



**Carolina Ribeiro Santana**

**“PACIFICANDO” O DIREITO**  
Desconstrução, perspectivismo e justiça no  
direito indigenista

**Dissertação de mestrado**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Direito do Departamento de Direito da PUC-Rio.

Orientadora: Bethânia de Albuquerque Assy

Rio de Janeiro  
Abril de 2010



**Carolina Ribeiro Santana**

**“PACIFICANDO” O DIREITO**  
Desconstrução, perspectivismo e justiça no  
direito indigenista

Dissertação apresentada como requisito parcial  
para obtenção do título de Mestre pelo Programa  
de Pós-graduação em Direito do Departamento de  
Direito da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão  
Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Bethânia de Albuquerque Assy**  
Orientadora  
Departamento de Direito – PUC-Rio

**Eduardo B. Viveiros de Castro**  
Co-Orientador  
UFRJ

**Prof<sup>a</sup>. Gisele Cittadino**  
Departamento de Direito – PUC-Rio

**Prof. Antonio Carlos de Souza Lima**  
UFRJ

**Prof<sup>a</sup>. Vera Karam de Chueiri**  
UFPR

**Prof<sup>a</sup>. Mônica Herz**  
Vice-Decano de Pós-Graduação do Centro de  
Ciências Sociais – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 05 de abril de 2010.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

### **Carolina Ribeiro Santana**

Graduou-se em Direito, em 2007, pela Universidade Federal do Paraná. Durante os anos de 2005 a 2007 foi bolsista CNPq desenvolvendo a pesquisa “Vidas Secas: desconstrução e direito, ou quando as vidas estão secas de direitos”. Durante o ano de 2009 colaborou com a pesquisa “Invisibilidade Social, Confiança no Direito e Promessa da Lei – Um recorte teórico nos Direitos Humanos”, do Núcleo de Direitos Humanos do Departamento de Direito da PUC-Rio.

#### Ficha Catalográfica

Santana, Carolina Ribeiro

“Pacificando” o direito : desconstrução, perspectivismo e justiça no direito indigenista / Carolina Ribeiro Santana ; orientadora: Bethânia de Albuquerque Assy ; co-orientador: Eduardo B. Viveiros de Castro. – 2010.

218 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito, 2010.

Inclui bibliografia

1. Direito – Teses. 2. Reconhecimento. 3. Direito indigenista. 4. Desconstrução. 5. Perspectivismo ameríndio. 6. Justiça. 7. Alteridade. I. Assy, Bethânia de Albuquerque. II. Castro, Eduardo B. Viveiros de. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. IV. Título.

CDD: 340

## Agradecimentos

Uma das partes mais prazerosas de um trabalho acadêmico são os agradecimentos. É nesta página que saímos da solidão que a elaboração do trabalho requer e nos voltamos aos outros, àqueles que nos constituem e, por conseqüência, também constituem as páginas que escrevemos. Meus agradecimentos mais sinceros...

... a PUC-Rio, obrigada pela bolsa, sem a qual este mestrado não seria realizado;

... ao CNPq, pelo incentivo à pesquisa e pela bolsa que me permitiu fazer menos ligações para casa pedindo dinheiro;

... ao Anderson e à Carmen pela incansável paciência e gentileza com que resolveram meus problemas burocráticos;

... aos (poucos) funcionários da FUNAI, em Brasília, que se dispuseram a me ajudar: Aloísio L. Azanha, Andréia, Angélica, M. Helena e Nadini, e também aos amigos Naura e Celso, pela casa, comida e roupa-lavada naquela cidade;

... a Marline, do CIMI Brasília, Sara e Istélia, do CIMI Goiás/Tocantins, pelo apoio;

... ao povo Krahô-Kanela por me receber em sua aldeia, em especial à D. Damiana e seu Argemiro, por me abrigarem em sua casa com tanto carinho, e ao Joel, amigo cujos ensinamentos e amizade jamais esquecerei;

... ao professor Ricardo M. Fonseca pelo valioso auxílio na pesquisa e à professora Vera K. de Chueri, sempre amiga e companheira, desde o começo dessa história toda;

... aos professores do programa de Pós-graduação, em especial ao professor Adriano Pilatti pelo impulso para o florescer de uma brasilidade que vá além da admiração pelo nosso povo e nossa cultura, e à professora Gisele Cittadino, sempre solícita, obrigada pelo apoio acadêmico, pessoal e obrigada por ter me apresentado a Clara;

... a Clara A. Kishida, por me apresentar a mim mesma;

... aos meus amigos do mestrado, pela companhia, pelos debates inteligentes, pela receptividade querida no Rio de Janeiro. Agradeço especialmente à Adriana, Joanna, Julia e Nina pela especial atenção comigo, pelos momentos incríveis e por me levarem para suas vidas.

... ao Guillaume, pela ajuda com as traduções para o francês.

... ao meu Co-orientador Eduardo, pela revolução que suas idéias causaram em minha pesquisa e por me ouvir com tanto respeito e atenção, mesmo diante de tantos compromissos e após dias inteiros de trabalho. Obrigada pela simplicidade e humildade da acolhida;

... à minha orientadora Bethânia, com profunda admiração e carinho, pela seriedade e dedicação à minha pesquisa, pelo brilhantismo intelectual, pela amizade, afeto e atenção com que sempre me ouviu;

... a Marina, minha querida amiga, minha irmã, obrigada pela vida compartilhada há tantos anos.

... aos meus três mais que amados amigos Felipe Bley, Felipe Cursino e Heloísa, pelo prazer que é a vida com vocês. Individualmente agradeço ao Bley pela leitura atenta deste trabalho, ao Cursino pela valorosa ajuda com as traduções para o inglês; e a Helô pelas angústias de mestrandas aliviadas mutuamente.

... a toda a minha família, neste momento, melhor representada pela Ana, Alexandre, tia Ana, tia Eliane, Felipe, Guilherme, Isabella, Jana e Suzi, pela ternura com que me receberam no Rio.

... à minha mãe Eliane, pelo apoio na realização dos meus sonhos, pela dedicação e pelo amor de sempre;

... ao Erico, pela primavera que é em minha vida.

## Resumo

Santana, Carolina Ribeiro; Assy, Bethânia de Albuquerque.. **Pacificando o direito: desconstrução, perspectivismo e justiça no direito indigenista.** Rio de Janeiro, 2010. 218p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A expressão “pacificar o direito” remete ao tratamento despendido aos indígenas brasileiros durante os anos de colonização do Brasil. Era preciso pacificar os índios bravos do litoral e dos sertões para que o projeto da Metrópole pudesse ser levado a cabo. Pacificar o índio requeria diversas atitudes que iam desde a catequização até impiedosos massacres. Este é o tema que impulsiona este trabalho. O primeiro capítulo apresenta uma análise de leis e políticas indigenistas dos séculos XVI a XX, demonstrando a sujeição dos povos indígenas por meio do direito. Com o desenvolvimento dos estudos antropológicos, cujo viés tornou-se menos etnocêntrico, descobriu-se que entre os índios também havia o desejo de pacificar o branco, que se refletia na busca por uma terra sem males onde os brancos não trouxessem mortes e doenças. O capítulo segundo apresenta a organização e participação das lideranças indígenas no momento político brasileiro de maior importância para as populações indígenas, a Assembléia Nacional Constituinte de 1987. O desenrolar deste capítulo demonstra os anseios destes povos pela demarcação de suas terras, a esperança que depositaram na elaboração da “grande lei dos brancos”, bem como os percalços que encontram nesta caminhada. Por fim, o capítulo três constata que, mesmo após anos de legislação indigenista e, até mesmo, após alguma participação dos povos indígenas na elaboração das leis que lhes dizem respeito, o direito não foi capaz de oferecer uma resposta suficiente e necessária a esses indivíduos. Com o pensamento da desconstrução, somado ao perspectivismo ameríndio, analisou-se a aplicação e interpretação do direito de maneira crítica, a fim de apontar direções possíveis que o direito possa seguir em busca de se fazer justiça à singularidade e peculiaridade das sociedades, povos e indivíduos indígenas.

## Palavras-chave

Reconhecimento; Direito indigenista; Desconstrução; Perspectivismo Ameríndio; Justiça; Alteridade.

## Résumé

Santana, Carolina Ribeiro; Assy, Bethânia de Albuquerque. **Pacifier le droit: deconstruction, perspectivism et justice au droit indigénistes.** Rio de Janeiro, 2010. 218p. MSc– Département de Droit, Pontifical Université Catholique de Rio de Janeiro.

L'expression «pacifier la loi» fait référence au traitement fait aux indigènes pendant les années de la colonisation et de peuplement du Brésil. Il fut nécessaire de pacifier les féroces indigènes du littoral et de l'intérieur du pays afin que le projet de la métropole puisse être réalisé. *«Pacifier l'indien»* regroupe plusieurs comportements différents, allant de l'évangélisation à des massacres impitoyables. Voilà le thème de cette recherche. Le premier chapitre présente une analyse des lois et des politiques indigènes du XVIe au XXe siècle, décrivant la soumission des peuples indigènes au moyen de la loi. Avec le développement des études anthropologiques et la résorption de leur biais ethnocentrique, le désir indigène de « pacifier le blanc », qui se reflète dans la recherche d'une terre sans maux où les blancs n'amèneraient pas mort et maladies, a été mis en lumière. Le deuxième chapitre présente l'organisation et la participation des dirigeants indigènes à l'Assemblée Nationale Constituante de 1987, épisode le plus important de la politique brésilienne envers les populations indigènes. Le chapitre retrace les préoccupations de ces populations quant à la démarcation de leurs terres, l'espoir qu'elles ont placé dans l'élaboration de la « grande loi des blancs » ainsi que les obstacles qu'elles rencontrèrent pendant ce processus. Enfin, le troisième chapitre fait le constat que, même après des années de législation indigéniste et une certaine participation des populations indigènes dans l'élaboration des lois qui les concernent, le droit n'a pas été capable de fournir une réponse suffisante et nécessaire à ces populations. Grâce à la pensée de la déconstruction, combinée au perspectivisme amérindien, on a pu analyser l'application et l'interprétation du droit de manière critique, afin de pointer les directions qu'il peut suivre pour rendre justice à la singularité et à la particularité des sociétés, des peuples et des personnes indigènes.

## Mots clés

Reconnaissance; Droit Indien; Deconstruction; Perpectivisme Amérindien; Justice; Altérité.

## Sumário

1. INTRODUÇÃO	11
2. ESTATUTO JURÍDICO DA SUJEIÇÃO EUROCÊNTRICA INDÍGENA NO BRASIL	18
2.1. COLONIZAÇÃO OU CATEQUIZAÇÃO? (SÉCS. XVI, XVII E XVIII)	20
2.2. UMA QUESTÃO DE TERRAS (SÉCULO XIX)	37
2.3. DE ÍNDIO A TRABALHADOR RURAL (SÉCULO XX)	45
3. O DIREITO POSTO E SUAS SUPOSTAS SOLUÇÕES	55
3.1. O PROCESSO CONSTITUINTE OU A GRANDE LEI DOS BRANCOS	57
3.2. AONDE O DIREITO VAI, MAS NÃO ALCANÇA	78
3.2.1. o sujeito de direito	79
3.2.2. o direito à terra	86
4. DESCONSTRUIR PARA PERSPECTIVIZAR	103
4.1. SOBRE A DESCONSTRUÇÃO E O PERSPECTIVISMO	107
4.2. CRITICANDO AUTORIDADES	116
4.3. O PORVIR ONÇA DA <i>DIFFÉRENCE</i>	132
4.4. “PACIFICANDO” O DIREITO: A PERSPECTIVA DA VIDA	147
4.4.1. A decisão jurídica perspectivista	157
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	172
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	179
7. ANEXOS	196



## **Lista de siglas**

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

CCPY – Comissão Pró-Yanomami

CEDI - Centro Ecumênico de Documentação e Informação

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CRFB – Constituição da República Federativa do Brasil

CNBB – Conferência Nacional de Bispos do Brasil

CNPI – Comissão Nacional de Política Indigenista

CSN - Conselho de Segurança Nacional

Conage – Conselho Nacional de Geólogos

CTI – Centro de Trabalho Indigenista

INESC - Instituto de Estudos Sócio Econômicos

Mirad – antigo órgão responsável pelo reconhecimento de áreas indígenas.

OAB – Ordem dos Advogados do Brasil

OIT – Organização Internacional do Trabalho

PDS – Partido Democrático Social

PL – Projeto de Lei

PLS – Projeto de Lei do Senado

PMDB – Partido do Movimento Democrático Brasileiro

SBPC - Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência

SNPIPDM – Subcomissão de Negros, Povos Indígenas, Pessoas com Deficiência e Minorias

UDR – União Democrática Ruralista

UnB – Universidade de Brasília

UNI – União das Nações Indígenas

*Uma única luta - a luta pelo caminho. [...]  
Nenhuma fórmula para a contemporânea  
expressão do mundo. Ver com olhos livres.*

*(Oswald de Andrade – Manifesto Pau-Brasil)*

*O bispo ensinou ao bugre  
Que pão não é pão, mas Deus  
Presente em eucaristia.  
E como um dia faltasse  
Pão ao bugre, ele comeu  
O bispo, eucaristicamente.*

*(José Paulo Paes – “L'affaire Sardinha”,  
Novas Cartas Chilenas)*

## INTRODUÇÃO

Oswald de Andrade<sup>1</sup>, certa vez, disse que quando o português chegou ao Brasil, debaixo de uma bruta chuva, vestiu o índio, tivesse sido, porém, numa manhã de sol tinha o índio despido o português. “Vestir o índio” e “despir o português” são metáforas que ilustram magistralmente o desejo de trazer o Outro, aquele que é estranho a mim, para um universo de significados e vivências que possa passar a ser compreensível e que se adéque àquilo que já é conhecido. O poeta modernista, em poucos versos, evidencia esse afã de aclarar o Outro, explicá-lo e, com isso, dominar o ponto de vista mais “correto” e a maneira mais “verdadeira” de interpretar o mundo.

A aceitação de um Outro diferente e estrangeiro sempre constituiu uma tarefa cara às sociedades no curso da história dos grupamentos humanos. Diversas narrativas guardam exemplos lembrando situações como a dos estrangeiros na Grécia Antiga; dos povos “bárbaros” no Império Romano; dos “leprosos” e dos deficientes físicos e mentais durante a Idade Média; e também dos índios e negros durante as empreitadas colonizadoras européias.

A história da chegada dos portugueses ao Brasil é repleta de disputas que, em sua grande maioria, tem nos portugueses os “vencedores” e, conseqüentemente, detentores do ponto de vista a partir do qual o mundo foi explicado em nossas terras tropicais. Na colonização do Brasil, empreendida por homens desejosos de ocupar as terras e angariar mão-de-obra escrava - ou barata - para o projeto da Metrópole, era imprescindível a pacificação dos estranhos habitantes encontrados nas terras de além mar. Variedades de lendas e verdades foram cultivadas pelos portugueses em torno dos “seres primitivos” com quem toparam por aqui; multiplicaram-se histórias de que eram bravos e destemidos comedores de gente que costumavam matar quem lhes tirasse o sossego. Assim, pacificar os indígenas era uma tarefa de suma importância, não só no período colonial como também nos séculos que se seguiram a esta fase. Era preciso

---

<sup>1</sup>ANDRADE, Oswald. Erro de português. Disponível em <[http://www.releituras.com/oandrade\\_tupi.asp](http://www.releituras.com/oandrade_tupi.asp)>. Acesso em 09. fev. 2010.

amansar o gentio do litoral e dos sertões, aproximar-se, esforçar-se em uma convivência pacífica, ora para povoar e demarcar o território, ora para extrair ouro, ora para plantar café, ora para extrair látex, ora para angariar mão-de-obra, ora para unificar a nação... Enfim, sobraram razões.

Sabe-se que o processo de pacificação nem sempre foi um movimento agressivo e fisicamente violento. Houve índios que foram trazidos para perto das vilas de portugueses e adaptaram-se à nova vida, “civilizada” e catequizada, sem grandes problemas (para os portugueses). À outros, todavia, foi preciso declarar guerra, com o respaldo da doutrina da “guerra justa”, pacificando-os à força ou simplesmente exterminando os que insistiam em rejeitar a palavra do Senhor e não temer as armas da Coroa.

Essa tensão, decorrente do contato entre índios e não-índios e a absoluta exclusão das leis e costumes indígenas, é o tema do primeiro capítulo que traça como linha condutora a legislação indigenista aplicada no Brasil durante os séculos XVI a XX. Não se trata aqui de esboçar uma historiografia da relação do Estado com os indígenas, mas antes, selecionar atos normativos tais que sejam capazes de demonstrar como o direito de orientação eurocêntrica contribuiu para a subjugação dos povos indígenas.

Buscou-se demonstrar a parcela com a qual os instrumentos jurídicos contribuíram para efetivar e justificar a forma de exploração infligida às populações indígenas do Brasil, começando com as primeiras Cartas Régias e terminando com o Estatuto do Índio de 1973. Demonstrou-se também como, ao longo dos séculos, a legislação foi se adequando às novas doutrinas de trato aos indígenas como, por exemplo, o positivismo heterodoxo de grande influência na atuação do Sistema de Proteção aos Índios e o esforço para acelerar o acesso dos indígenas ao patamar de civilizados.

O que, no entanto, a etnologia passou a perceber – já desde o século XIX – é que, se entre os brancos havia o desejo de pacificar o índio, não menos verdadeiro era o desejo do índio de pacificar o branco – de “despir o português”.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> É ilustrativa a narrativa de Lévi Strauss que demonstra que, concomitantemente ao fato de os europeus discutirem teórica e teologicamente a existência de racionalidade e de alma nos

Isso possibilitou à antropologia olhar para os indígenas partindo de outro viés: o de que os índios são capazes de reflexões semelhantes às dos brancos.

A vontade de pacificar o branco possui razões que vão desde o fascínio por seus objetos manufaturados até o desejo de dominar a morte por eles trazida – uma vez que mesmo antes do contato efetivo trava-se uma guerra biológica, que liga os brancos às doenças de maneira indissolúvel.<sup>3</sup> É recorrente a declaração, na mitologia de diferentes grupos indígenas, do ato de terem pacificado os brancos. Entre os indígenas existe a noção de que é preciso pacificá-los (explicando a cor de sua pele, a origem de seu poder – suas armas de fogo – por que vieram de longe, como surgiram, qual a razão de usarem roupas, etc.) no esforço de esgotar sua agressividade, sua letalidade e situá-los, juntamente com seus objetos, numa cosmovisão que se torne compreensível; “domesticá-los, em suma, mas também entrar em novas relações com eles e reproduzir-se como sociedade, desta vez não contra, e sim através deles”.<sup>4</sup> Segundo os índios os brancos precisa(va)m ser pacificados porque, nada obstante sua gigantesca superioridade cultural e técnica, possuem uma infinita inferioridade social e ética.<sup>5</sup> Fazem uso da escrita porque esqueceram os ensinamentos de seus antepassados, produzem objetos

---

indígenas, estes, por sua vez, realizavam experimentos para descobrir se os europeus eram mortais. Lévi-Strauss observou que, para os selvagens, a condição de humano se restringia às fronteiras do grupo, o que implicava em definir os estrangeiros como pertencentes ao domínio do extra-humano. “O etnocentrismo não seria privilégio dos ocidentais, portanto, mas uma atitude ideológica natural, inerente aos coletivos humanos.” (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio”. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci_arttext)>. Acesso em 09. Fev. 2010.) Lévi-Strauss ilustra essa reciprocidade com a seguinte anedota: “Nas Grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de inquérito para investigar se os indígenas tinham ou não uma alma, estes se dedicavam a afogar os brancos que aprisionavam, a fim de verificar, por uma demorada observação, se seus cadáveres eram ou não sujeitos à putrefação.” (LEVI-STRAUSS, Claude. *Race et Histoire*. Paris: Mediations, 1961. p. 21. Tradução de Eduardo Viveiros de Castro retirada de “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio”. *Op. cit.*. (“*Dans les Grandes Antilles, quelques années après la découverte de l’Amérique, pendant que les Espagnols envoyaient des commissions d’enquête pour rechercher si les indigènes possédaient ou non une âme, ces derniers s’employaient à immerger des blancs prisonniers afin de vérifier par une surveillance prolongée si leur cadavre était, ou non, sujet à la putréfaction.*”))

<sup>3</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da. Apresentação. In: ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: Cosmologias do contato Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os termos da outra história”. In: Instituto Socioambiental. *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 50-51

maravilhosos, mas destroem o mundo e a vida.<sup>6</sup> A pacificação é desafiadora e o desafio que se põe aos índios, segundo Viveiros de Castro, consiste em saber se é realmente possível utilizar a potência tecnológica dos brancos, sem se deixar envenenar por sua “absurda violência, sua grotesca fetichização da mercadoria, sua insuportável arrogância”.<sup>7</sup>

A etnologia, ao buscar essa antropologia do outro, colocou os brancos como objetos de outras subjetividades o que acabou por possibilitar o questionamento de estruturas científicas e instituições que se pretendiam (e ainda se pretendem) neutras. Diante disso o direito, que sempre regeu o contato entre índios e brancos com uma visão etnocêntrica e unilateral com suas crenças na neutralidade axiológica e na busca pela verdade, foi forçado a se colocar diante da complexidade dos modos indígenas e se viu colocado, no dizer de Turner<sup>8</sup>, dentro de uma etno-história que os indígenas fazem de nós, brancos.

É nesse contexto que o capítulo II descreve o primeiro processo legislativo brasileiro em que foram levadas em consideração as peculiaridades do pensamento indígena, a Assembléia Nacional Constituinte de 1987 e 1988. Esse capítulo embarca na investigação dos Anais e Atas das Comissões e Subcomissões da Assembléia para demonstrar a participação, e as restrições à participação, dos povos indígenas do Brasil.

Uma lei, todavia, por mais exemplar que seja sua elaboração, trabalha dentro das possibilidades estabelecidas pelo direito vigente e exige, quase sempre, um grau de generalidade e universalização de conceitos. Esse *modus operandi* do direito quando diante de situações que exigem uma atenção com as singularidades dos povos indígenas apresenta um impasse, pois se de um lado existe a necessidade normativa de universalizar determinados deveres e direitos para que se possa aplicá-los a um homem igualmente universalizado, por outro lado têm-se

---

<sup>6</sup> KOPENAWA YANOMAMI, Davi. “Descobrimos os brancos”. In: Instituto Socioambiental. *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 20-23.

<sup>7</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os termos da outra história”. In: Instituto Socioambiental. *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 51.

<sup>8</sup> TURNER, Terence. “Ethno-ethnohistory: myth and history in native south American representations of contact with western society”. In: *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: Illinois University Press, 1988. p. 238. Apud: ALBERT, Bruce. Introdução. In: ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: Cosmologias do contato Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 10.

os direitos à preservação da cultura de cada comunidade, à autodeterminação dos povos e à identidade que cada indivíduo desenvolve com sua comunidade.

A Constituição, sobretudo a Constituição escrita e rígida, é o grande trunfo dos movimentos liberais, especialmente do constitucionalismo, em face das suas características (supremacia, positividade, rigidez...) e dos seus principais compromissos, tais como limitar o poder do soberano, proteger e garantir os direitos individuais e separar as funções de governo. Todavia, a forma escrita acaba, muitas vezes, por não acompanhar as constantes mudanças de uma sociedade, ou mais, pode até mesmo sequer alcançar a análise particular que determinados casos exigem, ainda que o próprio sistema constitucional preveja meios de adequação da lei maior à realidade – como a emenda, a revisão e também a interpretação dos tribunais, principalmente das supremas cortes, ao dar um sentido não previsto à norma.

Entretanto, tanto os procedimentos constitucionais de modificação da constituição quanto a interpretação são incapazes de lidar com uma característica típica das normas, sobretudo das normas constitucionais, que é o seu caráter abstrato e genérico. Diante disso o item 2.2 elenca e problematiza dois grandes pilares do direito ocidental moderno, o sujeito de direito e a o direito à terra, que são, no meu entender, geradores de grandes tensões nesse contexto da convivência entre a sociedade nacional e as sociedades indígenas.

As incompatibilidades emergentes do contato entre sociedades distintas são abordadas criticamente no capítulo V, que expõe a atuação do direito frente à situação dos invisíveis da lei que, embora formalmente presentes, permanecem socialmente excluídos, desamparados e não reconhecidos quando se faz a opção de generalizar o humano.

Este último capítulo explicita o inevitável fato de que existem sujeitos que não se reconhecem na gramática das declarações de direitos e das constituições que pretendem acolhê-los, pois estas são limitadas devido ao caráter intrinsecamente excludente de suas composições. O universalismo, a generalidade e a abstração da norma de direito foram pensados para um sujeito ideal ou formal,

e, inevitavelmente abandonam todo aquele que não seja ajustável às exigências ocidentais e a uma moldura específica de natureza humana.

Utilizando-se do pensamento desconstrucionista, de Jacques Derrida, e do Perspectivismo Ameríndio, de Eduardo Viveiros de Castro (explicados no item 5.1), o capítulo aborda autoridades infundadas tanto no direito como na antropologia (item 5.2). Questiona-se como e porque o direito português foi imposto ao direito indígena e como essa imposição foi tida como um movimento natural. Ademais se indaga também qual a razão de na relação antropólogo-nativo o primeiro possuir vantagens intelectuais sobre o segundo, ou ainda, o que faz com que o pensamento do antropólogo seja epistemológico e cultural e o pensamento do nativo seja considerado apenas expressão de sua natureza e incapaz de também ser encarado como epistemologicamente potente. No item 5.3 analiso o direito tal qual sua forma primordial, ou seja, antes de ser lei, norma ou princípio, o direito é um texto. Para tanto me utilizei do conceito derridiano de *différance* para tecer considerações críticas frente às estruturas conceituais - em especial aquelas decorrentes de dualismos próprios da epistemologia da modernidade como natureza/cultura, emoção/razão; objeto/sujeito, etc. - que trazem embutida uma estrutura hierárquica em que um conceito sempre terá certa preeminência sobre o outro. Este item demonstra como um texto, e em especial um texto normativo, jamais será neutro, pois sua matéria prima - a “palavra”<sup>9</sup> - não se encontra destituída de significações de poder. Assim as autoridades do direito e do antropólogo (enquanto auxiliar de questões jurídico-culturais, por assim dizer) estão legitimadas em textos normativos na medida em que se busca estabelecer a ordem de uma sociedade anulando as diferenças existentes entre as sociedades de índios e não-índios, ignorando as diferentes significações das “palavras” de índios e não-índios e abstraindo a importância de se conceber os conceitos do Outro com o mesmo respeito e importância epistemológica que os nossos.

No item 5.4 o trabalho diagnostica os prejuízos que a aplicação seca de uma lei - e uma decisão descompromissada com a alteridade - pode trazer para a resolução de litígios que almejem a consideração da singularidade própria de um

---

<sup>9</sup> Opto, por ora, pela expressão “palavra”, assim entre aspas, para não adiantar a discussão futura em torno de significado e significante, indispensável para a compreensão do tema.



povo ou de um indivíduo. Desse modo este trabalho questiona, sem ignorar a dificuldade de se efetivar esta proposta, o fato de que agir em conformidade estrita com uma lei garante apenas que se está agindo corretamente, com justeza, mas pode não garantir que se está sendo justo, uma vez que a lei, e em especial o texto da lei, são intrinsecamente injustos com as singularidades específicas dos povos indígenas. Assim, no item 5.4.1, realizo um exercício do que deva ser uma decisão jurídica perspectivista. Tendo como referência primordial de análise a obra “Força de Lei”, de Jacques Derrida, o trabalho problematiza a questão do significado da justiça para o direito e aponta rotas de interpretação jurídica, sugerindo como e por que uma decisão jurídica perspectivista pode ser mais comprometida com a alteridade deste Outro tão singular que é o indígena.

Neste momento aponto problemas jurídicos tais como a) a necessidade de diferenciar a posse indígena de territórios do conceito de posse da esfera do direito civil, pois a posse indígena extrapola a órbita puramente privada e não se trata de exploração para mera exploração, mas há também uma interação com elementos ecológicos e humanos, naturais e culturais; b) a questão dos índios emergentes, também chamados de índios resistentes, que consiste em um grupo de pessoas que se redescobre indígena – chamado processo de etnogênese -, e vê renascer sua identidade indígena a partir de diversificados fatores e c) a questão da autodeterminação indígena e suas implicações jurídicas.

Com isso este trabalho eleva a atenção para o fato de que a decisão jurídica é um ato que enseja a responsabilidade de ora ser pelo direito, ora contra ele, analisando as necessidades singulares de cada caso.

## 2

# ESTATUTO JURÍDICO DA SUJEIÇÃO EUROCÊNTRICA INDÍGENA NO BRASIL

“Dava música, dava canivetes, dava a bondade, dava um remédio de casca de pau; vem tupinambá, vem! — dava um espelhinho; vem tamoio, vem! vem caeté! vem carijó! vem, brasil! — anesthesiava o índio, tirava o coração vivo para Jesus.”

(Jorge de Lima: "Anchieta")

Em seu voto, no caso da demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol, o Ministro Carlos Ayres Brito relembra a importância de os índios:

[...] experimentarem com a sociedade dita civilizada um tipo de interação que tanto signifique uma troca de atenções e afetos quanto um receber e transmitir os mais valiosos conhecimentos e posturas de vida. Como num aparelho *auto-reverse*, pois também eles, os índios, *têm o direito de nos catequizar um pouco* (falemos assim).<sup>10</sup> [grifo meu]

Na decisão o Ministro aponta para a possibilidade de heterodoxos institutos de Direito Constitucional, como a co-produção do direito juntamente com as noções indígenas de direito e questiona, em alguma medida, quem é o sujeito constitucional de nossa Lei Maior de 1988, qual cultura os operadores do direito têm em mente quando falam em costumes e tradições, mesmo quando evocam os costumes e tradições indígenas. O voto, pejorativamente classificado como romântico<sup>11</sup>, pelo Ministro Marco Aurélio de Mello, explicita a tensão do encontro<sup>12</sup> de duas sociedades, índios e “não-índios”, dois grupos assim denominados em um esforço de elaborar, quase que didaticamente, categorias puras<sup>13</sup> existentes somente em exercícios epistemológicos contra-fáticos.

---

<sup>10</sup> BRITO, Carlos Ayres. “Voto do Ministro Relator”. In: Miras, Julia Trujillo [et al.] Org. Makunaima grita: Terra indígena Raposa Serra do Sol e os direitos constitucionais no Brasil. p. 173.

<sup>11</sup> SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Tribunal Pleno. Sessão de 10 de dezembro de 2008. Disponível em < <http://videos.tvjustica.jus.br/>>. Acesso em: 10 dez. 2008.

<sup>12</sup> A expressão “encontro” não quer significar um encontro pacífico, mas antes uma “tombada” entre civilizações, para utilizar um sentido figurado. É preciso que o leitor tenha em mente, toda vez em que aparecer a expressão “encontro” que se está a remeter a uma situação quase física de encontro, na qual os grupos se vêem um diante do outro. O conceito de encontro não descarta o alerta feito por Enrique Dussel de que é um conceito encobridor porque se estabelece ocultando a dominação do europeu (Eu) sobre o mundo do índio (Outro). O encontro traz implícita a relação assimétrica que se estabeleceu, o desprezo pelos ritos, deuses e mitos indígenas. Ver DUSSEL, Enrique. *1492, o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 64.

<sup>13</sup> Qual não é o espanto quando se toma o conhecimento de um índio contrário a uma demarcação.

A impressão que se tem atualmente, ao que tange as discussões jurídicas acerca das questões indígenas no Brasil, é que, para utilizar uma expressão bastante clara, o “carro está na frente dos bois”. Primeiro porque o que se denomina como “questões indígenas” em geral são questões levantadas por “não índios” a respeito dos “índios” e, segundo, porque a palavra “índio” - esse indivíduo genérico - por si só já enseja um sem número de implicações primordiais que acabam restando marginalizadas nas discussões jurídicas sobre o tema.

Pairam diante disso algumas indagações: consegue o direito Ocidental, pós-revoluções burguesas, contextualizado do século XVII em diante, dar conta das discussões que se vem travando? Quais foram e quais são as oportunidades dadas aos índios na elaboração de leis que os afetam? Na emissão de opiniões acerca de projetos que os atingem? O que autoriza o direito a ser o legitimado a autorizar os índios a participar da elaboração de leis? O que autoriza o direito a ser o legitimado a reconhecer os territórios que são, desde sempre, originariamente indígenas? Quem está legitimado a dizer o que é ser índio? Qual o ponto de vista dos indígenas sobre o direito não-indígena que os regula? Ou mais, qual o ponto de vista dos indígenas sobre o ponto de vista<sup>14</sup>? Questões desse tipo já não podem restringir-se somente à esfera da antropologia, diante do cenário que se coloca diante da sociedade brasileiro é preciso que adentrem a esfera dos debates constitucionais a fim de que se problematize o índio enquanto sujeito constitucional - mas não somente no que diz respeito à etimologia da palavra sujeito, como aquele que está sujeito à Constituição, mas também como

---

<sup>14</sup> Afirma Viveiros de Castro “Há o ponto de vista ocidental e há o dos índios, talvez só haja esses dois. Ou talvez haja três, quatro, mil – mas são sempre pontos de vista que estão aí e que, finalmente, como diriam os cétricos, se equivalem. Não há o que escolher. Isso é exatamente o que estou em via de *não* dizer, no sentido de que é a noção de ponto de vista que depende de nosso ponto de vista. Minha questão é: *qual é o ponto de vista dos índios sobre o ponto de vista?* Não se trata de perguntar qual é o ponto de vista dos índios sobre o mundo, porque essa pergunta já contém sua própria resposta. Ela supõe que o ponto de vista é uma coisa, o mundo uma outra, que o mundo é exterior ao ponto de vista e que é necessário que se deixe o mundo quieto (isto é, nas mãos dos cientistas duros) para fazer variar o ponto de vista (questão para os cientistas macios). É necessário ancorar o ponto de vista na realidade objetiva como um balão preso à terra por um fio, isto é, para poder fazê-lo divagar, flutuar sem perigo de se perder no ar; o “mundo” é mais importante que todos os nossos pontos de vista ‘sobre’ ele”. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Se tudo é humano então tudo é perigoso”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008. p. 109.

participante e crítico do direito, ou mais, merecedor de respeito mesmo diante da negação da comunidade nacional.

