo 1.º, alínea “b”, os povos indígenas como os povos localizados em países independentes que descendem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica que pertence ao país, ao tempo da conquista, da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras do Estado e que, independentemente de sua situação jurídica, mantem todas ou algumas das instituições sociais, econômicas, culturais e políticas dos seus ancestrais.

³ Multiculturalismo não é sinônimo de multiculturalidade (BARRY, 2001; CARENS, 2000; MOLOS, 2012), distinção esta que corresponde àquela, feita por Hall (2003), entre multiculturalismo e multicultural, assim como àquela entre política e circunstâncias do multiculturalismo, elaborada por Kelly (2002). Multiculturalidade refere-se à existência de mais de uma cultura em convivência mútua no interior do território de um mesmo Estado. Significa, portanto, diversidade cultural, característica presente em maior ou menor grau na grande maioria das sociedades contemporâneas em razão de fenômenos sociais tão diversos quanto a colonização e a imigração. Por outro lado, multiculturalismo diz respeito a toda e qualquer teoria normativa sobre como a sociedade política deve ser organizada, para que os cidadãos, não obstante as suas diferentes origens culturais, sejam tratados com igual consideração e respeito. Multiculturalismo pode ser compreendido ainda em um sentido mais estrito, como toda e qualquer teoria normativa que, opondo-se à política da indiferença ou neutralidade defendida pelo liberalismo (e.g., RAWLS, 2002), afirma ser necessário prever alguma espécie de política do reconhecimento, da diferença ou da identidade, segundo a qual as identidades coletivas de minorias culturais oprimidas precisam ser publicamente reconhecidas, por exemplo, por meio da previsão de direitos coletivos ao lado da tradicional carta de direitos individuais, civis e políticos. Charles Taylor (1994), Will Kymlicka (1995) e James Tully (1997) são alguns dos principais defensores desta proposição normativa, divididos, no entanto, por suas diferentes abordagens ou justificativas (liberal, comunitária ou pós-colonial) (SONG, 2017).

⁴ Para o comunitarismo, a comunidade antecede o indivíduo, razão pela qual a identidade individual é formada, ainda que parcialmente, pela comunidade por meio de relações de reconhecimento. Desta forma, se o sujeito não é anterior, nem independente dos fins previamente dados pela comunidade, a justiça é

garantia dos direitos individuais, sendo necessário diferenciar, no entanto, estes direitos de simples prerrogativas e imunidades; a teoria dos direitos das minorias de Will Kymlicka (1995), liberal⁵, o qual afirma que os direitos individuais são compatíveis com os direitos coletivos das minorias culturais somente quando estes visam promover proteções externas e não restrições internas; e o constitucionalismo consuetudinário de James Tully (1997), pós-colonial⁶, para quem uma associação política justa deve ser o resultado de um diálogo contínuo entre as diversas culturas, mediado pelas convenções do mútuo reconhecimento, do consentimento e da continuidade.

Concordamos com os modelos propostos, quando afirmam ser o respeito às culturas dos povos indígenas uma condição necessária para o respeito aos próprios indivíduos que os integram. A identidade individual é dialogicamente construída por meio de relações de reconhecimento estabelecidas com a comunidade. Logo, a cultura de origem é um bem primário a que todos esperam ter acesso. Concordamos também, quando asseveram ser necessário complementar os direitos individuais com direitos coletivos específicos para estes povos, como o direito à autodeterminação, de forma que seja corrigida a desigualdade a favor da sociedade majoritária que invariavelmente será criada pelo Estado, por ser impossível o cumprimento do princípio da neutralidade frente à cultura. No entanto, discordamos de todos os modelos propostos, quando eles limitam estes direitos coletivos ao respeito aos direitos individuais. Charles Taylor (1994) não admite, em nenhum caso, a prevalência do direito coletivo à autodeterminação sobre os direitos individuais. Kymlicka (1995) afirma que os direitos coletivos dos povos indígenas só devem ser fomentados quando o seu objetivo for a proteção da

teleológica, ou seja, relativa a uma concepção particular de bem. Por esta razão, não é só possível, como desejável a adoção pelo Estado de uma concepção substantiva e em comum de boa vida. Charles Taylor (2005), Michael Sandel (1982), Michael Walzer (1983) e Alasdair MacIntyre (1981) são os principais representantes desta corrente teórica. Para uma apresentação geral do comunitarismo, ver Bell (1993), Kymlicka (2006) e Gargarella (2008).

5 Por liberalismo, deve-se entender o liberalismo igualitário tal qual proposto por John Rawls (2002). Assim como o sujeito é anterior e independente de qualquer fim dado previamente pela comunidade, dotado que é de capacidade racional, a justiça pode ser concebida de forma deontológica, isto é, como anterior e independente de qualquer concepção de bem. Ao determinar quais são os direitos e deveres dos indivíduos uns para com os outros, a justiça delimita o espaço dentro do qual cada um pode buscar legitimamente a realização do seu próprio plano de vida. O Estado, portanto, não deve adotar nenhuma concepção substantiva e em comum de boa vida, mas sim garantir a liberdade para que cada cidadão possa optar pela concepção de bem de sua predileção. Dentre os autores mais representativos desta corrente teórica, podemos citar, além de Rawls (2002), Dworkin (2005) e Ackerman (1980). Para uma visão geral do liberalismo igualitário, consultar Pogge (1989), Kymlicka (2006) e Gargarella (2008).

6 O pós-colonialismo refere-se a toda e qualquer teoria que tem por objetivo identificar, analisar e, se for o caso, retificar os efeitos do colonialismo nos países colonizados e colonizadores. São autores pós-coloniais, dentre outros, Bhabha (1994), Spivak (1999) e Said (1985). Para uma introdução ao pós-colonialismo, consultar Young (2001, 2003) e Castro-Gómez (2005).

comunidade de interferências externas e não quando forem utilizados para restringir a liberdade dos seus membros. Tully (1997) assevera que as três convenções por ele assinaladas também devem regular o diálogo entre os indivíduos. Todos eles acabam por exigir, de uma maneira ou de outra, a aceitação dos valores liberais pelos povos indígenas para que eles sejam protegidos da sociedade majoritária. Estes modelos, portanto, violam o princípio da igualdade, na medida em que consideram a cultura da sociedade majoritária como superior às culturas dos povos indígenas, tratando-as de maneira discriminatória; assim como o princípio da equidade, uma vez que esta limitação não se deu mediante o consentimento destes povos; como também o princípio da integridade, tendo em vista que os valores liberais podem não ter ancoragem na tradição histórica destes povos.

Chegamos à conclusão de que o Estado deve prever, além da tradicional carta de direitos individuais civis e políticos, o direito à autodeterminação para os povos indígenas. Por outro lado, o diálogo contínuo entre eles e a sociedade majoritária deve ser mediado pelas convenções do mútuo reconhecimento, do consentimento e da continuidade. Por fim, o direito à autodeterminação não deve ser limitado, pelo menos à primeira vista, por direitos individuais. São os direitos individuais que devem ser interpretados levando-se em consideração a tradição cultural dos povos indígenas, para que eles não sirvam como uma nova forma de interferência externa da sociedade majoritária na organização interna destes povos.

Segundo a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) (2017), com base em dados do censo demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2010, a população indígena brasileira é de 817.963 indígenas (o que corresponde a apenas 0,44% da população brasileira), dos quais 502.783 vivem na zona rural e 315.180, nas zonas urbanas, espalhados por todos os Estados da Federação. Há também o registro de 69 referências de indígenas não contatados, além de grupos em busca de reconhecimento da sua condição de indígena junto ao órgão federal supracitado. São 305 povos indígenas, falantes de 274 línguas diferentes (17,5% da população indígena não fala português).

Para a proteção dos povos indígenas, a Constituição do Brasil (1988) previu, além do catálogo de direitos fundamentais do artigo 5.º e seguintes, garantido a todos os cidadãos, direitos coletivos específicos para estes povos como os elencados pelo

artigo 231⁷, no que foi acompanhada por diversas Constituições latinoamericanas⁸. No entanto, a questão a respeito de qual direito deve prevalecer em caso de conflito, o coletivo ou o individual, ainda se apresenta como um problema a ser resolvido. A Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre povos indígenas e tribais (OIT, 1989), ratificada pelo Brasil em 2002, apenas determina, em seu artigo 8.º, que os povos indígenas têm o direito de manter seus costumes e instituições, sempre quando forem compatíveis com os direitos fundamentais definidos pelo sistema legal nacional e com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos, devendo ser estabelecidos procedimentos, sempre que necessário, para resolver os conflitos que possam vir a surgir quando da aplicação deste artigo.

