Revista VIDERE
Ver, olhar, considerar.

DIREITOS HUMANOS, POVOS INDÍGENAS E INTERCULTURALIDADE

Pedro Pulzatto Peruzzo[*]

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo discutir a luta por direitos dos povos indígenas como exercício de cidadania e afirmação dos direitos humanos em um contexto de pluralidade cultural. A interculturalidade será apresentada como uma proposta que avança em relação ao discurso da tolerância e que afirma a necessidade de respeito e convivência entre grupos e indivíduos culturalmente diferenciados para o enraizamento da democracia e da soberania popular no Brasil.

Palavras-chave: Direitos humanos; Povos indígenas; Interculturalidade.

RESUMEN

En este artículo, planteamos la reflexión sobre la lucha por derechos de los pueblos indígenas como ejercicio de la ciudadanía y afirmación de los derechos humanos, en un contexto de diversidad cultural. Consideramos que la interculturalidad es una propuesta que vá más allá del discurso de la tolerancia y afirma la necesidad del respeto y de la convivencia entre grupos e individuos culturalmente distintos para la consolidación de la democracia y de la soberanía popular en Brasil.

Palabras-clave: Derechos humanos; Pueblos indígenas; Interculturalidad.

INTRODUÇÃO

O primeiro artigo da Constituição de 1988 diz que a República Federativa do Brasil constitui-se em estado democrático de direito e tem como fundamentos a soberania, a cidadania, a dignidade da pessoa humana, os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa e o pluralismo político, consignando ainda, em seu parágrafo único, que todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente.

[*] Mestre e doutor em Direito pela Universidade de São Paulo. Professor pesquisador da Faculdade de Direito da PUC-Campinas. Contato: peruzzopp@hotmail.com

Ora, ao fundar um estado democrático de direito sob pilares como a dignidade da pessoa humana e o pluralismo político, bem como esclarecer que a democracia pode ser efetivada pela participação popular direta ou indireta, a Constituição esclarece e garante que no território nacional a diversidade cultural, política, de orientação sexual, de opinião, enfim, é característica essencial da democracia.

No entanto, mais importante do que compreender que a diversidade integra a essência da democracia brasileira é compreender que ao fixar como objetivo da República Federativa do Brasil a construção de uma sociedade livre, justa e solidária (artigo 3º, I) e a promoção do bem todos, sem preconceito de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação (artigo 3º, IV), a Constituição também avança na ideia reducionista que afirma a democracia como simples vontade da maioria e consagra uma concepção democrática que se preocupa com o bem de todos, sem exclusão de ninguém, instituindo assim uma base hermenêutica mais aberta para a leitura de todos os outros dispositivos da Carta Política brasileira.

Nesse sentido, o desenvolvimento das ideias que serão apresentadas neste trabalho partirá dessa concepção ampliada de democracia, ou seja, levará em conta a ideia de democracia que, sim, busca obter legitimidade no consenso da maioria, mas que também, e principalmente, exige que esse consenso seja resultado de um momento participativo anterior onde todos, inclusive as minorias, tenham tido a oportunidade de participar dos debates, de manifestar suas opiniões, de sugerir alternativas e de se apresentar enquanto grupo divergente e, por isso mesmo, enquanto grupo que faz viva a diversidade protegida pela Constituição.

A preocupação com a participação das minorias nas tomadas de decisão que movimentam o regime democrático deve ter em vista a necessidade de se considerar a Constituição (e todo ordenamento jurídico) como um corpo vivo, cuja existência, legitimidade e sentido dependem totalmente da sociedade à qual se destina. Exatamente por isso pretendemos não apenas arrolar direitos e citar artigos de lei, mas sugerir medidas emancipadoras a partir das experiências sociais já vividas. Nessa perspectiva, Joaquim José Gomes Canotilho diz que o Direito Constitucional (...) *é um sistema aberto de normas e princípios que, através de processos*

judiciais, procedimentos legislativos e administrativos, iniciativas dos cidadãos, passa de uma law in book *para uma* law in action*, para uma* living constitution.[1]

O presente trabalho, portanto, será organizado da seguinte maneira: 1- esclarecimento de algumas premissas e conceitos fundamentais relativos aos "povos indígenas" e aos "direitos humanos"; 2- análise da proposta da interculturalidade como espaço dialógico entre grupos e indivíduos culturalmente diferenciados; 3- conclusão, apresentando nossos pontos de vista e perspectivas.

1. QUEM SÃO OS ÍNDIOS

O "índio", como se sabe, é um elemento da tabela periódica, de número atômico 49, descoberto por Ferdinand Reich e Theodor Richter em 1863. Curiosidades (ou aberrações) à parte, sabemos que o termo "índio" é oriundo de um equívoco do colonizador que, ao chegar à América, pensou estivesse chegando às Índias.