Existem hoje vigentes no ordenamento jurídico brasileiro duas leis principais responsáveis pela regência das questões indígenas no país: a Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988, e o Estatuto do Índio, de 1973. É certo que existem mais leis afetas à matéria<sup>15</sup>, mas essas duas representam e resumem, em alguma medida, a política indigenista do Brasil. Essas leis possuem uma história, uma tramitação, como se verá adiante, história que não se dissocia do passado da política indigenista do país. Não se quer sugerir com esta afirmação que desde o Brasil colônia, desde a primeira legislação referente aos índios, há uma linha histórica, progressiva que culmina com a Constituição e com o Estatuto. A idéia não é esta, mesmo porque há muito se sabe que a história não é linear e evolutiva. Isso, todavia, não impede que ao longo dos tempos se vá formando uma mentalidade, uma opinião ao redor do que seja o índio e quais os seus direitos. É disso que se está a falar, de uma imagem do indivíduo indígena que se construiu também com o apoio da legislação que a ele se direcionou.

As informações que se seguem sobre a política e a legislação indigenista pinçam determinados fatos e leis que evidenciam o tratamento degradante dispensado aos povos indígenas e o caráter etnocêntrico que se deu a essa questão nos diversos governos que se sucederam<sup>16</sup>. Trata-se de explicitar momentos e fatos que contribuíram com a construção de uma imagem que não reflete a realidade, mas apenas distorce e abafa a riqueza e importância de uma cultura a fim de que se possa dominá-la e subjugá-la.

## 2.1 Colonização ou Catequização? (séculos XVI, XVII e XVIII)

Muito antes de se falar em globalização - e de se ter uma cultura hegemônica sendo consumida ao redor do globo - o processo de colonização

---

<sup>15</sup> FUNAI. Coletânea de Legislação Indigenista Brasileira. Disponível em <[http://www.funai.gov.br/projetos/Plano\\_editorial/livro18.htm](http://www.funai.gov.br/projetos/Plano_editorial/livro18.htm)>. Acesso em 22 fev. 2010.

<sup>16</sup> A intenção não é a de realizar uma retrospectiva histórica da relação dos índios com o Estado no Brasil. Embora tarefa muito interessante não caberia no presente trabalho.

empreendido pelos europeus no período das grandes navegações teve papel fundamental na difusão e imposição da cultura européia. O pensamento eurocêntrico<sup>17</sup>, até a atualidade tão arraigado na cultura brasileira, faz natural um ponto de vista particular capaz de reduzir a diversidade cultural entre os povos.

Diferentemente do que ocorreu em outros Estados mais antigos o direito no Brasil não foi fruto de uma experiência comunitária. O direito português foi imposto às populações indígenas, como parte de concretização do projeto da Metrópole, instaurando um sistema de legalidade “avançada” sob o ponto de vista do controle, da coerção e da efetividade formal<sup>18</sup>.

Por outro lado, a organização social das comunidades pré-colombianas se fez ao largo do discurso oficial estatal instaurado no Brasil.

O engatinhar do direito brasileiro conservou-se impermeável às transformações que se processavam no continente europeu após o Renascimento, isso devido à orientação da Metrópole em direção ao movimento de Contra-Reforma reafirmando a integridade da fé e dos dogmas – na contramão de países como Holanda, Inglaterra e Alemanha onde o ideário da Reforma Protestante

---

<sup>17</sup> Entende-se como pensamento eurocêntrico o conjunto de valores e concepções de mundo físico e metafísico imposto pelos europeus quando do seu confronto com os não-europeus, em especial a partir de 1492. Quando a Europa pôde se definir como “ego” descobridor, conquistador e colonizador da alteridade. O eurocentrismo interfere, especialmente, no processo de formação da subjetividade moderna e tem seu ápice, segundo Enrique Dussel, quando Descartes exprime definitivamente o eu penso no Discurso do método. O eurocentrismo é também um pensamento prenhe de idéias desenvolvimentistas, dialeticamente lineares de diversos âmbitos do conhecimento e, principalmente, ao que tange a história mundial. Afirmou Hegel que “A história universal vai do Oriente para o Ocidente. A Europa é absolutamente o fim da história universal. A Ásia é o começo.” Excluídas da história África e América Latina eram habitadas por homens cuja consciência ainda não chegara à intuição de nenhuma objetividade – como o eram para os europeus, Deus e a lei. Latino americanos e africanos eram exemplares do homem em estado bruto. Afirmo Dussel que perante esta Europa ninguém poderá pretender ter qualquer direito, cita Hegel: “Porque a história é a configuração do Espírito em forma de acontecimento, o povo que recebe um tal elemento como princípio natural [...] é o povo dominante nessa época da história mundial [...] Contra o direito absoluto que ele tem por ser o portador atual do grau de desenvolvimento do Espírito mundial, o espírito dos outros povos não tem direito algum.” O eurocentrismo é a imposição de uma particularidade – a européia – a outras particularidades, com pretensão de universalidade. (HEGEL. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*. Revista de Occidente, Buenos Aires, 1946, t. I. p. 187; 218; HEGEL. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*. Revista de Occidente, Buenos Aires, 1946, t.II. p. § 346; § 347. Apud: DUSSEL, Enrique. 1492, o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade. Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 7-26).

<sup>18</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. *História do direito no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 2005. p. 45 e WOLKMER, Antônio Carlos. “Instituições e pluralismo na formação do direito brasileiro”. In: ROCHA, Leonel Severo (org.). *Teoria do Direito e do Estado*. Porto Alegre: Editora Paris, 1994, p. 09.

prevaleceu<sup>19</sup>. Assim, no Brasil instalou-se uma cultura na qual a Companhia de Jesus e a Inquisição detinham grande poder ao ditar as regras da sociedade, pregando uma cultura senhorial, escolástica, jesuítica, católica, absolutista, autoritária, obscurantista e acrítica.<sup>20</sup>

A favor da posição que apregoava a submissão total dos indígenas pesava o fato de que o empreendimento colonizador lusitano encontrava-se munido de uma tradição jurídica milenar proveniente do Direito Romano e, por essa razão, muito mais “correta”. Dos três grupos étnicos que constituíram nossa nacionalidade, somente as raízes culturais do colonizador luso trouxeram influência dominante e definitiva à formação jurídica nacional. As contribuições que os indígenas poderiam ter oferecido para a construção de um direito brasileiro foram tidas como irrelevantes, haja vista que suas leis e regras não entraram para o rol das normas legais. Dessa forma é que os indígenas passaram a aparecer no ordenamento jurídico pátrio ora como objeto de proteção, ora como objeto de violência jurídica<sup>21</sup>.

A colonização brasileira, de 1520 a 1549, com as das Capitâneas Hereditárias possuiu uma prática político-administrativa de viés marcadamente feudal. Nesse período imperavam a Legislação Eclesiástica, as Cartas de Doação e os Forais.<sup>22</sup> Com o fracasso desse sistema a Metrópole passou a adotar o sistema de governadores-gerais e algumas prescrições decretadas em Portugal passaram a fazer parte do cotidiano jurídico da Colônia, como Cartas Régias, Alvarás, Regimentos dos governadores-gerais, leis e Ordenações Reais<sup>23</sup>. O direito vigente no Brasil colônia compunha-se da legislação portuguesa contida em compilações,

---

<sup>19</sup> MERCADANTE, Paulo. *Militares e Civis: a Ética e o Compromisso*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. p. 16-17.

<sup>20</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. *História do direito no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 2005. p. 43.

<sup>21</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. *História do direito no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 2005. p. 47 e MACHADO NETO, Antônio Luís. *Sociologia Jurídica*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1979. p. 307-310.

<sup>22</sup> SODRÉ, Nelson Werneck. *Formação Histórica do Brasil*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1970. p. 77.

<sup>23</sup> SODRÉ, Nelson Werneck. *Formação Histórica do Brasil*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1970. p. 77, MACHADO NETO, Antônio Luís. *Sociologia Jurídica*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1979. p. 307-310 TRIPOLI, César. “História do Direito Brasileiro. Época Colonial”. São Paulo: *Revista dos Tribunais*, 1936, v.1, p. 62-63, 80-81 e 95-96.

como as Ordenações Reais, dentre as quais as Afonsinas, Manuelinas e Filipinas, aplicadas sem qualquer alteração em todo o território nacional<sup>24</sup>.

No princípio do contato entre índios e portugueses, a necessidade de justificar a presença européia no Novo Mundo adiou o questionamento acerca da humanidade desses povos – o que apareceria com força nos anos seguintes. Assim, a Companhia de Jesus rumou para um dos grandes pilares da colonização: a catequese das almas a serem salvas. A questão da liberdade dos índios sempre permeou a política metropolitana que vacilava entre a necessidade de mão-de-obra barata ou escrava (se os índios não tivessem alma) e a catequese (quando a alma fizesse parte daquele ser humano índio). Por essa razão é que Beatriz Perrone-Moisés afirma ter sido a política indigenista do período colonial oscilante, contraditória e hipócrita<sup>25</sup>.

Graças à imposição do pensamento europeu, somada a dúvida quanto à humanidade dos indígenas, pouco se sabe da história pré-colombiana. Durante muito tempo, o período anterior ao “descobrimento”<sup>26</sup> parece ter tido seu significado diminuído. Da história posterior à chegada de Cabral a notícia que se tem é de um “gentio”, habitante das novas terras conquistadas pelo Reino de Portugal, cujas almas necessitavam ser salvas e os hábitos civilizados.

<sup>24</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. *História do direito no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 2005. p. 47.

<sup>25</sup> PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 115.

<sup>26</sup> O “descobrimento” escrito assim entre aspas demonstra uma ironia que significa que os portugueses apenas chegaram ao Brasil, mas o descobrimento se deu com os primeiros povos que chegaram a estas terras, ancestrais dos povos indígenas que se estima tenham migrado da Ásia atravessando a pé o [Estreito de Bering](#), no final da [idade do gelo](#), há 12 mil anos e, posteriormente, povos caçadores da América do Norte aqui se instalaram, atravessando o istmo do Panamá. (FUNAI. *A origem dos povos americanos*. Disponível em <<http://www.funai.gov.br/indios/conteudo.htm#ORIGEM>>. Acesso em 09 de fevereiro de 2010.) Enrique Dussel afirma que o “descobrimento” foi uma experiência estética e contemplativa que se deu entre os europeus quando com o advento das grandes navegações eles tiveram que realizar uma auto-interpretação diferente da própria Europa. Afirma Dussel: “A América não é descoberta como algo que resiste distinta, como o Outro, mas como a matéria onde é projetado o ‘si - mesmo’. [...] A Europa tornou outras culturas, mundos, pessoas em ob-jeto: lançado (-jacere) diante (ob-) de seus olhos. O ‘coberto’ foi ‘des-coberto’: *ego cogito cogitatum*, europeizado, mas imediatamente ‘en-coberto’ como Outro. O Outro constituído como o Si-mesmo. O *ego* moderno ‘nasce’ nessa autoconstituição perante as outras regiões dominadas.” DUSSEL, Enrique. *1492, o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 32-36. Ver, ainda, O’GORMAN, Edmundo. *A invenção da América*. Trad. Ana Maria Martinez Corrêa, Manoel Lelo Belloto. São Paulo: Editora da Unesp, 1992. p. 184-207

É preciso ressaltar, visto a pouca abordagem do assunto - em especial no campo do direito - que a historiografia oficial, em geral, não reconhece a existência de complexas organizações sociais das diversas nações indígenas que no Brasil viviam antes da chegada dos portugueses, bem como os sistemas jurídicos por elas estruturados, suas compreensões de matrimônio, propriedade, família, delito, etc.<sup>27</sup> Suas práticas jurídicas não-oficiais e o pluralismo jurídico comunitário existente nas reduções indígenas<sup>28</sup> constituíram formas autênticas de um “Direito insurgente, eficaz, não-estatal”<sup>29</sup>. Essas formas de organização nada tinham a ver com o Direito Estatal, porque eram a expressão de uma sociedade sem Estado cujas formas de poder eram legitimadas por mecanismos diferentes dos formais e legais oficiais.<sup>30</sup>

É comum o pensamento de que “o melhor do que foi pensado e escrito é aquilo realizado pelos europeus<sup>31</sup>. O que de fato importa restringe-se ao “Velho Mundo” enquanto todo o resto pode ser definido como “movimentos insignificantes de tribos bárbaras em cantos pitorescos mais irrelevantes do globo.”<sup>32</sup> Colonizados que fomos – e seguimos sendo em grande medida – acabamos convivendo com o eurocentrismo de maneira natural, quase que não

---

<sup>27</sup> Ver CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992; MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico. *Textos Clássicos sobre o direito e os povos indígenas*. Curitiba: Juruá, 1994. p. 77-92; MENDES JÚNIOR, João. *Os indígenas do Brasil: Seus direitos individuais e políticos*. São Paulo: Typ. Hennies Irmãos, 1912; OLIVEIRA, João Pacheco de. (Org.) *Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero e Editora UFRJ, 1987. WOLKMER, Antonio Carlos. *História do direito no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 2005. p. 51.

<sup>28</sup> As Reduções foram um modelo evangelizador jesuíta, especialmente no período do Brasil colônia. Para o espaço físico escolhido para a Redução eram levados grandes números de índios que passavam a viver obrigatoriamente sobre os preceitos da fé católica. A Redução, portanto, consistia em uma missão evangelizadora profundamente organizada e devidamente amparada pelo aparato hierárquico institucional da Igreja Católica, o qual dava respaldo técnico-administrativo para a sua efetivação, qual seja, “salvar” as almas dos indígenas convertendo-os em cristãos.

<sup>29</sup> ALFONSIN, Jacques Távora et al. *Negros, Índios no Cativo da Terra*. Rio de Janeiro: AJUP/FASE, 1989. p. 20.

<sup>30</sup> MARÉS DE SOUZA FILHO, Carlos Frederico. “Índios e Direito: o jogo duro do Estado”. In: *Negros, Índios no Cativo da Terra*. Rio de Janeiro: AJUP/FASE, 1989. p. 8.

<sup>31</sup> Entende-se como europeus não somente aqueles cuja posição geográfica assim os delimita, mas também aos neo-europeus dos Estados Unidos, Austrália e Canadá. Esses países, ainda que não deixem de ser alvo de representações e estereótipos eurocêtricos, conseguiram conquistar grande parcela de poder e de privilégios nos embates políticos, econômicos e culturais, em certa medida graças à exploração colonial menos opressiva a que foram submetidos. Isso lhes “autoriza”, assim como os países do chamado Velho Mundo, a representar o Outro e a si mesmos a partir de um padrão de dominação.

<sup>32</sup> TREVOR-ROPER, Hugh. *The Rise Of Christian Europe*. Nova York: Harcourt Brace Javanovich, 1965, p. 9. Apud. SHOHAT, Ella e STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 21.



percebendo sua presença e aceitando a “superioridade nata” das culturas e povos europeus.

Mesmo em historiadores cuja visão eurocêntrica já se encontra bastante relativizada é possível encontrar traços que remontam às idéias de que a cultura dos povos ameríndios – e de outros povos sem escrita – é menos evoluída. Ainda que defenda a idéia de que “o nível da *evolução* jurídica de certos povos que se servem da escrita pode ser *menos desenvolvido* do que certos povos sem escrita”,<sup>33</sup>

[ grifos meus] veja-se o que diz John Gilissen:

[N]o momento em que os povos *entram na história*, a maior parte das instituições civis existem já, nomeadamente o casamento, o poder paternal e ou maternal sobre os filhos, a propriedade (pelo menos mobiliária), a sucessão, a doação, diversos contratos tais como a troca e o empréstimo. [...] O estudo dos povos sem escrita constitui ainda o melhor meio para nos darmos conta do que pode ser o direito dos povos da Europa na sua época pré-histórica. [...] não se pode negar que esses direitos sejam profundamente *místicos* e por consequências *irracionais* [...].<sup>34</sup> [grifos meus]

Encontram-se aqui diversas idéias bastante questionáveis como “entrar na história”, “evolução”, “direito místico” além da noção de racionalidade, que serão aprofundadas no terceiro capítulo com a crítica à tradição metafísica ocidental que fez Derrida, com o desconstrucionismo, e faz Viveiros de Castro, com o perspectivismo ameríndio.

Por ora é preciso ter em mente que pouco, ou quase nada, do Direito Indígena foi admitido pela justiça estatal desde o período colonial.

Há quem defenda, por outro lado, que a reprodução das normas portuguesas não foi absoluta e estanque, tendo em vista especificidades coloniais que obrigavam Portugal a ampliar sua produção legislativa para questões totalmente atinentes ao Brasil. Afirmam Arno Wehling e Maria José Wehling que:

[...] se não existiam, no Brasil colonial, ‘monumentos jurídicos’, como as *Recopilações de Leis de Índias* da América hispânica, ainda assim, existiu, não apenas uma copiosa legislação cumulativamente aplicada na metrópole, no Brasil e nas demais unidades coloniais, como também uma legislação especificamente colonial. Nesse caso estão as leis e outros instrumentos jurídicos outorgados à

---

<sup>33</sup> GILISSEN, John. *Introdução histórica ao direito*. Trad. António Manuel Hespanha e Manuel Luís Macaísta Malheiros. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. p. 31-34. [grifos meus].

<sup>34</sup> *Ibidem*. p. 35-36. [grifos meus].

colônia e nela apenas vigentes, como as normas referentes aos indígenas, ao pau-brasil e ao ouro, e a outros ‘produtos minerais’.<sup>35</sup>

Isso, contudo, em absoluto se aproxima do que se pretende explicitar sobre o respeito às organizações sociais dos povos indígenas, pois se tratam de leis produzidas pela Metrópole para melhor se adequar às novas especificidades que se lhes apresentava.

O máximo que se observou em face da consideração com o direito indígena foi o entendimento de que a experiência indígena é uma experiência consuetudinária de caráter secundário. João Bernardino Gonzaga admite uma justiça penal indígena, no período do descobrimento, mas que em nada influenciou nas práticas penais dos conquistadores lusitanos<sup>36</sup>. Além disso, costuma-se fazer referência ao Direito desenvolvido nas Missões, como experiências conjuntas de jesuítas e indígenas, uma vez que as punições, em geral públicas e aplicadas pelos próprios indígenas, limitavam a possibilidade de abusos e excessos na aplicação das penas<sup>37</sup>.

Questionar o pensamento eurocêntrico e deixar a mostra suas imposições não significa, todavia, uma inversão de valores em que se passa a entender que o que provém da Europa seja ruim, dominador ou naturalmente “mau”. Apenas inverter a hierarquia da importância do que foi produzido por esse ou aquele grupamento humano não trará luz ao problema, é preciso deslocar a discussão para uma nova lógica, diferente daquela em que uma cultura necessariamente deve universalizar seus valores.

Ella Shohat e Robert Stam advertem ao interpelar o etnocentrismo europeu:

[...] não se trata, na verdade, de um ataque à Europa ou aos europeus, e sim ao eurocentrismo, ou seja, à tentativa de reduzir a diversidade cultural a apenas uma perspectiva paradigmática que vê a Europa como a “realidade” ontológica em comparação com a sombra do resto do planeta. O pensamento eurocêntrico

<sup>35</sup> WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José. “Humanismo e cultura jurídica luso-brasileira no período colonial”. In: WOLKMER, Antônio Carlos. *Humanismo e cultura jurídica no Brasil*. Florianópolis: Boiteux, 2003. p. 45-46

<sup>36</sup> GONZAGA, João Bernardino. *O direito penal Indígena: à época do descobrimento do Brasil*. São Paulo: Max Limonad, s/d. p. 11-15. Apud. WOLKMER, Antonio Carlos. *História do direito no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 2005. p. 53.

<sup>37</sup> KERN, Arno Alvarez. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982. p. 57-59 e CHASE-SARDI, Miguel. *El derecho Consuetudinário Indígena y su Bibliografía Antropológica en el Paraguay*. Assunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1990.

atribui ao “Ocidente” um sentido quase providencial de destino histórico. O eurocentrismo, assim como a perspectiva renascentista na pintura, olha para o mundo a partir de um único ponto de vista privilegiado.<sup>38</sup>

Tendo tal advertência em mente convém ousar um pouco mais e, ao se aprofundar nesse questionamento do que seja ocidentalidade, entendê-la, quando muito, apenas como orientação geográfica, uma vez que a cartografia também possui lá suas ficções<sup>39</sup>. Além disso, em que pese a localização geográfica, em determinadas esferas de organismos internacionais muitos países da América Latina e da África não são vistos exatamente como ocidentais no sentido político do termo.

O eurocentrismo, surgido como discurso justificador do colonialismo, camufla conhecimentos implícitos e faz crer que somente é possível pensar na Europa, e tudo que dela provém - nosso direito, por exemplo - como a origem da cultura mais avançada de que se tem notícia.

Os indígenas nesse contexto eram vistos não apenas como piores que os europeus, mas também como seres “endemoniados”, sua cultura era vista como artimanha do demônio, pois não conheciam Jesus Cristo. No *Auto da Festa de São Lourenço*, de José de Anchieta, os diabos falam tupi e tem nomes tupis (Aimbirê, Tataurana, Urubu, Jaguaruçu, etc.), já os anjos e santos dialogam em português.<sup>40</sup> “No discurso colonizador, tudo que é bom e santo vem de Portugal, mas o que não presta fala em tupi em vem do diabo.”<sup>41</sup> Assim aniquilamento da cultura indígena foi duplamente justificado: por ser inferior e por ser infernal, contrária a Deus.

Para o pensamento eurocêntrico a história é vista como linear desde a Grécia clássica, passando por Roma Imperial e chegando às capitais

<sup>38</sup> SHOHAT, Ella e STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p. 20.

<sup>39</sup> O mapa mundi preparado pelo historiador alemão Arno Peters corrige as distorções dos mapas tradicionais. O texto que acompanha o mapa, distribuído pelo Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas, Friendship Press, Nova York, observa que os mapas tradicionais privilegiam o hemisfério norte (que ocupa dois terços do mapa). Ademais, neles o Alasca parece maior que o México (que na verdade é maior), a Groenlândia maior que a China (embora a China seja quatro vezes maior), e a Escandinávia maior que a Índia (que é três vezes maior). SHOHAT, Ella e STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 20.

<sup>40</sup> ANCHIETA, José de. *Na festa de São Lourenço*. Trad. Guilherme de Almeida. São Paulo: Serviço de Comemorações Culturais, MCMLIV.

<sup>41</sup> FLORES, Moacyr. “O imaginário indígena”, In: FLORES, Moacyr (Org.) *Negros e Índios: literatura e História*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. p. 73

metropolitanas da Europa e dos Estados Unidos. Acredita-se que o Ocidente progride sempre em direção a instituições cada vez mais democráticas, ignoram-se as tradições democráticas não européias, esforçando-se para ocultar manipulações típicas da democracia formal do Ocidente e seu papel na subversão de democracias estrangeiras; consideram-se as práticas opressivas do Ocidente como acidentes de percurso e apropria-se sem qualquer constrangimento do conhecimento dos “outros” num movimento de “antropofagia cultural européia”.<sup>42</sup>

No entanto, para uma convivência não etnocida com as sociedades indígenas é preciso, antes de mais nada, desconstruir o mito de que há uma Europa pura, descendente direta dos Gregos Clássicos, difusora de sabedoria para o resto do mundo. Ser ocidental significa ser herdeiro de uma imensa colcha de retalhos que vai da influência moura na poesia cortês, passa pela influência africana na pintura modernista, o impacto das formas asiáticas sobre o teatro e cinema europeus, o alcance de danças tribais em bailarinos como Martha Graham e George Balanchine, etc.<sup>43</sup> E mais, ser ocidental no Brasil significa ser herdeiro e praticante de diversos costumes indígenas que estão profundamente arraigados na cultura nacional, seja em hábitos de higiene, como o banho diário, seja em hábitos alimentares com a mandioca, a massa de tapioca, o beiju, além das tantas plantas de que fazemos uso e que foram domesticadas pelos índios.

Ao pensar o Ocidente, suas práticas e correntes de pensamento, não raro usa-se tratar de costumes tidos como europeus e que, muitas vezes, não o são. Idealizar o Ocidente faz com que o conhecimento seja organizado para o imaginário eurocêntrico, colocando a ciência, a tecnologia, movimentos políticos e filosóficos como quase que exclusivamente ocidentais. Esta visão relaciona o Ocidente ao refinamento teórico da “mente” e o não-Ocidente à matéria prima bruta do “corpo”.<sup>44</sup> O que se oculta, entretanto, é o fato de que até alguns séculos atrás, era a Europa que se respaldava na ciência e na tecnologia de outras regiões do globo:

---

<sup>42</sup> SHOHAT, Ella e STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 22.

<sup>43</sup> DIXON, Brenda. *The Afrocentric Paradigm: designs for arts in education*, n. 92, jan./fev. 1991, pp. 15-22. e Pieterse, Jean. *Unpacking the West*, p. 16. Apud. SHOHAT, Ella e STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 39.

<sup>44</sup> SHOHAT, Ella e STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 22.

[O] alfabeto, a álgebra e a astronomia vieram de fora. De fato, para alguns historiadores, o primeiro artefato tecnológico exportado da Europa foi o relógio, em 1338. Até as Caravelas utilizadas por Henrique, o Navegador, foram construídas de acordo com modelos árabes. Da China e da Ásia Oriental a Europa tomou emprestadas a imprensa, a pólvora, a bússola, as engrenagens mecânicas, as pontes em arco e a cartografia quantitativa. [...] a ciência no Egito Antigo, a agricultura africana, a matemática maia, a arquitetura, irrigação e vulcanização astecas.<sup>45</sup>

Obviamente não se pode negar que grande parte dos avanços tecnológicos nos últimos séculos tenha acontecido na Europa ocidental e na América do Norte, porém tal desenvolvimento é uma “‘empreitada conjunta’ (da qual o Primeiro Mundo saiu lucrando) possibilitada inicialmente pela exploração colonial e em seguida pelo neocolonialismo que exaure o Terceiro Mundo até hoje”.<sup>46</sup> As revoluções industriais na Europa devem-se muito ao controle das riquezas das terras colonizadas (minério e agricultura) e à exploração do trabalho escravo. Assim, ao se falar da tecnologia, indústria e ciência ocidentais implicitamente se está a evocar uma história conjunta de cuja memória não se pode escapar.<sup>47</sup>

O Colonialismo – movimento também não original<sup>48</sup> - trouxe nefastos efeitos para as culturas tidas hoje como periféricas que foram submetidas a um regime universal de verdade e poder.<sup>49</sup> O impacto do processo de colonização no Brasil e das diversas justificativas para a escravização pode ser sentido até os dias atuais. As sequelas do período de escravidão indígena, que durou com justificativas legais até 1833, contribuíram para a construção de imagens que ainda estão presentes no imaginário da população, fixou modos de tratamento e hierarquias de importância entre as raças<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> SHOHAT, Ella e STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 39.

<sup>46</sup> *Ibidem* p. 39.

<sup>47</sup> MERSON, J. Road to Xanadu. Londres: *Weidenfeld and Nicholson*, 1989. NEEDHAM, Joseph. *The Grand Titration: Science and Society in East and West*. Toronto: University of Toronto Press, 1969. Apud: SHOHAT, Ella e STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 39.

<sup>48</sup> O processo de colonização já era praticado por gregos, romanos, astecas, incas e diversos outros grupos. O processo europeu inova apenas no sentido de alcançar uma escala global.

<sup>49</sup> SHOHAT, Ella e STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 41.

<sup>50</sup> Diversos teóricos defendem o equívoco de se falar em raça, seja porque que raça é um critério biológico superado e inexistente (ver Julian S. Huxley), seja porque o critério raça deva ser desconsiderado na distribuição de direitos e obrigações sociais, as quais devem ter um caráter universalizante (nesse sentido ver Peter Fry, Bolívar Lamounier, Yvonne Maggie). Em que pese tais debates e considerações é preciso sublinhar a realidade dos efeitos decorrentes de tal categoria, sendo mais adequado, inclusive, falar em um conceito sociológico, quiçá político, de raça. “Essa

A escravidão indígena foi assunto amplamente debatido durante todo o período em que existiu legalmente, e até mesmo alguns anos após sua proibição, pois a atividade de conversão das almas era incompatível com a necessidade de braços para cultivar a terra e protegê-la de ataques inimigos. A legislação escravocrata indigenista<sup>51</sup> variava de acordo com a “índole” do índio. A princípio, em se tratando de índios dóceis, aldeados<sup>52</sup> e aliados dos portugueses, a escravidão era proibida, já com relação ao “gentio bárbaro espalhado pelos sertões” a escravidão se configurava no mais brando dos fins.

Deles [os índios aldeados] dependerá o sustento dos moradores, tanto no trabalho das roças, produzindo gêneros de primeira necessidade, quanto no trabalho nas plantações dos colonizadores. Serão eles os elementos principais de novos descimentos, tanto pelos conhecimentos que possuem da terra e da língua quanto pelo exemplo que podem dar. Serão eles também, os principais defensores da colônia, constituindo o grosso dos contingentes das tropas de guerra contra inimigos tanto indígenas quanto europeus.<sup>53</sup>

A necessidade de mão-de-obra barata e de terras para a efetivação do projeto colonial é o pano de fundo para discussões em torno da escravidão dos indígenas, da existência de alma em seus corpos, da inferiorização de seu Direito, do questionamento de sua natureza humana e capacidade jurídica<sup>54</sup>. Esses debates foram levantados por Francisco de Vitória, na Universidade de Salamanca, em

---

designação segue uma regra social e não zoológica”. Como lembra Ellis CASHMORE em seu *Dicionário de relações étnicas e raciais*. São Paulo: Summus, 2000. pg. 450.

<sup>51</sup> Leis de 30.07.1609, 01.04.1680, e 06.06.1755 em NAUD, Leda Maria. “Documentos sobre o índio brasileiro”. In: Revista de Informação Legislativa, ano 08, n.º. 29. 1971. p. 292-94; 256-58 e 258-62 respectivamente.

<sup>52</sup> Os índios aldeados eram aqueles que viviam próximos aos grupos de portugueses e, segundo a Coroa, deveriam ser muito bem tratados, uma vez que representavam o sustento e a defesa da colônia. Viviam em aldeias, eram livres e podiam trabalhar em troca de salários. Esses índios eram índios “descidos”, ou seja, trazidos de suas aldeias originais, instalados próximos aos núcleos de povoação, catequizados e civilizados. Os descimentos deveriam ser realizados sem qualquer violência, usando de “persuasão e brandura”, com a presença de missionários, “de tal modo que não possa o gentio dizer, que o fazem descer da serra por engano, nem contra a sua vontade” Citações do Alvará de 26/7/1596. Ver ainda Lei de 1611: “Declaro todos os Gentios das ditas partes do Brazil por livres [...] lhes pagarão seu trabalho” e Regimento das Missões de 21/12/1686, disponíveis nos Documentos Históricos da Biblioteca Nacional.

<sup>53</sup> ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes – formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 118.

<sup>54</sup> Existiram três formas de manipulação de indígenas durante o período de dominação portuguesa: os resgates, os cativos e os descimentos. Estes configuravam o deslocamento forçado dos índios para as proximidades dos enclaves europeus; esses se referiam aos índios capturados em uma guerra justa, consentida e autorizada legalmente e; aqueles eram realizados na troca de mercadorias por índios prisioneiros de outros índios. ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes – formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 119. Sobre o cativo ver Lei de 1611 (Documentos Históricos da Biblioteca Nacional): “Hei por bem, que sejam captivos todos os gentios, que estejam captivos de outros para os comerem.”

1539 e pela denúncia de Bartolomé de las Casas, em Valladolid, de 1547 a 1550<sup>55</sup>, contra a sangrenta conquista espanhola e, ainda, pela revelação do genocídio dos índios e da proteção dos indígenas empreendida pelo Pe. Antonio Vieira, no Maranhão e na Bahia, no século XVII.<sup>56</sup>

Foi no século XVI, na Bahia, que começaram os primeiros grandes massacres de índios, sob o governo de Mem de Sá. Diante da resistência dos índios à colonização da região do Paraguaçu foi organizada, em setembro de 1558, uma expedição punitiva na qual foram invadidas aldeias, casas queimadas, homens assassinados e mulheres e meninos tornados cativos. Em abril de 1561 há registro de outro ataque, agora contra os Tupinikim da região de Jacareí, no vale do Paraíba; em 1574 registrou-se a guerra liderada pelo governador do Rio de Janeiro, Antônio Salema, contra os Tupinambá; por volta de 1675 há o registro de um ataque aos Kariri, no médio São Francisco. Poder-se-ia citar muitos outros, todos registrados, como as tantas etnias que somaram quase dois milhões de indígenas mortos no Maranhão, nos dez primeiros anos de conquista, em decorrência de massacres e as chamadas epidemias de contato como sarampo, gripe e varíola. Por fim, apenas para encerrar a exemplificação dos casos mais expressivos, houve a chacina registrada em 1636, na tomada da Redução de Jesus Maria, no Guairá, hoje Oeste do Paraná.<sup>57</sup>

Os índios aldeados, aqueles que por diversas razões decidiam não resistir, eram tidos como livres e senhores de suas terras, contudo a legislação

---

<sup>55</sup> Acerca destes debates ver ADORNO, Rolena. “Discourses on Colonialism: Bernal Diaz, Las Casas, and the Twentieth Century Readers”. *MLN*, Vol. 103, n° 2, Hispanic Issue, p. 239-258, mar., 1988; FERNANDEZ-SANTAMARIA, Jose A. “Juan Gines de Sepulveda on the Nature of the American Indians”. *The Americas*, Vol. 31, n° 4, p. 434-451, apr., 1975; HANKE, Lewis. “Bartolome de Las Casas, an Essay in Hagiography and Historiography”. *The Hispanic American Historical Review*. Vol. 33, n° 1, p. 136-15, feb., 1953; LACERDA, Rosane. Diferença não é incapacidade: gênese e trajetória histórica da concepção de incapacidade indígena e sua insustentabilidade nos marcos do protagonismo dos povos indígenas e do texto constitucional de 1988. Brasília, 2007. Dissertação de mestrado em Direito – UnB. Disponível em: <[http://www.fd.unb.br/pos/index.php?option=com\\_content&view=article&id=14&Itemid=15](http://www.fd.unb.br/pos/index.php?option=com_content&view=article&id=14&Itemid=15)> Acesso em: 20.06.2009; LAS CASAS, Frei Bartolomé de. *O Paraíso destruído. Brevíssima Relação da Destruição das índias*, 4. ed. Porto Alegre: L&PM, 1985; PAGDEN, Anthony. “Ius et Factum: Text and Experience in the Writings of Bartolome de Las Casas.” *Representations*, n° 33, Special Issue: The New World, p. 147-162, winter 1991 e VITORIA, Francisco de. *Doctrina sobre los Índios. Salamanca*: San Sebastian, 1992.