A controvérsia tornou-se premente no Brasil com a proposição do projeto de lei n.º 1.057/07, mais conhecido como Lei Muwaji, por parte do Deputado Federal Henrique Afonso do Estado do Acre, à época filiado ao Partido dos Trabalhadores (PT) e atualmente ao Partido Verde (PV). O referido projeto, em consonância com o artigo 8.º da Convenção n.º 169 da OIT, estabelece que determinadas práticas tradicionais dos povos indígenas que supostamente violam o direito à vida e à integridade física e psíquica de crianças devem ser erradicadas, prevendo para tanto, não apenas políticas governamentais baseadas em educação e diálogo em direitos humanos, mas também a tipificação de certas condutas como crimes de omissão de socorro, inclusive com a consequente retirada da criança do convívio do respectivo grupo para fins de inclusão em programas de adoção, se constatada a persistência do grupo em manter a prática tradicional⁹.

7 O artigo 231 da Constituição do Brasil (1988), parte de capítulo próprio acerca dos povos indígenas, afirma que são reconhecidos a estes povos a sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, assim como os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, bem como proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

8 Segundo Van Cott (2000: 265); Aylwin, 2011; Fajardo, 2011; Filippi, 2011, o multiculturalismo está explicitamente incorporado nas Constituições dos países latinoamericanos. A Constituição da Colômbia (1991), no artigo 7.º, afirma que o Estado reconhece e protege a diversidade cultural e étnica da nação colombiana. A Constituição da Bolívia (2009), em seu artigo 1.º, define a Bolívia como um Estado unitário social de direito plurinacional comunitário, livre, independente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado e com autonomies, fundado na pluralidade e no pluralismo político, econômico, jurídico, cultural e linguístico, dentro do processo integrador do país. A Constituição do Equador (2008), também em seu artigo 1.º, caracteriza o Equador como um Estado constitucional de direitos e justiça, social, democrático, soberano, independente, unitário, intercultural, plurinacional e laico. Por fim, o artigo 2.º da Constituição do México (1917) declara que a nação mexicana tem uma composição pluricultural sustentada originalmente pelos povos indígenas.

9 O projeto de lei n.º 1.057/07 estabelece como prática tradicional nociva, dentre outras, o homicídio de recém-nascidos, quando estes são portadores de deficiências físicas ou mentais (artigo 2.º, inciso III). Por outro lado, determina ser dever de todos que tenham conhecimento de situações de risco oriundas de

O artigo apresenta as respostas dadas pelo liberalismo substantivo de Charles Taylor (1994), pela teoria liberal dos direitos das minorias de Will Kymlicka (1995) e pelo constitucionalismo consuetudinário ou pós-colonial de James Tully (1997) às perguntas anteriormente formuladas. Ao final, após a identificação dos pontos fortes de cada um dos modelos propostos, elabora uma teoria normativa própria que, acredita-se, é a mais adequada para regular as relações entre o Estado brasileiro e os povos indígenas.

2 Igualdade e Diferença: O liberalismo substantivo de Charles Taylor

Por que, para garantir o igual respeito ao indivíduo, é preciso também respeitar a cultura a que ele pertence? Charles Taylor (2000a) afirma que a comunidade antecede o indivíduo. O indivíduo, ao nascer, já se encontra lançado em uma comunidade histórica que o antecede. Desta forma, a comunidade participa, ainda que parcialmente, da formação da identidade do indivíduo, isto é, da compreensão que o sujeito tem de si mesmo. Como a identidade humana é dialogicamente construída por meio de relações de reconhecimento, até mesmo aspectos individuais da identidade são elaborados continuamente em tensão com a expectativa dominante compartilhada pela comunidade. Esta pode reconhecê-la positivamente, criando as condições adequadas para sua expressão pública, ou negá-la, criando dificuldades para a sua própria aceitação pelo sujeito¹⁰. Desta forma, a concepção de boa vida compartilhada pela comunidade é aos poucos internalizada pelo indivíduo, utilizando-se, para tanto, do elemento amoroso e da linguagem por todos compartilhada.

Quando determinadas culturas são extintas, exclui-se também a possibilidade de autorrealização individual de seus membros. Como uma parcela importante da

práticas tradicionais nocivas notificar as autoridades responsáveis, sob pena de responsabilização por crime de omissão de socorro (artigo 4.º). Assevera também, constatada a disposição do grupo em persistir na prática tradicional nociva, ser dever das autoridades judiciais competentes promover a retirada a criança do convívio do respectivo grupo para fins de inclusão em programas de adoção (artigo 6.º, caput e parágrafo único). Para análises sobre os aspectos morais, políticos, jurídicos e antropológicos envolvidos no debate acerca do referido projeto de lei, consultar HOLANDA, 2008; SÁ JUNIOR, 2013 e RODRIGUES, 2011.

10 Esta posição também é compartilhada por Sandel (1982: 55-59), quando afirma que o sujeito é constituído por objetivos que não são escolhidos, mas sim descobertos em virtude daquele estar inserido em um contexto social compartilhado. MacIntyre (1981: 204-205) também afirma que a autodeterminação só pode se dar no interior de papéis sociais previamente dados ao sujeito. Axel Honneth (2003: 163) igualmente concorda com a formação dialógica da identidade humana por meio de relações de reconhecimento, utilizando-se, para tanto, dos avanços trazidos por Winnicott (1975) no âmbito da psicologia social.

identidade individual se vê ausente de confirmação, inviabiliza-se também qualquer relação positiva do sujeito com os seus outros próximos¹¹. Por esta razão, apenas aparentemente há contradição entre respeitar o indivíduo e proteger uma cultura. Ao se respeitar uma cultura, está se protegendo, ao mesmo tempo, uma forma específica que os seus membros têm de compreender a si mesmos. Sem a confirmação desta parcela de sua identidade, não há autorrelação positiva que possa vir a se estabelecer.

De que modo o Estado deve tratar as culturas existentes em seu território? Deve garantir apenas uma carta a maior possível e igual para todos de direitos individuais, civis e políticos? Ou faz-se necessária a previsão de direitos coletivos para as minorias culturais? Charles Taylor (2000a: 472) afirma que o Estado não pode cumprir com o princípio da neutralidade, conforme defendido pelo liberalismo igualitário (DWORKIN, 2000: 269-305), razão pela qual a simples previsão de uma carta de direitos individuais tende a ser homogeneizante. Por esta razão, é preciso prever, ao lado de uma política da igualdade, consubstanciada na garantia de uma carta de direitos individuais, uma política da diferença, cujo principal objetivo é resguardar a especificidade de grupos culturais em busca de sobrevivência. No caso dos povos indígenas, esta política da diferença seria expressa pelo direito à autodeterminação, o qual permitiria a estas comunidades minoritárias desenvolverem-se enquanto sociedades distintas.

Por que o Estado não pode cumprir com o princípio da neutralidade frente à cultura? Não obstante todos os indivíduos serem dotados de capacidade racional, não há exercício da razão que possa se dar de forma independente, sem o pano de fundo de um horizonte de sentido previamente dado por uma linguagem particular (TAYLOR, 1996: 74-75). Não há dúvidas de que, por meio da razão, é possível ao indivíduo questionar a própria tradição histórica na qual se encontra inserido, identificando, por exemplo, sentidos outros que foram inviabilizados pelos sentidos dominantes. No entanto, não é possível, por meio da razão, obter de forma independente os fins que

11 Outros próximos é um termo criado por G. H. Mead (1967) para indicar os sujeitos que são parceiros de relação do indivíduo desde o nascimento e que, portanto, são ligados a ele pelo elemento amoroso. O pai e a mãe seriam exemplos de outros próximos. Por outro lado, uma comprovação de que a extinção de culturas acarreta também a perda da possibilidade de autorrealização positiva de seus membros é o aumento da taxa de suicídio entre os povos indígenas, que pode chegar a trinta e quatro vezes a média nacional, devido à perda de suas terras ancestrais e, por consequência, da possibilidade de desenvolver-se enquanto sociedade distinta. Ver, por exemplo, THE GUARDIAN. **Brazilian Tribe Plagued by One of the Highest Suicide Rates in the World**. 10/10/2013. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2013/oct/10/suicide-rates-high-brazil-tribe>>. Acesso em 5 de julho de 2016.

devem guiar a conduta humana ou, em outras palavras, leis morais de validade universal a respeito das obrigações que temos uns para com os outros em razão unicamente da nossa qualidade compartilhada de seres humanos (TAYLOR, 1997: 90-91).

Assim, se a razão não pode ser exercida sem um horizonte de sentido prévio dado pela comunidade por meio da linguagem, a justiça não pode ser concebida de forma deontológica como pretende o liberalismo (RAWLS, 2002), isto é, como anterior e independente da concepção de bem compartilhada por esta mesma comunidade. Pelo contrário, a justiça deve ser compreendida de forma teleológica, ou seja, relativa a um determinado bem. Deve-se estabelecer primeiramente qual o bem compartilhado por uma determinada comunidade para que seja possível posteriormente estabelecer quais são as obrigações morais que os seus membros têm uns em relação aos outros.