O que interessa para o presente trabalho é compreender que desde a denominação genérica utilizada até a forma pela qual os invasores coloniais se manifestaram a respeito do modo de vida particular dos povos originários foi criado um obstáculo para que esses povos dissessem, a partir das suas próprias referências, quem eles eram e o que pensavam sobre os europeus. Os invasores coloniais definiram o nome desses povos e, desconsiderando toda a pluralidade étnica de cada povo, plasmaram em um mesmo conceito abstrato – "índio" - os Guarani, os Xavante, os Tupinambá, os Aimará, os Mapuche, os Yanomami e todos os outros milhares de povos que habitavam e ainda habitam a América.

Vivian Urquidi comenta que o termo "índio" é uma categoria colonial, e pondera:

> Por esse motivo, enquanto *etnia* é uma categoria que descreve e especifica um grupo determinado – aimará, sioux, terena, por exemplo -, com certas características sócio-culturais comuns, *índio* é uma categoria supraétnica, i.e. uma categoria relacional. Além disso, índio é uma generalização que se inicia desde o primeiro contato do colonizador com os povos conquistados, e que unifica e simplifica a diversidade dos povos indígenas. Escamoteia, finalmente, a posição de subordinação em relação ao outro que é dominante e etnicamente diferente.[2]

[1] CANOTILHO, J.J. Gomes. *Direito Constitucional.* Ed.5. Coimbra: Almedina, 1991. p.175/176.
[2] URQUDI, Vivian Grace F. D. *Descolonização e Estados Plurinacionais*. 35º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2011, Caxambu-MG. GT 26 – Pensamento social latinoamericano. ANPOCS, 2011.

Classificar *algo* apenas a partir dos nossos próprios referenciais cognitivos, abrindo mão da interação com o objeto a ser classificado e sem se deixar influenciar por ele já se mostra um problema epistemológico há muito debatido. No entanto, classificar *alguém* sem se permitir a convivência e o conhecimento mais completo possível com esse sujeito pela experiência sensível parece-nos constituir um problema ainda mais grave, pois se as coisas não perdem nada ao serem classificadas de forma unilateral, os seres humanos perdem muito, pois perdem a dignidade que constitui a sua essência. A esse respeito, Eduardo Bittar resume a questão de forma bastante precisa:

> (...) A rica experiência humana, se subaproveitada, é desperdiçada, quando o olhar se centra num único canal de expressão, o que na sociedade logocêntrica significa uma supervalorização do discurso verbal, ou quando o olhar despreza as perspectivas culturais por meio das quais se percebe a capacidade criativa, inventiva, humana.[3]

Como se não bastasse a carga colonial do termo "índio", ainda existe (inclusive dentro das academias) quem se atribua o direito de dizer, de categorizar, quem é e quem não índio, quem é índio puro e qual índio já virou "branco". Ora, e por acaso existe brasileiro puro? Qual seria o critério da pureza? O lugar onde se vive ou os pertences que carrega consigo? Será que um hindu se torna japonês por dirigir um carro produzido por uma empresa japonesa? Será que um budista perde sua fé por viver em um país de maioria católica?

Não precisaríamos retornar ao holocausto para esclarecer os problemas dessa ideia de pureza, sendo bastante esclarecer que os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas também são apropriados por outras culturas. As trocas culturais sempre aconteceram e no mundo globalizado essas trocas tendem a se intensificar, valendo também anotar que muitas vezes os conhecimentos indígenas são apropriados indevidamente, como no caso de uma pesquisa realizada no Departamento de Psicobiologia da UNIFESP[4] e em outro caso envolvendo a Natura[5].

---

[3] BITTAR, Eduardo C. B. *Democracia, Justiça e Direitos Humano: estudos de teoria crítica e filosofia do Direito*. São Paulo: Saraiva, 2011. P. 219.

[4] Pesquisa realizada por uma pesquisadora do Departamento de Psicobiologia da UNIFESP com conhecimentos tradicionais do povo Krahô, que culminou em um processo judicial para indenização desse povo. O relato do ocorrido com a comunidade Krahô do Estado de Tocantins, além de ser uma denúncia de uma infinidade de crimes, demonstra como a reação indígena às ilegalidades é abordada pela cultura hegemônica, evidenciando a importância da apreciação crítica e esclarecida da questão. Thiago Ávila analisou o corrido, valendo citar as seguintes passagens do seu estudo: *A tese de doutorado de Rodrigues representa apenas um pequeno conjunto dos dados que a pesquisadora coletou em campo e que são propriedade exclusiva da UNIFESP. Os Krahô não possuem este material, mas o Estado brasileiro sim, na medida em que o CGEN o solicitou à pesquisadora. Na verdade, somente uma pequena parte do conhecimento medicinal Krahô interessou à pesquisadora e foi*

Assim sendo, é importante ficar claro que os indígenas que vivem nas cidades, ou que falam português, ou ainda que se valem da informática para se organizar politicamente não perdem suas raízes étnicas, sendo importante lembrar ainda que, no Brasil (inclusive pelos métodos utilizados pelo IBGE), o critério da auto-identificação é o quedeve prevalecer. O artigo 1º, 2, da Convenção 169 da OIT, diz que *a consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção*. Essa Convenção foi promulgada no Brasil pelo Decreto 5.051 de 2004 e tem estatuto jurídico supralegal por se tratar de um documento internacional de direitos humanos.