<sup>56</sup> Ver WOLKMER, Antônio Carlos. *A história do direito no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 2005. p. 51. DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro (a origem do “mito da modernidade”)*. Petrópolis: Vozes, 1993.

<sup>57</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Outros 500: construindo uma nova história*. São Paulo: Editora Salesiana, 2001. p. 42.

metropolitana era muitas vezes descumprida submetendo os índios às vontades dos portugueses<sup>58</sup>. Convém ressaltar que aos jesuítas cabia o “governo espiritual”<sup>59</sup> dos indígenas e, a partir da Lei de 1611, o governo temporal (de responsabilidade do capitão de aldeia, um colono português) que tratava de direcioná-los aos serviços a serem prestados à Coroa ou dentro da própria aldeia.

Os índios que ficavam confinados em aldeamentos serviam aos interesses colonizadores da Coroa portuguesa. A conversão ao catolicismo era feita concomitantemente à civilização do gentio, à ocupação e defesa do território, além de constituir uma importante reserva de mão-de-obra.

O trabalho dos índios nas aldeias é, desde início, remunerado, já que são homens livres. O pagamento do salário é afirmado desde a Lei de 1587, reafirmado no Alvará de 1596, na Lei de 1611, no Regimento do governador geral do Maranhão e Grão-Pará de 14/4/1655 e no Diretório de 1757 [...] <sup>60</sup>

A liberdade dos índios, apesar de tantas leis regulando-a, era sistematicamente violada e era comum os salários deixarem de serem pagos. Ademais, o trabalho de serviços prestados pelos índios mal disfarçava uma escravidão de fato<sup>61</sup>.

Segundo Beatriz Perrone-Moisés, em 1566 a Coroa nomeou um procurador dos índios a fim de intervir na condição frequente de desrespeito às leis que dispunham acerca da liberdade e utilização de mão-de-obra aldeada. O Procurador - responsável <sup>62</sup> por requerer a justiça a quem não pode fazê-lo por si

<sup>58</sup> Ver, a título de exemplo, a Ordem do Governador da Bahia de 01/08/1682 – Documentos Históricos – Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.

<sup>59</sup> “Os Padres da Companhia terão o governo não fó espiritual, que antes tinham, mas o político & temporal nas aldeãs de fua adminifração [...]” “Regimento das Missões”. In: NAUD, Leda Maria. “Documentos sobre o índio brasileiro”. In: *Revista de Informação Legislativa*, ano 08, n°. 29. 1971. p. 292-94.

<sup>60</sup> PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 122

<sup>61</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/Edusp. 1986. p. 146.

<sup>62</sup> Alvará de 26/07/1596, Provisão Régia de 10/04/1658, Lei de 09/04/1655 e Regimento das Missões de 1686. Disponíveis respectivamente nos Documentos Históricos da Biblioteca Nacional; em PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manoela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 122 e em NAUD, Leda Maria. “Documentos sobre o índio brasileiro”. In: *Revista de Informação Legislativa*, ano 08, n°. 29. 1971. p. 292-94.



mesmo - contava com o apoio dos ouvidores gerais, responsáveis por fiscalizar o cumprimento da legislação<sup>63</sup>.

Nesse período, metade do século XVI, existia a previsão da capacidade de o próprio índio, quando injustamente cativo, tratar de sua liberdade na forma da Lei 653<sup>64</sup> e, existem registros de pleitos dos próprios índios, apresentados por um representante não especificado, contra missionários. Tais garantias são resultado de uma série de políticas de “bons tratos” para garantir a proximidade e “amizade” dos indígenas, imprescindíveis para o funcionamento do projeto colonizador.

Princípios básicos de direito e a busca pelo “bem comum” fundamentavam documentos que reafirmavam a “necessidade de se manterem os índios aldeados, confiantes e satisfeitos”<sup>65</sup>. Tratavam-se, portanto, de ordens que regulamentavam a boa relação entre brancos e índios visando, em última análise, a garantia dos interesses metropolitanos, quais sejam: conversão religiosa ao catolicismo – uma vez que se enfrentava grande crescimento do protestantismo na Europa – e interesses econômicos como um todo.

O sistema dos aldeamentos tinha uma quádrupla função<sup>66</sup>: proteger os portugueses dos índios “bravos”; circunscrever as áreas coloniais e impedir a fuga de escravos negros para as florestas tropicais; manter contingentes de mão-de-obra e dessocializar os indígenas tornando-os mais permeáveis à catequese.

O projeto colonizador alimentou constantemente a crença de que o que se oferecia aos indígenas realmente representava o melhor para eles. Esse bem maior oferecido pelo projeto português dizia respeito à felicidade decorrente da vida “civilizada” e a sujeição às leis positivas sem as quais o homem permaneceria

---

<sup>63</sup> Alvará de 21/08/1587 e Lei de 01/04/1680, disponível nos Documentos Históricos da Biblioteca Nacional.

<sup>64</sup> Ver Carta Régia de 13/03/1697; Provisão Régia de 10/04/1658 e “Carta de Alforria de Paula Índia de gentio Pitigoar”, de 11/11/1628 em NAUD, Leda Maria. “Documentos sobre o índio brasileiro”. In: *Revista de Informação Legislativa*, ano 08, n.º. 29. 1971. p. 292-294

<sup>65</sup> Ver PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 122; Regimento do governador geral do Maranhão e Grão – Pará de 14/04/1655 *Annaes da Biblioteca do Pará*. Apud: “Inventário de Legislação Indigenista 1500-1800”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 529; Lei de 01/04/1680 em NAUD, Leda Maria. *Op. Cit.* p. 256-258; Diretório de 1757, em NAUD, Leda Maria. *Op. Cit.* p. 263-279 e Direção de 1759. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. n.º 46, p. 121-171.

<sup>66</sup> ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes – formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 181.

primitivo e selvagem. Veja-se o que diz Ginés de Sepúlveda acerca das benesses da civilização:

[os índios] se negam a admitir o império dos que são mais prudentes, poderosos e perfeitos do que eles; império que lhes traria grandíssimas utilidades, sendo além disto coisa justa por direito natural que [...] o imperfeito [obedeça] ao perfeito, o pior ao melhor, para o bem de todos.<sup>67</sup>

Como visto, apesar dessa grande busca pelo “bem” dos índios o descumprimento das leis era uma constante, tanto aldeados como inimigos eram, via de regra, tratados como inimigos. Esta foi a razão que levou a Coroa a estender, em determinado momento, a liberdade a todos os indígenas da Colônia como se pôde observar nas “grandes leis de liberdade”. Essa ordem metropolitana gerou reações dos colonos:

Para reagirem às leis de liberdade, os moradores não apelam apenas para a premente necessidade de braços sem os quais a colônia não sobreviverá. Invocando os próprios princípios básicos dessas leis, a saber, a salvação das almas e a civilização dos índios, afirmam a impossibilidade de realizá-los através da liberdade, dada a barbárie em que se encontram os gentios. Só o cativo, dirão, permitirá realizar a conversão e civilização dos índios e por isso, principalmente, deve ser legitimado. Alegam também que missionários encarregados das aldeias não cumprem sua parte, recusando-se a fornecer índios aos moradores e, aqui também, movem-se no universo jurídico.<sup>68</sup>

Houve ainda a crença de que determinados índios nunca seriam civilizados, nem mesmo com o cativo, dado o grau de selvageria em que viviam. Para estes existiam as “justas razões de direitos” como, por exemplo, o direito à guerra justa. Este direito foi o principal caso legítimo para escravidão legal e aplicava-se quando se observavam as seguintes práticas: recusa à conversão ou impedimento a propagação da Fé; hostilidades contra portugueses e seus vassallos e quebra de pactos celebrados.

Afirma Perrone-Moisés a respeito da guerra justa:

Sendo a guerra justa possibilidade indiscutível de escravização lícita, pode-se imaginar o interesse que sua declaração tinha para os colonizadores. [...] É inegável que houve guerras movidas por necessidades econômicas e para as quais

---

<sup>67</sup> Publicado em Roma em 1550. SEPÚLVEDA, Ginés de. *De la justa causa de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987. p. 153. Apud: DUSSEL, Enrique. *1492, o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

<sup>68</sup> PERRONE-MOISÉS, Beatriz. “Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 123.

foram encontradas justificativas *a posteriori*. Mas é igualmente inegável que tais guerras se faziam no contexto de uma discussão acalorada acerca dos fundamentos teológicos e jurídicos da justiça das guerras contra os indígenas brasileiros, e que a questão preocupava bastante a Coroa, permanecendo um ponto controverso<sup>69</sup>.

O descumprimento das leis de liberdade era tanto que, segundo John French, a esmagadora maioria da mão-de-obra cativa era composta de índios apenas formalmente livres. No exame do testamento de 68 paulistas falecidos antes de 1625 constavam “nove escravos africanos (1%), 124 escravos índios (14,5%), e 723 índios ditos ‘forros’ (84,5%).”<sup>70</sup>

Para que se pudesse travar guerra contra os índios eram preciso fundamentos teológicos e jurídicos que garantissem a justiça da declaração de uma guerra. Os colonizadores, interessados na licitude de escravização de indígenas contra os quais fosse declarada guerra, procuravam a qualquer custo demonstrar a hostilidade e a inimizade de determinados povos. Contra estes as ofensivas eram pesadas e, nos casos em que não houvesse rendição, os colonizadores entendiam por bem exterminá-los e, em algumas ocasiões, expor os mortos como forma de aviso e exemplo.<sup>71</sup>

A mão-de-obra indígena arrebanhada em ocasiões de guerra era de extrema importância para um lucrativo funcionamento econômico da Colônia, fato que se acentuou entre 1625 e 1650, ocasião em que mais de cem mil índios foram capturados pelos Bandeirantes para compensar a suspensão do tráfico negreiro.<sup>72</sup>

O Regimento de 24/12/1654, de uma *entrada* a ser feita na Bahia, recomendou queimar e destruir totalmente as aldeias inimigas, escravizando a todos e matando a quem de algum modo resistisse. Uma carta do governador geral do Brasil, de 14/03/1688, sobre a Guerra dos Bárbaros na capitania do Rio Grande, recomenda a um dos capitães-mores que os índios fossem degolados e

<sup>69</sup> PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *op. cit.* p. 124.

<sup>70</sup> FRENCH, John. *Riqueza, poder e mão-de-obra numa economia de subsistência*. São Paulo, 1596-1625. R.A.M. SP., n° 195, 1987, pp. 79-107. Apud. ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes – formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 120.

<sup>71</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Outros 500: construindo uma nova história*. São Paulo: Editora Salesiana, 2001. p. 43.

<sup>72</sup> ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes – formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 198-199.

perseguidos até a extinção, de maneira que fique exemplo desse castigo a todas as mais nações que não temessem as “armas de sua majestade”.<sup>73</sup>

As recomendações de destruição total dos inimigos são numerosas no século XVII e início do século XVIII, e os documentos falam de guerra “rigorosa”, “total”, “veemente”, a ser movida “cruamente”, fazendo aos inimigos “todo o dano possível”, de preferência até a sua extinção total. [...] tudo leva a crer que muitos desses inimigos foram construídos pelos colonizadores cobiçosos de obter braços escravos para suas fazendas e indústrias<sup>74</sup>.

A guerra não gerava mão-de-obra apenas por meio dos prisioneiros, mas também por razões de miséria daqueles que, livres, vendiam-se a si mesmos para sobreviver<sup>75</sup>.

Tantos eram os pretextos para a declaração de guerra que a Coroa chegou a proibir novamente a guerra e a escravidão dos indígenas<sup>76</sup>. Contudo o desejo de escravização dos indígenas era tal que as tentativas de convencimento da Coroa quanto à “ferocidade do gentio” prosseguiram por parte dos colonizadores. Consta da carta do Governador geral do estado do Brasil, de 12/03/1688<sup>77</sup>, a esperança “de que fiquem as armas de sua majestade mais gloriosas na destruição dos bárbaros”.

Os moradores procuravam enquadrar os índios, sempre que possível, nesses casos juridicamente legítimos de cativo, alegando casos de resgates nos quais havia mera violência, construindo inimigos onde não os havia<sup>78</sup>.

Concomitantemente a essa prática de reivindicar a guerra justa contra os índios “bravos” e “ferozes” o século XVIII foi também marcado pela antiga prática dos massacres. Em 1723 registrou-se um ataque contra os Manau, na Amazônia, povo posteriormente perseguido até o extermínio; no mesmo período há registro do massacre do lago dos Guatazes, contra os Mura, resultando em torno de 300 vítimas e, em setembro de 1733, sob o comando do Tenente Manoel

<sup>73</sup> PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *op. cit.* p. 125.

<sup>74</sup> *Ibidem.* p. 126.

<sup>75</sup> A esse respeito ver a discussão acerca da possibilidade de venda da própria liberdade entre jesuítas (em especial Luís de Molina) e dominicanos (em Especial Francisco de Vitória). Ver CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/Edusp. 1986. p. 150. SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo. Companhia das Letras, 1996. p. 136-137. e TUCK, Richard. *Natural rights theories - their origin and development*. p. 45-57. Cambridge University Press. 1979.

<sup>76</sup> Lei de 01/04/1680. NAUD, Leda Maria. “Documentos sobre o índio brasileiro”. In: *Revista de Informação Legislativa*, ano 08, n.º. 29. 1971. p. 256-258.

<sup>77</sup> Documentos Históricos da Biblioteca Nacional.

<sup>78</sup> PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *op. cit.* p. 129.

Roiz de Carvalho, portugueses e paulistas chacinaram os Payaguá, no Mato Grosso. Em 1756 houve a batalha do Caiboaté, por ocasião da Guerra Guaranítica, na qual os Guarani dos Sete Povos foram atacados por exércitos da Espanha e Portugal; estima-se que 1.500 índios tenham morrido e mais 150 tenham sido feito escravos.<sup>79</sup>

Documentos importantes dessa época são também o Diretório de 1757 e a Direção de 1759<sup>80</sup> que reiteraram o entendimento da “infância social” pela qual passavam os indígenas e estipularam que estes eram incapazes de se autogovernar, razão pela qual instituíram diretores de povoações de índios, reafirmando a necessidade dos aldeamentos ou escravizações.

O modelo jurídico hegemônico durante os primeiros dois séculos de colonização foi [...] marcado pelos princípios e pelas diretrizes do Direito alienígena – segregador e discricionário com relação a própria população nativa -, revelando, mais do que nunca as intenções e o comprometimento da estrutura elitista de poder.<sup>81</sup>

O jesuíta João Daniel calcava seu argumento na tibieza do poder do chefe tribal para justificar a necessidade de os índios serem administrados. Segundo ele os jesuítas eram imprescindíveis para que as autoridades coloniais lograssem êxito na implementação das ordens régias que envolvessem os indígenas.<sup>82</sup>

## 2.2 Uma questão de terras (séc. XIX)

Ao longo do século XIX tem-se uma política indigenista que começa com o Brasil ainda Colônia e termina durante a República Velha. Nesse período, a questão indígena é menos uma questão de mão-de-obra que uma questão de terras.

---

<sup>79</sup> CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Outros 500: construindo uma nova história*. São Paulo: Editora Salesiana, 2001. pp. 43-44.

<sup>80</sup> “Haverá em cada huma das fobreditas Povoçoens, em quanto os Índios não tiverem capacidade para fe governarem, um Director [...]” Diretório de 1757. Ver ainda Diretório de 1759, ambos em NAUD, Leda Maria. “Documentos sobre o índio brasileiro”. In: *Revista de Informação Legislativa*, ano 08, n°. 29. 1971. p. 263-79.

<sup>81</sup> WOLKMER, Antonio Carlos. *História do direito no Brasil*. Rio de Janeiro: Forense, 2005. p. 49.

<sup>82</sup> ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes – formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 118.

Marginalizado, o índio passa a se manifestar não por meio de representantes, uma vez que não mais existia tal figura, mas por meio de rebeliões ou poucas petições ao Imperador e poucos processos judiciais.

A discussão acerca da questão indígena, no início do século XIX, gira em torno de o que fazer com as comunidades fixadas no interior, se deveriam ser exterminadas – solução propícia para os colonos tendo em vista que agora o mais importante era a liberação de terras – ou se deveriam ser “civilizadas” e incluídas na comunidade política – opinião benéfica para estadistas que visavam o aumento da mão-de-obra barata. “Este debate, cujas conseqüências práticas não deixam dúvidas, travava-se frequentemente de forma toda teórica, em termos da humanidade ou animalidade dos índios”<sup>83</sup>.

O eurocentrismo que, permeava as relações sociais no Brasil, fornecia argumentos científicos para confirmar a animalidade dos indígenas. Opiniões de naturalistas, como a do francês Buffon, ganham força nos argumentos que se buscava para tanto. A título de exemplo, observe-se o discurso de Dantas de Barros Leite, senador do Império do Brasil de 1843 a 1870, citado pelo historiador Varnhagen:

No Reino animal, há raças perdidas; parece que a raça índia, por um efeito de sua organização física, não podendo progredir no meio da civilização, está condenada a esse fatal desfecho. Há animais que só podem viver e produzir no meio das trevas; e se os levam para a presença da luz, ou morrem ou desaparecem. Da mesma sorte, entre as diversas raças humanas, o índio parece ter uma organização incompatível com a civilização.<sup>84</sup>

Esta discussão ganha enorme estímulo com o cientificismo crescente do período. A preocupação em diferenciar antropóides de humanos leva Blumenbach, antropólogo físico, a analisar o crânio de um índio Botocudo e a classificá-lo a meio caminho entre um orangotango e um ser humano<sup>85</sup>. Dessa maneira, a animalidade dos índios era frequentemente afirmada e ganhava a força da

---

<sup>83</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da. “Política indigenista no século XIX”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 134.

<sup>84</sup> VARNHAGEN, Francisco Adolfo. *História Geral do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, 1952. p. 55-56.

<sup>85</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da. “Política indigenista no século XIX”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 134.

autoridade de experiências científicas<sup>86</sup>. Diversas consultas eram feitas às universidades em busca de respostas para a dúvida quanto à raça e a humanidade dos índios.<sup>87</sup>

A animalização era um tom essencial do colonialismo, que se utilizava de tradições filosóficas e também religiosas para traçar as fronteiras que separavam o animal do humano. É comum no discurso colonizador os colonizados serem pensados como bestas selvagens que não controlam a libido, vestem-se inadequadamente e moram em “habitações outras que não cabanas de barro parecidas com ninhos ou tocas”.<sup>88</sup> Veja-se o que diz Fernandez de Oviedo, citado por Edmundo O’Gorman: “Estas gentes destas Índias, embora racionais e da mesma estirpe daquela da santa arca de Noé, estão feitas irracionais e bestiais por

---

<sup>86</sup> “As ciências médica e biológica do século XIX fizeram um grande esforço para provar que certas características do cérebro e dos órgãos sexuais distinguiam as civilizações primitivas inferiores, fato esse que daria prestígio científico à infantilização política de mulheres brancas e povos nativos.” (SHOHAT, Ella e STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 225.) Também no campo das ciências a antropologia documentou os rituais de possessão. A noção de um “corpo em desordem” demarca o objeto do olhar científico em termos sexuais e raciais, bem como as modalidades institucionalizadas de estudos movidas pelo poder. Tal aparato não deixou espaço imaginativo para aquilo que Fanon chamou de “loucura criativa” uma possibilidade sugerida no filme etnográfico *Os mestres loucos* (Le Maîtres Fous, 1955), de Jean Rouch, que documenta os rituais de possessão dos hauka, um culto da África Ocidental. Aqui o Ritual de transe testemunha o exorcismo coletivo da dominação estrangeira. A desordem física alegoriza uma desordem política mais ampla. O modo paródico por meio do qual o colonizado imita o colonizador associa os sintomas do colonialismo ao trauma original dos encontros coloniais. Fanon, em uma crítica explícita ao trabalho psicanalítico eurocêntrico de Freud, explica a “perturbação” mental como um sintoma de desordem política e das relações de poderes. Nesse sentido, as desordens do corpo [...] colonizado podem ser consideradas formações de reação, ou até mesmo um ato de exorcismo e transcendência em relação às patologias [...] coloniais”. FANON Franz, *Os condenados da terra*, trad. José Laurêncio de Melo, Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1968.

<sup>87</sup> Para que se tenha alguma noção das visões construídas dos indígenas destacam-se as opiniões de alguns viajantes, religiosos e colonizadores dos séculos XVI e XVII. Hans Staden escreveu *Duas viagens ao Brasil, 1557*, em que afirmava serem os índios guerreiros por tradição, de hábitos selvagens e lutadores em defesa de suas terras cobiçadas pelos brancos; André Thevet autor de *As singularidades da França Antártica, 1556*, entendeu que os índios eram bárbaros, sem lei e sem fé, irracionais, cruéis, muito sensuais, hospitaleiros e generosos com os amigos. Para ele o contato com o cristianismo lhes salvaria e daria a civilização. Fernão Cardin escreveu *Tratados da Terra e gente do Brasil, 162*, afirmando que os índios eram bárbaros, cruéis, mas generosos e não aceitavam a escravidão; também via no cristianismo a salvação dos selvagens. Frei Vicente do Salvador era brasileiro e escreveu em *História do Brasil, 1627*, que os índios eram bárbaros e cruéis, perigosos, pois tentam formar uma grande aliança antiportuguesa com o apoio dos franceses. Pregava a guerra religiosa para catequizar os indígenas. Por fim Sebastião da Rocha Pinheiro UTO DE História da América Portuguesa, era um nativista contando as riquezas do Brasil e afirmava além de cruéis e canibais eram os índios imorais, pois andavam nus. Vivem como feras e reagem a pregação cristã e ao avanço civilizador português. Ver BELLOMO, Harry R. “O Índio e o Negro na Historiografia Colonial”. In: FLORES, Moacyr (Org.) *Negros e Índios: literatura e História*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. p. 67-69.

<sup>88</sup> SHOHAT, Ella e STAM, Robert. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006. p. 45.

suas idolatrias, sacrifícios e cerimônias infernais.”<sup>89</sup> O discurso colonial estabeleceu um elo entre indivíduos selvagens e animais também selvagens, ambos criaturas ferozes vagando em terras não – habitadas e, portanto, sem dono.

Em paralelo com a discussão acerca do que fazer com as terras habitadas por seres bestiais seguiam ocorrendo massacres permanentes. Os genocídios dos séculos XIX e XX (Kanamari, em 1910; Kaingang, em 1912; Kanela, em 1913; Kayapó, em 1942; Juma, em 1945) aproximavam-se do desejo pela usurpação das terras. Os massacres permitiam declarar devolutas as terras indígenas e assim, passíveis de apropriação legal.

O abandono do governo e a enorme violência deliberada contra os índios contribuíram para que, no senso comum, fosse entendido como “normal” o extermínio desses seres vistos como intermediários entre homens e animais. Assim, do séc. XVI em diante, muitos foram os tratamentos hostis e etnocidas a fim de se adentrar ao país para ocupar os territórios e explorar suas riquezas. Quando muito, a preocupação política com a questão propagava o entendimento de que os índios seriam seres primitivos, viventes de uma fase já superada pelos brancos ocidentais – pensamento que, em alguma medida, se mantém até nossos dias – e que, portanto, era preciso ajudá-los a se integrar com a sociedade dita civilizada, pois o progresso traria, natural e gradativamente, o fim das sociedades indígenas.

É indispensável ressaltar também o uso utilitário que se fez da imagem do índio. A partir do século XIX a imagem ganhou contornos maniqueístas, assim, havia os índios domésticos, em geral identificados com os Tupi e os Guarani, e os índios bravos, genericamente chamados de Botocudos. Na imagem ideal este índio doméstico e dócil perdia seu caráter “feroz” e mantinha apenas suas qualidades “infantis” e ingênuas. Passava a ser um emblema da nova nação que se queria construir, uma imagem que foi arquitetada com o auxílio da ciência e das

---

<sup>89</sup> O’GORMAN, Edmundo. A invenção da América. Trad. Ana Maria Martinez Corrêa, Manoel Lelo Belloto. São Paulo: Editora da Unesp, 1992. p. 184-207 e DUSSEL, Enrique. 1492, o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade. Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 36.



artes, em monumentos, alegorias, pinturas e literatura<sup>90</sup>, que retrataram este indígena reduzindo sua imagem ao aspecto biológico, não só ao animal, mas também à natureza exótica e pronta para ter seus segredos e riquezas descobertos pelo herói colonizador. Já o índio bárbaro foi relacionado à imagem da selva e da floresta, lugares tidos como confusos, de impulso violento e luxúria anárquica<sup>91</sup>. Renovava-se a velha concepção de que o índio colonizado tinha sua natureza relacionada com o corpo e não com a mente, à matéria prima e não aos manufaturados. A atividade mental não era algo que estivesse relacionada a estes seres, ora dóceis, ora ferozes<sup>92</sup>.

Com a chegada de D. João VI, em 1808, a guerra contra os indígenas, que antes se fundamentava na necessidade de defesa, ganha novo contorno com a ausência de qualquer retórica, pregando que era preciso guerrear, simplesmente, para liberar terras para a colonização.

É com José Bonifácio, todavia, que o debate da questão indígena volta a ser contextualizado em um projeto político mais amplo.

Trata-se de chamar os índios à sociedade civil, amalgamá-los assim à população livre e incorporá-los a um povo que se deseja criar. É no fundo o projeto pombalino, mas acrescido de princípios éticos: para chamar os índios ao convívio do resto da nação, há que tratá-los com justiça e reconhecer as violências cometidas. É verdade que, se tivesse sido aplicado esse projeto, apresentado pelo autor nas cortes portuguesas e na Constituinte de 1923 onde foi muito aplaudido, teríamos assistido um etnocídio generalizado: a justiça de que fala José Bonifácio consistia na compra das terras dos índios em vez da usurpação direta<sup>93</sup>.

Na história do Brasil nenhuma participação popular foi observada na elaboração das Constituições brasileiras anteriores a 1988. A Constituição de 1824 apresentou certa contribuição à questão indígena somente no âmbito de seu projeto elaborado por representantes das elites como o Padre Francisco Muniz Tavares, Domingos Borges de Barros, o Visconde de Pedra Branca; além do já mencionado José Bonifácio de Andrada e Silva com seus “Apontamentos para

---

<sup>90</sup> A título de exemplo tem-se os romances *O Guarani*, *Iracema* e *Ubirajara* de José de Alencar, as telas *O Último Tamoio*, de Rodolfo Amoedo; *Moema*, de Victor Meirelles e *Índios da missão de São José*. Jean- Baptise Debret, entre outros.

<sup>91</sup> SHOHAT, e STAM. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. *Op. cit.* p. 206.

<sup>92</sup> *Ibidem*. p. 201.

<sup>93</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da. “Política indigenista no século XIX”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 137.

uma Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil”. O texto final, porém, não contemplou qualquer apontamento do projeto. Da primeira Constituição Brasileira ficaram tolhidos do direito de cidadania escravos, índios e mulheres<sup>94</sup>.

Como já dito, a política indigenista do século XIX, sobretudo até 1845 foi subsidiária de uma política de terras e, em que pese os cinco projetos encaminhados à Constituinte de 1822, a primeira Constituição do Brasil sequer mencionou a existência de índios, tratando do assunto via Ato Adicional de 1834, que adicionava à competência legislativa das Províncias a tarefa de dispor sobre a catequese e civilização dos indígenas, conforme o art. 11, § 5°. Nesse período de descentralização do processo legislativo, diversas províncias passaram a tomar atitudes antiindígenas, como extermínio ou expulsão dos índios de suas terras e vilas.

O direito dos índios às suas terras originárias já era, contudo, afirmado desde antes da Carta de 24, incluindo o direito às terras dos aldeamentos para onde tenham sido levados.

Tanto é verdade isso que em 1819 a Coroa volta atrás na concessão de uma sesmária dentro de terras da aldeia Valença, de índios Coroados, e reafirma princípios fundamentais: as terras das aldeias são inalienáveis e não podem ser consideradas devolutas; são nulas as concessões de sesmarias em tais terras<sup>95</sup>.

O avanço de tal legislação, todavia, encontra a resistência e dificuldade de aplicação devido à amplitude territorial do país, ao desejo de se aumentar os espaços habitáveis do interior e de converter índios, negros e brancos pobres em mão de obra, o que demonstra que a política de terras não é independente de uma política de trabalho<sup>96</sup>.

Todo o tipo de argumento será usado para que se retroceda quanto a uma política indigenista que reconheça direitos originários a essas populações. Diante

---

<sup>94</sup> “Entre o arcabouço jurídico-liberal importado da Europa, sobre o qual se ergueu o Estado independente, e a prática social haveria uma enorme distância, facilmente observada pelos viajantes na época. Estes espantavam-se diante da falta de correspondência entre a legislação e a realidade que a desrespeitava a cada passo. A Constituição afirmava a igualdade de todos perante a lei, bem como a garantia da liberdade individual. A maioria da população, no entanto, permanecia escravizada, não se definindo em termos jurídicos como cidadãos”. COSTA, Emilia Viotti da. *Da monarquia à república: momentos decisivos*. 6ª. ed. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1999. p. 50.

<sup>95</sup> Lei de 26/3/1819 e 3 Provisões de 8/7/1819. Apud: CUNHA, Manuela Carneiro. “Política indigenista no século XIX”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 141.

<sup>96</sup> *Ibidem*. p. 141.

da incompreensão do branco frente à relação que os índios estabelecem com a terra surgirão afirmações de que o índio não se apega ao território, não tem noção de propriedade, que vive perambulando sem ter fixação em lugar algum.<sup>97</sup>

O nomadismo de determinados grupos e as diferentes formas de organização social pareciam, aos olhos europeus, imaturidade política e indícios de dependência da liderança natural dos brancos. O sedentarismo e a “capacidade” de se adaptarem à lavoura, por outro lado, eram vistos como elevação do patamar social<sup>98</sup>. Por essa razão a imagem da infantilização dos indígenas e de sua incapacidade para se autogovernar reflete-se até os dias atuais como, por exemplo, na questão da tutela estatal da população indígena, questão bastante controversa e delicada após o advento da Constituição de 1988 e da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho.

Bastante ilustrativa, no que diz respeito à deslegitimação da capacidade indígena, é a caricatura feita sobre o autogoverno dos índios – de 1789 a 1845 – demonstrando todo o preconceito da época:

Os índios têm vilas e câmeras; e são nelas juízes, sem saber nem ler, nem escrever, nem discorrer! Tudo supre o escrivão; o qual, não passando muitas vezes de um mulato sapateiro, ou alfaiate, dirige a seu arbítrio aquelas câmeras de irracionais, quase, pelo formulário seguinte: Na véspera do dia, em que há de haver na aldeia vereação, parte o escrivão da sua moradia, se é longe; e neste caso sempre a cavalo; e vem dormir, nessa noite, em casa do senhor juiz, o qual imediatamente se encarrega do cavalo do senhor escrivão [...] Fica, entretanto o escrivão descansado, senhor aliás da casa, mulher e filhas do officioso juiz, que na volta lhe cede o melhor lugar na choupana, para dormir e passar a noite. Logo em amanhecendo começa o juiz a ornar-se com velhos e emprestados arreios da sua dignidade, e a horas competentes marcha para um pardieiro, com alcunha de casa da câmara, onde lidas as petições, que o escrivão fez na véspera, são despachadas pelo mesmo escrivão em nome do senhor juiz ordinário; e pouco depois se desfaz o venerando senado, e aparecem os senadores de camisa, ceroulas, e de caminho para as suas tarefas<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> Para maiores informações a esse respeito ver OLIVEIRA, Humberto de. *Coletânea de leis, atos e memoriais referentes ao indígena brasileiro*, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> Autor pernambucano desconhecido citado por ABREU, Capistrano. 1907. p. 171. Apud: CUNHA, Manuela Carneiro da. “Política indigenista no século XIX”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 152-3.

Independentemente de se reputar eficiente ou não o autogoverno dos índios o fato é que se registraram diversos processos em defesa dos direitos indígenas no período, o que não mais ocorreu após seu término, quando os diretores de aldeias passam a exercer a função de procuradores dos índios. Dentre os processos pode-se citar, em 1815, a representação contra a espoliação de suas terras encaminhada pelos índios da aldeia Aramaris de Inhambupe de Cima, na Bahia; há o caso da demarcação das terras dos índios Gamela de Viana no Maranhão, em 1821 e 1822; em 1825, um índio Xukuru, capitão-mor da vila de Cimbres em Pernambuco, denuncia abusos cometidos provavelmente pelo diretor da aldeia e obtém decisão favorável; por fim cita-se o caso, registrado em 1828, do protesto do capitão-mor da vila de Atalaia, em Alagoas, contra a violência e invasão das terras das aldeias.<sup>100</sup>

A Constituição de 1891, na mesma esteira de 1824, sequer mencionou a existência de indígenas no território brasileiro. Destaque-se a proposta não contemplada do Apostolado Positivista que pensava em dividir o *status* jurídico dos índios em “Estados Ocidentais Brasileiros” e “Estados Americanos Brasileiros”, estes compostos por “hordas fetichistas” e aqueles por grupos miscigenados.<sup>101</sup>

Diante do exposto, observa-se que o século XIX teve duas posições frente à política indigenista: uma defendia a inviabilidade dos povos indígenas e a necessidade de sua sujeição à força em benefício da consolidação das fronteiras do Império, cujo maior defensor foi Francisco de Varnhagen, o Visconde de Porto Seguro; a outra, também defensora da inviabilidade dos povos indígenas, pregava a obrigação moral do Estado de integrá-los a unidade nacional brasileira e tinha

---

<sup>100</sup> CUNHA, Manuela Carneiro da. “Política indigenista no século XIX”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 152.