Desta forma, quando o liberalismo igualitário estabelece uma determinada concepção de justiça para o Estado, pressupõe uma concepção de boa vida que pode vir a não ser compartilhada por todas as culturas existentes no território. A concepção de justiça defendida pelo liberalismo igualitário pressupõe pelo menos uma concepção de bem: a autonomia. Para o liberalismo (DWORKIN, 2000), uma vida pode ser considerada digna quando ela é resultado o máximo possível das escolhas do próprio indivíduo. Por esta razão, quando o Estado afirma-se neutro, prevendo apenas uma carta igual de direitos individuais para todos, está na verdade utilizando-se do seu aparato institucional e do seu poder soberano para afirmar no tempo uma concepção de bem defendida por apenas uma parte dos seus cidadãos. Assim, toda forma de liberalismo deste tipo, de acordo com Taylor (2000a: 250), tende a ser homogeneizante.

Se o Estado não pode ser culturalmente neutro e se toda concepção de justiça é relativa a uma determinada concepção de bem, posto que a razão não pode ser exercida de forma independente, como o Estado deve se comportar em relação às minorias culturais em busca de sobrevivência contra as interferências da sociedade majoritária?

Para Taylor (2000a: 251), é possível tornar o liberalismo mais aberto ao reconhecimento da diferença. Para tanto, é preciso prever, ao lado de uma política da igualdade, consubstanciada na previsão de uma carta a maior possível e igual para todos de direitos individuais, uma política da diferença, cujo principal objetivo é resguardar a especificidade de grupos culturais em busca de sobrevivência. No caso dos povos indígenas, esta última política seria expressa pelo direito à autodeterminação, o que

permitiria a estas comunidades se desenvolverem enquanto sociedades distintas. Por esta razão, Charles Taylor (2000a: 260) é a favor, no âmbito do debate político canadense, de que, ao lado de uma mesma carta de direitos individuais prevista para todos os cidadãos do Estado federal canadense, seja reconhecido o direito à autodeterminação para a província de Quebec, permitindo-a desenvolver-se enquanto sociedade distinta de maioria francófona, em uma federação de maioria inglesa.

Qual é a relação entre os direitos individuais e o direito à autodeterminação das minorias culturais? Para Charles Taylor (2000a: 265), é preciso diferenciar os direitos individuais das prerrogativas e imunidades. Os direitos individuais são dispositivos cuja principal finalidade é a proteção dos bens considerados essenciais a uma vida digna, como por exemplo, o direito à vida. São direitos considerados naturais pela teoria liberal clássica (LOCKE, 1998), no sentido de que a sua titularidade não advem de um ato concessivo de uma autoridade governamental, mas sim da própria condição de ser humano que o indivíduo adquire ao nascer. É a própria autoridade governamental que deve respeitar estes direitos, quando do exercício do seu poder soberano, sob a pena de ser considerada ilegítima. Como o seu respeito é considerado uma condição para o exercício legítimo do poder por parte do Estado, eles não são passíveis de restrição ou revogação em nenhum caso. Por outro lado, prerrogativas e imunidades são dispositivos que excepcionam as regras aplicáveis a todos, conferindo, respectivamente, poderes para agir ou não agir a determinados cidadãos, sendo, portanto, passíveis de restrição ou revogação, após sopesamento, a favor da sobrevivência cultural de uma minoria cultural.

Para exemplificar, Taylor (2000a: 262) é a favor de que Quebec possa criar leis que tenham por objetivo resguardar a língua e os costumes franceses para as próximas gerações. Estas leis poderiam exigir, por exemplo, que cidadãos francófonos e imigrantes só pudessem matricular seus filhos em escolas de língua francesa; que mercados com mais de cinquenta empregados só pudessem funcionar utilizando-se da língua francesa; que os sinais públicos, como os sinais de trânsito, só pudessem ser escritos em francês. Utilizando-se da distinção anteriormente feita entre direitos individuais, prerrogativas e imunidades, em relação à primeira lei, o direito à educação é um direito individual. Logo, a matrícula dos filhos pode ser exigida pelos cidadãos como uma questão de justiça. No entanto, não existe direito individual do cidadão de matricular seus filhos em escolas cuja língua é a de sua preferência. Da mesma forma,

em relação à segunda lei, existe o direito individual à livre iniciativa no âmbito econômico, mas não existe direito individual a que o mercado do indivíduo funcione com base na língua de sua preferência. Trata-se não de direito individual, mas de simples prerrogativa que pode ser restringida ou até mesmo revogada se, após balanceamento, a sobrevivência cultural da minoria cultural for considerada mais importante.

Desta maneira, o direito à autodeterminação da minoria cultural poderia sobrepor-se às prerrogativas e imunidades, mas seria restringido em todo o caso por direitos individuais. Para Taylor (2000a: 264), isto garantiria o caráter liberal ao seu modelo, na medida em que os direitos individuais das minorias não-francófonas existentes dentro do território de Quebec, como, por exemplo, o direito à vida, à liberdade e ao devido processo legal, continuaram a ser respeitados.

Apesar de mais afeita ao reconhecimento das diferenças de grupos, esta reformulação do liberalismo feita pelo autor, a qual ele dá o nome de liberalismo substantivo, ainda não é um campo neutro para o encontro das culturas, segundo o próprio autor. O liberalismo, qualquer que seja o seu tipo específico, já é em si resultado de determinadas tradições históricas, totalmente incompatíveis com outras. A defesa da secularidade do Estado, por exemplo, tão característica de qualquer versão do liberalismo, é sobremodo incompatível com os muçulmanos que defendem a inseparabilidade entre política e religião (TAYLOR, 2000a: 266-267).

Por esta razão, ganha em importância, na teoria de Taylor (2000a: 270), a noção de diálogo transcultural e de fusão de horizontes elaborada por Gadamer (2008: 355). Como vimos, a razão só pode ser exercida tendo por pressuposto um horizonte de sentido dado pela comunidade de origem do indivíduo. Assim, quando o indivíduo entra em contato com outras culturas, o seu horizonte de sentido se expande, tornado possível o questionamento da sua própria tradição histórica que antes dirigia instintivamente as suas ações (TAYLOR, 1995: 129). Por meio do diálogo permanente entre culturas, é possível antever a possibilidade da identificação de um bem que possa servir de base comum para o convívio entre todas elas, bem este que poderá permitir a elaboração de novas formas de convivência política.

3 Liberdade e Cultura: a Teoria Liberal dos Direitos das Minorias de Will Kymlicka

Kymlicka (1989: 255) concorda com a teoria social do indivíduo elaborada por Charles Taylor (1994), segundo a qual a identidade do indivíduo é formada dialogicamente por meio de relações de reconhecimento estabelecidas com a sociedade cultural a que o sujeito pertence¹². Por esta razão, os indivíduos estão ligados às suas próprias culturas de maneira profunda, a ponto do autorrespeito dos indivíduos por si mesmos depender do respeito às culturas de onde surgiram. Assim, se uma cultura é sistematicamente desrespeitada, a dignidade dos seus membros também resta ameaçada. Uma comprovação intuitiva deste fato seria a dificuldade de mudar de cultura, o que não deve ser confundido com o mero aproveitamento das oportunidades dadas por outras sociedades. A integração é um processo custoso e até mesmo impossível para alguns membros das minorias. Desta forma, o acesso à própria cultura pode ser considerado, utilizando-se do termo cunhado por Rawls (2002), como um bem primário, isto é, algo que todas as pessoas esperam ter, independentemente das suas concepções particulares de boa vida.

Se o liberalismo afirma que o indivíduo deve ter a possibilidade de escolher o seu próprio plano de vida, é preciso atentar para o fato de que a autonomia só pode ser exercida no interior de uma cultura, a qual não apenas fornece as opções de boa vida a serem escolhidas pelo indivíduo, como também torna algumas delas mais significativas do que outras. A liberdade que os liberais demandam, portanto, não deve ser confundida com uma possibilidade de ir além das fronteiras da linguagem e da história da comunidade na qual o sujeito foi formado. É apenas a liberdade de mover-se dentro da sua própria tradição cultural, questionando-a. É justamente a possibilidade de questionar a própria tradição cultural que a torna valiosa, na medida em que a fidelidade a ela se dá por motivos internos ao indivíduo e não por circunstâncias externas a ele (KYMICKA, 1995: 84-85).

Sabendo-se que o respeito à dignidade humana perpassa pelo respeito às culturas dentro das quais os indivíduos são formados, pode-se perguntar como o Estado pode garantir o igual respeito a estas culturas, em específico às dos povos indígenas? Para Kymlicka (1995: 108), o Estado também não pode cumprir o princípio da

12 Kymlicka (1995: 90) afirma expressamente que o seu argumento quanto à formação dialógica da identidade humana é idêntico ao apoiado por Charles Taylor (2000b) e por Yael Tamir (1993: 41 e 71-73).

neutralidade. Invariavelmente ele terá de tomar decisões que privilegiam uma cultura em detrimento das outras. O Estado, por exemplo, tem que adotar uma língua oficial para o funcionamento das suas instituições. O Estado brasileiro, inclusive, adota a língua portuguesa como idioma oficial, no artigo 13 da sua Constituição (BRASIL, 1988). A própria demarcação das fronteiras das unidades internas de um Estado federal irá determinar quem será maioria e minoria no seu interior.