Portanto, ninguém pode dizer que alguém "deixou de ser indígena" pelo fato de viver na cidade, pois a identidade cultural não se estabelece através de meros indícios extrínsecos, mas através de características intrínsecas relacionadas à forma como cada um se identifica e se reconhece, à forma de ser e estar no mundo. Como ensina Dalmo de Abreu Dallari: *Por isso é indispensável que por todos os meios se proclame que os índios brasileiros são seres humanos, tão cidadãos como os demais brasileiros, tendo os direitos inalienáveis de preservar sua vida e sua liberdade de viver com dignidade.*[6] A propósito, ainda, vale citar Boaventura de Sousa Santos, para quem *as pessoas e os grupos sociais têm o direito a serem iguais quando a diferença os inferiorizar, e o direito a serem diferentes quando a igualdade os descaracterizar.*[7]

---

devidamente analisada em sua tese de doutoramento. A equipe do projeto da UNIFESP está de posse, portanto, de uma quantidade de informações baseadas no conhecimento dos wajacá Krahô e que transcendem as informações disponibilizadas na tese. (...)A suspensão da pesquisa, liderada por um dos mais renomados cientistas brasileiros no estudo de drogas (Elisaldo Carlini), acabou chamando a atenção dos meios de comunicação de massa e os Krahô passaram a ser descritos como incapazes de se organizar politicamente e como "índios mercenários" que estavam tentando arrancar 25 milhões de reais da UNIFESP. (ÁVILA, Thiago A.M. *in Antropologia e direitos Humanos 4*.org. Miriam Pillar Grossi e outros. Blumenau: Nova Letra, 2006. p.137)

[5] Em meados de 2007 o Ministério Público Federal ingressou com ação civil pública contra a Natura, a Chemyunion Química LTDA, e o empresário Fábio Dias Fernandes, proprietário da empresa Tawaya, acusando-os de usar o ativo de murmuru (*Astrocaryum ulei burret*) mediante o acesso a conhecimentos tradicionais do povo Ashaninka, do Acre. O Ministério Público Federal pediu a quebra da patente de nº PI0301420-7 homologada por Fabio Fernandes Dias. <http://noticias.pgr.mpf.gov.br/noticias/noticias-do-site/copy_of_meio-ambiente-e-patrimonio-cultural/mpf-ac-recomenda-quebra-de-patente-do-sabonete-de-murmuru> Acesso em 08 de janeiro de 2013.

[6] DALLARI, Dalmo de Abreu. In. *O Primeiro Habitante.* MEDINA, Cremilda (org). Editora USP, ECA e CJE. 1992. P.244.

[7] SANTOS, Boaventura de Sousa. *Por uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos.* Artigo em LADSLAU-BIANCO, Bela & CAPINHA, Graça (organizadores). *Identidades: estudos de cultura e poder.* São Paulo: Hucitec, 2000.

Nesse sentido, o termo "índio" carrega uma carga muito pesada de preconceitos coloniais e, por isso, cada povo deveria ser tratado de maneira particularizada. Apenas por uma questão operacional, no presente trabalho optamos por utilizar um termo intermediário, qual seja, "povos originários" para designar essa pluralidade de atores sociais cujos direitos serão objeto de reflexão.

2. O QUE SÃO DIREITOS HUMANOS?

Existe muita confusão a respeito do que seriam os "direitos humanos", especialmente entre pessoas que não cursaram uma graduação em Direito. As dúvidas são referentes à diferença entre "direito humano" e "direito fundamental". Consideramos importante essa distinção, pois nos últimos tempos a mídia tem contribuído consideravelmente para a diminuição do valor dos direitos humanos ao desvirtuar o seu conceito. Assim sendo, proporemos uma distinção prática, didática, com a intenção de facilitar a compreensão do tema.

Atualmente essa diferenciação tem sido utilizada pela doutrina com o intuito de reservar o termo *direitos humanos* para os direitos que afirmam e asseguram a dignidade humana no âmbito internacional e o termo *direitos fundamentais* para se referir a direitos que afirmam e asseguram a dignidade humana no âmbito constitucional.

Relativamente aos direitos fundamentais, explica J.J.G. Canotilho que a simples positivação não é suficiente para que direitos naturais e inalienáveis dessa importância alcancem na ordem constitucional o estatuto desejado. É preciso, também, assinalar-lhes a qualidade de fundamentais (*Fundamental Rights*), sob pena de permanecerem no lamentável campo da retórica política. A fundamentalização desses direitos, contudo, faz-se exatamente no momento em que se lhes insere em uma Constituição.[8]

Essa distinção também é feita por Peter Häberle, conforme se depreende da seguinte passagem:

> (...) na "hora mundial" do Estado constitucional, surge a tarefa no sentido de que as teorias dos direitos fundamentais desenvolvidas no âmbito nacional continuem se desenvolvendo em