<sup>101</sup> Dizia a proposta “A República Brasileira é constituída: 1º, pelos Estados do Brasil ocidental sistematicamente confederados, os quais provêm da fusão de elementos europeus com o elemento africano e o aborígene americano; 2º, pelos Estados americanos do Brasil, empiricamente confederados, os quais se compõem de hordas fetichistas espalhadas sobre o território da República. Esta federação consiste, de um lado, em manter com elas relações amistosas, hoje reconhecidas como um dever entre nações esclarecidas e simpáticas; e de outro garantir-lhes a proteção do governo federal contra toda a violência que as possa atingir, quer em suas pessoas, quer em seus territórios, que não poderão ser percorridos sem seu prévio consentimento, solicitado pacificamente e somente obtido por meios pacíficos.” Apud: GOMES, Mércio Pereira. “Por que sou rondoniano”. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142009000100013&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142009000100013&script=sci_arttext)>. Acesso em 09 mar. 2010.

em José Bonifácio seu defensor maior. Embora divergentes em seus propósitos imediatos, ambos comungavam o entendimento de que os povos indígenas, em suas identidades e modos próprios de vida, representavam formas de existência inferiores e, por isso, fadadas ao desaparecimento.<sup>102</sup>

### **2.3 De índio a trabalhador rural (século XX)**

O início do século XX foi marcado por uma etapa de proteção que apostou em um aparelho de poder governamentalizado. Em 1910 foi criado o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) ligado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. Além da proteção dos índios o serviço teria como função fixar no campo mão-de-obra rural, não estrangeira e fornecer treinamento técnico para a força de trabalho rural. O fato de o SPI integrar o referido Ministério reflete, em alguma medida, o caminho a ser trilhado, qual seja, inserir o índio na sociedade como trabalhador rural. Tratava-se de um Ministério que, entre outras atribuições, ocupava-se de pensar uma política para a mão-de-obra livre, paralelamente a um processo de regeneração agrícola do país<sup>103</sup>.

A imagem de “atraso” criada para implementar o “progresso” no meio rural levou o Marechal Cândido Rondon, militar com experiência em construção de linhas telegráficas de caráter estratégico, a dirigir o Serviço. O Apostolado Positivista do Brasil possuía um sem número de seguidores militares aficionados pela idéia de organização e progresso que, juntamente com Rondon, empreenderam a jornada de transformar índios em pequenos produtores rurais capazes de se auto-sustentarem e, por meio de um processo evolutivo, superarem a condição transitória de indígenas. Em cinquenta e sete anos de existência passaram pelo SPI vinte diretores, dentre os quais, dez militares.<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> LACERDA, Rosane. *Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2008, p. 13.

<sup>103</sup> Ver MENDONÇA, Sonia Regina de. *Ruralismo: agricultura, poder e Estado na Primeira República*. Tese de doutorado. São Paulo. FFLCH – USP, 1990.

<sup>104</sup> LIMA, Antonio Carlos de Souza. “O governo dos índios sob a gestão do SPI”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 160. p. 159.

Foi com o SPI que surgiu o regime de tutela do Estado sobre o *status* do índio, que se solidificou com a promulgação do Código Civil de 1916:

Pretendido desde o início, o estatuto jurídico específico para o índio atingido com o Código Civil e o Decreto [nº. 5484 de 27/6] de 1928 facultaria ao aparelho o monopólio legal da força necessária à sua atuação em face de outros aparelhos de poder, às ordens religiosas em especial, e a outras redes sociais não necessariamente aparelhadas [...] Por outro lado, o controle jurídico sobre os índios – a partir de então termo designativo de um status legal distinto e não meramente categoria de senso comum – facultaria a possibilidade de maior controle sobre porções do espaço sob a jurisdição dos Estados e não da União<sup>105</sup>.

Visava-se, portanto, a preparação das terras e da mão-de-obra para a abertura de novas fronteiras econômicas a serem, depois de abertas por índios e camponeses, efetivadas pela população branca.

As idéias do positivismo heterodoxo<sup>106</sup>, e de um Exército como força salvadora da Nação, eram incutidas na população também por meio de

---

<sup>105</sup> Ibidem. p. 160.

<sup>106</sup> Sob o ponto de vista taxionômico diz-se heterodoxa uma das linhas do positivismo que vigorou no Brasil, em especial entre as décadas de 20 e 50. Esta vertente se aproximava mais dos estudos primeiros de Augusto Comte e caracterizou-se por manter, no plano político, uma atitude liberal, embora adotando categorias de análise comtianas (a Lei dos Três Estados, por exemplo), como no caso de Pereira Barreto. Houve também o dito positivismo ortodoxo, herdeiro das últimas concepções comtianas e, em especial, pela aceitação da Ditadura e da mística Religião da Humanidade (que se espalhou entre os militares), liderado por Miguel Lemos e Teixeira Mendes e diversos adeptos do Exército e da Marinha, professores do Colégio Pedro II e das escolas de matemática do Rio de Janeiro. Correspondiam estes dois positivismos mais ou menos a um positivismo brasileiro do Norte e um positivismo brasileiro do Sul: no Sul estava a ortodoxia; no Norte, a heterodoxia. Eram seguidores do positivismo heterodoxo no Nordeste do Brasil os membros da Escola do Recife, sendo os principais [Tobias Barreto](#), [Sílvio Romero](#) e [Artur Orlando](#), além de [João Vieira de Araújo](#) na área penal. Tobias foi o primeiro a compreender os limites do positivismo e logo o abandonou em prol das idéias alemãs, enquanto o positivismo continuou a vicejar por um certo tempo ainda na Escola do Recife e, por muito mais tempo ainda, fora dos limites dela, com a Escola antropológico-criminal na Bahia, chefiada por [Raimundo Nina Rodrigues](#) e sua versão tropical das teorias do médico italiano [Cesare Lombroso](#). Acerca do positivismo brasileiro afirma Sérgio Buarque de Holanda: “É possível compreender o bom sucesso do positivismo entre nós e entre outros povos parentes do nosso, como Chile e México, justamente por esse repouso que permite ao espírito as definições irresistíveis de Comte. Para seus adeptos, a grandeza, a importância desse sistema prende-se exatamente à sua capacidade de resistir à fluidez e à mobilidade da vida”. E mais adiante comenta: “Mas os positivistas foram apenas os exemplares mais característicos de uma raça humana que prosperou consideravelmente em nosso país, logo que este começou a ter consciência de si. De todas as formas a evasão da realidade, a crença mágica no poder das idéias pareceu-nos mais dignificante em nossa adolescência política e social” HOLANDA, Sergio Buarque de. Raízes do Brasil, 3. ed.. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1956. p. 230-233. COSTA, Cruz. *Panorama da história da filosofia no Brasil*. São Paulo: Cultrix, 1960. p. 40-80 e CRIPPA, Adolpho. *As idéias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Ed. Convivium, 1979. p. 81-142.

manipulação de imagens. Fotos da época sugerem duas realidades<sup>107</sup>: uma com os índios nus fazendo alusão os primeiros contatos, exibindo emblemas nacionais e mostrando a necessidade de civilização; outra de índios vestidos, junto à bandeira nacional e símbolos de progresso fazendo referência ao caminho certo que estava sendo aberto pelo Exército.

A imagem de Rondon e sua equipe era visivelmente associada ao herói progressista desbravador preocupado com a defesa do território, suas fronteiras, povoação e desenvolvimento econômico. Tal imagem de pioneirismo era de grande valia para o discurso colonizador de superioridade européia: o descobridor, *the finder keeper*, é associado em geral a um cientista que domina uma terra “abandonada” e com sua sabedoria descobre seus tesouros, de valor ignorado pelos povos nativos. O ato de apropriação do colonizador é legitimado pela construção da consciência do “valor” como pretexto para a propriedade (capitalista) legítima<sup>108</sup>.

O desbravador salva a sociedade primitiva e seu conhecimento ocidental resgata tesouros que caíam no esquecimento, como ouro, petróleo, diamantes. Trata-se do enaltecimento de um pioneirismo produtivo e criativo - em busca da revelação de alguma “verdade perdida” - do qual os “povos primitivos” não são capazes, possuindo apenas o irracionalismo e seus “instintos perigosos”.

Voltando ao SPI observe-se que seu lema abrangia civilizar os sertões, tornar o território economicamente explorável e demarcar as fronteiras da Nação - esse ente coletivo e homogêneo do qual as diferenças deveriam ser excluídas. Também a atuação do SPI efetivou-se em conformidade com os interesses econômicos do momento, uma vez que seus postos e delegacias eram distribuídos de acordo com as verbas e interesses da expansão da fronteira agrícola<sup>109</sup>. Nesse período, desde a criação do SPI, muitos índios tiveram negado seu

---

<sup>107</sup> LIMA, Antonio Carlos de Souza. “O governo dos índios sob a gestão do SPI”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 162.

<sup>108</sup> A esse respeito ver capítulo 2, acerca do instituto da *terra nullius*.

<sup>109</sup> Ver FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *O SPI na Amazônia: Política Indigenista e conflitos Regionais 1910 – 1932*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2007 e LIMA, Antonio Carlos de Souza. “O governo dos índios sob a gestão do SPI”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992.

reconhecimento como indígenas e suas aldeias transformadas em centros agrícolas. Além disso, os bens indígenas (terras, recursos naturais e mão-de-obra) ganharam, desde o início, uma dimensão de suporte do aparelho governamental.

Em 1931 o SPI foi anexado ao recém criado Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio (Decreto nº 19.670 de 4/1/1931) e teve suas atividades reduzidas, em especial quando passou a integrar a Inspeção Geral de Fronteiras.

Em 1934 a nova Constituição do país faz a primeira menção constitucional à existência de índios, a qual dispõe que competia privativamente à união legislar sobre a incorporação de silvícolas<sup>110</sup> à comunhão nacional (art. 5º, XIX, m).

A incapacidade, portanto, seria transitória assim como a condição de indígena, que era tida como uma identidade também transitória<sup>111</sup> que progrediria ao trabalhador rural e quiçá ao cidadão urbano.

Em 1936 um Regulamento<sup>112</sup> do SPI sistematizou as idéias que orientavam a atuação do Sistema: “nacionalizar os selvícolas” e incorporá-los à Nação, como guardas de defesa de fronteiras; empreender um regime de “evolução mental” para melhor aproveitar “os dotes naturais da raça no que diz respeito à qualidade do seu caráter; educação para incorporação; desenvolver nos índios, em especial os habitantes de áreas de fronteira, sentimentos morais e cívicos de nacionalidade brasileira (art.1º, b; art. 2º e das Disposições Gerais art. 44).

Tal regulamento reforçou a noção de que com o contato com os brancos os índios progrediam em seu estágio social e se aproximavam da civilização

---

<sup>110</sup> “A expressão silvícola, ou seja, habitante da selva, havia sido introduzida pelo Código Civil de 1916 (Lei n.º 3.071, de 1º de janeiro de 1916), como representação de um conceito de “índio” ainda não assimilado à sociedade envolvente. Na qualidade de ‘selvícolas’, os índios eram incluídos entre os ‘incapazes, relativamente a certos atos, ou à maneira de os exercer’, posição onde também se encontravam os pródigos e os jovens entre 16 e 21 anos (art. 6º). LACERDA, Rosane. Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988. Brasília: CIMI - Conselho Indigenista Missionário, 2008, p. 13.

<sup>111</sup> Ver LEITE, Jurandyr Carvalho Ferrari e LIMA, Antonio Carlos de Souza. *As fronteiras da nação: o Serviço de Proteção aos Índios, 1910-1930*. Rio de Janeiro: MN/PPGAS, 1985.

<sup>112</sup> Regulamento aprovado pelo Decreto nº. 736, de 06 de abril de 1936 Apud: LIMA, Antonio Carlos de Souza. “O governo dos índios sob a gestão do SPI”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 165.



ocidental – todavia, sabe-se que tal evolução nunca seria equiparada à branca, mesmo porque não se poderia correr o risco de ter que entregar-lhes definitivamente suas terras.<sup>113</sup>

O sucesso de contato com um grupo era mensurado, entre outras evidências, pelo caráter não bélico dos povos e pela possibilidade de manipulação de sua situação de infância social. Porém,

É interessante notar a ambigüidade de tratamento, já que os imbeles eram também os potenciais guardas das fronteiras porque dotados de características guerreiras inatas. Uma hipótese possível é a de que o Exército não contasse à época com os meios de penetração nas regiões interioranas de acordo com suas pretensões de controle territorial, e que a militarização do SPI viesse a servir também a um mais estreito trabalho de territorialização dos poderes de Estado.<sup>114</sup>

Os índios passavam por sessões de culto à bandeira e ensinamentos de história do Brasil realizados por núcleos militares que tinham a tarefa de nacionalizar as fronteiras além de desenvolver e policiar os sertões habitados por índios.<sup>115</sup> Havia também os militares de postos de fronteira responsáveis por atrair para o território brasileiro povos indígenas que habitassem regiões limítrofes entre os países. Tal atração – com fins de potencializar a atividade de defesa das fronteiras a ser realizada pelos próprios índios – era atingida, entre outros métodos, com a distribuição de presentes. Essa prática foi difundida não somente na região de fronteiras como também na atração de índios “arredios” para regiões estratégicas no quesito povoamento.

Dádivas para o domínio, seu fornecimento [dos presentes] seria sustado na medida da aproximação às unidades locais do SPI e do estabelecimento de relações clientelísticas com a administração, revertendo-se aos índios o ônus de sustentar suas novas necessidades.<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> Ver ainda BRASIL. Ministério da Agricultura, Serviço de Proteção aos Índios. Relatório das atividades do Serviço de Proteção aos Índios durante o ano de 1954, Rio de Janeiro, Serviço de Proteção aos Índios, 1955.

<sup>114</sup> LIMA, Antonio Carlos de Souza. “O governo dos índios sob a gestão do SPI”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 166.

<sup>115</sup> A esse respeito ver Decreto n.º 24.700 de 12/07/1934. Disponível em: <<http://www.camara.gov.br/internet/infdoc/novoconteudo/legislacao/republica/Leis1934vIVparteI/I/pdf17.pdf>>. p. 895. Acesso em: 10. Nov. 2009.

<sup>116</sup> LIMA, Antonio Carlos de Souza. “O governo dos índios sob a gestão do SPI”. *Op. cit.* p. 167.

A Constituição de 1937 não escapou às influências ultraconservadoras do nazismo e do fascismo<sup>117</sup> e, em que pese prever tratamento às terras indígenas, deixou no vazio o tratamento às populações indígenas. A Constituição não legislou sobre a identidade dessas populações, sequer mencionou a incorporação e a busca de uma identidade branca, como na CF de 1934. De maneira paradoxal, a ausência foi ao que se prestou esta Constituição quanto ao reconhecimento jurídico das identidades próprias indígenas. É preciso que se diga, entretanto, que a ausência de qualquer disposição também é uma posição, ainda que não declarada ou explícita.

---

<sup>117</sup> Aspectos dessa influência podem ser vislumbrados nas medidas constitucionais de centralização política e fortalecimento do poder presidencial; na extinção do legislativo; na subordinação do Poder Judiciário ao Poder Executivo; na instituição dos interventores nos Estados, além da eliminação da independência sindical e extinção dos partidos políticos. O historiador João Bertonha (BERTONHA, João Fábio. “Entre Mussolini e Plínio Salgado: o Fascismo italiano, o Integralismo e o problema dos descendentes de italianos no Brasil”. *Revista brasileira de História*. vol. 21 n.º 40, São Paulo, 2001) explica a influência mais fascista que nazista a partir de diversos acontecimentos e obras que foram publicadas no período. Ferruccio Rubbiani, por exemplo, (conhecido intelectual fascista de São Paulo) participou em posição de destaque da "Saudação a Roma", cerimônia promovida pelo Consulado italiano em 25/4/1932, e escreveu em revistas como *Hierarchia* - título do órgão oficial do Fascismo italiano - na qual se sucediam artigos homenageando este além de retratos de Mussolini. Consta, ainda, de um relatório do Consulado Geral dos Estados Unidos, em São Paulo, ao Departamento de Estado, de 19/7/1937, a informação de realização de um grande desfile integralista na Avenida Paulista, e que Plínio Salgado tinha passado os milicianos integralistas em revista a partir da sacada da residência de ninguém menos que Angelo Poci, diretor do jornal fascista paulistano *Fanfulla* e conhecido fascista italiano em ação no Estado. No mesmo ano, aliás, Plínio Salgado participou da comemoração do "Natal de Roma", no Círculo Italiano Carlo del Prete, em São Paulo, onde fez uma palestra sobre Roma e o Fascismo, "instrumento de redenção dos povos", e recebeu calorosamente o hierarca fascista Luigi Federzoni, em visita ao Brasil. Em 1937, Luigi Federzoni, então presidente do Senado Italiano, escreveu um artigo no jornal *Il Popolo d'Italia* no qual, além de comemorar a "força e vivacidade" do Integralismo e a firmeza do presidente Getúlio Vargas, ressaltou justamente essa idéia de que um fator importante na assimilação de idéias fascistas pelo Integralismo e na criação de um sentimento de apoio difuso às ideologias de direita no Brasil foi a atividade do Fascismo italiano no Brasil e, em especial, em São Paulo, dizia Federzoni em seu discurso: “É um fato que nossos fasci, nossa imprensa e nossas escolas ajudaram a criar uma nova mentalidade naquela nação, onde os italianos representam uma formidável contribuição de trabalho e intelecto. De fato, vários dos jovens líderes do Integralismo, conhecidos por sua cultura e valor moral, são filhos de italianos e foram educados em nossa esplêndida Dante Alighieri e vários dos mártires camisa verde que caíram em defesa da causa eram de origem italiana. Eu devo acrescentar que em nenhuma das nações sul americanas que eu visitei, eu encontrei um conhecimento tão acurado e profundo, uma compreensão tão cordial e penetrante da história do Fascismo e do pensamento e trabalho de Mussolini”.

O decreto-lei n.º1736 de 03/11/1939<sup>118</sup> subordinou o SPI ao Ministério da Agricultura e intensificou ainda mais a política de tornar os índios úteis para a agricultura do país. A Fundação Brasil Central, criada em 1943 e empenhada neste objetivo, tinha o caráter de restabelecer ao SPI o ideal de “localizar trabalhadores nacionais” espalhados pelo sertão.<sup>119</sup> Além desse objetivo, o período pós década de 40 ficou marcado pela vinculação dos militares aos setores interessados em prospecção mineral, o que os aproximava sobremaneira das questões em torno de áreas indígenas.

A visão do assimilacionismo indígena pairou sobre as décadas de 40, 50 e 60; foi pano de fundo para Constituição de 1946 (que, por sua vez, simplesmente repetiu o dispositivo da Constituição de 1934) e, em 1957, constou do primeiro instrumento internacional, a Convenção 107 da OIT, visando proteger e assimilar os povos indígenas e tribais de países independentes.

Com a criação do Parque Nacional do Xingu, em 1961, observou-se uma mudança na ação fundiária protecionista com relação ao índio. Ainda que a idéia se apoiasse na criação de uma reserva onde fosse possível aos índios uma aculturação paulatina, é possível dizer que surgia um novo padrão no modelo de terras para os grupos indígenas, no qual porções maiores de território estavam relacionadas a um direito imemorial passível de demarcação física. Tudo isso, é claro, competindo injustamente com a fronteira agrícola que não cessava de crescer e reivindicar terras.

---

<sup>118</sup> “O Presidente da República, usando da faculdade que lhe confere o art. 180 da Constituição e considerando :

- que o Serviço de Proteção aos índios, criado pelo Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910, esteve até 1930 sob a dependência do Ministério da Agricultura;

- que o Decreto-lei nº 279, de 16 de fevereiro de 1938, que reorganizou o Ministério da Guerra, não cogitou do mesmo Serviço, deixando, portanto, de enquadrá-lo entre os diversos órgãos do mesmo Ministério ;

- que o problema da proteção aos índios se acha intimamente ligado à questão de colonização, pois se trata, no ponto de vista material, de orientar e interessar os indígenas no cultivo do solo, *para que se tornem úteis ao país e possam colaborar com as populações civilizadas que se dedicam às atividades agrícolas;*

DECRETA:

Art. 1º Fica subordinado ao Ministério da Agricultura o Serviço de Proteção aos Índios.

Art. 2º O presente decreto-lei entra em vigor a partir de 1 de janeiro de 1940; revogadas as disposições em contrário”.

Rio de Janeiro, 3 de novembro de 1939, 118º da Independência e 51º da República.

GETULIO VARGAS. (Eurico G. Dutra./Fernando Costa.) [Grifo meu]

<sup>119</sup> A esse respeito ver também FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *Indigenismo e Antropologia: o Conselho Nacional de Proteção aos Índios na Gestão Rondon (1939-1955)*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro. Museu Nacional - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 1990. p. 215.

Em 1967, momento politicamente obscuro para o país que passava por uma ditadura militar, o SPI foi substituído pela Fundação Nacional do Índio – a FUNAI. Nesta ocasião também se preparava um novo fluxo de expansão econômica e agrícola rumo ao interior.

Na Constituição de 1967, embora estivesse repetido o art. 5º do texto de 1934, há uma grande garantia ao incluir as terras indígenas entre os bens da União Federal e reconhecer aos índios o direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nela existentes (art. 4. inc. IV e art. 186).

A Emenda Constitucional de 1969, por seu turno, tornou inalienáveis as terras habitadas pelos indígenas, bem como nulos e extintos os efeitos jurídicos que tivessem por objeto o domínio, posse ou ocupação de terras indígenas. Curiosamente, foi durante a ditadura militar que ocorreram os maiores avanços até aquele momento. É certo, contudo, que tais avanços refletem os militares direcionando seus interesses menos aos povos indígenas que ao domínio de suas terras. Ou seja, a política de criação de “reservas” não estava preocupada com a proteção dos indígenas tanto quanto estava com a liberação de suas terras. Não à toa, o sistema de confinamento dos índios em reservas bem menores que suas terras originárias – tendência difundida em especial com o antigo Serviço de Proteção aos Índios – reduziu o limite de diversas terras indígenas visando o velho interesse de implantar novas fronteiras de expansão econômica para o interior e Sul do Brasil.

Em 1970 Darcy Ribeiro previa que, na hipótese mais otimista, a população indígena do Brasil alcançava 0,2% da população sendo que, somente no período de 1900 a 1967, a proporção do extermínio dessas populações foi de 73,4%.<sup>120</sup>

Em 1973 os legisladores do Estatuto do Índio mantiveram viva a política de transitoriedade da condição indígena. A doutrina do assimilacionismo viu-se “aperfeiçoada” diferenciando os índios em “isolados”, em “vias de integração” e “integrados”. Observe-se que tal classificação pressupunha um forte pensamento etnocêntrico. Ao se referir ao índio como isolado – expressão utilizada desde a

---

<sup>120</sup> RIBEIRO. Darcy. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970. p. 434.

década de 30, embora já se fale em índios autônomos<sup>121</sup> – é preciso traçar uma perspectiva que indique do que o índio se isola, que no caso, é a sociedade brasileira ocidental “civilizada”. Falar em políticas públicas para os indígenas visando assimilá-los à comunhão nacional pressupõe-se que o isolamento é involuntário e que o Estado fará o melhor para que tais comunidades possam compartilhar de toda a “modernidade” e “progresso” que desfrutamos.

Enquanto não integrados os índios eram sujeitos ao regime tutelar a ser exercido pela União através do órgão indigenista oficial, a Fundação Nacional do Índio (Funai). Para a liberação do regime tutelar, que poderia ser requerida judicial ou administrativamente pelo próprio indígena, o Estatuto estabelecia como requisitos a idade mínima” de 21 anos, o “conhecimento”(e não o domínio) da língua portuguesa, a habilitação para o exercício de “atividade útil” (em que consistiria?) na sociedade brasileira, e uma razoável compreensão” dos usos e costumes da comunhão nacional (art. 9.º, incisos I a IV)<sup>122</sup>.

O Estatuto ainda prevê a educação indígena voltada para a integração nacional, desconsiderando língua e cultura específicas, o que foi feito também em relação à saúde, desconsiderando tradições em processos de curas, assim como crenças referentes à saúde e enfermidades.

Além do fato de o desaparecimento indígena ser entendido como natural os índios, via de regra, eram vistos como naturalmente incapazes e inativos. No interior do país os massacres, realizados por fazendeiros, seringueiros e mineradores, continuavam e nos grandes centros o discurso da integração indígena era visto como a atitude mais correta a ser levada a cabo, de sorte que o desaparecimento era tido como inevitável.

O próprio Darcy Ribeiro não vislumbrava uma vida muito longa para as populações indígenas diante do cenário de desaparecimento de tribos - em virtude de massacres e epidemias de contato, além do avanço ostensivo das técnicas agrícolas em direção ao interior do país. Para Darcy Ribeiro as economias extrativa, agrícola e pastoril causavam prejuízos de diversas ordens e contribuíam para o futuro fatídico que o antropólogo previa para os povos indígenas.

---

<sup>121</sup> Ver BLANCO, Michel. “Focos de autonomia”. *Revista Brasil indígena – FUNAI*. Ano III, n.º 5, dez./ jan. 2007. p. 26.

<sup>122</sup> LACERDA, Rosane. *Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988*. Brasília: CIMI - Conselho Indigenista Missionário, 2008, p. 16.

A economia extrativa impunha a dissolução dos grupos tribais mais densos, havia recrutamento de homens como remeiros e tarefeiros, de mulheres como amásias e produtoras de mantimentos, sendo que as formas de engajamento de mão-de-obra para a produção eram arcaicas e despóticas. A economia agrícola não tinha interesse no índio como mão-de-obra, tampouco como produtor. O contato aqui se deu em forma de disputa pelas terras. A economia pastoril, por fim - “movida pela necessidade de limpar os campos de seus ocupantes humanos”<sup>123</sup> - além de disputar as terras com os indígenas atuava de forma que estes não se alimentassem de gado diante da inevitável escassez de caça. “A defesa do gado contra os índios, torna as frentes pastoris particularmente agressivas, levando-as a promover chacinas tão devastadoras quanto as das frentes extrativistas”.<sup>124</sup>

As causas de tantas mortes de indígenas ocorridas ao longo dos séculos abordados neste capítulo podem ser resumidas em três formas principais de eliminação intencional, ou não: o assassinato direto - durante as guerras ou fora delas; os maus tratos e as doenças de contato - as mortes decorrentes do choque microbiano. O grande genocídio que se empreendeu contra os indígenas, registrado em larga escala até meados do século XIX, sofreu transformações de forma que as mortes passaram ora a ser resultado do descaso Estatal, ora da idéia da necessidade de integração à sociedade nacional, ora do avanço da fronteira agrícola e do êxodo rural, etc.

Esse cenário violento em que se encontravam inseridos, e a insurgente mobilização de lideranças indígenas em defesa de suas causas, motivaram a organização dos povos indígenas em torno da possibilidade de participarem da Assembléia Nacional Constituinte de 1987.

---

<sup>123</sup> RIBEIRO. Darcy. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970. p. 434.

<sup>124</sup> RIBEIRO. Darcy. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970. Capítulo IX-X e p. 434.

## O DIREITO POSTO E SUAS SUPOSTAS SOLUÇÕES

“Eu tenho usado o meu botoque, minha vida, meu documento. Minha orelha é documento também.”

(Cacique Raoni Mentuktire, na Assembléia Nacional Constituinte de 1988, fazendo referência à importância e significado dos adornos de orelha típicos de alguns povos indígenas)

Em 1987 instalou-se no país a Assembléia Nacional Constituinte (ANC), conquista democrática sem precedentes na história do Brasil. Diversas organizações civis estavam mobilizadas e articuladas para se fazerem ouvir. Era a chance de escrever na lei maior do Estado um país mais justo e democrático. E assim foi feito em diversos âmbitos da sociedade. Benefícios como o avanço democrático, a consolidação dos direitos individuais e das garantias das obrigações do Estado são razões de elogios frequentemente tecidos à Constituição da República Federativa do Brasil (CRFB).<sup>125</sup>

A tradição da política indigenista, todavia, ainda sustentava uma lógica tradicional, haja vista o próprio Estatuto do Índio de 1973 que, apesar de apresentar progressos, ainda figurava como bastante conservador quanto às mudanças possíveis de serem levadas a cabo. E mesmo 22 anos após a promulgação da CRFB, ele - ainda que em vias de reestruturação<sup>126</sup> - encontra-se vigente naquilo que a Constituição não revogou expressamente.

---

<sup>125</sup> “A Constituição brasileira foi um grito de modernidade ouvido trinta anos depois da criação de Brasília, em 1958, um estatuto de contraste com a ditadura da qual o país se libertou. É um texto assentado sobre os princípios da democracia representativa, garantidor dos direitos fundamentais, mas que nem por isso deixa de ser alvo de contestação, por englobar o trato dos problemas sociais do país, a articulação dos poderes regionais e dos conflitos políticos. É uma empreitada quase impossível. É, talvez, a mais complexa Constituição, em face do volume e do detalhamento. É um fator gerador de tensões e que desafia a dialética, mas que completa vinte anos consagrando a separação de Poderes”. CANOTILHO, J. J. Gomes. “Un apunte sobre el pecado original de la ciencia del derecho”. Entrevista concedida a Guillermo Rizzi. 01 mar. 2010. Disponível em <<http://direitoadministrativoemdebate.wordpress.com/category/constituicao/>>. Acesso em 10 mar. 2010.

<sup>126</sup> PL n.º 2057/91.

Até o momento da Constituinte um número muito pequeno de indígenas possuía algum conhecimento sobre as estruturas jurídicas, políticas e administrativas do Estado Brasileiro, o que impedia qualquer participação em termos efetivamente igualitários. Eram desconhecidas estruturas como o Legislativo Municipal, o que vinha a ser uma Constituição ou uma Assembléia Nacional Constituinte e, supondo que fosse possível explicar para eles, a “toque de caixa”, o que tudo isso significava ainda existiria o desafio dos termos em que as coisas são postas: o inegociável ponto de vista do Estado. A forma da Constituinte, por exemplo, “quase que” não estava em discussão, como se verá adiante.

A maioria dos indígenas, entretanto, passava a afirmar uma certeza:

[A] grande lei dos ‘brancos’ estava para ser escrita pelos políticos ‘lá em Brasília’, e, se os índios não poderiam participar de sua elaboração com as próprias mãos, lutariam para que pela primeira vez, em 500 anos, a lei dos ‘brancos’ fosse escrita considerando a opinião e a vontade dos povos indígenas.<sup>127</sup>

Mobilizados, em grande parte, pelo Conselho Indigenista Missionário e também pela União das Nações Indígenas - UNI, os povos indígenas estavam decididos a mandar representantes para participar da Constituinte. Eles estavam dispostos a ter voz diante de uma estrutura que nunca os ouviu, muito pelo contrário, os oprimia e ignorava suas formas de organização social. Gostariam de falar sobre as demarcações de suas terras, a educação escolar de seus filhos, a disponibilização econômica das terras indígenas e seus recursos naturais, as grandes obras em seus territórios, como estradas e hidrelétricas, as remoções de suas aldeias, a atividade garimpeira e mineratória, etc. Com a ANC colocava-se diante dos índios uma construção política cultural dos brancos que se desenrolava desde o século XVI e que não se moveria tão facilmente.

---

<sup>127</sup> LACERDA, Rosane. *Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988*. Brasília: CIMI - Conselho Indigenista Missionário, 2008. p. 51.



### 3.1

#### O processo Constituinte ou a Grande Lei dos Brancos

Em 28 de junho de 1985 foi enviada ao Congresso Nacional a Emenda Constitucional n.º 43<sup>128</sup> na qual o Presidente da República fazia constar a convocação da ANC e os poderes de seus representantes para elaborar a nova lei fundamental do país. Contrariando o desejo de grande parte da população e de movimentos sociais a esperada ANC seria *Congressual* e não *Exclusiva*<sup>129</sup>. Significa dizer que seriam membros constituintes somente aqueles 487 deputados federais e 49 senadores eleitos no próximo ano de 1986, e também os 23 senadores herdados da ditadura militar, os chamados senadores biônicos<sup>130</sup>.

A exigência de uma Constituinte *exclusiva* repousava nas argumentações de que se assim não o fosse os congressistas legislariam em causa própria, uma vez que as prerrogativas do legislativo seriam um dos temas da discussão constitucional e, além disso, uma Constituinte *congressual* teria o mesmo perfil e desempenho de um Congresso ordinário, sendo o quórum de aprovação das matérias a única diferença. “A nova constituição seria, portanto, uma vasta emenda constitucional, referendada por maioria simples”.<sup>131</sup>

Além da escolha pelo caráter congressional da futura Constituinte outro empecilho à sua soberania pôde ser constatado no momento da convocação de instalação, em 27/11/85. Ali foram pré-determinadas as regras a serem observadas nas futuras discussões e aprovação do texto constitucional. Contrariando, portanto, as teorias jurídicas acerca do poder constituinte<sup>132</sup> e da soberania da ANC.

<sup>128</sup> Conhecida também como Emenda Sarney.

<sup>129</sup> BRASIL. Emenda Constitucional n.º. 26. Poder Executivo. Diário Oficial da União de 28/11/1985, Seção 1, p. 17.422.

<sup>130</sup> Números disponíveis em <[www.senado.org.br](http://www.senado.org.br)> Acesso em 19. 07.10.

<sup>131</sup> LESSA, Renato. *Dilemas da Institucionalização Brasileira: os primeiros passos rumo à Constituinte*. Série Estudos. n.º 46. Rio de Janeiro: IUPERJ. Abril de 1986. p. 26.