A previsão exclusiva, portanto, de uma carta de direitos individuais é insuficiente para garantir a igualdade entre as culturas. É preciso complementá-la com direitos específicos de grupo. No caso dos povos indígenas, estes direitos são o direito à autodeterminação (ou autogoverno) e o direito de especial representação (KYMLICKA, 1995: 27).

O direito à autodeterminação confere ao povo indígena autonomia política, em maior ou menor grau a depender do resultado do processo político, sobre uma determinada parcela do território, a fim de garantir o livre desenvolvimento de sua cultura particular. Uma forma de garantir este direito à autodeterminação é a própria forma federativa de Estado, na medida em que as fronteiras das unidades federativas podem ser estabelecidas para que as minorias formem majorias em seu interior. A demarcação das terras indígenas também serve a este propósito. Ao assegurar um território específico para estes povos, assim como o direito de usufruto exclusivo sobre os seus recursos naturais, o Estado garante a possibilidade dos mesmos desenvolverem a sua cultura de acordo com a sua vontade (KYMLICKA, 1995: 27).

Por outro lado, de acordo com os princípios liberais, as regras aplicáveis a todos devem ser o resultado de um processo de decisão em que cada cidadão teve igual oportunidade de participar e deliberar. Devido à baixa representatividade da diversidade da população nestes processos, principalmente dos povos indígenas, é preciso prever direitos especiais de representação para estes povos. A participação proporcional nos quadros dos partidos políticos ou ainda a reserva de certo número de assentos legislativos para os membros destes grupos seriam algumas medidas recomendadas. De fato, o próprio direito à autodeterminação restaria enfraquecido, se a sociedade majoritária pudesse restringir ou revogar unilateralmente este direito, sem

qualquer consulta prévia a estes povos. Neste caso, haveria mera aparência de legitimidade, na medida que as minorias atingidas pelas decisões políticas não teriam participado de forma paritária dos processos políticos de deliberação (KYMLICKA, 1995:28).

Estes direitos específicos para os povos indígenas seriam justificados por três argumentos: o da igualdade, o da historicidade e o da diversidade. Em primeiro lugar, se todos os cidadãos devem ser tratados como iguais e se o Estado não pode cumprir com o princípio da neutralidade frente às culturas, existe uma desigualdade gerada por fatores alheios à vontade do indivíduo que precisa ser corrigida a favor das minorias culturais. De fato, o indivíduo não escolhe a cultura na qual irá nascer e na qual a sua identidade será formada. Assim, devido ao argumento da igualdade, o Estado deve dar tratamento diferenciado às culturas nacionais minoritárias, para que elas tenham possibilidades iguais de desenvolver-se. Se o Estado suporta invariavelmente a cultura majoritária, ao adotar uma língua específica como oficial, não há razão plausível para que ele recuse direitos diferenciados de grupo com base no princípio da separação entre Estado e cultura (KYMLICKA, 1995: 111).

Por sua vez, o argumento da historicidade afirma que, antes de se indagar a respeito da justiça de uma determinada forma de organização política, é preciso analisar um aspecto anterior, o da legitimidade da autoridade. Antes de questionar se as relações entre o Estado brasileiro e os povos indígenas são justas, é preciso verificar como este Estado adquiriu autoridade sobre os mesmos. Desta forma, a Constituição brasileira deve ser compreendida como um acordo histórico que estabelece os termos a partir dos quais o Estado adquiriu autoridade sobre povos indígenas que já estavam localizados em seu atual território antes mesmo de sua formação. Assim, a autoridade do Estado sobre os povos indígenas advém desses acordos, assim como é limitado pelos direitos históricos por eles estabelecidos. Quando estes direitos históricos se mostrarem injustos, dadas as atuais circunstâncias sociais, eles devem ser revisados à luz do primeiro argumento, o da igualdade (KYMLICKA, 1995: 120).

Por fim, o argumento da diversidade não tem por base um direito da minoria, mas sim um interesse da maioria. Um Estado dentro do qual existe mais de uma cultura tem maior possibilidade de manter-se diante da mudança das circunstâncias sociais. A diversidade de concepções de bem em um mesmo território fornece ao indivíduo um

maior número de ferramentas, teóricas e práticas, para lidar com o mundo, interpretá-lo e retirar do mesmo o que é necessário para a sua sobrevivência e bem-estar (KYMlicka, 1995: 121).

Justificados os direitos de grupo como complemento necessário ao tradicional catálogo de direitos individuais, pode-se perguntar como deve ser a relação entre eles e se há a preponderância de algum em caso de conflito. Kymlicka (1995: 35) resolve o problema do conflito entre reivindicações de grupo e liberdade dos seus integrantes por meio da distinção entre proteções externas e restrições internas.

Proteções externas e restrições internas se referem a dois tipos de reivindicações que podem ser feitas pelas minorias culturais. Proteções externas são reivindicações feitas pela comunidade contra a sociedade majoritária, visando uma maior igualdade na relação entre grupos. Restrições internas, por sua vez, são reivindicações feitas pelo grupo contra os seus próprios membros. Trata-se do poder de restringir a liberdade dos membros em prol da solidariedade do grupo, reduzindo-se o impacto desestabilizador do dissenso. Kymlicka (1995: 44) afirma que os direitos de grupo podem servir aos dois tipos de demandas. No entanto, irá defender que uma teoria liberal do multiculturalismo só pode fomentar direitos de grupo quando eles promovem proteções externas e não restrições internas¹³.

Mas como um Estado que adota o liberalismo como forma de organização política deve se comportar diante de culturas societárias existentes dentro do seu território que não são liberais? Vários povos indígenas são comunidades hierarquicamente organizadas ao redor de uma concepção de boa vida diferente da autonomia. Para Kymlicka (1995: 94), o Estado deve procurar reformar estas nações para que elas se tornem liberais, utilizando-se, para tanto, de medidas não-coercitivas, isto é, de negociação pacífica.

A intervenção coercitiva só seria justificada em casos sistemáticos ou grosseiros de violação dos direitos humanos, como escravidão, genocídio, expulsão e tortura em massa. Quatro critérios poderiam ser utilizados para identificar quando uma intervenção é legítima: a) em primeiro lugar, deve-se verificar a severidade, isto é, a gravidade e a sistematicidade das violações de direitos dentro da minoria; b) em

13 Esta também é a posição adotada por Gutmann (2003: 3) e por Shachar (2001: 22-25). Diferente de Kukathas (2003), o qual é a favor de algumas restrições internas, mas de nenhuma proteção externa. Os grupos culturais, para este autor, teriam amplos poderes sobre os seus próprios membros, contanto que lhes fosse garantido o direito de saída.

segundo lugar, deve-se analisar o consenso existente dentro da comunidade a respeito da legitimidade da restrição dos direitos individuais dos membros; c) após, é preciso verificar se há ou não a possibilidade dos membros dissidentes deixarem o grupo, se assim o desejarem; d) por fim, é preciso analisar se existem acordos históricos com a minoria nacional em questão (KYMlicka, 1995: 169-170).

4 Igualdade pelo Diálogo: o Constitucionalismo Pós-Colonial de James Tully

Concordando igualmente com Charles Taylor (1994) e Will Kymlicka (1995), James Tully (1997: 16-17) irá afirmar que a identidade de todo e qualquer indivíduo é culturalmente constituída, razão pela qual não há verdadeira contradição entre liberdade e cultura. Todo exercício de liberdade só pode se dar a partir de determinado pertencimento histórico. Desta forma, as demandas pelo igual reconhecimento de culturas fazem parte da mesma espécie de lutas da espécie humana por dignidade.

Também utilizando-se dos termos cunhados por Taylor (1996), Tully (1997: 34) afirma que a linguagem não é um mero código, isto é, um conjunto de significantes que têm por objetivo a remissão a significados anteriormente acordados pelos falantes. Muito mais do que isso, a linguagem é o próprio modo de ser do sujeito no mundo. Por meio da linguagem, os sentidos previamente dados pela comunidade são incorporados pelo sujeito, ao mesmo tempo em que a aquisição desta mesma linguagem possibilita ao indivíduo questionar a própria tradição história na qual se encontra inserido. Os seres humanos, portanto, são construtores e, ao mesmo tempo, construídos pela linguagem.

Por esta razão, alerta Tully (1997: 36), antes de questionar-se a respeito da justiça das relações entre Estado e povos indígenas, é preciso questionar se a linguagem utilizada pelo modelo normativo é ela mesma justa, isto é, se a linguagem utilizada pelo modelo é capaz de dar aos participantes do diálogo igual capacidade para expressar suas reivindicações em suas próprias formas culturais.