[8] (...) onde não existir Constituição, não haverá direitos fundamentais. Existirão outras coisas, seguramente mais importantes, direitos humanos, dignidade da pessoa. (...) os direitos fundamentais são-no enquanto tais, na medida em que encontram reconhecimento nas Constituições e deste reconhecimento se derivam consequências jurídicas. (CANOTILHO, J.J. Gomes *apud* Cruz Villalon. *Op. Cit.* . p. 41)

> termos da teoria dos direitos humanos e, vice-versa, que os direitos humanos universais se incorporem nas teorias nacionais dos direitos fundamentais.[9]

Além disso, é importante registrar que os direitos humanos assumem uma função de equilíbrio justo. Em outros termos, o recurso aos direitos humanos fará sentido quando se perceber que se está diante de uma determinada realidade que exige uma solução conglobante, uma solução impassível de ser construída/justificada pelo recurso a apenas um ou dois direitos específicos ou apenas ao direito violado.

Exemplificando, para se garantir o direito à propriedade de um grande proprietário de terras, o recurso ao direito à propriedade assegurado pela Constituição Federal pode ser bastante, na medida em que o latifundiário não precisa, para se defender, de garantia prévia de acesso à justiça gratuita, por exemplo. Além disso, um grande proprietário de terra não precisa de auxílio do Estado para comparecer em juízo alimentado, ou de comparecer em juízo sem prejudicar sua renda familiar pelo desembolso de R$ 6,00 ou R$ 7,00 de condução para ir à Defensoria Pública consultar um advogado, ou ainda pelo desembolso da mesma quantia para voltar à Defensoria Pública para entregar a documentação para a propositura da ação, R$ 30,00 ou mais para obtenção da escritura do imóvel e xerox de outros documentos necessários para instruir a petição inicial e mais o valor da alimentação nesses períodos de deslocamento, que pode variar entre R$ 20,0 e R$ 30,00 para quem mora em grandes cidades como São Paulo, em que o deslocamento da periferia ao centro da cidade pode levar de 3 a 4 horas. Isso se a pessoa não for uma mãe com filhos pequenos, o que aumentaria ainda mais os gastos com transporte e alimentação.

Para uma família com renda *per capta* inferior a meio salário mínimo (realidade de muitos brasileiros), ou seja, cerca de R$ 300,00, os gastos para ter acesso a um advogado público e ao Poder Judiciário pode representar cerca de 20% de seus rendimentos (considerada a situação hipotética descrita no parágrafo anterior), excluída a isenção de custas da gratuidade processual. Nesse caso, não é bastante garantir a esse trabalhador o direito à propriedade inscrito na Constituição Federal, pura e simplesmente, para conferir a ele esse direito consubstanciado no direito a permanecer em sua residência em um caso em que o Poder

[9] HÄBERLE, Peter. *El Estado Constitucional.* Tradução para o espanhol de Hector Fix-Fierro. Editorial Astrea: Buenos Aires, 2007. p. 30

Público, por exemplo, queira despejá-lo para a construção de um shopping ou, ainda, para fins de "limpeza" social urbana e especulação imobiliária.

A garantia do direito à propriedade representa o direito a ter uma residência fixa que, como se sabe, é requisito para que se tenha uma conta no banco, que, por sua vez, é requisito para um trabalho com registro em CTPS. Uma residência fixa também é requisito exigido muitas vezes para matricular um filho numa escola pública. Exatamente diante dessa necessidade de se garantir um conjunto de direitos em conjunto com o direito violado (propriedade, no nosso caso hipotético), e pelo fato de que a garantia desse direito representa a garantia de tantos outros, é que os direitos humanos são interdependentes e complementares.

Portanto, a ideia de que todo direito é humano por estar direta ou indiretamente ligado ao ser humano (ideia essa que está na base da frase cínica "direitos humanos para humanos direitos") não corresponde ao histórico de lutas e de afirmação dos direitos humanos, pois quando falamos em "direitos humanos" estamos falando de um fundamento, de um critério de justiça, de uma semântica, que exige o recurso a outros direitos diretamente dependentes e complementares do direito violado. Trata-se de situações em que o indivíduo precisa mais do que perdeu para ter de volta única e exclusivamente o que perdeu.

3. POVOS INDÍGENAS E INTERCULTURALIDADE

Antes de adentrarmos ao tema específico da interculturalidade pensamos ser interessante tecer alguns comentários sobre duas vertentes de cunho mais político do que científico que tratam da convivência entre grupos culturalmente diferenciados. Essas vertentes são o universalismo e o relativismo.