<sup>132</sup> “O Poder Constituinte originário tem como titular o corpo do povo, cabendo a ele exclusivamente cabendo a ele a prerrogativa de fundar um novo ordenamento institucional para o país. Sua expressão factual deve cumprir a exigência de uma total nitidez e novidade, sendo vedada, portanto, a possibilidade de que seu papel possa ser cumprido por formatos políticos oficiais já existentes. O Poder Originário se faz presente quando se coloca a exigência de um novo

A coalizão autodenominada “Aliança Democrática” (partidariamente representada pela coalizão PMDB-PFL e institucionalmente pelo Governo José Sarney) sustentava a Nova República e liderava a organização da ANC e, apesar de nova, representava a composição de forças cujas posições e emblemas mantinham o padrão da velha ordem, o período autoritário da ditadura militar. Diante disso, é preciso ter em mente que:

Ainda que isto seja insuficiente para lançar suspeitas sobre a veracidade de suas convicções mudancistas, tais forças dificilmente poderiam ser consideradas, em uma tipologia sartoriana, como “anti-sistema”. Ou seja, se a mudança política não pode ser pensada exclusivamente como processo endógeno, o ritmo da mudança – que com Polanyi aprendemos ser o único aspecto humanamente experimentável das transformações – é em grande parte regulado pela natureza da composição da elite que a dirige.<sup>133</sup>

Outro fato contraditório com o poder constituinte originário foi a instalação, junto à Presidência da República, da *Comissão Provisória de Estudos Constitucionais*, composta por estudiosos das mais diversas áreas responsáveis por realizar estudos e pesquisas que iriam auxiliar futuramente os trabalhos da ANC. A Comissão ficou conhecida como Comissão Afonso Arinos, nome do jurista que a presidiu<sup>134</sup> e também como Comissão dos Notáveis, esta última alcunha a lembrar a notabilidade e importância atribuída à ciência e à técnica.

Divida em dez subcomissões temáticas<sup>135</sup> a Comissão Afonso Arinos apresentou a primeira proposta de artigo referente às terras indígenas em novembro de 1985. Elaborada pelo jurista José Afonso da Silva, estava em conformidade, em diversos pontos, com o que vinha sendo discutido pelos povos

---

começo da ordem política, o que implica a desautorização de poderes instituídos do passado para o desempenho de papéis constituintes. A única expressão consistente do Poder Originário é, pois, a Assembléia Nacional Constituinte, livre e soberana.” LESSA, Renato. *Dilemas da Institucionalização Brasileira: os primeiros passos rumo à Constituinte*. Série Estudos. n.º 46. Rio de Janeiro: IUPERJ. Abril de 1986. p. 23.

<sup>133</sup> LESSA, Renato. *Dilemas da Institucionalização Brasileira: os primeiros passos rumo à Constituinte*. Série Estudos. n.º 46. Rio de Janeiro: IUPERJ. Abril de 1986. p. 6.

<sup>134</sup> “[...] jurista consagrado que participara das conspirações que levaram ao suicídio do Presidente Vargas em 1954 e ao Golpe em 1964”. (PILATTI, Adriano. *A Constituinte de 1987-1988 Progressistas, Conservadores, Ordem Econômica e Regras do Jogo*. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio e Lumen Juris, 2008. p. 21).

<sup>135</sup> Subcomissões temáticas: 1 – direitos e garantias individuais e relações internacionais; 2 - estrutura federativa e tributária; 3 - Poder Judiciário; 4 e 5 - Poderes Executivo e Legislativo; 6 - Educação, cultura e comunicações; 7 - saúde e meio ambiente; 8 - ordem econômica; 9 - ordem social; 10 - Estado democrático e segurança. (BRASIL. Senado Federal. Comissão Provisória de Estudos Constitucionais. Centro Gráfico do Senado Federal. Disponível em <<http://www.senado.gov.br/>>. Última consulta em: 07 dez. 2009).

indígenas, o que gerou grande expectativa. Na proposta constava a previsão da inalienabilidade das terras ocupadas por eles; a exploração pelos povos indígenas das riquezas naturais de suas terras; a nulidade e extinção de efeitos jurídicos decorrentes de negócios que tenham por objeto as terras indígenas; a participação do Ministério Público nas ações judiciais que envolvam indígenas, bem como o reconhecimento de ações propostas por índios ou grupos de índios.<sup>136</sup>

Em dezembro do mesmo ano a União das Nações Indígenas apresentou uma contraproposta, não exatamente contrária, mas apenas ressaltando ou modificando algumas questões como a substituição da expressão silvícolas por índios; o destaque para o caráter exclusivo dos indígenas no usufruto das riquezas do solo e subsolo; acrescentava a natureza jurídica de bens públicos federais indisponíveis às terras indígenas; acrescia o conceito de terras ocupadas pelos índios; enfatizava a legitimidade de indígenas ou comunidades indígenas enquanto partes ingressantes em juízo para defesa de seus interesses; adicionava o conceito de comunidade indígena e destacava a prevalência de seus usos, costumes e tradições às previsões legais comuns em atos e negócios, sempre que indígenas estiverem envolvidos.

Em 1º de julho de 1986, a Comissão Afonso Arinos aprovava a sua proposta de Capítulo Constitucional “Das Populações Indígenas”, onde previa o reconhecimento das populações indígenas como “parte integrante da comunidade nacional” (art. 380), a extensividade dos direitos em geral a tais populações ‘sem prejuízo dos seus usos e costumes específicos’ (§ único, ‘a’) e a prestação de assistência sócio-econômica e proteção de suas terras, instituições, pessoas, bens e trabalho, ‘bem como à preservação de sua identidade’ (§ único, ‘b’). Propunha também conferir legitimidade processual ativa às comunidades indígenas e suas organizações para a ‘defesa dos interesses dos índios’ (art. 383, *caput*). Entretanto, ao que parece, o Anteprojeto previa também a manutenção da restrição da capacidade civil dos indígenas, uma vez que condicionava a validade jurídica dos contratos de interesse das comunidades indígenas à ‘participação obrigatória de suas organizações federais protetoras’ (art. 382, § 3.º).<sup>137</sup>

Inaugurou-se, com as discussões na ANC, uma nova perspectiva da sociedade branca frente aos índios, na qual a visão assimilacionista deixava de ser

---

<sup>136</sup> ANTEPROJETO CONSTITUCIONAL - Comissão Provisória de Estudos Constitucionais. Disponível em: <<http://www.senado.gov.br/sf/publicacoes/anais/constituinte/AfonsoArinos.pdf>>. Acesso em 07. dez. 2009.

<sup>137</sup> LACERDA, Rosane. *Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988*. Brasília: CIMI - Conselho Indigenista Missionário, 2008. p. 47.

o guia e a proteção dos povos indígenas passava a ser um propósito específico de previsão legal.<sup>138</sup>

Todavia outra frustração seria imposta aos povos indígenas, e também aos demais interessados no anteprojeto da Comissão Afonso Arinos. Este foi considerado uma intervenção inapropriada do Executivo e, por essa razão, seu envio à ANC restou comprometido, pois além deste óbice “seus conteúdos parlamentaristas, democratizantes e ‘progressistas’”<sup>139</sup> não se afeiçoavam às expectativas do Presidente da República, José Sarney, que jamais remeteu o anteprojeto à Constituinte.<sup>140</sup>

A OAB foi responsável por pesadas restrições e condenações à Comissão dos Notáveis, vista como uma possibilidade de excluir o “povo” do processo e de restringir a margem de atuação dos constituintes. O jurista Raymundo Faoro, ex-presidente da OAB, foi uma das principais vozes contra a Comissão referindo-se a ela como um “anacronismo” e como “absolutamente ilegítima”. Para ele a Comissão “negava a titularidade do povo no poder constituinte” e fazia parte do “surrado repertório político das elites brasileiras”<sup>141</sup>.

Ainda a esse respeito afirma Adriano Pilatti:

[...] a Comissão Arinos foi mal recebida pelos progressistas, que viam aí uma tentativa espúria de interferência presidencial na definição da agenda temática da

<sup>138</sup> Anteprojeto, art. 380, *caput*: O Governo Federal, reconhecendo as populações indígenas como parte integrante da comunidade nacional, proporá legislação específica com vista à proteção destas populações e de seus direitos originários.

<sup>139</sup> PILATTI, Adriano. A Constituinte de 1987-1988. Op. cit. p. 21.

<sup>140</sup> Veja-se o que conta Gisele Cittadino: “É verdade que sempre foi pública a discordância de Sarney em relação ao parlamentarismo, mas sua decisão de não enviar o anteprojeto da Comissão ao Congresso Constituinte parece estar ancorada em mais de uma razão. A declaração do deputado José Genoíno, do PT de São Paulo, ao jornal Correio Brasiliense, em 10/6/88, resume bem estes motivos: *‘Para falar a verdade, o anteprojeto dos Notáveis é bem melhor que o texto aprovado pela Comissão de Sistematização, de uma maneira Geral. O Presidente Sarney o engavetou justamente porque era avançado demais.’*”

Ainda que não tenha sido formalmente encaminhado à Constituinte, para servir de subsídio, como inicialmente previsto por Tancredo Neves, o anteprojeto da Comissão não foi esquecido. Das mais variadas formas ele circulava nos bastidores do Congresso. Informalmente, partes significativas do seu texto foram copiadas por constituintes, o que levou o deputado Manuel Moreira, do PMDB paulista, a observar: *‘No lugar de plagiar, vamos examinar logo o original.’*” CITTADINO, Gisele. *Pluralismo Direito e Justiça Distributiva: Elementos da Filosofia Constitucional Contemporânea*. 3. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004. p. 42.

<sup>141</sup> Jornal do Brasil. 12/07/85 Apud: LESSA, Renato. *Dilemas da Institucionalização Brasileira: os primeiros passos rumo à Constituinte*. Série Estudos. n.º 46. Rio de Janeiro: IUPERJ. Abril de 1986. p. 22.

futura Constituinte. A tentativa de impedir a aprovação da Emenda Sarney foi mal sucedida; já com a Comissão Arinos passou-se algo singular: alvo de grande polêmica na imprensa escrita, sua composição foi adequada ao gosto dos interesses emergentes no processo de transição, seus trabalhos foram intensamente acompanhados, noticiados, criticados [...]<sup>142</sup>

Ou seja, a atuação da Comissão Arinos não foi a primeira objeção levantada em defesa da soberania da ANC; contudo os interesses políticos fizeram com que a primeira objeção, em torno da instalação da Constituinte e das regras prévias que a acompanharam, não fosse seriamente considerada.

Diante de tal frustração some-se a previsão do sociólogo Florestan Fernandes, eleito deputado constituinte pelo PT-SP, de que a causa indígena somente poderia contar com no máximo 25% dos constituintes. Em 1º de fevereiro, por ocasião da sessão solene de instalação da ANC, diversos indígenas puderam perceber o tom que seria dado à participação dos setores populares durante os trabalhos: somente parlamentares e convidados puderam participar da solenidade.

Presidida pelo deputado Ulisses Guimarães a ANC<sup>143</sup> foi dividida em oito Comissões, cada qual com suas subcomissões (ao todo vinte e quatro)<sup>144</sup>. A

---

<sup>142</sup> PILATTI, Adriano. *A Constituinte de 1987-1988 Progressistas, Conservadores, Ordem Econômica e Regras do Jogo*. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio e Lumen Juris, 2008. p. 21.

<sup>143</sup> Ver Anexo A - Fluxograma de funcionamento da ANC, retirado de OLIVEIRA, Mauro Márcio. *Fontes de informações sobre a Assembléia Nacional Constituinte de 1987: quais são, onde buscá-las e como usá-las*. Brasília: Senado Federal, 1993. p.17 a 24.

<sup>144</sup> 1 – Comissão da Soberania e dos Direitos e Garantias do Homem e da Mulher (Subcomissões: da Nacionalidade, da Soberania e das Relações Internacionais; dos Direitos Políticos, dos Direitos Coletivos e Garantias; dos Direitos e Garantias Individuais) 2 – Comissão da Organização do Estado (Subcomissões: da União, Distrito Federal e Territórios; dos Estados; dos Municípios e Regiões). 3 - Comissão da Organização dos Poderes e Sistemas de Governo (Subcomissões: do Poder Legislativo; do Poder Executivo, do Poder Judiciário e do Ministério Público. 4 – Comissão da Organização Eleitoral, Partidária e Garantias das Instituições (Subcomissões: do Sistema Eleitoral e Partidos Políticos; de Defesa do Estado, da Sociedade e de sua Segurança; de Garantia da Constituição, Reforma e Emendas). 5 – Comissão do Sistema Tributário, Orçamento e Finanças (Subcomissões: de Tributos, Participação e Distribuição das Receitas; de Orçamento e Fiscalização Financeira; do Sistema Financeiro). 6 – Comissão da Ordem Econômica (Subcomissões: de Princípios Gerais, Intervenção do Estado; Regime da Propriedade do Subsolo e da Atividade Econômica; da Questão Urbana e Transporte; da Política Agrícola e Fundiária e da Reforma Agrária). 7 – Comissão da Ordem Social (Subcomissões: dos Direitos dos Trabalhadores e Servidores Públicos; da Saúde, Seguridade e do Meio Ambiente; dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias). 8 – Comissão da Família, Educação, Cultura, Esporte, Comunicação (Subcomissões: da Educação, Cultura e Esportes; da Ciência e Tecnologia e da Comunicação; da Família, do Menor e do Idoso). 9- Comissão de Sistematização. 10 – Comissão de Redação. (BRASIL. ASSEMBLÉIA NACIONAL CONSTITUINTE. Centro Gráfico do Senado Federal; junho de 1987. Disponível em

subcomissão de Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias<sup>145</sup> compunha a Comissão da Ordem Social.

No dia sete de abril de 1987 instalava-se a SNPIPDM; a reunião foi marcada pela falta de quórum e pela ausência da imprensa, problema que se estendeu às reuniões seguintes. Na segunda reunião, em nove de abril, registrou-se a fala do indígena Jorge Terena, na condição de assessor para assuntos indígenas do Ministério da Cultura, que entre outras questões apontou que era preciso:

[...] chamar as pessoas que estão envolvidas nessas questões e que realmente estão convivendo com essas pessoas [indígenas] há muito tempo. [...] nós não temos nenhum representante legítimo aqui dentro desta Casa [...] E a minha sugestão é que realmente quando esta Comissão estiver tratando de um assunto no tocante aos índios, por exemplo, que chame alguns líderes indígenas, e não somente os líderes indígenas, mas também os líderes dos movimentos que apóiam os índios [...]<sup>146</sup>

Na reunião seguinte, 22 de abril, a Proposta Unitária<sup>147</sup> relativa aos direitos indígenas foi entregue por cerca de 40 lideranças indígenas<sup>148</sup> à SNPIPDM. A entrega da Proposta ao Presidente da ANC, deputado Ulisses Guimarães, foi acompanhada de um cocar, que foi posto em sua cabeça, além de um ato simbólico de pajelança no presidente da Subcomissão, deputado Ivo Lech, para que o espírito bom entrasse em sua cabeça e seu coração<sup>149</sup>.

Na Subcomissão discursou o índio Idjarruri Karajá – à época Superintendente para Assuntos Indígenas do Estado de Goiás:

---

<<http://www.senado.gov.br/sf/publicacoes/anais/constituente/ComESub.pdf>>. Última consulta em: 07 dez. 2009).

<sup>145</sup> Doravante denominada no presente trabalho por SNPIPDM.

<sup>146</sup> BRASIL. ASSEMBLÉIA NACIONAL CONSTITUINTE. SNPIPDM. Centro Gráfico do Senado Federal; junho de 1987. Disponível em <<http://www.senado.gov.br/sf/publicacoes/anais/constituente/7c%20-%20SUBCOMISSÃO%20DOS%20NEGROS,%20POPULAÇÕES%20INDÍGENAS,.pdf>>.

Última consulta em: 07 dez. 2009. p. 9.

<sup>147</sup> A Proposta Unitária foi elaborada no escritório do Instituto de Estudos Sócio Econômicos - Inesc, em Brasília, e contou com a participação de representantes da União das Nações Indígenas - UNI, Conselho Indigenista Missionário - Cimi, Associação Brasileira de Antropólogos - ABA, Cedi, CTI/Mirad, CCPY, Conage, Procuradoria-Geral da República e indígenas residentes em Brasília.

<sup>148</sup> Entre eles caciques, membros do Ministério da Cultura e da Funai.

<sup>149</sup> Jornal do CIMI, “Porantin”, Brasília, ano X, n.º 108, mai. 1987; p. 3. Apud: LACERDA, Rosane. Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988. Brasília: CIMI - Conselho Indigenista Missionário, 2008. p. 57.

Sou lá da Ilha do Bananal, da Tribo dos Karajás, lá do Araguaia. [...] Neste momento, para nós solene. Viemos em Comissão para entregar a proposta indígena para a Assembléia Nacional Constituinte, que está trabalhando para fazer as novas leis, viemos em Comissão. Não fomos felizes durante nossa campanha, tivemos vários candidatos de diversos estados brasileiros, mas nenhum foi eleito. Estamos aqui – não é por isso que vamos ficar nas aldeias desanimados – em busca de apoio dos Constituintes para que o Brasil venha garantir o respeito aos povos indígenas, venha garantir a nossa terra, porque ela é a nossa sobrevivência. Está aqui a proposta indígena... Essas são as propostas indígenas, Srs. Constituintes, nosso povo dizimado pela irresponsabilidade de algumas autoridades ou por indefinição das leis brasileiras, embora nós, pré-colombianos, até agora, tenhamos sido relegados a segundo plano, estamos aqui esperançosos, confiantes nesses Constituintes que foram eleitos com a responsabilidade muito grande de garantir a nossa sobrevivência. São os nossos agradecimentos e estamos aqui à disposição<sup>150</sup>.

Pronunciou-se também o cacique Raoni Kayapó Mentuktire:

[...] o meu povo está morrendo na mão do seu povo [...] Hoje que tem gente muito complicada, a vida de vocês não é boa para nós índios. Nós temos direito a terra, direito à mata, nós fomos criados dentro do mato. Nós não queremos a casa de vocês, eu não quero a casa de madeira nem a terra ruim, onde meu povo não pode entrar [...]<sup>151</sup>

Nesse dia um indígena que se dirigia para a Subcomissão foi barrado nas portas do Congresso por não estar devidamente trajado, o que se resolveu somente com a intervenção do deputado Ivo Lech, Presidente da Subcomissão, que interveio; só assim então foi possível o cacique entrar no Prédio com sua indumentária típica<sup>152</sup>.

Na oitava reunião da Subcomissão a Coordenação Nacional de Geólogos – Conage - apresentou proposta de exploração mineratória em terras indígenas a qual previa o interesse da União e a não participação de empresas privadas.<sup>153</sup> O

<sup>150</sup> BRASIL. ANC (Atas de Comissões). SNPIPDM. Anexo à ata da 3ª Reunião, 22/04/87, pp. 11-12

<sup>151</sup> BRASIL. ANC (Atas de Comissões). SNPIPDM. Anexo à ata da 3ª Reunião, 22/04/87, pp. 13

<sup>152</sup> BRASIL. ANC (Atas de Comissões). SNPIPDM. Anexo à ata da 3ª Reunião, 22/04/87, pp. 13. Apud: LACERDA, Rosane. Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988. Brasília: CIMI - Conselho Indigenista Missionário, 2008. p. 59.

<sup>153</sup> Versava a proposta apresentada em abril de 1987: “No tocante à questão mineral em terras indígenas, tem sido detectado [sic] interesses econômicos que estão à espreita de uma brecha na legislação minerária, para se apropriarem de suas reservas minerais, com repercussões danosas aos silvícolas. Por outro lado, os povos indígenas travam uma luta heróica para sua autodeterminação, tendo como questão prioritária a demarcação de suas terras pela União e o usufruto exclusivo das riquezas naturais do solo e dos subsolos. Os geólogos brasileiros entendem que tais direitos dos índios devem ser assegurados, sendo contudo reservado à sociedade, como um todo a possibilidade de realizar o aproveitamento de bens minerais fundamentais ao desenvolvimento nacional, inexistentes na quantidade necessária em outras partes de território pátrio e existentes em terras

que se vê hoje são as mineradoras privadas fazendo pressão para que o PL n.º2.057/91, Novo Estatuto dos povos Indígenas, seja votado para que o PL n.º 1.610-96 possa ser o quanto antes discutido.

Na 11ª Reunião ordinária foi o momento de as lideranças indígenas serem ouvidas em audiência pública. No dia 05, de maio de 1988, realizou-se uma audiência extraordinária com as populações indígenas na aldeia Gorotire, no sul do Pará. Nesse dia Onze lideranças indígenas puderam expor as principais reivindicações das comunidades como escritura definitiva das terras, o impedimento à poluição por mercúrio dos rios devido à atividade das mineradoras, invasões de fazendeiros, garimpeiros e madeireiros, bem como as perseguições e mortes. Ainda criticaram a Funai pela morosidade dos procedimentos e as Forças Armadas pelos abusos nas regiões de fronteiras. Os indígenas trouxeram suas histórias de anos de sofrimento, já que não poderiam decidir por si mesmos, para que os Constituintes se sensibilizassem com sua causa.

A fala de Gilberto Macuxi:

[...] nós vivemos marginalizados, escravizados, porque não temos nossa demarcação da terra Macuxi, que é uma área que estamos lutando há muito tempo [...] os políticos ficam nos perseguindo em Roraima, dizendo que ali não tem índio, mas nós somos índios nativos, fixo, originário naquela terra e somos os donos daquela terra. [...] o que precisamos é ter nossa terra, porque nossa terra é nossa vida, porque nós vivemos em cima dela. [...] Tenho quatro processos brigando pelos meus parentes; processos de autoridades lá me perseguindo e os garimpeiros e os fazendeiros me perseguindo; também os políticos me perseguem para que eu pare com a minha boca, mas eu não vou parar. Vou lutar até o fim da minha vida pela demarcação das terras.<sup>154</sup>

Krumare Mentuktire:

---

indígenas. Dentro desta visão, de reconhecimento do elevado nível de autonomia relativa às comunidades indígenas, própria da aplicação da democracia à questão das minorias nacionais, é que estão propostos os artigos em questão, que inseridos no futuro texto constitucional, transformariam os recursos minerais existentes em terras indígenas, em uma verdadeira reserva nacional, somente utilizada em situações emergenciais, não colocando em risco a preservação cultural dos silvícolas, na medida em que não haveria intromissão estranha em seus costumes e tradições em larga escala”. BRASIL. ANC (Atas de Comissões). SNPIPDM. Anexo à ata da 3ª Reunião, 22/04/87, pp. 89-90.

<sup>154</sup> BRASIL. ANC (Atas de Comissões). SNPIPDM. Anexo à ata da 3ª Reunião, 22/04/87, pp. 157-158.



[...] onde índio vai caçar? Onde índio vai fazer festa? Onde ele vai fazer roça? Tem que marcar uma terra maior para índio, índio também está aumentando não é só branco que está aumentando, índio também.<sup>155</sup>

Davi Kopenawa Yanomami:

Os brancos dizem para gente que a terra não é do índio, mas estão enganados, porque há muitos anos já vivem os índios [...] E também os brancos falam que aquele que não falar a língua Yanomami, ele não acredita que é índio. [...] O português é outra língua, não sei falar bem. Uso melhor a nossa língua, essa língua que estamos quase vendendo, também para não acabar, para os brancos não acabarem a nossa língua, para nos tornarmos brancos. O índio nunca vai virar branco. [...] Queremos ficar lá só com o povo indígena, sem misturar com os brancos, porque se misturar, morar junto com os brancos traz muitos problemas, muitos mesmo, muita doença, prejudica nossa saúde, prende gente, querem ocupar.<sup>156</sup>

Pangran Kubenkran-Grem

[...] Eu falei com o deputado para me ajudar, porque estou preocupado com todos os meus parentes. Por quê? Porque não tem ainda a marcação. É outra nação. Lá é só mato, não tem brancos para ajudar, a Funai também não ajuda.<sup>157</sup>

Nelson Saracura Pataxó:

[...] Então eu gostaria que nossa terra fosse demarcada porque nossa terra é nossa vida, a terra indígena é nossa vida, é dela que nós vivemos; nós não sabemos viver na cidade, a cidade não faz bem. Outra coisa, esse documento é prova, é testemunha, como na Bahia, na Coroa Vermelha, toda a vida existiu o índio, porque lá nesse lugar foi a primeira missa do Brasil, em terra firme. Sou vítima desse negócio [...] como todos os meus parentes lá somos vítimas da primeira missa no Brasil.<sup>158</sup>

Pedro Kaingang:

Parece até vergonhoso em uma nação que vive uma democracia, o índio hoje aparecer aqui falando em luta, lutas de guerra, me parece, porque está defendendo seu direito. Sinceramente emociona, e muito. [...] eu até me emocionei quando o companheiro Yanomami falou no seu idioma. Impressionou-me porque a minha língua é bem diferente, gostaria eu de entender a língua que ele falou, e tenho certeza de que ele também gostaria de entender a minha língua [...] Nós, índios, pensamos de uma forma, mas a política, os interesses, a ganância pensam de outra forma. Isso é uma grande preocupação, hoje, minha, como Presidente do Conselho. Parece-me que enquanto nós não pensarmos em termos de povo, em termos de nação, porque considero o povo indígena uma nação, uma nação dentro de uma outra nação, mas com a cultura, costumes e tradições diferentes. É

<sup>155</sup> BRASIL. ANC (Atas de Comissões). SNPIPDM. Anexo à ata da 3ª Reunião, 22/04/87, pp. 158.

<sup>156</sup> BRASIL. ANC (Atas de Comissões). SNPIPDM. Anexo à ata da 3ª Reunião, 22/04/87, pp. 158.

<sup>157</sup> BRASIL. ANC (Atas de Comissões). SNPIPDM. Anexo à ata da 3ª Reunião, 22/04/87, pp. 156. (Acesso em 02.12.2009).

<sup>158</sup> Idem. pp. 157.

possível o homem botar a cabeça no lugar e questionar friamente as questões sobre leis, não adianta criarmos leis e não cumpri-las. O índio não poderia estar hoje implorando e botando voz de guerra perante uma questão sua que é a terra.<sup>159</sup>

Hamilton Kaiowá

Então, realmente nós estamos chorando dentro do coração, porque é partindo de cima, é o próprio Presidente da República que tem que reconhecer os direitos do povo indígena e daí, seguindo a escala, o que não tem cumprido. Ele está se preocupando demais com as multinacionais que não dão futuro à pobreza que existe no Brasil.<sup>160</sup>

Ailton Krenak

Não adianta os Srs. formularem uma proposta culturalista, não adianta formular uma proposta que venha a contemplar o direito do índio falar a sua língua, dançar a sua festa, e usar o seu cocar, porque antes de tudo isso é preciso ter uma terra para pisar em cima. É impossível mexer com o que há embaixo da terra sem mexer com o que está em cima dela. Sabemos da pressão que o Governo Federal tem exercido no sentido de que os territórios indígenas sejam abertos à mineração. A abertura dos territórios indígenas à atividade mineradora é a última pá de terra que o Estado Nacional poderia lançar sobre a vida das populações indígenas.

Não brinquem com essa questão! Não brinquem com essa questão da mineração, porque foi com isso que os Estados Unidos acabaram de arrasar com seus índios. Não estamos pedindo absolutamente nada a ninguém, estamos sim exigindo respeito, o respeito por sermos os primeiros habitantes desta terra que hoje chamam de Brasil. Somos habitantes originários deste lugar. O respeito e o acatamento ao nosso povo é o mínimo que nos devem. Há muita gente neste País, hoje, e não podemos jogar todos vocês de volta ao mar, deveríamos ter feito isso em 1500, quando chegou uma só caravela, mas não fizemos por uma série de razões e resolvemos conviver e construirmos, ao longo desses quatro séculos, uma dolorosa experiência de relação humana, uma relação trágica que consumiu 90% de nossa população, dos aproximadamente 10 milhões de índios que habitavam o litoral, não passamos hoje de uma pequena e reduzida sequência de grupos indígenas, em alguns casos, somando cinco, trinta, sessenta, duzentas, mil pessoas. A grande maioria dos grupos étnicos do Brasil, hoje, somam menos de 800 pessoas.<sup>161</sup>

Nessa mesma audiência pública foi apresentada uma proposta elaborada pela comunidade do povo Bakairi, do Mato Grosso. Essa proposta apresentava diversas inovações não contidas na Proposta Unitária. Os Bakairi propunham o reconhecimento das línguas indígenas como idiomas; a natureza jurídica das terras indígenas como propriedade coletiva dos índios; a necessidade de autorização

---

<sup>159</sup> Idem pp. 159.

<sup>160</sup> Idem. pp. 161.

<sup>161</sup> Idem. pp. 162-163.

direta dos índios quanto à entrada de pessoas nas terras; a exclusividade indígena na decisão acerca de rodovias em seus territórios; as vagas especiais em universidades; a previsão de recuperação da vegetação das áreas indígenas por meio de programas federais e a criação de órgãos, de âmbito estadual, destinados a tratar de assuntos indígenas. Outra proposta também apresentada foi a de Valdomiro Terena resultante de um encontro de lideranças indígenas realizado em Campo Grande; essa proposta ia ao encontro da proposta dos Bakairi, além de também tratar da questão do direito ao voto universal, direto e secreto para os indígenas.

Nessa reunião o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, na condição de representante da Sociedade brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC)<sup>162</sup>, denunciou o estranho relacionamento do Estado Brasileiro com os indígenas que são, antes, objeto de atenção do Conselho de Segurança Nacional que da Funai. Além disso, enfatizou o quão irônico era o paradoxo de o Estado não reconhecer os povos indígenas como nações e ao mesmo tempo dispensar-lhes o tratamento de nações inimigas:

Todo o tratamento dado pelo Estado brasileiro aos povos indígenas é efetivamente um tratamento de povo inimigo, ou seja, um povo que tem que ser desterritorializado, tem que ser subjugado, controlado e, de preferência, assimilado. Isto é, a noção de assimilação que, em linguagem mais polida, se transforma na noção de integração, nada mais é do que uma variante do etnicídio.<sup>163</sup>

Em 25 de maio de 1987 foi votado e aprovado o texto Substitutivo<sup>164</sup> resultante das discussões travadas até o momento. No que diz respeito aos direitos indígenas destaca-se que o texto previa ao caráter pluriétnico da

---

<sup>162</sup> Proposta da SBPC. Ver Anexo A cujo conteúdo também se encontra em BRASIL. ANC (Atas de Comissões). SNPIPDM. Ata da 11ª Reunião. 05/05/1987, pp. 171-172. Disponível em <<http://www.senado.gov.br/sf/publicacoes/anais/constituente/>>. Última consulta 11 mar. 2010.

<sup>163</sup> BRASIL. ANC (Atas de Comissões). SNPIPDM. Ata da 11ª Reunião. 05/05/1987. Disponível em <<http://www.senado.gov.br/sf/publicacoes/anais/constituente/>>. pp. 171-172. pp. 171. Última consulta 11 mar. 2010

<sup>164</sup> Ver anexo B cujo conteúdo também se encontra em BRASIL. ANC (Atas de Comissões). SNPIPDM. Anexo à ata da 16ª Reunião, 25/05/87, pp. 179-180. Disponível em <<http://www.senado.gov.br/sf/publicacoes/anais/constituente/>>. Última consulta 11 mar. 2010.

sociedade brasileira, o usufruto indígena exclusivo das riquezas naturais do solo e do subsolo, das utilidades nelas existentes e dos cursos fluviais, assegurado o direito de navegação bem como a proibição de remoção de grupos indígenas de suas terras – salvo nos casos de epidemia, catástrofes da natureza e outros similares, ficando garantido seu retorno às terras quando o risco estiver eliminado e proibida, sob qualquer pretexto, a destinação para qualquer outro fim, das terras temporariamente desocupadas – e a aplicação de qualquer medida que limite seus direitos à posse e ao usufruto exclusivo.

Na Comissão da Ordem Social, apesar da boa receptividade das propostas pelos Constituintes, a questão da pluri-etnia do Estado brasileiro recebeu emendas supressivas dos Constituintes Stélio Dias (PFL-ES) e Bosco França (PMDB-SE) que apoiaram suas justificativas no mito da unidade do povo brasileiro homogeneizado harmoniosamente com o processo de miscigenação entre o negro, o branco e o índio. A isso rebateu o Dep. Almir Gabriel:

[...] nós daríamos a maior prova de visão democrática da Constituição deste País, se nós entendermos que as diversas raças que para aqui vieram se juntar à existente, na verdade, não estavam, cada uma delas, perseguindo um modelo de raça especial pelas somas das condições genéticas de cada um para criar uma outra raça. O que nós podemos e devemos fazer nessa altura? É respeitar que a construção desse País seja feita exatamente por várias etnias, essas etnias podem coexistir normalmente sem que uma tenha que submeter a outra como escrava, nem explorar as demais. Nós podemos continuar fazendo uma sociedade absolutamente normal, decente, democrática, sem ter na miscigenação, *sem querer ter na perda da característica étnica a condição de construção de uma nova raça*. De maneira que, no meu entender, resgata o passado e garante o futuro, se nós tivermos claro, aqui, que não estamos interessados em misturar; nós estamos interessados em respeitar a etnia até aqui existente.<sup>165</sup> [grifo meu]

Questões de ordem formal, como a estrutura do funcionamento da ANC, também foram trazidas como argumento contra a pluri-etnicidade, como argumentou o Dep. Oswaldo Almeida – PL/RJ:

[...] infelizmente não tivemos o tempo suficiente, a nível de Comissão, para termos, todos, as mesmas oportunidades de esclarecimento, a nível técnico, como foi o caso da Subcomissão que tratou das minorias. Eu, por exemplo, que fiz parte da Subcomissão de Saúde, somente agora, há poucos instantes, é que vim tomar conhecimento, me identificar ou me aprofundar no problema das minorias. E acho que a maioria da nossa Comissão se encontra dentro desse contexto. E por

---

<sup>165</sup> BRASIL. ANC. VII – Comissão da Ordem Social. Emendas oferecidas ao Substitutivo. Centro Gráfico do Senado Federal; junho de 1987. Disponível em <[www.congresso.gov.br/anc88/](http://www.congresso.gov.br/anc88/)>. Acesso em 02.12.2009. p. 102.

isso mesmo o nosso enfoque sobre esse assunto, que deve constar da nossa Constituição, terá que ficar um pouco fora dessas profundezas antropológicas e sociológicas.<sup>166</sup>

Em 12 de junho de 1987 o texto do Substitutivo da Comissão de Ordem Social fora aprovado. O caráter pluriétnico da sociedade brasileira fora mantido, (por 51 votos a 10), e seguiria para as discussões na Comissão de Sistematização exatamente como fora discutido na SNPIPDM.