Para Tully (1997: 44), a teoria política contemporânea, ao selecionar determinados sentidos para termos inerentemente polissêmicos, como “povo”, que sejam favoráveis à sua própria teoria, torna-se um discurso a favor da homogeneidade cultural. Neste sentido, para estas teorias, “povo” é um grupo de pessoas culturalmente homogêneo, seja porque é composto por indivíduos iguais e indiferenciados que

chegam a um acordo sobre a melhor associação política por meio de processos deliberativos históricos ou hipotéticos, como é o caso do liberalismo (RAWLS, 2002), ou ainda porque todos os membros integrantes compartilham igualmente uma noção em comum de boa vida, como no comunitarismo (SANDEL, 1982).

Mesmo as teorias que se mostram mais tolerantes e que procuram conciliar as suas próprias demandas com o reconhecimento de diferentes culturas, só o fazem na exata medida em que inviabilizam o questionamento das próprias tradições que procuram legitimar. Assim, concebem o reconhecimento ou a proteção de uma determinada cultura como uma condição necessária para a realização de algum bem considerado pela teoria como fundamental, mas só reconhecem a diferença até o ponto em que ela não se torne uma ameaça para estes mesmos bens eleitos como fundamentais.

Assim, Charles Taylor (1994), ao mesmo tempo em que prevê uma política da diferença aliada a uma política da igualdade, limita o direito à autodeterminação ao respeito aos direitos individuais, mesmo ciente de que estes promovem uma concepção de bem como autonomia não compartilhada por todos e de que o liberalismo não poderá nunca ser um campo neutro para o encontro de culturas. Por outro lado, mesmo reconhecendo que o Estado não pode cumprir devidamente com o princípio da neutralidade, Kymlicka (1995) só se mostra a favor do direito à autodeterminação caso este promova proteções externas. Portanto, só reconhece a diferença da cultura alheia caso esta seja internamente organizada de acordo com os ditames liberais. Caso ela não seja internamente liberal, afirma ainda que o Estado deve utilizar-se de todos os meios não-coercitivos à disposição para liberalizá-las, concebendo o liberalismo como um ponto final de uma linha do tempo evolutiva.

Para Tully (1997: 184), a única forma de sair deste dilema é não determinar antecipadamente qual a melhor forma de organização política para um determinado Estado. O que se deve estabelecer é que esta associação política deve ser o resultado do diálogo de todas as culturas existentes em seu território. Para garantir que todas as culturas tenham as mesmas condições de participação no processo deliberativo, este diálogo deve ser regulado por três convenções, a saber, a do mútuo reconhecimento, a do consentimento e a da continuidade.

A convenção do mútuo reconhecimento estabelece que todas as partes do diálogo devem ser reconhecidas como nações independentes, dotadas de autogoverno,

portanto. Por sua vez, a convenção do consentimento assevera ser necessário que todas as decisões resultantes deste diálogo sejam produto do livre-arbítrio dos povos. Por fim, a convenção da continuidade determina que, caso não seja alcançado acordo de nenhum tipo, não se deve tentar transformar as culturas daqueles que participaram das negociações. Desta forma, a segunda e terceira convenções estão intrinsecamente interligadas. Qualquer modificação nos costumes ou no modo de ser de um povo não pode se dar sem a concordância explícita por parte da nação modificada.

Por outro lado, uma vez que a linguagem constitui, ainda a forma como o indivíduo compreende a si mesmo e o seu entorno, deve-se garantir a todos, durante as negociações, o direito de se expressar na sua própria língua. Assim, cada negociador deve participar do debate fazendo uso do seu próprio modo de ser no mundo.

O modelo proposto não pode se apresentar como um grave obstáculo para a garantia da liberdade individual? A proposta de Tully (1997) não prevê nenhum instrumento para a proteção das minorias existentes dentro das próprias minorias? Em resposta, Tully (1997: 191) afirma que a aplicação das três convenções deve se dar não apenas entre os povos, mas também entre os indivíduos que integram estas culturas. Assim, este modelo não resguarda nenhum tipo de comunidade que não seja liberal. O modelo proposto não pode atender as reivindicações da cultura quando esta se encontra em contradição com o exercício das liberdades individuais pelas pessoas.

Assim, liberdade e cultura não precisam ser concebidos como valores contrapostos. Pelo contrário, exigem-se mutuamente. Da mesma forma que é impossível exercer a autonomia sem um horizonte de significados culturalmente dado, a própria cultura foi resultado de contínuo questionamento interno, senão ela sequer permaneceria no tempo. A melhor forma de realizar ambos os valores é por meio de uma associação política que seja resultado de um diálogo em que todas as partes se reconheçam como iguais, livres e íntegras.

5 A Igualdade entre a Liberdade e a Cultura

Todos os modelos propostos, não obstante as suas diferentes filiações teóricas, somente acomodam a diferença apresentada pelos povos indígenas quando esta não contraria o bem como autonomia defendido pelo liberalismo. Charles Taylor

(1994) não admite, em nenhum caso, a prevalência do direito à autodeterminação sobre os direitos individuais. Kymlicka (1995) só defende os direitos de grupo quando estes promovem proteções externas e não restrições internas. Tully (1997) assevera que as três convenções por ele assinaladas também devem regular o diálogo entre os indivíduos¹⁴.

O problema é que a autonomia faz parte de uma maneira específica de se conceber a realidade. Uma sensibilidade moral não está separada do tipo de sociedade que a sustenta. De fato, a autonomia enquanto bem estabeleceu a identidade humana enquanto indivíduo¹⁵. E a ideia de indivíduo traz consigo concepções particulares de razão, como capacidade humana de escolher os próprios fins da conduta individual; de sociedade, como associação cooperativa destinada à repartição do fruto do trabalho conjunto; e até mesmo de tempo, como retilíneo e progressivo. Aceitar os direitos individuais é também aceitar o modelo de sociedade que torna a sua realização possível¹⁶.

Muitos povos indígenas, no entanto, não compartilham da mesma concepção de bem como autonomia. Várias comunidades indígenas possuem como bem uma divindade, o que as leva a adotar uma organização hierárquica, na qual a pessoa é compreendida como parte de um todo a que deve servir, cumprindo, para tanto, papéis sociais previamente e rigidamente estabelecidos¹⁷.

Ainda que várias destas comunidades compartilhem de valores liberais, a compreensão de mundo distinta pode resultar em práticas morais, políticas e jurídicas distintas. Não há dúvidas de que os povos indígenas compartilham da importância dada à vida pela sociedade majoritária, mas as suas compreensões distintas acerca do início

14 Esta opinião também é compartilhada por Bonilla (2006: 93-95).

15 Queremos dizer que só a partir do momento que se estabelece que uma vida digna é aquela resultante das escolhas da própria pessoa, é que o ser humano passa a ser visto, não mais como parte de um todo, mas sim como uma unidade própria dotada de vontade. Charles Taylor (1997) identifica esse momento no final do século XVIII com o surgimento do ideal da autenticidade e com a virada subjetiva da cultura moderna. Desde então, tornou-se importante ser fiel a si mesmo e à sua maneira particular de ser.

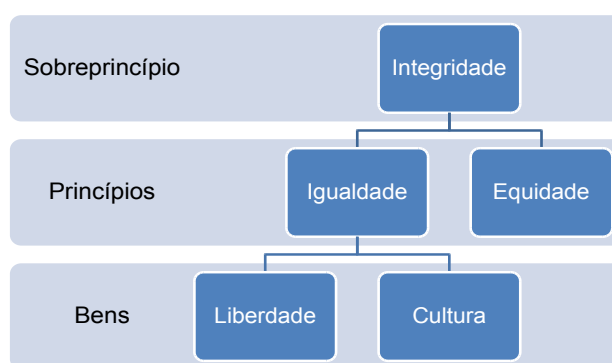
16 Como afirma Geertz (2008: 259 e 275), a parte jurídica do mundo não é simplesmente um conjunto de normas, regulamentos, princípios, mas sim parte de uma maneira específica de imaginar a realidade. As sensibilidades jurídicas são formadas dentro de determinados contextos, formados por uma visão de mundo e uma forma de vida específica. O direito nada mais é do que uma linguagem que corrobora o próprio imaginário no qual ele está fundado e que constrói o comportamento que ele mesmo regula.