A proposta universalista prega a necessidade (ou a possibilidade) de tratar o ser humano de uma maneira abstrata, diminuindo ou quase anulando as particularidades culturais. O relativismo, por sua vez, prega a impossibilidade absoluta de convivência entre duas culturas distintas ao conferir relevância extrema às diferenças culturais. Pensamos que nem uma vertente, nem outra, seja suficiente para a abordagem intercultural que pretendemos propor. Nesse sentido Sérgio Paulo Rouanet comenta:

> Eu diria que pode haver um conflito entre essas duas concepções, se partimos de um conceito que eu chamaria de igualitarismo abstrato, que ignora completamente as diferenças; sim, pode ocorrer o mesmo conflito se partirmos simetricamente do polo oposto, de um conceito que eu chamaria de diferencialismo abstrato, para o qual só a diferença existe. Uma parte da

> ideia universalista de que a igualdade é fundamental e de que não existem diferenças significativas. As diferenças deveriam ser subsumidas no conceito geral de cidadania. E a outra absolutiza a diferença, a idealiza como se fosse uma finalidade em si mesma ou constituísse um valor moral em si mesmo. Como se a diferença fosse não somente um fato, mas também um valor.[10]

Na sequência Rouanet propõe o "universalismo concreto", exatamente na linha de compreensão da diferença conjuntamente com a compreensão da possibilidade de intercâmbio cultural no sentido de construção de um espaço comum concreto[11]. Nessa linha nos parece fazer sentido a proposta da universalidade sugerida por Joaquín Herrera Flores: *O que negamos é considerar o universal como um ponto de partida ou um campo de desencontros. Ao universal há que se chegar – universalismo de chegada ou de confluência – depois (não antes) de um processo conflitivo, discursivo de diálogo (...).*[12]

Fixadas essas premissas, podemos passar à análise do termo interculturalidade, deixando claro desde já que este termo diz respeito mais a fricções, debates e diálogos do que acomodações e trocas tranquilas. A esse respeito, e apenas com a finalidade de reforçar a necessidade da experiência sensível, presencial com o "outro", é bastante interessante a análise que Sigmund Freud desenvolve a respeito da experiência do estranhamento. Diz: *(...) o estranho é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, de velho, e há muito familiar*[13]. Freud inicia a sua análise acerca do tema comparando os diversos significados que encontra em dicionários e em diversas línguas para o termo que em alemão seria *unheimlich*, em oposição ao termo *heimlich*. Entre vários significados e aplicações distintas do termo *heimlich*, duas formas de utilização do termo são destacadas por Freud, quais sejam: 1- o que é familiar e agradável; 2- o que está oculto e que se mantém fora de vista.

---

[10] ROUANET, Sérgio Paulo. *Universalismo concreto e diversidade cultural.* In. "Diversidade Cultural Brasileira". Org. Antonio Herculano Lopes e Lia Calabre. Edições Casas de rui Barbosa. 2005. p. 99-111.

[11] Zygmunt Bauman, em sua obra *Em busca da política*, também afirma a esse respeito: *Nessa capacidade comum de alcançar uma efetiva comunicação sem recorrer a significados já partilhados e uma interpretação acorde está investida a possibilidade do universalismo. A universalidade não é inimiga da diferença ; ela não requer "homogeneidade cultural" nem precisa de "pureza cultural" e especificamente do tipo de práticas a que se refere esse termo ideológico. A busca da universalidade não envolve o sufocamento da polivalência cultural ou a pressão para alcançar consenso cultural. Universalidade significa nada mais nada menos que a capacidade da espécie se comunicar e alcançar entendimento mútuo — no sentido, repito, de "saber como prosseguir", mas também saber como prosseguir diante de outros que podem – têm o direito de – prosseguir por caminhos diferentes.* (BAUMAN – *Em busca da política.* Trad. Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000. p. 204)

[12] FLORES, Joaquin Herrera. *Direitos Humanos, Interculturalidade e Racionalidade de Resistência.* Sequência (UFSC), vol. 23, n. 44. 2002. ISSNe 2177-7055. p. 09 a 29.

[13] FREUD, S. *O Estranho* (1919). In. Sigmund Freud, Vol. XVII – Histórias de uma neurose infantil e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago Editora.

Freud comenta que normalmente o termo *unheimlich* é utilizado como o contrário do primeiro significado de *heimlich*, ou seja, como o que não é familiar e agradável. A noção de *unheimlich* como algo que não mais está oculto, portanto, não seria a forma mais usual de aplicação do termo. Neste ponto Freud faz referência a Schelling, para quem *unheimlich* seria tudo o que deveria ter permanecido oculto, mas veio à luz.

O famoso psicanalista segue seu estudo principalmente acerca do estranho a partir da obra *O Homem da Areia*, de Ernst Theodor Amadeus Wilhelm Hoffmann, conferindo especial ênfase ao complexo de castração consubstanciado no medo do personagem principal de perder os olhos. No entanto, e é isso que nos interessa particularmente, para esclarecer a proposta de Schelling, Freud analisa alguns exemplos individuais de estranheza, sendo o exemplo mais esclarecedor o referente à epilepsia. Freud diz: *A estes acrescenta o estranho efeito dos acessos epiléticos e das manifestações de insanidade, porque excitam no espectador a impressão de processos automáticos e mecânicos, operando por trás da aparência comum de atividade mental.*[14] E ainda: *O efeito estranho da epilepsia e da loucura tem a mesma origem. O leigo vê nelas a ação de forças previamente insuspeitas em seus semelhantes, mas ao mesmo tempo está vagamente consciente dessas forças em remotas regiões do seu próprio ser.* [15]