Na Subcomissão da Nacionalidade, Soberania e Relações Internacionais outra frente em defesa dos direitos dos indígenas atuava junto à Comissão da Soberania dos Direitos e Garantias do Homem e da Mulher. Nesta, a proposta também enfrentaria oposições como foi o caso do deputado Francisco Rollemberg, (PMDB-SE) que argumentou no sentido de que todos os índios teriam que participar da vida nacional e que juntos, índios e não-índios, teriam que construir uma “grande nação”, falando a mesma língua, invocando o mesmo Deus e a mesma religião<sup>167</sup>. A dúvida que paira ao ler esta fala certamente não deveria ser uma dúvida na cabeça do Constituinte, mas cabe o questionamento: qual seriam a língua, o Deus e a religião escolhidos nessa uniformização?

A intervenção do Cacique Raoni Mentuktire, que epigrafa este capítulo, demonstra o receio de que o deputado Rollemberg estivesse fazendo uma proposta etnocêntrica e adverte: “Eu tenho usado o meu botoque, minha vida, meu documento. Minha orelha é documento também [...]”<sup>168</sup>

Graças a Emenda n.º 100618-5, da Deputada Anna Maria Rattes, a Subcomissão não repetiu, como previsto no anteprojeto, o paradigma assimilacionista previsto nos textos constitucionais anteriores. Dizia a justificativa de Rattes:

---

<sup>166</sup> Idem. p. 105-105.

<sup>167</sup> Jornal do CIMI, “Porantin”, Brasília, ano X, n.º 108, mai. 1987; p. 3. Apud: LACERDA, Rosane. Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988. Brasília: CIMI - Conselho Indigenista Missionário, 2008. p. 84.

<sup>168</sup> BRASIL. ANC. VII – Comissão da Soberania dos Direitos e Garantias do Homem e da Mulher. Emendas oferecidas à Comissão. Centro Gráfico do Senado Federal; junho de 1987, pp. 149-150. Disponível em <[www.congresso.gov.br/anc88/](http://www.congresso.gov.br/anc88/)>. (Acesso em 02.12.2009).

A expressão “incorporação dos silvícolas à comunhão nacional” copiada da Constituição anterior, tem sentido dúbio senão capcioso. Em primeiro lugar, por tratar o indígena de silvícola, como se o índio só tivesse essa condição na mata. Em segundo lugar, por deixar transparecer uma incorporação forçada, sem respeito à condição nacional peculiar do índio. É de reescrever o dispositivo para evitar esta herança de uma forma autoritária de ver o indígena.<sup>169</sup>

Outra frente de apoio aos direitos dos indígenas foi a atuação da assessora de educação do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), Marina Khan Villas-Boas, na Comissão da Família, Cultura, Esporte, Comunicação, Ciência e Tecnologia. Aqui a atuação se deu com uma proposta que buscava declarar o caráter pluriétnico e plurilíngüe do Brasil; especificidades na educação escolar indígena, como por exemplo, o direito de ser escolarizado nas línguas portuguesa e materna. Apenas esta última constou do texto final da Comissão.

A Comissão de Sistematização, próximo obstáculo a ser superado pelas propostas referentes aos direitos indígenas, recebia os anteprojetos resultantes das demais Comissões e ficava responsável por elaborar um anteprojeto final a ser enviado para o plenário. Neste anteprojeto, durante sua sistematização, foi retirado o caráter pluriétnico da sociedade brasileira que constava do anteprojeto da Comissão da Ordem Social, art. 1.º, V.

Um dos argumentos que contribuiu para este resultado foi o do deputado José Dutra (PMDB-AM) em resposta ao assessor jurídico do CIMI, Julio Gaiger:

E faço questão de proclamar a V. S.<sup>a</sup>, à Presidência e aos meus colegas Constituintes, que falo, neste instante como descendente, em 5<sup>a</sup> geração, de índios, dos Saterês-Mauês, situados na fronteira entre os Estados do Amazonas e do Pará. Gostaria de dizer a V. Ex.<sup>a</sup>, em primeiro lugar, que a ser seguida a tese que V. S.<sup>a</sup> levanta, não poderia estar nunca aqui na Assembléia Nacional Constituinte, mas sim, eu teria que estar confinado a uma das malocas dos Saterês-Mauês, lá no meu Município de Barreirinha, no Estado do Amazonas. Em segundo lugar, não posso admitir, de forma alguma, a tese que V. S.<sup>a</sup> levanta, quando prega a condição do Estado brasileiro como plurinacional. Por que, Dr. Gaiger? Temos 500 anos de História, história de sofrimento, de luta, de amargura, de mortes para que se pudesse manter o Estado brasileiro nas fronteiras não dos 8 mil quilômetros quadrados, como V. S.<sup>a</sup> proclamou, mas 8 milhões e meio de quilômetros quadrados. Não posso, de forma alguma, admitir que se insira dentro do contexto nacional qualquer instituição, qualquer outra nação que venha ferir a soberania brasileira, de forma alguma. Isso seria negar a luta, seria negar todo o passado de luta de nossos ancestrais, daqueles como os bandeirantes, que

---

<sup>169</sup> BRASIL. ANC. VII – Comissão da Soberania dos Direitos e Garantias do Homem e da Mulher. Emendas oferecidas à Comissão. Centro Gráfico do Senado Federal; junho de 1987, pp. 149-150. Disponível em <[www.congresso.gov.br/anc88/](http://www.congresso.gov.br/anc88/)>. (Acesso em 02.12.2009).

invadiram o Oeste, buscando dilatar a nossa fronteira, preservando os *nossos* interesses, para que hoje tivéssemos um País deste tamanho, *falando a mesma língua, o mesmo idioma, de norte a sul e de leste a oeste.*<sup>170</sup> [Grifos meus]

É recorrente a força do argumento da unidade nacional em torno da existência de um só povo, o povo brasileiro. Em diversos momentos os constituintes evocam um povo miscigenado que deu origem ao brasileiro e, partindo de argumentos nacionalistas e ufanistas encobrem as conseqüências políticas decorrentes da raça e do desrespeito à diferença.

No início de agosto de 1988 o jornal O Estado de São Paulo iniciou uma campanha contra os direitos indígenas na Constituinte e a favor dos interesses das empresas mineradoras e a exploração mineratória em terras indígenas, conforme documentou o CIMI em seu periódico Porantim. Coincidência ou não este era também o período em que se abria o prazo para a apresentação de emendas<sup>171</sup> ao Projeto de Constituição da Comissão de Sistematização. A campanha do Estadão acusava o CIMI de propor a divisão do Brasil, e de possuir interesses outros, obscuros a fim de futuramente internacionalizar as terras indígenas. Dessa forma o CIMI estaria usando os povos indígenas para implementar um conceito restrito de soberania na nova Constituição. As acusações deram ensejo à abertura de uma Comissão Parlamentar de Inquérito da qual resultou relatório afirmando ter tido o “Estadão” intenções fraudulentas, denúncias sem fundamento e citação da autoridade competente para investigar possível caso de falsidade ideológica.<sup>172</sup>

As Emendas populares foram um aspecto interessante do processo constituinte que fizeram com que este transcendesse suas estabelecidas formalidades. Resultante de uma emenda ao Regimento Interno essa possibilidade

<sup>170</sup>BRASIL. ANC. VII – Comissão de Sistematização. Centro Gráfico do Senado Federal; junho de 1987, vol. 1, pp. 564. Disponível em <[www.congresso.gov.br/anc88/](http://www.congresso.gov.br/anc88/)>. (Acesso em 02.12.2009).

<sup>171</sup> As Emendas ao Projeto poderiam ser apresentadas pelos constituintes e também poderiam ser de iniciativa popular. As emendas de iniciativa dos constituintes foram apresentadas a partir de três grupos políticos: o “grupo do consenso” ou “grupo da biblioteca” que pelas suas posições se autodenominava “esquerda positiva”; “o grupo dos 32” ou “Tântalo” ou, ainda, grupo do Instituto Israel Pinheiro e por fim, o mais conservador de todos o grupo liderado por Amaral Netto (PDS-RJ) e composto, dentre outros, por Roberto Cardozo Alves (PMDB-SP) ligado à União Democrática Ruralista – UDR.

<sup>172</sup> LACERDA, Rosane. *Os povos indígenas.... Op. Cit.* pp. 92-96.

dependia de uma quantidade tal de imposições que deixa transparecer o temor de seu potencial. Sobre as exigências afirmou Francisco Whitaker:

Já que a meninada está querendo tanto, vamos lá. Põe aí, mas põe uma dificuldade: *30 mil assinaturas*, no mínimo, vindo de pelo menos *5 Estados*. E *ninguém podia assinar mais de 3 emendas*. E outras barreiras desse tipo, como todas as indicações de endereço, título de eleitor, etc. Nada de RG, não. Era um negócio bem completo. E tinham que ser *apoiadas pelo menos por 3 entidades da sociedade civil*, para realmente dificultar. [*Grifo meu*]<sup>173</sup>

Nada obstante a sofisticação das exigências foram apresentadas 122 emendas populares à Mesa Diretora da Assembléia que, após verificação, admitiu 83 propostas que atendiam às exigências regimentais da Constituinte. 12.277.423 assinaturas foram computadas “o que mesmo considerando o limite máximo de três subscrições por eleitor, implicou o envolvimento superior a 4 milhões de cidadãos!”<sup>174</sup> Dentre as 83 emendas estavam duas propostas (n.ºs 39 e 40), uma versando sobre serviço de apoio às populações indígenas encabeçada pela UNI e de responsabilidade de associações e instituições de antropólogos, geólogos e a SBPC; e a outra versando sobre o reconhecimento das nações indígenas de responsabilidade do CIMI.

Cabe registrar que as Emendas Populares em defesa dos direitos indígenas, seguindo a pauta do Plenário da Comissão de Sistematização, foram as últimas a serem defendidas, e que isso foi feito a um Plenário esvaziado, com menos de um terço de seus integrantes. Nesse momento registrou-se o antológico discurso do Coordenador da UNI, Ailton Krenak<sup>175</sup>, que durante seu discurso pintou o rosto

---

<sup>173</sup> WHITAKER, Francisco. Seminário 20 Anos da Constituição Federal de 1988. Brasil. Câmara dos Deputados. Departamento de Taquigrafia, Revisão e Redação. Núcleo de Redação Final em Comissões. Texto com Redação Final. Brasília, 10 de junho de 2008. Disponível em: <[HTTP://www2.camara.gov.br/constituicao20anos/eventos/eventos-realizados/Seminario%2020%20Anos%20CF](http://www2.camara.gov.br/constituicao20anos/eventos/eventos-realizados/Seminario%2020%20Anos%20CF)>. (Acesso em 12. dezembro. 2008) p. 62. Convém ainda a lembrança de Florestan Fernandes “O povo penetrou nesta Casa, trouxe suas reivindicações em vários momentos. E, no entanto, a iniciativa das leis continuou ferrenhamente nas mãos dos Constituintes. Não houve aquela reciprocidade dialética entre a iniciativa popular e o Constituinte que atende a essa iniciativa.” Disponível em <<http://www.congresso.gov.br/anc88/>>. Ata da 156ª Sessão da Assembléia Nacional Constituinte em 23 de setembro 1987 p. 239.

<sup>174</sup> LOPES, Júlio Aurélio Vianna. *A Carta da Democracia: o processo Constituinte da ordem pública de 1988*. Rio de Janeiro: Top Books. 2008. p. 57

<sup>175</sup> Na íntegra em BRASIL. ANC. 23ª Reunião Extraordinária da Comissão de Sistematização; Brasília-DF, Disponível em <<http://www.congresso.gov.br/anc88/>>. p. 558. (Acesso em 12.12.2009).



com tinta preta à base de jenipapo, usada nas pinturas tradicionais dos povos indígenas.

O Projeto de Constituição, mesmo após a análise das Emendas Populares, teve seu segundo substitutivo esquematizado de maneira a não refletir os debates travados nas subcomissões<sup>176</sup>, matérias que foram conquistadas depois de muita discussão e votadas nas instâncias anteriores estavam agora esquecidas ou com redação contrária ao que tinha sido aprovado. Em protesto contra esse substitutivo Pedro Inácio Tikuna (AM) denunciou:

[...] dizem que Tikuna não é mais índios, porque usa sapato igual ao branco. E igual porque sabe falar português e lê um pouquinho não são mais índio. Não é verdade. São índio porque nós conhecemos a nossa história. Sabemos andar no mato, temos nosso remédio próprio. E nossa tradição, nosso costume, nossa língua. Nós escrevemos na nossa própria língua. É o próprio índio que são brasileiro.<sup>177</sup>

Os trabalhos no Plenário da Assembléia Nacional Constituinte começaram no dia 27 de janeiro de 1988. Nesse momento diversos parlamentares eram contrários às propostas dos direitos indígenas e, por essa razão, formou-se a Frente Parlamentar pró-Índio<sup>178</sup> a fim de fazer a defesa de tais propostas e combater as articulações do chamado “Centrão”<sup>179</sup> e da bancada “anti-índio”<sup>180</sup> na ANC.

O desgaste de tanto tempo de trabalhos – entre os constituintes e diante da sociedade brasileira – passava a se explicitar no momento em que as propostas foram levadas à Plenário. Tal desgaste somado à inarticulação política acelerou a elaboração constitucional e realizou-a, efetivamente, em cinco meses. “A

<sup>176</sup> GAIGER, Julio. “Informe Constituinte” n.º 24. Brasília: CIMI, 21. Set. 1987. In: LACERDA, Rosane. Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988. Brasília: CIMI - Conselho Indigenista Missionário, 2008. p. 108.

<sup>177</sup> Jornal do CIMI, “Porantin”, Brasília, ano X, n.º 104, dez. 1987; p. 9. Apud: LACERDA, Rosane. Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988. Brasília: CIMI - Conselho Indigenista Missionário, 2008. p.109.

<sup>178</sup> Coordenada pelo Deputado Tadeu França PDT-PR.

<sup>179</sup> O Centrão foi a autodenominação dada, a partir de novembro de 1987, pelos integrantes do grupo formado pela fração conservadora do PMDB, usualmente rebelde em face das orientações progressistas do líder, e pelas bancadas do PDS, PFL, PL e, salvo em algumas questões pontuais PDC e PTB; na definição de PILATTI. *A Constituinte de 1987-1988... op. cit.* p. 4.

<sup>180</sup> Deputados contrários às propostas dos direitos indígenas: Álvaro Valle PL-RJ; Moisés Pimentel PMDB-CE; Cleonânio Fonseca PFL-SE; Gustavo de Faria PMDB-RJ; Jovanni Massini PMDB-PR; Marcelo Cordeiro PMDB-BA.

Constituição foi elaborada, de fato, no plenário da Assembléia, especialmente através das fusões que permeavam seu arco ideológico”<sup>181</sup>.

Diversas propostas referentes à questão indígena começaram a ser votadas, mas as que mais atenção receberiam certamente seriam aquelas referentes o capítulo específico “Dos índios” e a preocupante proposta de determinar como bens dos Estados as terras de extintos aldeamentos indígenas. A primeira, por razões óbvias, seria fruto de grande mobilização dos povos indígenas e seus apoiadores e a segunda envolvia problemas históricos da forma como foram extintos os aldeamentos, as expulsões, os massacres, além do fato de que nos estados o poder local, não raro, confunde-se com os grandes latifundiários e oligarquias ligadas ao agronegócio. Ademais, havia o temor de que expedientes fraudulentos viessem criar situações de “extintos aldeamentos”<sup>182</sup>.

No início de maio de 88 os Kayapó que já haviam freqüentado a ANC retornam acompanhados com mais de cem outras lideranças indígenas dispostos a aguardar a votação do capítulo “Dos índios”. A disputa desse capítulo seria travada com deputados ligados às determinações do Conselho de Segurança Nacional<sup>183</sup> (CSN) para quem os índios, outrora guardas de fronteiras<sup>184</sup> do exército, eram neste momento, uma ameaça à soberania nacional. A fim de sensibilizar autoridades e angariar apoio para a causa indígena um dia antes da votação do capítulo, dia 24 de maio, diversas lideranças visitaram o Conselho Federal da OAB, a Procuradoria-Geral da República, Secretaria de Direitos Humanos do Ministério da Justiça, a Presidência da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil e a Reitoria da UnB. No Ministério da Justiça os índios externaram uma série de insatisfações, relacionadas diretamente com a postura da FUNAI. Queixaram-se da Portaria nº 520/88, devido aos critérios que previa para se auferir o “grau de aculturação”; da criação de “colônias indígenas” e expedição de certidões negativas de presença indígena com o intuito de beneficiar projetos

---

<sup>181</sup> LOPES, Júlio Aurélio Vianna. *A Carta da Democracia: o processo Constituinte da ordem pública de 1988*. Rio de Janeiro: Top Books. 2008. p. 199.

<sup>182</sup> Na sessão plenária de 17 de agosto 367 votos suprimiriam esse indesejado dispositivo.

<sup>183</sup> Bonifácio de Andrada PDS-MG; José Linnas PFL-CE; José Dutra PMDB-AM; Ottomar Pinto PTB-RR.

<sup>184</sup> Ver capítulo 1, item 1.3.

econômicos em suas terras, além de acusarem a comercialização clandestina de madeira de terras indígenas.<sup>185</sup>

No dia 25 de maio de 1988, o grande dia para os índios de todo o Brasil, aqueles que estavam em Brasília acordaram cedo, auxiliaram-se mutuamente nas pinturas corporais e realizaram uma pajelança para alcançar vitória nas votações, unindo várias lideranças de diferentes tribos em torno de um ritual sagrado, debateram as melhores estratégias para a sensibilização dos constituintes ainda indecisos<sup>186</sup>. No Congresso Nacional os índios se alinharam formando um corredor polonês à entrada do plenário da Câmara entregando aos Constituintes que chegavam seu material em favor das emendas e destaques favoráveis do Capítulo “Dos índios”. No auditório anexo da Liderança do PMDB, local onde estavam sendo travadas as discussões em torno de matérias indígenas, os índios discursaram em suas línguas e passaram a fazer o que lhes fora reservado pelo poder constituinte instalado naquele momento na figura da ANC, aguardar as negociações em torno do que lhes dizia tanto respeito.

Ao saírem da sala os deputados José Lins e Bonifácio Andrade, ambos representantes do “Centrão” e defensores de propostas restritivas aos direitos indígenas, foram abordados pelo Cacique Raoni Mentuktire, que perguntou ao deputado Lins: “a verdade, sem mentir, o que você está dizendo lá dentro?”. Percebendo que o parlamentar tentava desconversar, Raoni conseguiu que os parlamentares entrassem em detalhes, e se comprometessem com a defesa da causa indígena. Em seguida conduzindo-os pela mão, Raoni os fez cumprimentar todos os caciques Kayapó presentes, num exercício de pedagogia política invejável.<sup>187</sup>

Quando a discussão se encerrou ficou estabelecido o texto da Emenda-fusão substitutiva do Capítulo “Dos - índios” que seria votado no Plenário no dia 1º de junho de 88. Antes, contudo, segundo o Regimento Interno da ANC era preciso a aprovação da emenda coletiva<sup>188</sup> do “Centrão”<sup>189</sup>.

---

<sup>185</sup> LACERDA, Rosane. Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988. Brasília: CIMI - Conselho Indigenista Missionário, 2008. p. 117.

<sup>186</sup> Jornal do CIMI, “Porantin”, Brasília, ano XI, n.º 109, dez. 1988; p. 9. Apud: LACERDA, Rosane. Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988. Brasília: CIMI - Conselho Indigenista Missionário, 2008. p. 121.

<sup>187</sup> LACERDA, Rosane. Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988. Brasília: CIMI - Conselho Indigenista Missionário, 2008. p. 125.

<sup>188</sup> Ver Anexo C.

Somente após a votação desta é que foi possível a votação e aprovação da Emenda-fusão denominada pelo Presidente Ulysses Guimarães da “fusão resultante de entendimento entre as Lideranças e forças representativas junto à ANC”<sup>190</sup>.

Com a votação desse texto o Capítulo “Dos índios” passava a dispor um novo texto, que passaria ainda pelo segundo turno de votações. A preocupação com próximas votações, todavia, voltava-se para o curioso fato de o texto apresentar algumas alterações e revisões “anti-regimentais” (para usar um eufemismo). No dia 30 de agosto o Capítulo “Dos índios” era submetido ao expediente de 2º turno de votações no Plenário o qual consolidaria a vitória da luta indígena pela previsão de seus direitos na nova Constituição, a grande lei dos brancos.

Infelizmente, este último ato não pode ser testemunhado pelas lideranças indígenas, embora muitas houvessem retornado à Brasília para acompanhá-lo. Apenas Ailton Krenak – que possuía autorização especial para ingressar nas galerias do Plenário - conseguiu assistir à votação. Uma demora na concessão das autorizações às demais lideranças indígenas impediu que chegassem às galerias a tempo<sup>191</sup>.

Assim foi o processo Constitucional que implementou o novo viés da legislação indígena do país. As leis que outrora foram etnocidas e assimilacionistas passavam a inaugurar um novo modelo legislativo que apostou no protecionismo como padrão de relação.

Em que pese o modelo protecionista<sup>192</sup> ter sido elaborado em conformidade com grande parte dos anseios indígenas - e isso significar uma vitória que é preciso sempre lembrar - convém não esquecer que aos índios foi negada a participação efetiva de seus líderes no processo constituinte. Mesmo com tantas diferenças a separar a sociedade indígena da sociedade dita branca o

---

<sup>189</sup> BRASIL. ANC. VII – Comissão da Ordem Social. Emendas oferecidas ao Substitutivo. Centro Gráfico do Senado Federal; junho de 1987. Disponível em <[www.congresso.gov.br/anc88/](http://www.congresso.gov.br/anc88/)>. Acesso em 10 mar. 2010.

<sup>190</sup> BRASIL. ANC. Ata da 277ª Sessão Plenária da ANC. (01.06.88). Diário da Assembléia Nacional Constituinte, ano II – n.º 254, quinta-feira, dois de junho de 1988; Brasília-DF, Disponível em <<http://www.congresso.gov.br/anc88/>>. Acesso em: 02.12.2009.

<sup>191</sup> GAIGER, Julio. “Informe Constituinte”. n.º 43, p.1. Brasília: Cimi, 19. ago. 1988. Apud: LACERDA, Rosane. Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988. Brasília: CIMI - Conselho Indigenista Missionário, 2008. p. 137.

<sup>192</sup> Inaugurado com os irmãos Villas-Boas com a criação do Parque Nacional do Xingu.

momento pré-constituente foi especialmente marcado pelo pedido formal por parte dos índios pelo espaço de participação de direito no processo. Houve essa marca em comum entre índios e não-índios, representantes “brancos” e representantes índios compartilhavam o desejo de construir, submetidos às mesmas regras de funcionamento da ANC, uma legislação indígena para o país, mas mais uma vez o que se realizou foi uma legislação indigenista.

Nesse momento de compartilhamento de idéias e do desejo de elaboração de uma normatização para as questões indígenas do país, estabeleceu-se uma negativa de reconhecimento a essas comunidades, com o veto à sua participação efetiva. Essas populações sofreram com o desrespeito ao reconhecimento jurídico e político que lhes poderia ser dado por meio de sua participação junto à sociedade branca.

A sociedade de não-índios demonstrou a esses indivíduos que seu valor social dizia mais respeito à parte artística da cultura indígena, do que à suas capacidades de organização sócio-política.

As referências daquilo que é valorizado em uma sociedade dependem daqueles que dispõem dos meios de força simbólica, política e econômica, para instituí-las<sup>193</sup>, ou seja, os não-índios, ou melhor dizendo, uma pequena parte dos não-índios. Qual força possuía o índio naquele momento, recém organizado para pleitear seus direitos frente aos brancos?

A participação do movimento indígena e dos demais setores populares organizados em movimentos sociais na ANC eram, como lembrou Marilena Chauí, fundamentais para o resgate do anseio da transformação política, histórica e cultural que se desejava como resultado da Constituinte<sup>194</sup>. Mas o resultado dessa participação popular, pelo menos ao que tange aos líderes indígenas não foi o melhor esperado.

---

<sup>193</sup> Para mais detalhes acerca de reconhecimento social ver HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo. Ed. 34, 2003. p. 200 e ss.

<sup>194</sup> CHAUI, Marilena de Souza. “O Ceticismo sobre a Constituinte”. In: SALINAS FORTES, Luiz Roberto & NASCIMENTO, Milton Meira do (orgs.). *A Constituinte em Debate*. Colóquio realizado de 12 a 16 de maio de 1986, por iniciativa do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo: Editora Sofia, 1987. p. 157 – 165.

Atualmente, não obstante o belo texto constitucional que se produziu nesse país, as populações indígenas seguem enfrentando imensas adversidades decorrentes de outras ordens de valores que a legislação por si só não dá conta de alcançar. No artigo 67 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias foi estabelecido que em cinco anos, a contar da promulgação da CRFB, todas as terras indígenas do país deveriam estar demarcadas. O Estado e os povos indígenas – que o Estado não reconhece como povos, mas sim como comunidades – continuam se enfrentando em embates políticos frente às peculiaridades da causa indígena.

Os decretos citados, que complementam e tornam possíveis os dispositivos da Constituição, são responsáveis por grandes desentendimentos entre Estado, povos indígenas e proprietários de terras. O que há com a lei que não responde aos impasses? Porque não consegue “pacificar” este conflito?

Há na lei, qualquer lei, um fundamento místico de autoridade que a torna ontologicamente violenta, como se verá no capítulo seguinte. Afirma Montaigne que “as leis se mantêm em crédito, não porque são justas, mas porque são leis. É o fundamento místico de sua autoridade, elas não tem outro [...]. Quem a elas obedece porque são justas não lhes obedece justamente pelo que deve.”<sup>195</sup>

Convém antes, porém, apontar quais os pontos de maior tensão decorrentes do contato entre as sociedades indígena e branca.

### 3.2

#### **Aonde o direito vai, mas não alcança**

Dois pontos foram escolhidos para representar a assimetria cultural entre índios e brancos: o sujeito de direito e o direito à terra. O primeiro porque é um

---

<sup>195</sup> MONTAIGNE. *Essais*, III, cap. XIII, “*De l’expérience*”, Bibliothèque de la Pléiade. p. 1203. Apud DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’autorité”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 938. Força de lei – o fundamento místico da autoridade. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 21

pilar do direito moderno sem o qual é impossível pensar determinados institutos jurídicos e o segundo, pois, intimamente ligado ao primeiro, possibilita a explanação das diferentes relações com a terra apresentada pelas sociedades de índios e de não-índios.

### 3.2.1

#### O Sujeito de direito

Falar em sujeito de direito tem sido um assunto algo controverso desde que as preocupações práticas e teóricas passaram a ir além da relação “natural” entre o sujeito de direito e o indivíduo. Novas perspectivas se infiltram nos alicerces do sujeito forjado no bojo da Modernidade<sup>196</sup> e deixam transparecer a estrutura palafítica desse edifício estruturador das relações sócio-jurídicas. Esse sujeito de direito moderno é dotado de autonomia em sua vontade a qual o orienta para agir conforme seu pleno uso da razão. A autonomia somada à igualdade e a responsabilidade o qualificam.

Segundo diversos autores<sup>197</sup> a principal consequência da modernidade, e seu desmantelamento do pensamento em setores, foi certamente a separação entre a natureza e a cultura. Desse binário essencial decorreram outros dualismos, pares

---

<sup>196</sup> Modernidade e racionalidade moderna, apresentadas para os fins da presente dissertação, são referenciadas em seu sentido filosófico: o conjunto de signos que indicam o surgimento de um pensamento antropocentrista baseado na ruptura com o Mundo Antigo e o medievo, fundados sobre pensamentos, respectivamente, cosmologista e teologista, legitimados pela autoridade. Tais características são consideradas durante os três séculos contados entre o Renascimento e a Revolução Francesa que apontam uma “Grande Ruptura”, conforme Luiz Fernando Dias DUARTE. Na Modernidade - anunciada a partir do século XIV com as perspectivas trazidas pela filosofia nominalista dos pensadores da escolástica tardia como, por exemplo, Guilherme de OCKHAM - surgem e se consolidam as implicações políticas, econômicas e sociais que possibilitam o surgimento de uma nova visão de mundo que rompe com a ordem posta pelo Cosmos ou por Deus e passa a pensar o mundo de maneira mais contingente. DUARTE, Luiz Fernando Dias e GIUMBELLI, Emerson A. As concepções cristã e moderna da pessoa: paradoxos de uma continuidade. Anuário Antropológico/93. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995, p. 77-78.

<sup>197</sup> Ver CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982; LATOUR, Bruno. LATOUR, Bruno. *Jamais fomos Modernos*. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009; MORIN, Edgard. *Le Paradigme perdu: la nature humaine*. Paris: Le Seuil, 1973; PLASTINO, Carlos Alberto. *O primado da afetividade: a crítica freudiana ao paradigma moderno*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

desequilibrados<sup>198</sup> como, por exemplo, a separação entre corpo e mente e sujeito e objeto<sup>199</sup>.

Segundo Carlos Alberto Plastino dos dois grandes pilares<sup>200</sup> modernos decorreram implicações que influenciaram sobremaneira a forma de se pensar a realidade, uma vez que a ontologia moderna pretendeu responder de forma exaustiva o que era o ser afirmando que tudo o que existe era rigorosamente determinado; a epistemologia moderna, por sua vez, indicou que tudo o que era conhecido poderia ser demonstrado por meio da razão e, por fim, a antropologia moderna afirmou que o homem era um ser basicamente racional, afastando-o da emoção e da intuição.

Desse modo o conhecimento, o acesso ao *logos*, ficou adstrito à mediação dos sentidos, ao monopólio da consciência e a negação de qualquer outra forma de apreensão do real que não fosse racional e empírica. O que se observou, portanto, foi uma grande pretensão de, com os pressupostos, dizer o que eram o ser, o homem e o conhecimento, de modo que existir passou a significar poder ser representado e pensar passou a significar representar. Criou-se a ficção de um sujeito que não fazia parte da natureza e, por essa razão, podia interrogá-la de maneira imparcial construindo um conhecimento calcado em uma, também fictícia, neutralidade axiológica<sup>201</sup>. É preciso ressaltar, todavia, que se tratava de pressupostos e não de conclusões resultantes de experiências de conhecimentos

---

<sup>198</sup> Um dos lados desses pares ficou em desvantagem, relegado à dominação. A natureza, o objeto e a emoção passam a ser vistos como algo a ser estudado, explicado, entendido, delimitado pela razão e desta forma, dominado.

<sup>199</sup> Para mais informações ver DUMONT, Louis. *El individuo y las culturas o como la ideologia se modifica por su misma difusión*. In: TODOROV, Tzevetan y otros. *Cruce de las culturas y mestizaje cultural*. Madrid: Jucar Universidad, 1988; DUMONT, Luís. *Homo hierarchicus*. Paris, Gallimard, 1966. PLASTINO, Carlos Alberto. *O primado da afetividade: a crítica freudiana ao paradigma moderno*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). *Sociedades indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero e Editora UFRJ, 1987. SANTANA, Carolina R. *Vidas Secas: desconstrução e direito, ou quando as vidas estão secas de direitos*. 2007. p. 44-48. 70 fls. - Universidade Federal do Paraná.

<sup>200</sup> Primeiro: o real e o sujeito do conhecimento balizados pela razão e, segundo: cisão entre natureza e cultura. PLASTINO, Carlos Alberto. "Sentido e Complexidade". In: *Corpo, afeto, linguagem: a questão do sentido hoje*. BEZERRA JR, B. e PLASTINO, C. A. (orgs.) Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2001, p. 50.

<sup>201</sup> Conceito formulado por Weber possivelmente influenciado, na formulação do preceito da avaloratividade, pelas correntes neokantianas das Escolas de Marburgo e de Baden, conforme PAIXÃO, Cristiano. "Max Weber e a neutralidade axiológica nas ciências sociais". In: ARRUDA JR, Edmundo Lima de. *Max Weber Direito e Modernidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. p. 136.



científicos. A vantagem desses pressupostos é que, ao ficarem isentos de críticas, funcionaram como fundamentos que ditaram, a priori, o que deveria ser o ser e o que deveria ser o conhecimento.<sup>202</sup>

Na modernidade o domínio das ciências naturais<sup>203</sup> criou uma racionalidade global e um conhecimento totalitário que ignorou a heterogeneidade das múltiplas modalidades do ser. Os cientistas das áreas humanas não passariam incólumes pela disseminação dessa nova metodologia. Determinar a essência do ser e do conhecimento significava fazer uso da experiência, do empirismo, de forma que o acesso à realidade só se daria por meio da demonstração clara e calculada de fenômenos; haja vista a atribuição de uma humanidade de menor valor aos índios botocudos por meio de demonstrações científicas a partir da análise do crânio de um “representante da espécie”.<sup>204</sup>

A partir de conceitos exatos e métodos científicos o indivíduo passou a ser pensado como anterior à sociedade, passando a ser o novo centro ao redor do qual orbitariam as demais esferas sociais. O sujeito nasceu para a modernidade dotado de características naturais próprias que determinavam sua individualidade, dentre elas a razão. Segundo Viveiros de Castro e Ricardo Araújo<sup>205</sup> o sujeito passou a ser tomado a partir de sua dimensão interna, de ser psicológico que obedecia a linhas de ação independentes das regras que organizavam a vida social em termos de grupos, papéis, posições e sentimentos socialmente prescritos. Outro âmbito em que se observou a preeminência do individualismo foi na relação do indivíduo com a sociedade, espaço em que aquele, liberto dos laços sociais, não derivava mais a sua realidade dos grupos a que pertencia, mas da “relação direta com um cosmos composto de indivíduos, onde as relações sociais valorizadas são as

---

<sup>202</sup> CASTORIADIS, Cornelius. Ciência moderna e interrogação filosófica. Em: As encruzilhadas do labirinto. Apud PLASTINO, Carlos Alberto. “Sentido e Complexidade”. In: Corpo, afeto, linguagem: a questão do sentido hoje. BEZERRA JR, B. e PLASTINO, C. A. (orgs.) Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2001, p. 50.