17 Vilaça (2002) ressalta, por exemplo, que, para algumas comunidades indígenas, a condição de ser humano depende da aquisição do saber agir de acordo com as prescrições rituais. Assim, da mesma forma que se aprende a ser humano para ingressar no círculo social de um povo, pode-se desaprender e ser expulso deste mesmo círculo. Castro (2002) também chega à mesma conclusão, a de que a condição humana para muitos povos indígenas é fluida, capaz de transformar-se. Homem que não sabe utilizar o fogo, por exemplo, não é homem, é animal, onça.

da mesma podem resultar em práticas consideradas nocivas, se não compreendidas devidamente. Para os Araweté, o reconhecimento da humanidade de um ente só ocorre quando este passa a demonstrar sinais de consciência, isto é, quando começa a interagir, a responder a estímulos comunicativos (CASTRO, 1986). Os Yanomami, por sua vez, só iniciam a caçada do nome de uma criança após esta atingir mais de um ano de idade. Nomear, para este povo, significa não apenas dar um nome, mas sim conferir personalidade, tornar-se pessoa (COCCO, 1972). No julgamento da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) n.º 54, os próprios Ministros do Supremo Tribunal Federal (STF) apresentaram discordância quanto ao momento de início da vida humana, o que era fundamental para a caracterização da interrupção da gestação de fetos anencéfalos como crime ou não. A maioria considerou que o início da vida pressupõe não apenas a fecundação do óvulo pelo espermatozóide, mas também a viabilidade do feto se tornar pessoa, identificada pelo início da atividade cerebral.

O aparente conflito entre liberdade e cultura só pode ser resolvido, se entendermos que ambos são aspectos indissociáveis de um mesmo princípio de igualdade. Para além da liberdade e da cultura, existe um valor maior, que é a igualdade, a partir do qual deve-se interpretar o real conteúdo dos mesmos, harmonizando-os.

Figura 1. Multiculturalismo e Princípios de Moralidade Política



Fonte: Elaboração dos Autores

De acordo com o princípio da igualdade, o exercício do poder soberano pelo Estado só é legítimo quando a sua finalidade é a igual consideração e respeito por todos os cidadãos pelo simples fato de serem humanos. O Estado trata com igual consideração e respeito seus cidadãos quando cumpre dois mandamentos éticos indissociáveis: a) a

vida do cidadão deve ser o resultado o máximo possível das suas próprias escolhas; b) o cidadão só pode ser responsabilizado pelas escolhas que fez e não por circunstâncias externas, alheias ao seu livre arbítrio, como a cor da pele e o gênero.

A cultura é uma circunstância externa. O indivíduo não escolhe a cultura na qual irá nascer. Trata-se, portanto, de uma circunstância pela qual ele não pode ser responsabilizado. Qualquer cidadão, independentemente da cultura na qual nasceu, deve ter as mesmas condições de ter uma vida digna, considerando-se como digna a vida que cumpra os dois mandamentos éticos anteriormente mencionados.

Por outro lado, a cultura molda, ainda que parcialmente, a forma como o indivíduo compreende a si mesmo, por meio das relações de reconhecimento. Existe uma ligação profunda entre cultura e identidade individual. Caso a cultura seja extinta, uma parte importante da identidade do indivíduo expressa na coletividade será perdida e, com isso, as bases do autorrespeito restarão fragilizadas. A cultura é um bem necessário, uma condição imprescindível sem a qual o indivíduo não pode alcançar o autorrespeito.

Assim, como o indivíduo não escolhe a cultura onde nasceu e como as bases do seu autorrespeito dependem do respeito à sua própria cultura de origem, chega-se à conclusão de que o Estado deve dar iguais condições para que todas as culturas possam igualmente se desenvolver.

O Estado, no entanto, não pode manter-se neutro diante da cultura, seja porque qualquer concepção de justiça pressupõe uma concepção de boa vida; seja porque o Estado invariavelmente irá tomar decisões que favorecem uma cultura em detrimento de outras; seja ainda porque o próprio Estado é uma forma culturalmente determinada de organização política. Por esta razão, a previsão de um catálogo igual para todos e o maior possível de direitos individuais não se apresenta como capaz de retificar a desigualdade imerecida que invariavelmente será criada pelo Estado a favor da sociedade majoritária.

Portanto, é preciso complementar os direitos individuais com direitos específicos de grupo. No caso dos povos indígenas, este direito é o direito à autodeterminação, o qual confere autonomia sobre determinada parcela do território, para desenvolver-se enquanto sociedade distinta. O direito à autodeterminação, portanto, está justificado perante o princípio da igualdade.

Do princípio da igualdade, podemos derivar um novo princípio, o da equidade.

Se todos os cidadãos devem ser tratados como igualmente dignos, todos devem ter iguais condições de participar do processo de formação da vontade última do Estado. Ao lado da liberdade negativa do indivíduo, referente às escolhas que o sujeito faz a respeito da sua própria vida, existe a liberdade positiva, que diz respeito à participação política do cidadão, sendo ambos os aspectos considerados indissociáveis. Assim, o princípio da equidade afirma que, para ser legítimo, o exercício do poder pelo Estado deve se basear no consentimento dado pelos cidadãos. Como os povos indígenas existiam antes mesmo da formação do próprio Estado, o exercício do poder pelo Estado em relação a eles precisa contar com o seu consentimento. O Estado só pode exercer poder em relação aos povos indígenas na exata medida em que isto foi acordado com eles, isto é, nos exatos termos do acordo histórico estabelecido. Logo, os povos indígenas têm direito a que seja respeitado o direito à autodeterminação na exata medida em que ele se encontra descrito no acordo histórico, como, por exemplo, na Constituição. Se estas comunidades não deram consentimento para que o Estado intervenha em sua organização política interna, qualquer exercício de poder pelo Estado neste sentido será considerado ilegítimo. Por outro lado, é preciso garantir condições para que estes povos participem do processo político, impedindo que o seu direito à autodeterminação seja restringido ou revogado sem o seu consentimento.

Mas por que a igualdade é considerado o princípio de moralidade política mais importante? Por que a definição da organização política a partir da igualdade e da equidade não nos parece arbitrário? Não há outra resposta a não ser a de que estes princípios representam a nossa própria forma de compreender o mundo e o ser humano. Não há nenhum argumento neutro ou universal que os justifique. Eles são os pressupostos dados pela nossa tradição cultural, a partir dos quais se torna possível a elaboração do raciocínio de moralidade política. Chamaremos esta coerência para com a tradição cultural de integridade. A integridade é um sobreprincípio, um princípio a respeito de princípios. Dito agora de outra forma, os princípios da igualdade e da equidade fazem sentido porque cumprem com a integridade, refletem os critérios morais considerados fundamentais pela nossa própria tradição política.

Agora podemos perceber o real alcance das indagações de Tully (1997). Tully (1997) afirma que mesmo este modelo normativo construído com base no princípio da igualdade, por mais que seja favorável aos povos indígenas, ainda fere a autonomia destes povos, na medida em que ele é construído a partir de princípios que fazem

sentido para nós, mas que podem parecer arbitrário para eles. Para fazer real justiça a estes povos, é preciso que os princípios de moralidade política estabelecidos não violem a integridade destes povos. Agora se encontra justificada a imperiosa necessidade de se estabelecer um diálogo transcultural como fusão de horizontes, tal qual elaborado por Charles Taylor (1994) com base em Gadamer (2008), regulado pelas convenções do mútuo reconhecimento, do consentimento e da continuidade¹⁸.

Por esta razão, o direito à autodeterminação dos povos indígenas não deve ser limitado, à primeira vista, pelos direitos individuais. Os direitos individuais são dispositivos que visam à proteção de determinados bens considerados essenciais para uma vida digna, a exemplo da vida. No entanto, como também ressaltado por Tully (1997), as palavras são plurissignificativas, isto é, podem nos remeter a diferentes significados, como vimos em relação ao início da vida. Portanto, os bens protegidos pelos direitos individuais estão ligados às concepções de mundo da tradição de onde eles se originaram.

Desta forma, ao limitar o direito à autodeterminação pelos direitos individuais, pode-se correr o risco de estar se limitando a autonomia daqueles povos para a proteção de bens ou de interpretações destes bens que não condizem com as concepções de mundo e com o imaginário social mantido por aqueles povos. Conforme ordena o princípio da integridade, é preciso que o juízo moral, político e jurídico esteja de acordo também com a tradição histórica das comunidades onde aqueles direitos serão aplicados¹⁹. São os direitos individuais que devem ser interpretados de acordo

¹⁸ Charles Taylor (1994), ao contrário, por exemplo, da hermenêutica diatópica de Boaventura de Souza Santos (2001), não estabelece como irá se dar o diálogo transcultural, para que as decisões políticas sejam, de fato, fruto da fusão de horizontes de indivíduos de diferentes culturas. No entanto, coerentemente com as convenções elencadas por Tully (1997), podemos propor que este diálogo seja ao máximo deliberativo, isto é, livre, fundado em razões (e não na força ou no poder de barganha, por exemplo) e por meio do qual as partes, em condições de paridade (e não em situação de subjugação), podem compreender-se mutuamente e alcançar uma solução consensual (e.g., COHEN, 1989; HABERMAS, 2003). Para vários autores liberais (e.g., RAWLS, 2011), no entanto, a experiência da guerra civil religiosa na Europa do século XVI mostrou que muitas doutrinas abrangentes do bem, principalmente de cunho religioso, não admitem soluções de compromisso, propugnando, portanto, por uma política da tolerância ao invés de uma política do reconhecimento. O ideal político da tolerância é muito menos exigente, na medida em que prescreve apenas uma atitude de aceitabilidade e indiferença perante as opiniões e comportamentos do próximo (e não uma atitude positiva de compreensão do outro, apesar desta ser facultada). Um dos autores deste artigo (SÁ JUNIOR, 2013) testou a possibilidade do diálogo transcultural com vários povos indígenas no que diz respeito à noção de pessoa.