Para finalizar, Freud diz:

> Neste ponto vou expor duas considerações que, penso eu, contêm a essência deste breve estudo. Em primeiro lugar, se a teoria psicanalítica está certa ao sustentar que todo afeto pertencente a um impulso emocional, qualquer que seja a sua espécie, transforma-se, se reprimido, em ansiedade, então, entre os exemplos de coisas assustadoras, deve haver uma categoria em que o elemento que amedronta pode mostrar-se ser algo reprimido que retorna. Essa categoria de coisas assustadoras construiria então o estranho; e deve ser indiferente a questão de saber se o que é estranho era, em si, originalmente assustador ou se trazia algum outro afeto. Em segundo lugar, se é essa, na verdade, a natureza secreta do estranho, pode-se compreender por que o uso lingüístico estendeu *das Heimlich* [homely (doméstico, familiar)] para o seu oposto, *das Unheimlich* (p.243); pois esse estranho não é nada novo ou alheio, porém algo que é familiar e há muito estabelecido na mente, e que somente se alienou desta através do processo de repressão. Essa referência ao fator da repressão permite-nos, ademais, compreender a definição de Schelling (p.242) do estranho como algo que deveria ter permanecido oculto mas veio à luz.[16]

Nessa linha, o estranhamento não seria o contato com algo desconhecido, mas com algo familiar, porém reprimido. O choque diante desses conteúdos se justifica, pois muito do que é reprimido o é em razão de imposições e hábitos culturais, verticalmente impostas, por

[14] Op. cit.
[15] Id.
[16] Id.

exemplo, às crianças que não possuem, na tenra idade, condições de optarem por uma existência repleta de possibilidades, restando-lhes apenas a existência repleta de regras dentro de uma única possibilidade, qual seja, cumpri-las. Inicialmente, as regras são transferidas pela relação parental e, na sequência, após o início da formação do superego, na relação com instituições culturais.

A ideia freudiana de que o estranhamento seria decorrência do retorno de um conteúdo reprimido, do "retorno em si", a partir da percepção da existência real desse conteúdo (fenômeno do duplo), é particularmente interessante para as democracias que não assumem o compromisso com experiências dialógicas na formação dos cidadãos e também nos momentos de criação e atualização das regras. Isso faria sentido na medida em que os sistemas psíquicos de referências culturais dos legisladores, dos responsáveis pela "ordem e pelo progresso", dificilmente conseguirão evitar a experiência da estranheza diante do outro culturalmente distinto e da íntima vontade de fazer sumir essa experiência que, devemos reconhecer, é bastante desconfortável e ameaçadora a quem tem pouca ou nenhuma aptidão para lidar com as diferenças.

A compreensão do colonialismo é essencial para que possamos definir e distinguir a interculturalidade de outro termo bastante conhecido, qual seja o "multiculturalismo", pois o multiculturalismo, da forma como é considerado por grande parte das teorias que o desenvolvem como proposta política de trato com a diversidade, acaba por se configurar apenas como uma proposta de tolerância das diferenças dentro de um esquema ainda colonial. Não existe um alinhamento doutrinário rígido[17] entre os termos "interculturalidade" e "multiculturalismo", mas nos valemos do primeiro com a proposta de afirmar que o diálogo, o

[17] A respeito dessa questão poderíamos citar a proposta de Habermas que, mesmo e valendo do termo multiculturalismo, propõe uma compreensão bastante clara de como essa relação entre culturas deveria ocorrer. O próprio título do capítulo do livro *A inclusão do outro* em que Habermas analisa essa questão já é bastante sugestivo, ou seja, *Inserção – inclusão ou confinamento? Por um lado, a cultura majoritária deve se soltar de sua fusão com a cultura política geral, uniformemente compartida por todos os cidadãos; caso contrário, ela ditará a priori os parâmetros dos discursos de auto entendimento. Como parte, não mais poderá constituir-se em fachada do todo, se não quiser prejudicar o processo democrático em determinadas questões existenciais, relevantes para as minorias. Por outro lado, as forças de coesão da cultura política comum – a qual se torna tanto mais abstrata quando mais forem as subculturas para as quais ela é o denominador comum – devem continuar a ser suficientemente fortes para que a nação dos cidadãos não se despedace: "O multiculturalismo, ao mesmo tempo que apoia a perpetuação de vários grupos culturais dentro de uma mesma sociedade política, também requer a existência de uma cultura comum... Membros de todos os grupos terão de adquirir uma linguagem política e convenções de comportamento comuns para poder participar eficientemente na competição por recursos e na proteção dos interesses do grupo, assim como dos interesses individuais numa arena política compartida.* (HABERMAS, J. A inclusão do outro. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2007. p. 172).

choque de visões de mundo, as fricções são fundamentais para superar aquilo que Dussel chamou de "multiculturalismo altruísta".