<sup>203</sup> Decorrente da Revolução Científica do século XVI.

<sup>204</sup> Ver Capítulo 1.

<sup>205</sup> DUMONT, Luís. *Homo Hierarchius*, essai sur le système des castes. Paris: Gallimard. 1966. p. 22 e DUMONT, Luís. “The modern conception of the individual notes on its Genesis and of concomitant institutions”. In: *Contributions to Indian Sociology*, VIII. 1965. p. 15 e Apud. ARAÚJO, Ricardo B. de; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.. Romeu e Julieta e a Origem do Estado. In: VELHO, Gilberto. (Org.). *Arte e Sociedade: ensaios em sociologia da arte*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1977. p. 129.

interindividuais”.<sup>206</sup> Exemplo da articulação do homem em uma ordem cósmico-natural o indivíduo passou a dispensar a mediação da sociedade e passou a existir de dentro para fora, por assim dizer. Essa moderna concepção de indivíduo surgiu acompanhada da origem de domínios relativamente autônomos dentro da sociedade. Com o privilégio do individual brotaram regiões individualizadas de valores como a esfera do “político” associada à de “poder”, a esfera do econômico, do “religioso”, etc.<sup>207</sup>

Revela-se desde este momento a crença em uma pretensa individualidade pura que induziria cada pessoa a entender-se como diferente dos demais e reconhecível apenas em si próprio e não no outro, na comunidade ou no grupo.

Além disso, o sujeito de direito passou a ser aquele que não somente é racional e dotado de vontade, mas também aquele indivíduo que era proprietário. A noção de sujeito de direito, *em sua acepção clássica*, não dissociava o sujeito de seus bens<sup>208</sup>. A propriedade moderna – ligada à manifestação da noção de sujeito – apresentou-se como parte integrante da subjetividade desse novo sujeito emergente, alguém que se instituía e se expressava “somente mediante formas possessivas”<sup>209</sup> e, nesse sentido, a liberdade vista como *dominium* significava independência, superioridade, exclusividade. O domínio não só de si mesmo como de seus próprios atos, bem como um domínio da realidade exterior.<sup>210</sup> Por essa razão é que se pode falar em uma cooriginariedade da propriedade e da liberdade modernas, institutos que, graças a essa construção, são difíceis de serem rediscutidos, pois a liberdade moderna confere à propriedade uma das tantas proteções às ofensivas contra o seu “secular recinto sacral”.<sup>211</sup> “A propriedade

---

<sup>206</sup> Idem. p. 131.

<sup>207</sup> Idem. p. 139.

<sup>208</sup> Ver LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

<sup>209</sup> FONSECA, Ricardo Marcelo. A “Lei de Terras” e o advento da propriedade moderna no Brasil. *Anuário Mexicano de Historia del Derecho*, México: Instituto de Investigaciones Jurídicas Unam, n. 17, p. 97-112, 2005. p. 102.

<sup>210</sup> GROSSI, Paolo. *L’inaugurazione... cit.*, p. 38/39. Apud FONSECA, Ricardo Marcelo. A “Lei de Terras” e o advento da propriedade moderna no Brasil. *op. cit.* p. 102.

<sup>211</sup> Ibidem. p. 5.

individual passa a constituir algo subtraído da profunda historicidade que envolve as relações entre homens e coisas, como algo, portanto atemporal”.<sup>212</sup>

Com o aparecimento da propriedade moderna o ‘ter’ foi algo que passou a ser fundante de uma expressão de subjetividade, foi algo que teve a capacidade de definir o ‘ser’<sup>213</sup>.

A propriedade é completamente destacada da análise dos atributos da coisa e é, ao contrário, inteiramente definida como dependente dos atributos do sujeito. A propriedade é vista, a partir da constituição da modernidade, como uma expansão da subjetividade e, assim, uma projeção do sujeito no mundo, um afirmar-se (proprietário) em meio às coisas, a si próprio e aos outros.<sup>214</sup>

A afirmação da subjetividade da pessoa passava assim pelo *status* de proprietário, de forma que violar uma propriedade significava violação à proteção do sujeito.

Da leitura das atas das reuniões da ANC verifica-se que essa noção de sujeito de direito esteve fortemente presente entre os legisladores no momento de sua produção constituinte e nas demais legislações indigenistas; o chamado *mens legis*, se algo como tal existe, esteve povoado por concepções modernas de sujeito. Assim, a inclusão do índio nesse arcabouço teórico evidencia a tensão jurídica decorrente do contato entre as sociedades envolvidas e a necessidade de legislar essa relação de forma multicultural.

Uma vez que se legisla a homogeneização dos sujeitos, fazer o mesmo com as diferentes sociedades é apenas uma consequência. Na toada das legislações que vieram codificar e sistematizar a vida em sociedade tem-se, como ícones do período, o *Code de Napoleón* e o *Bürgerliches Gesetzbuch* (Código Civil Alemão). Ambos foram responsáveis pela disseminação dessas idéias e, exportando seus modelos, alcançaram diversas e diversificadas sociedades ao redor do globo, em especial no Ocidente.

---

<sup>212</sup> FONSECA, Ricardo Marcelo. A “Lei de Terras” e o advento da propriedade moderna no Brasil. *op. cit.* p. 104.

<sup>213</sup> *Ibidem.* 102-103.

<sup>214</sup> *Ibidem.* 103-104.

A ordem jurídica brasileira reitera a concepção moderna do sujeito de direito em documentos como o Código Civil, a Constituição e os microssistemas legais<sup>215</sup>. Objetivando a universalização do sujeito, como um dos meios de facilitar a instrumentalização do direito, tais textos acabam abstraindo as diversas formas humanas de se estar no mundo – apoiando-se na certeza do alcance de um conceito de natureza humana. A proposição de uma definição universal de natureza humana desvenda um modo ocidental-liberal de pensamento que, diante das distintas circunstâncias em que se desenvolvem as vidas das pessoas, esforça-se em pasteurizar os plurais optando por uma “visão ‘ideal’, para não dizer metafísica, da pessoa [...] definida à margem de seus contextos sociais e pessoais”.<sup>216</sup>

O índio, quando enquadrado na condição de sujeito de direito moderno ocidental, vislumbra como única opção adequar-se ao proposto no ordenamento jurídico brasileiro. A própria palavra “índio”, empregada em nossa Constituição para se referir aos indivíduos descendentes dos povos pré-colombianos e a corrente expressão “ameríndios” já refletem, por si sós, a imposição de nossa cultura sobre a deles, pois “amer” provém de Américo Vespúcio, europeu que em 1492 chegou às Américas (e que assim passaram a se chamar em sua homenagem); e “índios”, por sua vez, diz respeito ao fato de Vespúcio acreditar ter chegado às Índias Orientais. Atualmente essa denominação de identidade étnica geral – “Índio” – encontra referência negativa em um contexto de disputa por propriedade ou pela terra indígena. Segundo Seeger e Viveiros de Castro o conceito genérico de índio, como estereótipo negativo, é uma construção ocidental - resultado do contato com a sociedade nacional. “Não é, porém, apenas um ‘conceito’ ou representação; é algo que efetivamente se produziu, através da

---

<sup>215</sup> Os novos direitos coletivos podem assim ser entendidos como é o caso do direito do consumidor e o direito constitucional ao meio ambiente equilibrado.

<sup>216</sup> FLORES, Joaquín Herrera. Presupuestos básicos para educar en derechos humanos. El “diamante ético”. Revista Andalucía Educativa. Junta de Andalucía – Consejería de Educación y Ciencia, n. 16, 1999, p. 8. (Texto original: [...] una visión “ideal, por no decir metafísica de la persona[...] definida al margen de sus contextos sociales y personales) Trad. livre.

redução das populações indígenas a uma situação de dominadas e expropriadas”.<sup>217</sup>

Toda a particularidade de formação da pessoa em cada sociedade indígena é abstraída em prol de uma igualdade formal o que acaba por ocasionar espaços nebulosos de compreensão desse Outro. O contexto social das etnias, as diversas lógicas que podem conformar, ou não, o que na cultura Ocidental caracteriza-se por sujeito, as diferentes noções de pessoa de cada sociedade indígena, o sujeito coletivo, enfim, são espaços que a lei não alcança e, quando pretende alcançar opta pelo caminho menos tortuoso como, por exemplo, o da criminalização.

Inúmeras questões decorrem da noção de sujeito/indivíduo/pessoa que cada comunidade possui: o que fazer com as comunidades indígenas que praticam o “infanticídio”<sup>218</sup>; o que pensar da relação entre povos indígenas e religiosos evangélicos pentecostais; o que fazer com os índios isolados ou autônomos (a própria maneira de nomeá-los já é uma questão por si só); o que fazer com os índios emergentes; como enfrentar a situação das cotas; etc. E muitas outras

---

<sup>217</sup> SEEGER, Anthony e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. Terras e territórios indígenas no Brasil. In: SILVEIRA, Ênio... et al. *Encontros com a civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p. 106-7.

<sup>218</sup> Existem dois Projetos de Lei em tramitação no Congresso Nacional um deles é o de nº 295/09 do Dep. Aloísio Mercadante que inclui um novo capítulo no Estatuto da Criança e do Adolescente denominado "Da Criança e do Adolescente Indígenas". Segundo o autor “Esse projeto assegura com todo rigor a proteção da vida da criança e do adolescente indígenas, sem, contudo, estigmatizar ou violar os direitos culturais dos povos indígenas.” (Parecer Substitutivo ao PLS nº 314/04. Disponível em <<http://www.crianca.caop.mp.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=301>>. Acesso em 23. fev. 2010. O outro PL é o de nº 1057/2007, de autoria do Dep. Henrique Afonso (PT-Acre) que “dispõe sobre o combate a práticas tradicionais nocivas e à proteção dos direitos fundamentais de crianças indígenas, bem como pertencentes a outras sociedades ditas não tradicionais”. Prevê, ainda, a responsabilização por omissão de socorro de qualquer pessoa que tenha conhecimento das condições de risco em que se encontra a criança. Atualmente encontra-se aguardando Parecer do Relator da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados. Disponível em <<http://www2.camara.gov.br/proposicoes>>. Acesso em 23. fev. 2010. Independentemente destes PLs foi aprovada em 15/07/2009 a Lei Nacional de Adoção a qual não acatou o § 7º do art. 28 da Lei nº 8.069, de 1990, que cuida de hipóteses de ameaça à vida de criança indígena, em decorrência de prática cultural. Segundo a relatoria do Senador Aloizio Mercadante a manutenção do dispositivo poderia “repercutir de modo negativo nas comunidades indígenas, além de incorrer no sério risco de estigmatizar de modo generalizado estas comunidades.” Para Mercadante a supressão do parágrafo não implicará em restrição do direito de crianças indígenas, já que o direito à vida e à proteção em situações de ameaça ou violação dos direitos da criança ou adolescente é assegurado pela legislação a todas as crianças e adolescentes - inclusive as indígenas. (Senado Federal. Disponível em <<http://www.senado.gov.br/Agencia/verNoticia.aspx?codNoticia=93487&codAplicativo=2>>. Acesso em 23. fev. 2010.

continuarão surgindo se a insistência pela mera aplicação da letra da lei for vista como a solução.

### 3.2.2

#### O Direito à terra

O direito à terra pode ser abordado sob várias perspectivas: legal, filosófica, política, histórica, etc. Será difícil no entanto a tarefa de purificar a discussão e abordar apenas um único aspecto dentre todos os que orbitam o tema uma vez que o exercício epistemológico de isolar um determinado fato parece, ao cabo, trazer mais problemas que soluções.

A história territorial do Brasil possui vieses plurais que hoje se refletem nos conflitos e demandas por terras frente à diversidade de concepções de relação com a terra. Observa-se que decorrem desse pluralismo de pontos-de-vista litígios em torno das demarcações de terras e de grandes projetos em terras indígenas, como rodovias e hidrelétricas.

Pode-se afirmar, não sem ressalvas, que “a história territorial do Brasil começa em Portugal”, que na antiga Metrópole “vamos encontrar as origens remotas do nosso regime de terras.”<sup>219</sup>. Todavia, não se pode esquecer as diversas relações territoriais estabelecidas entre os povos indígenas e também pela população negra trazida da África. Nesta toada Carlos Frederico Marés explica que “a invasão, conquista e colonização da América desconhecera qualquer conceito indígena de territorialidade e investiram contra povos, dividindo-os, impondo-lhes inimizades imaginadas e falsas alianças forçadas.”<sup>220</sup>

Será o direito capaz de atribuir cientificidade o bastante a uma discussão de modo que esta possa ser objetivamente representada em um código ou carta de direitos? O direito à terra quando codificado dá conta de contemplar um número tal de cosmovisões a ponto de a aplicação desse direito ser o suficiente? A

---

<sup>219</sup> LIMA, Ruy Cirne. Pequena história territorial do Brasil: sesmarias e terras devolutas. 2ª ed. Porto Alegre: Sulina, 1954, p. 11

<sup>220</sup> SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *O renascer dos povos indígenas para o direito*. Curitiba: Juruá, 2000, p. 45.

atribuição de um território tribal a uma sociedade indígena assegura sua vida digna?

A garantia de um território aos índios sempre foi motivo de tensão entre as sociedades nacional e nativas. Desde os primeiros contatos as discussões travadas pelos Dominicanos já apontavam um horizonte de conflitos, mesmo porque a questão da terra no Brasil nesse período foi uma mescla de concepções feudais e mercantis, uma vez que o trato jurídico dado às terras em Portugal à época, e analogamente às terras de além mar, era essencialmente medieval<sup>221</sup>.

Atualmente a situação segue sendo, apesar da legislação, conflituosa e ambientada em um caldeirão de interesses divergentes. A propriedade do branco questionada diante da terra do índio, ou propriedade da União, coloca diante da lei um problema de ordem extrajurídica, por assim dizer, que é a diferença de concepções do que seja a terra para cada grupo envolvido. A garantia de posse e/ou propriedade das terras aos indígenas por vezes foi ensaiada, em outros momentos legislada, sem, contudo apresentar uma efetiva solução para a questão.

O próprio acontecimento do contato e a apropriação das terras pelos portugueses engendra um tal número de questões que talvez possamos iniciar pelas seguintes indagações: qual seria o direito do conquistador português às terras indígenas conquistadas? Os processos de aldeamentos, missões, extermínios, descimentos - apresentados no primeiro capítulo - bastam para que o domínio branco sobre as terras seja considerado legítimo? O Direito deve legitimar terras anteriormente legalizadas por um ordenamento que hoje consideramos incabível, como a retirada das terras com o uso da violência? É possível pensar essa relação sem violência?

O Direito, entendido como apaziguador das relações sociais, por meio da pretensão de pacificação de conflitos entre as sociedades envolvidas, busca dirimir o conflito, reconhecendo terras aos índios e compatibilizando a existência de grandes e pequenas propriedades rurais e áreas indígenas. Como se sabe, esse tem sido palco de conflitos de interesses, haja vista a recente decisão em torno da

---

<sup>221</sup> COSTA, Emilia Viotti da. *Da monarquia à república: momentos decisivos*. 6ª. ed. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1999. p. 143.

Terra Indígena Raposa Serra do Sol<sup>222</sup>. O que é preciso ressaltar, todavia, é que o conflito não se resume à diferença de interesses facilmente compreensíveis que estejam contidos em nossa gama de sugestões em torno das quais possa se articular uma disputa, mas também de cosmovisões, de modos diferentes de se estar no mundo.

O direito à propriedade, consagrado nos ordenamentos ocidentais tal qual o conhecemos, diz respeito a relação jurídica mais intensa entre um sujeito e um bem, ou, em outras palavras, a consistência mínima do “meu” jurídico<sup>223</sup>. O condicionamento monocultural dessa idéia fez com que, mesmo em terras do “Novo” Mundo, frente a um povo totalmente desconhecido, o apelo eurocêntrico da cultura do pertencimento individual prevalecesse. Assim, entre nós ocidentais legatários da intelectualidade jurídica européia a propriedade está sempre ligada a um mínimo de pertencimento, de poderes exclusivos e dispositivos conferidos a um determinado sujeito pela ordem jurídica<sup>224</sup>.

A noção de propriedade ocidental possui anexado a si um universo de pertencimento que tomou forma no curso da idade moderna e sentou bases na práxis do século XIX, não se contentando em restringir-se ao âmbito da apropriação individual, como também em uma apropriação de conteúdos particularmente potestativos. As conotações de propriedade não se encerram no meio jurídico ou no social. Como afirma Paolo Grossi ela:

[...] pesca no intra-subjetivo graças a operação lucidíssima da consciência burguesa que, de Locke em diante, fundou todo o *dominio rerum* sobre o *dominio sui* e viu a propriedade das coisas como manifestação externa – qualitativamente idêntica – daquela propriedade intra subjetiva que todo eu tem de si mesmo e de seus talentos, propriedade – esta – absoluta porque correspondente à natural vocação do eu a conservar e a enrobustecer o si.<sup>225</sup>

O conflito tende a se estabelecer, diante da firmeza com que está costurada a noção de propriedade - e os conceitos dela decorrentes que medem o real segundo sua correspondência com o esquema de propriedade individual - e a

<sup>222</sup> BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Petição n.º 3388. Relator Ministro Carlos Britto. Disponível em <<http://www.stf.jus.br/portal/principal/principal.asp>>. Última consulta em: 11 mar. 2010.

<sup>223</sup> GROSSI, Paolo. *História da Propriedade e outros ensaios*. Trad. Luiz Ernani Fritoli e Ricardo Marcelo Fonseca. Rio de Janeiro, São Paulo Recife: Renovar. 2006. p. 5.

<sup>224</sup> Ibidem. p. 5.

<sup>225</sup> Ibidem. p. 13.



discrepância com a noção de propriedade, ou melhor dizendo, a noção de terra que as sociedades indígenas compartilham. A “interação” entre índios e brancos, ao que tange a propriedade, se deu a partir de uma visão não harmônica de mundo, antropocêntrica, segundo uma tradição cultural que exasperando o convite marcado nos textos sagradíssimos das antigas tábuas religiosas passou a dominar a terra e a exercitar o domínio sobre as coisas e sobre as criaturas inferiores.<sup>226</sup>

Para ilustrar a idade desse conflito veja-se o que fez Dom Pedro II, já em 1680, diante de anos de crise envolvendo a questão de terras desde a chegada dos portugueses. Assim “ordenava e mandava” o Alvará:

[...] §40 – E para que os ditos gentios, que assim descerem, e os mais que há de presente, melhor se conservem nas Aldeias, Hei por bem que sejam senhores de suas fazendas como o são no sertão, sem lhes poderem ser tomadas nem sobre ellas se les fazer moléstia. E o Governador [Geral, Visconde de Barbacena] com o parecer dos ditos Religiosos assignará aos que descerem do Sertão lugares convenientes para nelles lavrarem e cultivarem, e não poderão ser mudados dos ditos lugares contra sua vontade, nem serão obrigados a pagar foro, ou tributo algum das ditas terras, *ainda que estejam dadas em Sesmarias a pessoas particulares*, porque nas concessões destas se reserva sempre o prejuízo de terceiro, e muito mais se entende, e quero que se entenda, ser reservado o prejuízo e o direito dos índios, primários, naturaes senhores dellas. [...] <sup>227</sup>. [Grifo meu]

Apontando para a dificuldade na aplicação dessa lei, sessenta e cinco anos depois, Dom José I precisaria ordenar:

[...] Porque não bastaria para restabelecer, e adiantar o referido Estado, que os Índios fossem restituídos á liberdade das suas pessoas na sobredita forma, sem com Ella se lhes não restituísse também o livre uso de seus bens, que até agora se lhes impedio com manifesta violência: Ordeno que a este respeito *se execute logo a disposição do parágrafo quarenta do Alvará de primeiro de Abril de mil seiscentos e oitenta* [...] Sustentando-se os Índios, a cujo favor se fizerem as ditas demarcações, no inteiro domínio, e pacífica posse das terras, que se lhes adjudicarem para gozarem dellas per si, e todos os seus herdeiros; [...] <sup>228</sup>. [Grifo meu]

Existem teorizações jurídicas<sup>229</sup> diante da disputa de terras que postulam a originariedade e preeminência do título do indigenato, que seria um direito

---

GROSSI, Paolo. *História da Propriedade e outros ensaios. op. cit.* p. 12.

<sup>227</sup> Alvará Régio de 01.04.1680 em NAUD, Leda Maria. “Documentos sobre o índio brasileiro”. In: Revista de Informação Legislativa, ano 08, n°. 29. 1971. p. 256-258.

<sup>228</sup> Lei de 06 de junho de 1755. SILVA Antônio Delgado da. *Collecção da Legislação Portuguesa desde a ultima compilação das Ordenações, redigida pelo Desembargador Antônio Delgado da Silva. Legislação de 1750 a 1762*”. Lisboa: Typografia Maignense, 1830. p. 372.

<sup>229</sup> A esse respeito ver MENDES, João. Os indígenas do Brazil. Seus direitos individuais e Políticos, pp. 58-9. São Paulo: Typ. Hennies Irmãos, 1912.

congênito reconhecido desde o citado Alvará de 1º de abril de 1680. Enquanto esse seria um título congênito a ocupação seria um título adquirido, de sorte que o direito dos índios à terra decorreria diretamente de seu nascimento, independentemente de legitimação legal ao contrário da ocupação que dependeria de fatos que a legitimassem. Assim a primariedade do estabelecimento indígena na terra teria a *sedum positio* o que constituiria o fundamento da posse, e além deste o indígena também teria o *jus possidendi*, que lhe seria reconhecido e teria a melhor aplicação do que diz o texto do jurisconsulto Paulo “*quia naturaliter tenetur ab eo Qui insistit*”.<sup>230</sup>

No século XIX e XX a intervenção de etnólogos e sociólogos em busca da perspectiva indígena de compreensão dos fenômenos possibilitou que uma nova atenção fosse voltada para a noção jurídica de cultura e de outras maneiras de se pensar o que entendemos por ordenamento jurídico. Pode-se dizer que outras noções de “propriedade” passaram a interpelar o direito ocidental no sentido de que “não é tanto a terra que pertence ao homem mas antes o homem à terra, onde a apropriação individual parece invenção desconhecida ou disposição marginal”<sup>231</sup>.

O termo grego *arkhé*, utilizado por Muniz Sodré para analisar a relação das culturas negras com a terra, pode ser um instrumento interessante para se compreender, imaginando que isso seja possível, a relação do índio com a terra. Trata-se de um termo utilizado pelo autor a fim de caracterizar as culturas que se fundam na vivência e no reconhecimento da ancestralidade, representada de maneira transcendente, mas também em meio às coisas da terra. As culturas de *arkhé* cultuam a origem, não como um simples início histórico, mas como o eterno impulso inaugural da força de continuidade do grupo. “A *arkhé* está no passado e no futuro, é tanto origem como destino”<sup>232</sup>. Essa visão da ancestralidade estabelece uma continuidade entre deuses, ancestrais e descendentes, continuidade

---

<sup>230</sup> *Digesto De acquir. vel amitt. possess.*, L. 1. Apud: MENDES, João. Os indígenas do Brasil. Seus direitos individuais e Políticos, pp. 58-9 São Paulo: Typ. Hennies Irmãos, 1912. Ver ainda STAUT JR., Sérgio S. A posse no direito brasileiro da segunda metade do século XIX ao Código Civil de 1916. 2009. 220 fls. Tese de Doutorado em Direito. Universidade Federal do Paraná. Disponível em : < <http://dspace.c3sl.ufpr.br/dspace/btstream/1884/19305/1/TESE-COMPLETA-STAUT.pdf>> Acesso em 18.01.10. pp. 138 e seguintes.

<sup>231</sup> GROSSI, Paolo. *História da Propriedade e outros ensaios. op. cit.* p. 7.

<sup>232</sup> SODRÉ, Muniz: O Terreiro e a Cidade. Petrópolis-RJ, Ed.Vozes Ltda, 1988. p. 153.

essa que se manifesta através dos ritos e dos mitos, sempre reiterados, mas com lugar para variações. A ancestralidade assenta-se na terra-mãe: “o que dá identidade a um grupo são as marcas que ele imprime na terra, nas árvores, nos rios”<sup>233</sup>, e em seus próprios corpos (em se tratando de determinados povos ameríndios).

Ou seja, a diferença está posta antes mesmo de qualquer interação no âmbito judicial. O desafio se coloca para o direito na medida em que pretende conciliar o inconciliável. Não se está a dizer que o fato de a terra possuir significados diferentes para brancos e índios, por si só, gere conflitos, isso também é um fato; todavia, a grande questão está no monopólio da chave interpretativa do confronto das visões de mundo envolvidas:

[...] são tão grandes os interesses em jogo que inevitavelmente as escolhas econômico-jurídicas são defendidas pelas couraças não deterioráveis das conotações éticas e religiosas. [...] No interior do universo fechado do pertencimento há o perigo imaneente do condicionamento por parte de um arquétipo pesadíssimo.<sup>234</sup>

Não se tratam de sociedades do bem e sociedades do mal, mas de cosmovisões incompatíveis e do fracasso na tentativa de homogeneizar a diferença, e o que é pior, a partir de uma moldura etnocêntrica.

A questão da propriedade não se resume, como queria o positivismo jurídico, a um litígio apenas em torno de bens<sup>235</sup>, ela rompeu a trama superficial das formas e conectou-se, de um lado, a uma visão de homem no mundo (uma antropologia)<sup>236</sup>, e de outro explicitou seus vínculos com interesses vitais de indivíduos (uma ideologia). A propriedade moderna ocidental é mais do que qualquer instituto uma mentalidade<sup>237</sup>.

---

<sup>233</sup> Ibidem. p. 22.

<sup>234</sup> GROSSI, Paolo. *História da Propriedade e outros ensaios. op. cit.* p. 10-11.

<sup>235</sup> Ibidem. p. 18.

<sup>236</sup> Antropologia marcada pelo fato de que “as coisas deixam progressivamente de ser a base transcendental primeira na compreensão da realidade”, e o sujeito toma o lugar de “referência metafísica básica no desvelar do mundo”. FONSECA, Ricardo Marcelo. A “Lei de Terras” e o advento da propriedade moderna no Brasil. *Anuário Mexicano de Historia del Derecho, México: Instituto de Investigaciones Jurídicas Unam*, n. 17, p. 97-112, 2005. p. 102.

<sup>237</sup> Conforme Paolo Grossi mentalidade é o complexo de valores circulantes em uma área espacial e temporal capaz, pela sua vitalidade, de superar a diáspora de fatos e episódios espalhados e de constituir o tecido conectivo escondido e constante daquela área. [...] A mentalidade sobrevive à mudança das ordens sociais. GROSSI, Paolo. *História da Propriedade e outros ensaios. op. cit.* p. 31.

O principal instrumento legislativo dessa moldura eurocêntrica foi a Lei nº. 601 de 18 de setembro de 1850, a chamada Lei de Terras, que colocou duas questões de suma importância; primeiro: estabeleceu no Brasil a propriedade de concepção moderna<sup>238</sup>, aquela em que o sujeito possui uma superioridade valorativa sobre a coisa e, segundo: legislou acerca das terras devolutas, terras que “inabitadas” passariam para o domínio da União.

Com relação ao primeiro ponto: a propriedade moderna, tão cara ao direito privado, aparece no Brasil crivada de peculiaridades decorrentes de nosso processo de colonização, principalmente porque o Brasil nasce - para a história tradicional - quase que concomitantemente ao processo histórico-jurídico de concepção desta noção de propriedade, ou seja, séculos XV e XVI. Frente a isso, toda a noção proprietária pré-moderna européia<sup>239</sup>, fundamentada durante os anos do medievo, foi aplicada à colônia como que tentando adequar-se em meio ao sistema de sesmarias<sup>240</sup>, e logo ganhou contornos de propriedade moderna<sup>241</sup>.

Assim é que a “Lei de Terras” inaugura um novo conceito de propriedade no Brasil. Até 1850 falava-se em posseiro, concessionário ou sesmeiro, mas não de proprietário, o proprietário em termos modernos. A partir de então, finalmente, seria possível ver emergir de modo claro a figura do proprietário, quer fosse o

---

<sup>238</sup> FONSECA, Ricardo Marcelo. A “Lei de Terras” e o advento da propriedade moderna no Brasil. Anuário Mexicano de Historia del Derecho, México: Instituto de Investigaciones Jurídicas Unam, n. 17, p. 97-112, 2005. p. 108 e ss.

<sup>239</sup> “O direito de propriedade é, pois, destacado da figura de um sujeito individual e é englobado numa enorme gama de poderes que emergem da coisa. A idéia de *uma* propriedade (exclusiva e pessoal) é completamente impensável ante a emergência, a partir da própria coisa, de inumeráveis usos e poderes autônomos que da coisa mesma podem provir. A noção de *utilitas*, que provém da forte noção de *dominium utile*, é prevalente e exalta diante do titular do bem, que é aquele dotado do seu *dominium directum*, ligado à noção de *substantia*. De fato, no regime medieval da propriedade a *utilitas* (ou as várias e inumeráveis utilidades que provém da coisa) tem uma visível prevalência sobre a *substantia* do titular do bem.” GROSSI, Paolo. *L'inaugurazione della proprietà moderna*. Napoli: Guida Editori, 1980. p. 27-29. Apud. FONSECA, Ricardo Marcelo. A “Lei de Terras” e o advento da propriedade moderna no Brasil. Anuário Mexicano de Historia del Derecho, México: Instituto de Investigaciones Jurídicas Unam, n. 17, p. 97-112, 2005. p. 100-101. e, ainda, GROSSI, Paolo. *História da Propriedade e outros ensaios. op. cit.* p. 42-62.

<sup>240</sup> *Sesmaria*, segundo Costa Porto, é um termo que está ligado ao *sesmo*, *sexviri* ou *seviri*, “colégio feudal” – o que revela as origens do sistema. PORTO, Costa. *O sistema sesmarial no Brasil*. Brasília: UNB, s/d. p. 31-33.

<sup>241</sup> De início as terras estavam sob a supremacia da coroa, entretanto, sobretudo a partir de 1548, a terra para a construção de engenhos de açúcar poderia ser doada a qualquer pessoa que tivesse recursos para explorá-la e pudesse construir fortificações segundo o Regimento de Tomé de Souza, primeiro governador geral do Brasil, nomeado pela coroa portuguesa. Ver COSTA, Emilia Viotti da, *op. cit.*, pág. 145.

proprietário particular quer fosse o proprietário Estado<sup>242</sup>. Nesse momento legitima-se a subtração das terras dos indígenas e passa-se ao Estado o poder de reservar as terras devolutas, que *julgar necessárias*, para a colonização indígena, conforme o art. 12 da citada Lei.

As terras do Estado são, a partir de então, de domínio público. A terra deixa de ter origem compensatória ou qualquer espécie de recompensa por parte da coroa e finca bases na idéia de exploração econômica do bem. Se outrora vigia para a propriedade um sistema de “doação”, a partir de então a propriedade deve ser uma mercadoria<sup>243</sup>.

Ao que tange o segundo ponto pode-se dizer que durante os séculos XV, XVI e XVII, período das grandes navegações, era comum que Estados de práticas mercantis adquirissem território por “descoberta”, seguida de ocupação (*occupatio*) efetiva e presumida. Nesse momento fazia-se uso do instituto romano da terra *nullius* que significava “terra de ninguém”<sup>244</sup>. A terra *nullius* é um modo originário de aquisição de uma propriedade imóvel que não esteja sob o domínio de ninguém que seja uma *res nullius*<sup>245</sup>. Para que se estabeleça a ocupação de uma *terra nullius* é preciso que ela seja apreendida, que se estabeleça o poder de fato e exista o *animus domini*, ou seja, a intenção de ter a coisa como própria e que a coisa seja sem dono. Diferentemente do que se costuma pensar não foi usada para justificar a espoliação dos povos indígenas. Ao contrário, seu uso inicial foi de aplicação negativa, ou seja, para argumentar que as terras dos povos indígenas não

<sup>242</sup> BENEDETTO, Roberto di. *Formação histórica do instituto jurídico da propriedade no Brasil do século XIX*. Curitiba (dissertação de mestrado – UFPR, 2002), pág. 44.

<sup>243</sup> COSTA, Emilia Viotti da. *Op. cit.*, p. 141.

<sup>244</sup> Pela consagração do uso para estes fins terra *nullius* e terra *derelecta* são dois institutos jurídicos clássicos do Direito Internacional Público. REZEK, José Francisco. *Direito Internacional Público – curso elementar*. 10a ed. São Paulo: Editora Saraiva, 2005. p. 162. Para José Carlos Moreira Alves, são coisas sem dono no direito romano as *res nullius* (que nunca tiveram dono); as *res derelectae* (cujo dono a abandonou) ou as *res hostium* (pertencentes aos hostes, aos que estavam em guerra com Roma, ou, mesmo em tempos de paz não mantinham tratado de amizade com os romanos. ALVES, José Carlos Moreira. *Direito Romano*. 14. Ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2008. p. 304-6. A título de exemplo de *res derelectae* tem-se o caso da Espanha que parece haver abandonado as ilhas de Palmas, Malvinas e Carolinas, objeto de posterior ocupação pelos Países Baixos, Grã-Bretanha e Alemanha. A aquisição de território também ocorria por conquista, mediante emprego da força, ou como resultado de vitória nas guerras travadas. Na América do Sul quando as tropas espanholas e portuguesas encontravam resistência à pretendida ocupação de terra *nullius* apossavam-se das áreas após a *debellatio* – o aniquilamento de seus ocupantes nativos. REZEK, José Francisco. *Direito Internacional Público – curso elementar*. 2a ed. Editora Saraiva, 2005. p. 162. DE PLÁCIDO E SILVA. *Vocabulário jurídico*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Forense, 1967. Vol. II e IV.