¹⁹ Este artigo pode ser melhor compreendido, portanto, se interpretado como uma crítica comunitarista às teorias liberais do multiculturalismo, assim denominadas todas as teorias que, não obstante as suas diferentes denominações, exigem o respeito aos princípios liberais de justiça pelos povos indígenas em sua organização interna, para que direitos coletivos que visem protegê-los de interferências ilegítimas da sociedade majoritária lhes sejam garantidos. A própria crítica comunitarista não está livre de críticas,

com o contexto culturalmente diferenciado de aplicação, para que não se dê uma solução de continuidade à tradição histórica daqueles povos²⁰.

6 Considerações Finais

Questionamos a) se o respeito à cultura dos povos indígenas é uma condição necessária para o respeito aos seus próprios membros enquanto seres humanos; b) de que modo o Estado deve garantir o igual respeito às culturas dos povos indígenas; por meio de uma carta de direitos individuais ou prevendo-se também o direito à autodeterminação; c) se este direito à autodeterminação é limitado por direitos individuais. A resposta a estas três perguntas nos permitira elaborar um modelo geral sobre como o Estado deve tratar os povos indígenas. Para tanto, analisamos três propostas, de diferentes escolas de pensamento: Charles Taylor (1994), comunitarista; Will Kymlicka (1995), liberal; e James Tully (1997), pós-colonial.

Charles Taylor (1994) respondeu afirmativamente ao questionamento a). O

contudo. Ao pressupor que existe unidade entre indivíduo e comunidade; que a proteção da comunidade representará invariavelmente a proteção dos membros que a integram; e que o fundamento dos juízos morais está em uma cultura particular, esta teoria poderia ser acusada de ser mera aplicação do relativismo cultural no âmbito da teoria política. O seu equívoco, diriam os críticos, estaria em conceber a cultura como uma unidade internamente homogênea, dotada de uma ideia de bem específica passível de ser identificada. Em resposta, as teorias comunitaristas do multiculturalismo afirmariam que as teorias liberais, não obstante o reconhecimento de direitos diferenciados para os povos indígenas, continuam a pressupor uma ideia específica de bem, a autonomia, que pode vir a não ser compartilhada por todos os cidadãos, carecendo, portanto, as sociedades por elas reguladas de estabilidade a longo prazo. As teorias comunitaristas negam ainda a possibilidade de que suas proposições normativas possam ser reduzidas a uma mera aplicação do relativismo cultural no âmbito da teoria política. Apesar de reconhecerem que os princípios de justiça são sempre relativos a um contexto cultural, elas propõem que, a longo prazo, os principais arranjos políticos da sociedade sejam fruto do diálogo entre sujeitos de diferentes culturas em condições de paridade, principalmente no que diz respeito à determinação de qual será a ideia de bem comum a que todos serão vinculados. As teorias liberais, em tréplica, adotaram duas estratégias: ou conceder à crítica comunitarista, afirmando que a autonomia é o bem eleito por elas como principal (trata-se do que veio a ser chamado de liberalismo compreensivo, e.g., Kymlicka, 1995); ou restringir a sua formulação normativa ao âmbito estritamente político (trata-se de teorias que seguiram o liberalismo político de Rawls, 2011, o qual visa a realização da autonomia política e não da autonomia como ideal abrangente de vida). Ambos os modelos de liberalismo, no entanto, concordam que a pluralidade é uma condição inerente ao ser humano sob instituições livres, razão pela qual a sociedade deve ser um meio de coexistência (e não de coerência) entre diversos modos de vida. O debate continua, sem previsão de término. Mas, agora, o leitor poderá identificar com facilidade em que lugar se encontra o argumento delineado neste artigo.

²⁰ Admitida a teoria comunitarista do multiculturalismo neste artigo defendida (ver nota de rodapé anterior), resta evidente que uma política do reconhecimento exigiria a relativização da aplicação não apenas de prerrogativas e imunidades, mas também de direitos individuais, caso o bem comum da minoria cultural sob análise fosse outro que não a autonomia. Charles Taylor (1994) mesmo o reconhece, ao afirmar que o liberalismo substantivo por ele defendido não é um terreno neutro para o encontro entre as culturas. Assim, para utilizar um exemplo já citado, quando da aplicação do direito à vida no âmbito de um povo indígena, é preciso verificar quais são as concepções de vida por ele compartilhadas.

respeito à cultura é uma condição necessária para o autorrespeito individual, devido aos vínculos existentes entre identidade e comunidade. A identidade individual é dialogicamente construída por meio de relações de reconhecimento. Por outro lado, em relação a b), Taylor (2000a) afirma que os direitos individuais são insuficientes para acomodar a diferença de grupos que visam a sobrevivência cultural. Deve-se prever uma política da diferença consubstanciada no direito à autodeterminação para estes grupos. Por fim, no que diz respeito a c), este direito à autodeterminação não pode se sobrepor aos direitos individuais, mas estes direitos individuais devem ser diferenciados das simples prerrogativas e imunidades.

Kymlicka (1995) também responde afirmativamente ao questionamento a), utilizando-se também da teoria social do indivíduo elaborada por Taylor (1994). No que toca a b), afirma que os direitos individuais devem ser complementados por direitos diferenciados de grupo, dentre os quais se encontram o direito à autodeterminação e o direito à especial representação titularizados pelos povos indígenas. Quanto a c), afirma que estes direitos só devem ser mantidos com a finalidade de promover proteções externas e não restrições internas. O Estado deve utilizar-se de todos os meios não-coercitivos ao seu dispor para liberalizar as comunidades liberais.

Tully (1997), por fim, também concorda com Taylor (1994) e Kymlicka (1995) em relação a), mas discorda deles no plano normativo b). Afirma que toda e qualquer organização política que visa acomodar de forma justa a diferença cultural deve ser resultado do diálogo entre os povos existentes em um território. Este diálogo deve ser mediado pelas convenções do mútuo reconhecimento, do consentimento e da continuidade. Em relação a c), afirma que o modelo proposto não corre o risco de violar os direitos das minorias dentro das minorias, porque as três convenções também se aplicam ao diálogo entre os indivíduos.

Concordamos com os três modelos em relação aos questionamentos a) e b), mas discordamos em relação a c). Todos os três modelos são insuficientemente sensíveis à diferença dos povos indígenas neste aspecto. Todos eles exigem, de uma maneira ou de outra, a aceitação dos valores liberais, para que eles sejam protegidos da sociedade majoritária. Taylor (1994) admite uma política da diferença consubstanciada no direito à autodeterminação, mas não admite a prevalência daquela em relação aos direitos individuais. Kymlicka (1995) só concebe direitos diferenciados de grupo quando eles visam proteger a comunidade de interferências externas. Tully (1997) assevera que

as três convenções também devem ser aplicadas ao diálogo entre os indivíduos.

Um modelo normativo que seja capaz de acomodar de forma justa a diferença apresentada pelos povos indígenas deve ser o resultado da reunião dos pontos fortes de cada uma das teorias apresentadas, relidas a partir de uma perspectiva crítica. Desta forma, chegamos à conclusão de que o acesso à cultura é um bem necessário para o autorrespeito individual. A melhor forma de garantir a disponibilidade deste bem para os povos indígenas é por meio da previsão do direito à autodeterminação em complemento à tradicional carta de direitos individuais civis e políticos e por meio de um contínuo diálogo entre eles e a sociedade majoritária, mediado pelas convenções do mútuo reconhecimento, do consentimento e da continuidade. Por fim, o direito à autodeterminação não deve ser limitado, à primeira vista, pelos direitos individuais. São os direitos individuais que devem ser interpretados de acordo com o contexto cultural de aplicação, para que eles não sirvam como uma forma de interferência externa ilegítima.

Este modelo é justificado por três princípios de moralidade política: a igualdade, a equidade e a integridade. De acordo com o princípio da igualdade, o direito à autodeterminação se faz necessário para corrigir, no plano jurídico, a desigualdade que invariavelmente irá existir, no plano dos fatos, em relação aos povos indígenas, devido ao fato do Estado não poder cumprir com o mandamento da neutralidade cultural. Por sua vez, o princípio da equidade afirma que, para ser legítimo, o exercício do poder pelo Estado precisa do consentimento de todos os seus cidadãos. Desta forma, qualquer interferência da sociedade majoritária na organização interna destes povos só pode se concretizar mediante a anuência dos mesmos. Por fim, o princípio da integridade afirma que uma acomodação justa da diferença só é possível quando o modelo normativo se encontra justificado também pelas tradições culturais destes povos.