> A esas culturas que no son ni metropolitanas" ni "primitivas", se las va destruyendo por medio de la propaganda, de la venta de mercancías, productos materiales que son siempre culturales (como bebidas, comidas, vestidos, vehículos, etc.), aunque por otro lado se pretende salvar dichas culturas valorando aisladamente elementos folklóricos o momentos culturales secundarios. Una trasnacional de loa alimentación puede subsumir entre sus menús un plato propio de una cultura culinaria (como el "Taco Bell"). Esto pasa por "respeto" a las otras culturas.
>
> Este tipo de multiculturalismo altruista queda claramente formulado en el "overlapping consensus" de un John Rawls, que exige la aceptación de ciertos principios procedimentales (que son inadvertidamente profundamente culturales, occidentales) que deben ser aceptados por todos los miembros de una comunidad política, y permitiendo al mismo tiempo la diversidad valorativa cultural (o religiosa). Políticamente esto supondría en los que establecen el diálogo aceptar un Estado liberal multicultural, no advirtiendo que la estructura misma de ese Estado multicultural tal como se institucionaliza en el presente es la expresión de la cultura occidental y restringe la posibilidad de sobrevivencia de todas las demás culturas. Subrepticiamente se ha impuesto una estructura cultural en nombre de elementos puramente formales de la convivencia (que han sido expresión del desarrollo de una cultura determinada). Además, no se tiene clara conciencia que la estructura económica de fondo es el capitalismo trasnacional, que funda ese tipo de Estado liberal, y que ha limado en las culturas "incorporadas", gracias al indicado "overlapping consensus" (acción de vaciamiento previo de los elementos críticos anticapitalistas de esas culturas) diferencias anti-occidentales inaceptables.[18]

Dessa análise de Dussel destacamos alguns pontos: 1- a aceitação da cultura menos expressiva apenas como consumidora; 2- a valorização isolada de elementos culturais secundários; 3- a aceitação/imposição de princípios procedimentais dialógicos ocidentais (etnocêntricos); 4- a estrutura do Estado multicultural como expressão da cultura ocidental; 5- a noção de incorporação da cultura menos expressiva.

Essa compreensão exige a apreensão da dimensão dinâmica das culturas e do inevitável contato entre culturas. Não existe mais espaço para polarizações, pois as polarizações demandam tolerância, e tolerar nos parece pouco. Essas características dizem muito sobre a concepção de tolerância, que carrega consigo não uma relação simétrica de respeito (típica da convivência), mas uma relação de respeito cínico imposta pela fatalidade da coexistência. O colonizador apenas tolera o grupo menos expressivo politicamente, quando o faz, e desde que esse grupo consuma o seu excedente e mantenha as suas práticas estranhas no âmbito privado de seus redutos concedidos (pelo colonizador). Em troca, ou melhor, como manifestação cínica de

[18] DUSSEL, Enrique. *Transmodernidad e interculturalidad -Interpretación desde la Filosofia de la Liberación*. In: Raúl Fornet-Betancourt, *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*, Editorial Trotta, Madrid, 2004. pp. 123-160. Também disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/56989586/TRANSMODERNIDAD-e-interculturalidad> Acesso em 24/10/2011.

respeito, o grupo hegemônico permite que se fale da cultura minoritária em alguns espaços públicos, desde que essa divulgação do "outro" não represente nenhuma ameaça à hierarquia cultural que permanece existindo.

O que precisa restar claro, portanto, é que não se trata precisamente de se traçar uma distinção definitiva entre os termos a serem empregados (multiculturalismo ou interculturalidade), mas de distinguir as propostas políticas de tratamento da diversidade cultural que subjazem a cada uma dessas duas propostas. Nessa linha, a interculturalidade, como propomos aqui, demanda mais do que respeito; somente estará consolidada, do modo como pensamos, quando, para além do respeito, os grupos oprimidos puderem exercer de fato a autonomia para o uso, da maneira que lhes parecer melhor, dos instrumentos para *se fazerem respeitar.*

E *se fazer respeitar* não pressupõe a titularidade e a legitimidade do uso da força, mas ter condições de fazer valer (e não necessariamente prevalecer), em outros termos, de ter consideradas suas próprias razões. Um poder consentido e entendido e, por isso, legítimo, que não se traduz em "vontade de uns", mas em "vontade de todos"[19]. Não é o poder cuja eficiência decorre da força, mas o poder cuja força decorre da legitimidade. É exatamente aqui que entra o direito à participação dos povos indígenas nos assuntos públicos do país.

A participação nos assuntos públicos é um direito consagrado em vários instrumentos legais de direitos humanos, podendo ser citados vários documentos de relevância nacional e internacional a esse respeito: o artigo 23, 1, a, da Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de São José da Costa Rica, promulgado no Brasil pelo Decreto n. 678/1992); o artigo 25 do Pacto de Direitos Civis e Políticos de 1966 (promulgado no Brasil pelo Decreto n. 592 de 06 de julho de 1992).