Referências Bibliográficas

ACKERMAN, Bruce. **Social Justice in the Liberal State**. New Haven: Yale University Press, 1980.

AYLWIN, José. Tendencias Contemporaneas de Derechos de los Pueblos Indígenas em América Latina. In: CULLETON, Alfredo et al. **Direitos Humanos e Integração Latino-**

Direito & Práxis
revista

Rev. Direito Práx., Rio de Janeiro, *Ahead of print*, Vol. XX, N. XX, 2017, p. XX.

Adalberto Fernandes Sá Junior, Gislene Aparecida dos Santos

DOI: DOI: 10.1590/2179-8966/2017/25116 | ISSN: 2179-8966

americana. Porto Alegre: Entrementes Editorial; Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul; Comissão de Cidadania e Direitos Humanos, 2011, p. 179-196.

BARRY, Brian. **Culture and Equality**. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

BELL, Daniel. **Communitarianism and its Critics**. Oxford: Clarendon Press, 1993.

BHABHA, Homi. **The Location of Culture**. Abingdon: Routledge, 1994.

BOLÍVIA. **Nueva Constitución Política del Estado**. 2009.

BONILLA, Daniel. **La Ciudadanía Multicultural y la Política del Reconocimiento**. Colômbia: Uniandes, 1999.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988.

CARENS, Joseph. **Culture, Citizenship, and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Araweté: Os Deuses Canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. **A Inconstância da Alma Selvagem: E Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac Naif, 2002.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La Poscolonialidad Explicada a Los Niños**. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca; Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005.

COCCO, Pe. Luis. Maternidad y Infancia. In: **Iyëwei-Terî: Quince Años entre los Yanomamos**. Caracas: Don Bosco, 1972.

COHEN, Joshua. The Economic Basis of Deliberative Democracy. **Social Philosophy and Policy**, v. 6, nº 2, p. 24-50, 1989.

COLÔMBIA. **Constitución Política de Colombia**. 1991.

DWORKIN, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **A Virtude Soberana: A Teoria e a Prática da Igualdade**. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

EQUADOR. **Constitución de la República del Ecuador**. 2008.

FAJARDO, Raquel Yrigoyen. El Horizonte del Constitucionalismo Pluralista: Del Multiculturalismo a la Descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). **El Derecho en América Latina: Un Mapa para el Pensamiento Jurídico del Siglo XXI**. México: Siglo Veintiuno, 2011, p. 139-159.

FILIPPI, Alberto. Las Identidades Étnicas y Culturales como Base de los Derechos y la Integración Democrática Plurinacional. In: CULLETON, Alfredo et al. **Direitos Humanos e Integração Latino-americana**. Porto Alegre: Entrementes Editorial; Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul; Comissão de Cidadania e Direitos Humanos, 2011, p. 27-39.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). **Índios no Brasil: Quem são**. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao?limitstart=0#>>. Acesso em 10 de janeiro de 2017.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método 1: Traços Fundamentais de uma Hermenêutica Filosófica**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2008.

GARGARELLA, Roberto. **As Teorias da Justiça Depois de Rawls: Um Breve Manual de Filosofia Política**. Tradução de Alonso Reis Freire. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GEERTZ, Clifford. O Saber Local: Fatos e Leis em uma Perspectiva Comparada. In: _____. **O Saber Local: Novos Ensaios de Antropologia Interpretativa**. Rio de Janeiro: Vozes, 1998, p. 249-356.

GUTMANN, Amy. **Identity in Democracy**. Princeton: Princeton University Press, 2003.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HALL, Stuart. **Diáspora**. Belo Horizonte: Humanitas, 2003.

HOLANDA, Marianna Assunção Figueiredo. **Quem são os Humanos dos Direitos?** Sobre a Criminalização do Infanticídio Indígena. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Brasília: Universidade de Brasília, 2008.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento**: A Gramática Moral dos Conflitos Sociais. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: 34, 2003.

KELLY, Paul (org.). **Multiculturalism Reconsidered**: Culture & Equality and Its Critics. Cambridge: Polity Press, 2002.

KUKATHAS, Chandran. **The Liberal Archipelago**: A Theory of Diversity and Freedom. Oxford: Oxford University Press, 2003.

KYMLICKA, Will. **Liberalism, Community and Culture**. Oxford: Oxford University Press, 1989.

_____. **Multicultural Citizenship**: A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford: Oxford University Press, 1995.

_____. **Filosofia Política Contemporânea**: Uma Introdução. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LOCKE, John. **Dois Tratados sobre o Governo**. Tradução de Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue**: A Study in Moral Theory. Londres: Duckworth, 1981.

MÉXICO. **Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos**. 1917.

MEAD, George Herbert. **Mind, Self and Society**: From the Standpoint of a Social Behaviorist. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

MOLOS, Dimitrios (Jim). **Culture, Community and the Multicultural Individual**: Liberalism and the Challenge of Multiculturality. Tese (Doutorado em Filosofia). Kingston, Ontario: Queen's University, 2012.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). **Convenção n.º 169 sobre Povos Indígenas e Tribais**. Genebra: 1989.

POGGE, Thomas. **Realizing Rawls**. New York: Cornell University Press, 1989.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **O Liberalismo Político**. Tradução Álvaro de Vita. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

RODRIGUES, Guilherme Scotti. **Direitos Fundamentais, Eticidade Reflexiva e Multiculturalismo**: Uma Contribuição para o Debate sobre o Infanticídio Indígena no Brasil. Tese (Doutorado em Direito). Brasília: Universidade de Brasília, 2011.

SÁ JUNIOR, Adalberto Fernandes. **Lei Muwaji**: Dos Discursos do Enfrentamento aos Diálogos do Reconhecimento. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos). Belém: Universidade Federal do Pará, 2013.

SAID, Edward. **Orientalism**: Western Representations of the Orient. Harmondsworth: Penguin, 1985.

SANDEL, Michael. **Liberalism and the Limits of Justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma Concepção Multicultural dos Direitos Humanos. **Contexto Internacional**, Rio de Janeiro, vol. 23, nº 1, p. 7-34, jan./jun. 2001. Disponível em: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Concepcao_multicultural_direitos_humanos_ContextoInternacional01.PDF>. Acesso em 12 de janeiro de 2017.

SHACHAR, Ayelet. **Multicultural Jurisdictions**: Cultural Differences and Women's Rights. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

SONG, Sarah. Multiculturalism. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/multiculturalism/>>. Acesso em 10

de janeiro de 2017.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **A Critique of Postcolonial Reason**: Toward a History of the Vanishing Present. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

TAMIR, Yael. **Liberal Nationalism**. Princeton: Princeton University Press, 1993.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalism**: Examining the Politics of Recognition. Princeton: Princeton University Press, 1994.

_____. **Philosophy and the Human Sciences**: Philosophical Papers 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. **Human Agency and Language**: Philosophical Papers 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. **As Fontes do Self**: A Construção da Identidade Moderna. Tradução de Adail Sobral e Dinah Azevedo de Abreu. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. **Argumentos Filosóficos**. Tradução de Adail Sobral. São Paulo: Loyola, 2000a.

_____. **The Ethics of Authenticity**. Cambridge: Harvard University Press, 2000b.

_____. **Hegel e a Sociedade Moderna**. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.

TULLY, James. **Strange Multiplicity**: Constitutionalism in an Age of Diversity. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

VAN COTT, Donna Lee. **The Friendly Liquidation of the Past**: The Politics of Diversity in Latin America. Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 2000.

VILAÇA, Aparecida. Making Kin Out of Others in Amazonia. In: **Journal of the Royal Anthropological Institute**, n.º 8, 2002, p. 347-365.

WALZER, Michael. **Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality**. Oxford: Blackwell, 1983.

WINNICOTT, Donald. **O Brincar e a Realidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

YOUNG, Robert. **Postcolonialism: An Historical Introduction**. Malden: Blackwell, 2001.

_____. **Postcolonialism: A Very Short Introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Sobre os autores:

Adalberto Fernandes Sá Junior

Doutorando em Direitos Humanos pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Direitos Humanos e Graduado em Direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Pesquisador do Grupo de Estudos e Pesquisas das Políticas Públicas para a Inclusão Social (GEPPIS), na Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (EACH/USP). E-mail: adalbertosajr@outlook.com.

Gislene Aparecida dos Santos

Professora Associada da Universidade de São Paulo (USP), no Curso de Gestão de Políticas Públicas da Escola de Artes, Ciências e Humanidades (EACH); no Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito; e no Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. É Coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisas das Políticas Públicas para a Inclusão Social (GEPPIS) e Pesquisadora do Diversitas – Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos, ambos da Universidade de São Paulo. E-mail: gislene@usp.br.

Os autores são igualmente responsáveis pela redação do artigo.