Como se verifica, o direito à participação não significa simplesmente um direito à fala, à manifestação de opinião, mas um direito ao reconhecimento, um direito a ser considerado enquanto pessoa ou comunidade política. Raquel Yrigoyen Fajardo comenta: *Aquí vemos entonces que el derecho de participación se vincula directamente a la capacidad de*

[19] *Trata-se, portanto, de pensar o Direito enquanto um fato social consentido e entendido e, por isso, legítimo, que não se traduz em "vontade de uns", mas em "vontade de todos.* (Cf. HABERMAS, J. *Direito e Democracia: entre faticidade e validade.* Vol. I. ed 2, Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012. p. 46.)

intervenir en mecanismos de toma de decisiones y no sólo en mecanismos consultivos, donde deciden otros[20].

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Certa vez, conversando com um casal de irmãos, com 5 e 7 anos, o garoto nos perguntou se os indígenas frequentavam a escola. Imediatamente a garota respondeu: "Sim! E minha professora disse que quem dá aula pra eles são os humanos". O preconceito e a indisposição para o diálogo com os diferentes não nasce embutido nas pessoas, mas são vícios que são plantados especialmente nos processos educativos. Daí a importância de uma educação em direitos humanos que encoraje o diálogo intercultural.

Nesse sentido, compreender e respeitar outras formas de estar no mundo, diferentes da nossa, é um pressuposto para o projeto maior de vida intercultural. Como consta do Relatório Mundial da UNESCO *Investir na diversidade cultural e no diálogo intercultural,* de 2009: *Sensibilizar as pessoas para a diversidade cultural, mais que uma assimilação de conteúdos, é uma questão de perspectivas, métodos e atitudes. A aceitação do outro é uma aptidão que se adquire com a prática*[21].

Considerando o que registramos até aqui, concluímos que a interculturalidade pressupõe um espaço público de respeito onde todos os interlocutores respeitem as diferenças dos outros e, principalmente, se reconheçam como diferentes e não como paradigmas ou modelos a serem seguidos em qualquer ocasião. Eis o sentido de uma democracia que prestigia e afirma a diversidade e os direitos humanos. Portanto, respeitar significa mais do que tolerar e, no que diz respeito à luta por direito dos povos indígenas, a interculturalidade significa reconhecer o valor da diversidade da humanidade.

REFERÊNCIAS

ÁVILA, Thiago A.M. *in Antropologia e direitos Humanos 4* .org. Miriam Pillar Grossi e outros. Blumenau: Nova Letra, 2006.

[20] FAJARDO, Raquel Yrigoyen. Tomando en serio y superando el derecho de consulta previa: el consentimiento y la participación. Ponencia presentada en el Curso sobre "Consulta Previa". V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica. Bogotá Octubre 2008.

[21] UNESCO. Relatório *Investir na diversidade cultural e no diálogo intercultural.* 2009

BAUMAN – *Em busca da política.* Trad. Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

BITTAR, Eduardo C. B. *Democracia, Justiça e Direitos Humano: estudos de teoria crítica e filosofia do Direito.* São Paulo: Saraiva, 2011.

CANOTILHO, J.J. Gomes. *Direito Constitucional.* Ed.5. Coimbra: Almedina, 1991.

DALLARI, Dalmo de Abreu. In. *O Primeiro Habitante.* MEDINA, Cremilda (org). Editora USP, ECA e CJE. 1992.

DUSSEL, Enrique. *Transmodernidad e interculturalidad -Interpretación desde la Filosofía de la Liberación*. In: Raúl Fornet-Betancourt, *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*, Editorial Trotta, Madrid, 2004.

FAJARDO, Raquel Yrigoyen. Tomando en serio y superando el derecho de consulta previa: el consentimiento y la participación. Ponencia presentada en el Curso sobre "Consulta Previa". V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica. Bogotá Octubre 2008.

FLORES, Joaquin Herrera. *Direitos Humanos, Interculturalidade e Racionalidade de Resistência.* Sequência (UFSC), vol. 23, n. 44. 2002. ISSNe 2177-7055.

FREUD, S. *O Estranho* (1919). In. Sigmund Freud, Vol. XVII – Histórias de uma neurose infantil e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago Editora.

HÄBERLE, Peter. *El Estado Constitucional.* Tradução para o espanhol de Hector Fix-Fierro. Editorial Astrea: Buenos Aires, 2007.

HABERMAS, J. A inclusão do outro. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. *Direito e Democracia: entre faticidade e validade.* Vol. I. ed 2, Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Universalismo concreto e diversidade cultural.* In. "Diversidade Cultural Brasileira". Org. Antonio Herculano Lopes e Lia Calabre. Edições Casas de rui Barbosa. 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Por uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos.* Artigo em LADSLAU-BIANCO, Bela & CAPINHA, Graça (organizadores). *Identidades: estudos de cultura e poder.* São Paulo: Hucitec, 2000.

UNESCO. Relatório *Investir na diversidade cultural e no diálogo intercultural.* 2009

URQUDI, Vivian Grace F. D. *Descolonização e Estados Plurinacionais*. 35º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2011, Caxambu-MG. GT 26 – Pensamento social latinoamericano. ANPOCS, 2011.

RECEBIDO EM: 01/09/2016
APROVADO EM: 28/09/2016