<sup>245</sup> MARKY, Thomas. *Curso elementar de direito romano*. 8. Ed. São Paulo: Saraiva, 1995. p. 78.

se enquadravam no conceito e, portanto, não poderiam ser apropriadas. *Res nullius* foi, assim, um ramo de argumento anti-colonial, bastante empregado por Francisco de Vitória.<sup>246</sup>

O princípio da contigüidade era frequentemente evocado no período dos “descobrimientos”, pois tal princípio ditava que a pretensão ocupacionista do conquistador avança continente adentro enquanto seja possível, por exemplo, até que encontre uma pretensão alheia concorrente. Assim, chegando ao litoral de um território as pretensões dominiais de uma nação se irradiavam para todos os sentidos (até que encontrasse uma outra nação – e não índios – também recorrente ao princípio em tela, por exemplo o que ocorria entre portugueses e espanhóis).

De qualquer maneira a área territorial “inabitada” nos continentes do “Novo” Mundo, onde os indígenas não oferecessem resistência, passaram a ser objeto da disputa por ocupação<sup>247</sup>. A “ocupação” do Brasil pela frota portuguesa

---

<sup>246</sup> Ver VITORIA, Francisco de. *Doctrina sobre los Indios*. Salamanca: San Sebastian, 1992; VITORIA, Francisco de. *Fray Francisco de Vitoria: fundador del derecho internacional moderno (1546-1946): (Conferencias pronunciadas el la inauguración de su Monumento Nacional en la ciudad de Vito*. Madrid: Cultura Hispánica, 1946. BLANCO GASPARG, Vicente. *La agresión internacional: intentos de definición*. Madrid: Instituto Francisco de Vitoria, 1973.

<sup>247</sup> Para que a soberania fosse legítima sobre um território encontrado por uma Nação europeia era preciso que a “descoberta” fosse confirmada pela ocupação efetiva e que os indígenas não estivessem organizados em uma sociedade unificada em torno de uma ação política permanente – o que aos olhos europeus ocorria em todos os casos. Para a aquisição destes territórios, as nações coloniais europeias aplicavam a doutrina da terra *nullius*, reconhecendo a soberania dos respectivos países europeus sobre o território de “povos atrasados”, para quem os europeus levariam os benefícios do cristianismo e da civilização. Essa foi a doutrina que permitiu aos países europeus a aquisição de territórios nas Américas Latina, Central e do Norte; na África, na Oceania e em parte da Ásia. A esse respeito ver PATTON, Paul. *Deleuze and the Political*. Routledge, 2000. p. 125-131. Disponível em: <<http://site.ebrary.com/lib/ebryanddbd/docDetail.action?docID=10054120&p00=>>>. Acesso em 18 fev. 2010; CURTIS, Cook. *Aboriginal Rights and Self-Government: the Canadian and Mexican Experience in North American Perspective*. McGill-Queen’s University Press, 2000. p. 149-167. Disponível em <<http://site.ebrary.com/lib/ebryanddbd/docDetail.action?docID=10141518&p00=>>>. Acesso em 20 fev. 2010; CASTELLINO, Joshua. “The ‘right’ to land, International Law and Indigenous Peoples”. In: CASTELLINO, Joshua e WALSH, Niamh (Org.) *International Law and Indigenous Peoples*. Martinus Nijhoff Publishers, 2004. p. 89-116. Disponível em: <<http://site.ebrary.com/lib/ebryanddbd/docDetail.action?docID=10171552&p00=>>>. Acesso em 20 fev. 2010; TEDMANSON, Deirdre. “Isle of exception: sovereign power and Palm Island”. In: BANERJEE, Subhabrata Bobby e PRASAD, Anshuman. *Critical Perspectives on International Business: Critical Reflections on Management and Organization: A Postcolonial Perspective*. Volume 4, nº 2/3. Emerald Group Publishing Limited, 2008. p. 142-161. Disponível em: <<http://site.ebrary.com/lib/ebryanddbd/docDetail.action?docID=10246160&p00=>>>. Acesso em 20 fev. 2010; SHORT, Damien. *Reconciliations and Colonial Power: Indigenous Rights in Australia*. Ashgate Publishing Limited, 2008. p. 31-178. Disponível em: <<http://site.ebrary.com/lib/ebryanddbd/docDetail.action?docID=10215567&p00=>>>. Acesso em 25 fev. 2010; KNOP, Karen C. *Diversity and Self-Determination in International Law*. Cambridge University Press. 2002. p. 114

de Cabral foi modelo exemplar daquilo que, na Europa, passou-se a entender como descoberta e apossamento da terra *nullius*. Ainda entre os fundamentos para a ocupação das terras brasileiras estava o entendimento de que, como não havia lei anterior que vigesse sobre a terra (pois, segundo os portugueses, os indígenas não apresentavam qualquer forma de Estado soberano e eram primitivos em sua organização social<sup>248</sup>) Portugal poderia adquirir soberania sobre tais territórios, prescrevendo, assim, o direito a ser aplicado em suas colônias. Assim, a aquisição de soberania sobre um território “sem lei” era prática recorrente de expansão territorial de impérios mercantis.

As Cartas Régias e as determinações de o que fazer com a nova terra “descoberta” demonstram o teor indiferente quanto a organização social e territorial das populações habitantes do Brasil pré-colombiano, bem como o respaldo do conceito de *terra nullius* nos atos a serem postos em prática. Explica Carlos Frederico Marés que:

[A]o vir para o Brasil, em 1530, Martin Afonso de Souza recebeu três cartas régias: a primeira para *tomar posse* das terras em nome D’El Rei; a segunda que lhe dava direito a exercer as funções de capitão-mor e governador das *terras descobertas*; e a terceira o nomeava Sesmeiro do Rei, que o autorizava *entregar terras* legitimamente em sesmaria *a quem desejasse*. (...) Os donatários das capitanias hereditárias também receberam cada um, o poder de ser *senhor em suas terras*, com jurisdição civil e criminal e podiam conceder terras em sesmaria; foram nomeados sesmeiros do Rei.” (...) Com o advento do Governo Geral, de Tomé de Souza, passou ao Governador este importante ato de poder.<sup>249</sup> [Grifos meus].

Para que o instituto das sesmarias pudesse ser utilizado era preciso, com o respaldo da doutrina da *terra nullius*, desconsiderar qualquer ocupação indígena, e entender as terras brasileiras como inabitadas.

Com o advento da “Lei de Terras” o que antes era *res nullius* passa a ser *res publicae*, e, portanto inapropriável<sup>250</sup>.

---

e ss. Disponível em: <<http://site.ebrary.com/lib/ebraryanddbd/docDetail.action?docID=10014585&p00=>>>. Acesso em 25 fev. 2010; FANAGAN, Tom. *Firs Nations?: Second Thoughts*. McGill-Queen’s University Press, 2000. p. 49 e ss. Disponível em: <<http://site.ebrary.com/lib/ebraryanddbd/docDetail.action?docID=10141884&p00=>>>. Acesso em 25 fev. 2010.

<sup>248</sup> SILVA, Lígia Osorio. *Terras devolutas e latifúndio*: efeitos da lei de 1850. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996. p. 39.

<sup>249</sup> SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *A função social da terra*. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 2003. p. 60-61.

<sup>250</sup> Ver anexo D.

Segundo a nova sistemática legal estabeleciam-se os limites, anteriormente indeterminados, entre as propriedades particulares e o domínio público. As terras indígenas passaram oficialmente para o domínio público, na condição de terras devolutas, em poder da Coroa. “Uma vez definidas quais eram as terras públicas, elas, nos termos dessa lei, poderiam ser vendidas pelo Estado, ‘em hasta pública ou fora dela’ e ‘como e quando julgar mais conveniente’”<sup>251</sup>. Desse momento em diante o Estado passa a ter o poder de reconhecer quais são e o que são terras indígenas.

A teoria da terra nullius foi criticamente examinada em 1975 pela Corte Internacional de Justiça em seu Parecer Consultivo n.º. 3292, sobre o Saara Ocidental. Analisou a Corte que *ocupação* era legalmente uma forma originária e pacífica de aquisição de soberania. Era preciso, todavia, que o território fosse considerado *terra nullius*, no momento do ato constituindo a *ocupação*. Diante disso o Tribunal determinou que só seria possível afirmar que o Saara Ocidental tenha sido *terra nullius* se fosse provado que o território não pertencia a ninguém na época da colonização espanhola. Independentemente da divergência entre os juristas tudo indica que no período entendia-se que não poderiam ser considerados *terra nullius* aqueles territórios, pois tribos ou povos apresentavam uma organização social e política. No Parecer Consultivo n.º. 3292, de 16 de outubro de 1975, consta:

Sejam quais forem as divergências de opinião entre os juristas, a prática do Estado, no período em questão, indica que os territórios habitados por tribos ou povos com alguma organização social e política não eram considerados *terrae nullius*. Mostra como, no caso desses territórios, a obtenção da soberania não era em geral considerada como efetuada de forma unilateral mediante a "ocupação" de terra nullius com titularidade original, mas sim por meio de acordos estabelecidos com governantes locais. Às vezes, é verdade, o termo "ocupação" foi utilizado em seu sentido não-técnico, denotando simplesmente a aquisição de soberania. Não significou, porém, que a obtenção da soberania por meio de tais acordos com as autoridades locais fosse considerada a "ocupação" de uma "*terra nullius*", no sentido estrito desse termo. Ao contrário: esses acordos com governantes locais, independentemente de serem considerados uma "cessão" real

---

<sup>251</sup> FONSECA, Ricardo Marcelo. A “Lei de Terras” e o advento da propriedade moderna no Brasil. *op. cit.* p. 109.



do território, eram vistos como derivados de raízes de titularidade, e não como direitos de propriedade originais obtidos pela ocupação de *terrae nullius*.<sup>252</sup>

O Direito Internacional Moderno esforça-se para reverter as antigas tradições do imperialismo europeu. A Carta das Nações Unidas, por exemplo, exige que os Estados membros não ameacem nem usem de força para com outros Estados, além da obrigatoriedade de os países metrópoles promoverem o autogoverno em suas “ex” colônias. Constam nas cartas e tratados internacionais princípios jurídicos que regem esta nova prática, como, por exemplo, o de que “todos os povos têm o direito a autodeterminação”<sup>253</sup>. Isso significa que a escolha de seu próprio estatuto político e o desenvolvimento de seus próprios destinos econômicos, sociais e culturais são direitos garantidos. Outro princípio de igual importância proíbe a discriminação com base na raça, sexo, bem como idioma e religião.<sup>254</sup> Pode-se dizer, portanto, que existe atualmente uma normatização que busca a descolonização de milhões de pessoas ao redor do mundo.

Dentre as leis mais próximas de nossos dias o Estatuto do Índio, Lei n.º 6.001 de 1773, foi um marco na matéria de reconhecimento de terras indígenas e

---

<sup>252</sup> “Quelles qu'aient pu être les divergences d'opinions entre les juristes, il ressort de la pratique étatique de la période considérée que les territoires habités par des tribus ou des peuples ayant une organisation sociale et politique n'étaient pas considérés comme *terra nullius*. On estimait plutôt en général que la souveraineté à leur égard ne pouvait s'acquérir unilatéralement par l'occupation de la *terra nullius* en tant que titre originaire, mais au moyen d'accords conclus avec des chefs locaux. Il est vrai que le terme occupation était parfois employé dans un sens non technique, comme désignant simplement l'acquisition de la souveraineté; cela ne signifiait cependant pas que l'acquisition de la souveraineté par voie d'accords conclus avec les autorités du pays était considérée comme l'occupation d'une *terra nullius* au sens propre de ces termes. Au contraire, on voyait dans ces accords avec les chefs locaux, interprétés ou non comme opérant une cession effective du territoire, un mode d'acquisition dérivé et non pas des titres originaires acquis par l'occupation d'une *terra nullius*.” Disponível em <<http://www.icj-cij.org/docket/files/61/6195.pdf>>. Acesso em 25.01.2010. [Tradução livre].

<sup>253</sup> Artigo 1º - Os objetivos das Nações unidas são:

[...]

2. Desenvolver relações amistosas entre as nações, baseadas no respeito ao princípio de igualdade de direitos e de autodeterminação dos povos, e tomar outras medidas apropriadas ao fortalecimento da paz universal;

(ONU. Carta das Nações Unidas. Disponível em <[http://www.onu-brasil.org.br/documentos\\_carta.php](http://www.onu-brasil.org.br/documentos_carta.php)>. Acesso em 11 mar. 2010).

<sup>254</sup> Artigo 1º - Os objetivos das Nações unidas são:

[...]

3. Realizar a cooperação internacional, resolvendo os problemas internacionais de caráter econômico, social, cultural ou humanitário, promovendo e estimulando o respeito pelos direitos do homem e pelas liberdades fundamentais para todos, sem distinção de raça, sexo, língua ou religião [...]. (ONU. Carta das Nações Unidas. Disponível em <[http://www.onu-brasil.org.br/documentos\\_carta.php](http://www.onu-brasil.org.br/documentos_carta.php)>. Acesso em 11 mar. 2010).

dispôs acerca de três espécies dessa categoria jurídica. Previu-se a existência de: a) terras dominiais recebidas pelos índios em virtude de ações do direito civil, como a doação, compra e venda ou permuta, em sua maioria provenientes de doações às comunidades indígenas feitas por órgãos públicos (federais ou estaduais) ou particulares anteriores à República; b) áreas reservadas pelo Estado para os índios, em parques e reservas indígenas e c) As áreas de posse permanente dos índios e cuja eficácia legal independe de ato demarcatório.<sup>255</sup>

De acordo com o Estatuto os índios gozam de pleno direito de propriedade somente sobre as poucas e reduzidas terras dominiais. A vasta maioria das terras indígenas no Brasil, as não dominiais, constitui-se em bens inalienáveis da União, resguardada aos índios a posse permanente e o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e das utilidades ali existentes<sup>256</sup>.

O Decreto 76.999, de 08 de janeiro de 1976, dispunha sobre o processo administrativo de demarcação das terras indígenas. Dentre outros requisitos o ato exigia que o antropólogo e o engenheiro agrimensor, responsáveis pelo reconhecimento prévio da terra apresentassem um relatório contendo a descrição dos limites da área, atendendo a situação em que os indígenas se encontrassem e o “consenso histórico sobre a antiguidade da ocupação dos índios”<sup>257</sup>. Regulamentando esse Decreto a FUNAI baixou a Portaria 385, de 23 de agosto de 1976, a qual previa que o relatório previsto na Lei deveria levantar diversos dados, entre os quais a especificação da *atividade econômica desenvolvida* pelo grupo indígena em questão e, ainda, as áreas inaproveitáveis para as atividades econômicas da comunidade.

Em substituição ao de 1976 criou-se o Decreto 88.118, de 22 de fevereiro de 1983. Este, por seu turno, parecia-se em muitos aspectos ao seu antecessor, com a peculiaridade de ter acrescentado a necessidade de levantamento da presença de não-índios na área, bem como a existência de benfeitorias, povoados ou projetos oficiais. A decisão acerca da demarcação das terras caberia conjuntamente aos Ministros do Interior e Assuntos Fundiários que,

---

<sup>255</sup> Cf. o art. 17 da Lei n. ° 6.001/73.

<sup>256</sup> Arts. 32 e 22, Lei n. ° 6.001/73.

<sup>257</sup> Cf. artigo 2º., §1º Decreto 76.999/76.

posteriormente, enviariam a proposta aprovada ao Presidente da República para a produção de Decreto delimitando a área.

A legislação anterior foi revogada pelo Decreto nº 94.945 de 23 de setembro de 1987 que, apesar de manter o trâmite do procedimento de homologação e demarcação de terras indígenas praticamente o mesmo, acrescentava a oitiva do Secretário Geral do Conselho de Segurança Nacional quando a área envolvesse Faixa de Fronteira. Ainda, em seu art. 3º, parágrafo 3º, estabelecia: “em função do exame procedido e levado em consideração o interesse público, os interesses indígenas, os problemas sociais e outros, o Grupo de trabalho Interministerial poderá sugerir o resultado da área proposta”<sup>258</sup>.

Em 1991 o Decreto nº 22 inaugurou a necessidade de participação do grupo indígena envolvido no processo administrativo de demarcação de terras, determinou o reassentamento prioritário dos ocupantes não-índios das terras indígenas (art. 4º); a interdição provisória de áreas onde se encontrem índios isolados ou em outras em que se faça necessária a interdição para preservar a integridade dos índios e dos territórios (art. 8º) e admitiu a intervenção de interessados não-indígenas no processo visando assegurar eventuais interesses de terceiros.

O Decreto nº 608 de 1992 alterou os parágrafos 1º e 4º do art. 2º bem como o art. 7º, do Decreto nº 22/91. Passou então a determinar que os membros da comunidade científica ou de outros órgãos públicos (note-se que foi retirada a figura do “especialista sobre o grupo indígena envolvido”) fossem chamados pela FUNAI não mais para participar dos trabalhos de demarcação das terras indígenas, mas apenas para embasar os estudos. Por fim estabeleceu a data de cinco de outubro de 1993 para que o órgão federal de assistência ao índio procedesse “à revisão das terras indígenas consideradas insuficientes para a sobrevivência física e cultural dos grupos indígenas”.

---

<sup>258</sup> Art. 3º, parágrafo 3º do Decreto nº 94.945 de 23 de setembro de 1987. Disponível em BRASIL. Disponível em <http://www.camara.gov.br/internet/infdoc/novoconteudo/legislacao/republica/Leis1934vIVparteI/pdf17.pdf>. Última consulta em 10. Nov. 2009.

Revogado o Decreto anterior pelo atual Decreto n° 1.775/96 a modificação mais significativa, tendo em vista que o modelo do procedimento foi mantido quase que idêntico, foi o aumento do prazo para a apresentação de irresignações por eventuais interessados que passou para 90 dias contados após a publicação do relatório circunstanciado resultante do trabalho de identificação e delimitação realizado pelo grupo técnico. Dispõe o parágrafo 8º, do artigo 2º:

§ 8º *Desde o início do procedimento* demarcatório até noventa dias após a publicação de que trata o parágrafo anterior, poderão os estados e municípios em que se localize a área sob demarcação e demais interessados manifestar-se, apresentando ao órgão federal de assistência ao índio razões instruídas com todas as provas pertinentes [...]. [Grifo meu].

Quando, com o advento da Constituição Federal de 1988, o Brasil reconhece o direito originário dos povos indígenas à suas terras,<sup>259</sup> trata-se da instituição de um direito que independe de qualquer outro fator. Assim esse direito está desvinculado de demarcação ou reconhecimento por parte do Estado. O direito originário diz respeito a um direito decorrente do vínculo sociocultural dessas pessoas como os povos que habitavam o Brasil antes da chegada dos portugueses. O direito originário é:

Precedente e superior a qualquer outro que, eventualmente, se possa ter constituído sobre o território dos índios. A demarcação das terras tem única e exclusivamente a função de criar uma delimitação espacial da titularidade indígena [...]. A demarcação não é constitutiva, Aquilo que constitui o direito indígena sobre as suas terras é a própria presença indígena e a vinculação dos índios à terra [...].<sup>260</sup>

Diante do reconhecimento desse direito na CRFB muitas querelas foram levadas ao poder judiciário a fim de que se resolvessem as disputas pelo direito à terra indígena em oposição ao direito à propriedade. Terra indígena, aliás, é uma categoria jurídica, mais do que sociológica ou antropológica, uma vez que trazida às discussões etnológicas a partir do aparecimento da legislação afeta ao tema.

<sup>259</sup> Ver Arts. 231 e 232, Constituição Federal em BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm)>. Acesso em 11 mar. 2010.

<sup>260</sup> ANTUNES, Paulo de Bessa. A Demarcação das Terras Indígenas e a Constitucionalidade do Decreto n° 22/91. Revista do Ministério Público do Rio Grande do Sul. Vol. 37, 1996. p. 1-2

Não causa espanto que a disputa pelo significado do termo desta categoria jurídica - após anos de dominação portuguesa e continuidade de expropriação por outros meios após a independência - desembocasse em problemas jurídicos quase que indissolúveis. O direito à propriedade, apesar de não ser um direito originário, se encontra protegido pela CRFB assim como protegida está a terra indígena.

A Constituição Federal dispõe em seu artigo 231, § 2º, que as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. Ao mesmo tempo, em seu art. 5º, garante [...] “aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança, e à propriedade [...]”.

A Constituição de 1988 representou indubitavelmente uma grande conquista para a democracia brasileira. Todavia, é preciso admitir que ela acaba, muitas vezes, por não acompanhar as constantes mudanças na sociedade ou sequer dá conta de determinadas demandas por singularidade como o são as demandas indígenas. Essas situações podem ser observadas inclusive diante dos procedimentos constitucionais de modificação da constituição para a adequação da lei maior à realidade – como a emenda, e a revisão - e também na interpretação dos tribunais, principalmente do Supremo Tribunal Federal, ao conferir à norma um sentido não previsto.

Os invisíveis da lei, embora formalmente presentes, permanecem socialmente excluídos, desamparados, não reconhecidos na medida em que se generaliza o humano. São sujeitos que não se reconhecem, ou sequer conhecem, a gramática das declarações de direitos, das constituições que pretendem acolhê-los, pois estas são limitadas em face de demandas intrinsecamente excludentes. O universalismo, a generalidade e a abstração da norma de direito foram pensados para um sujeito ideal ou formal, idealidade ou formalidade que acabam por abandonar todo aquele que não seja ajustável às exigências ocidentais.

A esse respeito afirmou Boaventura de SOUSA SANTOS:

[...] Ainda que todas as culturas tendam a definir os seus valores mais importantes como os mais abrangentes, apenas a cultura ocidental tende a

formulá-los como universais. [...] a questão da universalidade é uma questão particular, uma questão específica da cultura ocidental.<sup>261</sup>

Diante disso, mesmo com o surgimento de novas previsões legais e tratados internacionais, a lei pode não alcançar o fim que dela se espera, qual seja a pacificação dos conflitos sociais. Frente a interesses inconciliáveis protegidos pela mesma Constituição, como ocorre na de 1988, a solução não passa apenas pela ponderação de princípios e tampouco se resolverá clamando-se pelo caráter programático da Lei Maior.

---

<sup>261</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. Direitos humanos e sociedade cosmopolita. São Paulo: Renovar, 2004, p. 250-253.

## DESCONSTRUIR PARA PERSPECTIVIZAR

O direito, tal como o imaginamos, não existe.

Em seu artigo intitulado “O nativo relativo”<sup>262</sup> o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro inicia com uma epígrafe de Nelson Rodrigues: “O ser humano, tal como o imaginamos, não existe”. Diante das reflexões que se seguem no referido artigo acredito, analogamente, ser possível a paráfrase que epigrafa este capítulo, pois o direito neutro, imparcial, pacificador de relações sociais, herdeiro puro dos ideais das revoluções burguesas, aquele direito que dá a luz ao sujeito dotado de autonomia da vontade, racional, plenamente capaz, tal como o imaginamos e aprendemos nos bancos universitários, não existe.

Críticas quanto a essa concepção há muito vem sendo levantadas e, no entanto, algo parece continuar a insistir em um direito, mais ou menos, comum a todos que resolva os conflitos sociais a partir da produção desse ente chamado justiça. É claro que quando se tratam de conflitos mais objetivos (como, por exemplo, aqueles que dizem respeito ao direito do consumidor, ao direito de vizinhança, ao direito tributário) a pacificação dos conflitos sociais e a aplicabilidade eficaz do direito parecem, em alguma medida, dar conta de uma certa justiça bastante pontual. O direito é um instrumento que, bem ou mal, funciona e dele não convém abrir mão. Todavia, quando os assuntos se aproximam dos direitos humanos e, com eles, da natureza humana, falar da realização da justiça deixa de ser tarefa simples. Mesmo porque, a própria natureza humana, tal como a imaginamos, não existe; é o que sustenta Viveiros de Castro em seu artigo “O Nativo Relativo”.

Igualmente, a justiça, tal como a imaginamos, não é realizável. Pelo menos enquanto decorrência direta da aplicação do direito, da lei, é bem possível que ela não exista. O axioma subjetal de que o “direito promove a justiça” deixa de habitar seu lugar seguro e passa a vagar pelas interpelações acerca de qual direito

---

<sup>262</sup>VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O nativo relativo*. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000100005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000100005&script=sci_arttext)>. Acesso em: 25 fev. 2010.

e qual justiça se está a evocar. Poder-se-ia pensar que (em se tratando das questões indígenas) é o direito brasileiro, obviamente, que está em pauta e que a justiça, conseqüentemente, seria o efeito da boa aplicação do conjunto de leis deste ordenamento.

Dúvidas não restam de que nossa Constituição é bastante completa e, ademais, há certo consenso de que os princípios que a norteiam lhe conferem um caráter programático que aponta para um ideal de justiça bastante humano. O problema que ora se deseja enfrentar, entretanto, é de outra ordem; está no campo da facticidade e não da eficácia, e aponta para o questionamento do que seja esse “humano” do ideal de justiça que a Constituição traz a tiracolo.

O filósofo francês Jacques Derrida afirma que, por trás dessa estrutura da linguagem que é um texto, sempre há alguém que o assina, sempre existe um autor <sup>263</sup>. Sendo a Constituição brasileira um texto ela também possui seu(s) autor(es): os constituintes e a população brasileira, na estreita medida em que foi permitida sua participação por meio das emendas populares<sup>264</sup>. Infelizmente não se pode dizer, a julgar somente pelas poucas falas que lhes foram permitidas na audiência pública de 05/05/88<sup>265</sup>, que os índios também tenham sido autores desta Lei Maior.

A Assembléia Nacional Constituinte, por mais especial que tenha sido, por mais próxima do poder constituinte originário que tenha chegado, não poderia possuir a capacidade de apagar os efeitos de séculos de subjugação das populações indígenas. Os autores não podiam fugir ao seu meio<sup>266</sup>, aos signos de sua cultura, ao imaginário de sua sociedade. Assim, naquele momento foram inscritos no texto legal signos como “Deus”, “povos”, “humanos” e “humanidade”

---

<sup>263</sup> O autor não é simplesmente aquela pessoa que escreve um texto, pois “simplesmente escrever um texto” não é algo possível para Derrida. A escrita de um texto nunca é neutra e livre de intencionalidades. O autor, em Derrida, é uma figura construída historicamente. Ver DERRIDA Jacques. “Préjugés: devant la Loi”. In: DERRIDA, Jacques. et al. *La faculté de juger*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985. p. 102.

<sup>264</sup> Ver capítulo 2.

<sup>265</sup> Ver Capítulo 2.

<sup>266</sup> Derrida afirma que o texto de uma Constituição é essencialmente um ato que, mesmo sem querer descrever ou constatar algo, busca *fazer* algo, constituir algo. Por essa razão os assinantes dessa declaração não se desvinculam ou se afastam do valor daquilo que estão a declarar – diferentemente da intenção daqueles que assinam discursos científicos. Enquanto estes se preocupam com a objetividade daquilo que assinam, no caso do texto de uma Constituição essa separação nunca poderá ser completa. DERRIDA, Jacques. *Declarations of Independence, in Negotiations: interventions and interviews (1971-2001)*. Elizabeth Rottenberg (ed.; trad.). Stanford, California: Stanford University Press, 2002. p. 49.



que passaram a representar também signos do ponto de vista do Estado e a serem interpretados a partir deste viés<sup>267</sup>.

Da mesma forma a antropologia (quando vista sob o enfoque de ciência mediadora da relação índios e direito) possui seus autores que, por seguidos anos, reificaram conceitualizações alquimizando-as em conceitos científicos universais, em normas diante das quais tudo, ou era encaixado à força, ou era considerado desviante. Apenas posteriormente os antropólogos se deram conta de que conceitos importados de outras sociedades (como linhagem, aliança, grupos corporados, totem, mana, tabu, linhagem, bruxaria) não eram suficientes para explicar a organização das sociedades nativas brasileiras<sup>268</sup>.

Quando se está a problematizar a tensão entre sociedades, como agora entre índios e não-índios, a discussão não pode prescindir de determinados questionamentos, principalmente diante da tendência de nossos tempos em “*naturalizar* o que é na verdade *histórico*, em tomar como *dado* algo que é temporalmente *construído*, em fixar em termos quase metafísicos algo que só pode ser compreendido em sua profunda, humana e complexa historicidade”<sup>269</sup>. É preciso estar atento para que não se tomem formulações culturais “que são vigentes e atuantes em nosso presente como se fossem realidades trans-históricas, dotadas desde sempre de uma validade que resiste ao desgaste dos tempos”<sup>270</sup>.

Após a ANC a justiça passou a significar algo que, entre os brasileiros, é valor supremo de uma sociedade fraterna, pluralista, sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida com a solução pacífica das controvérsias. Promulgada sobre a proteção de *Deus* a Constituição passou a ter como

---

<sup>267</sup> Convém, ainda, a lembrança de Viveiros de Castro: “Os cidadãos podem ter pontos de vista, mas eles não podem ter um ponto de vista sobre o ponto de vista. Eles podem ter ponto de vista a partir do Estado, mas não podem ter ponto de vista sobre este ponto de vista, o Estado. Este ponto de vista não é negociável, a não ser em momentos rituais específicos, como na Constituinte. Mas mesmo aí, há meramente uma ilusão convencional que tudo está em discussão, pois algumas coisas não estão em discussão”. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 229. Entrevista concedida a Renato Sztutman e Stelio Marras.

<sup>268</sup> KAPLAN, Joanna. Simpósio sobre Tempo Social e Espaço Social nas Sociedades Sul-Americanas. XLII Congresso de Americanistas – 1976. Apud. DA MATTA, Roberto; SEEGER, Anthony e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). *Sociedades indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero e Editora UFRJ, 1987.

<sup>269</sup> FONSECA, Ricardo Marcelo. A “Lei de Terras” e o advento da propriedade moderna no Brasil. *op. cit.* p. 97.

<sup>270</sup> *Ibidem.* p. 97.

fundamentos a dignidade da *pessoa humana*<sup>271</sup> e, desde então, vige, entre os objetivos fundamentais da República, a promoção do bem de todos, sem preconceitos de qualquer ordem<sup>272</sup>. A República brasileira rege-se, nas suas relações *internacionais*, pela prevalência dos direitos *humanos*, autodeterminação dos *povos* e cooperação destes para o progresso da *humanidade*<sup>273</sup>.

É preciso olhar para o texto Constitucional com certa intenção investigativa quando se está diante de indivíduos com modos de vidas bastante diferentes do modo Ocidental - como o são os índios - e refletir a respeito de qual seria esse *Deus* referido na Carta Magna, qual seria o conceito de *povo*, de *nação* e de *humanidade* presentes nos direitos *humanos* e de *pessoa humana*. A maior dificuldade na busca pelas respostas a estes questionamentos é que elas não se encontram no próprio texto constitucional.

Com o auxílio da história do direito é possível começar a reflexão proposta pela percepção da influência que determinados textos exerceram sobre a cultura jurídica brasileira<sup>274</sup> e inferir certo alcance de conceitos europeus e cristãos. A escolha por esses conceitos ignorou desde logo, com as leis indigenistas coloniais, a cultura indígena e submeteu-a a chaves alienígenas de compreensão de mundo – a começar pela declaração de que o território em que habitavam os índios estariam, a partir da “descoberta”, sob a soberania da Coroa Portuguesa.

Pensar a relação entre índios e não-índios exige um exercício de análise do singular, do “Outro” que não compartilha o mesmo universo normativo que nós, exercício este que ultrapassa a noção de se colocar em seu lugar, uma vez que isso

---

<sup>271</sup> BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. art. 1º, III. 05 out. de 1988.

<sup>272</sup> BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. art. 1º, III. art. 3º, IV. 05 out. de 1988.

<sup>273</sup> BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. art. 1º, III; art. 4º, II, III, IX. 05 out. de 1988.

<sup>274</sup> A esse respeito ver WOLKMER, Antônio Carlos. A história do direito no Brasil. Rio de Janeiro: Forense, 2005. AZEVEDO, Fernando de. A cultura brasileira. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ; Brasília: Editora da UnB, 1996. FONSECA, Ricardo Marcelo. A formação da cultura jurídica nacional e os cursos jurídicos no Brasil do século XIX: relendo os traços do bacharelismo jurídico. Revista do Instituto dos Advogados do Paraná, v. 35, p. 581-600, 2007; FONSECA, Ricardo Marcelo. A cultura jurídica brasileira e a questão da codificação civil no século XIX. Revista da Faculdade de Direito. Universidade Federal do Paraná, v. 44, p. 61-76, 2006; FONSECA, Ricardo Marcelo. Os juristas e a cultura jurídica brasileira na segunda metade do século XIX. *quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, v. 35, p. 339-369, 2006; FONSECA, Ricardo Marcelo. A formação da cultura jurídica nacional e os cursos jurídicos no Brasil: uma análise preliminar (1854-1879). Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad, Madri, v. 8, n. 1, p. 97-116, 2005.

pode acabar se mostrando tarefa impossível - como se verá adiante com Viveiros de Castro e Derrida. Isso porque colocar-se no lugar de outro pressupõe uma pré-compreensão do que o outro diz, pensa, ou faz. Uma compreensão profunda que requer, no mínimo, uma paridade de antropologias envolvidas, ou uma desierarquização de epistemologias, o que em uma cultura eurocêntrica, de per si, já é uma questão problemática.

No entanto, a despeito de toda dificuldade e da convivência com o direito posto, as nuances e particularidades de culturas e indivíduos precisam ser constantemente pensadas para que aplicar o direito não seja simplesmente indicar a lei mais adequada para cada caso, mas sim um caminho em busca de justiça. Caminho este que não pode prescindir de um exercício de alteridade já que engloba uma relação constante entre culturas, indivíduos e sociedades.

O pensamento da desconstrução, proposto por Derrida, enriquecido com o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro, constitui uma alternativa interessante nessa busca, pois ambos visam destacar um novo olhar para a relação com o “Outro”, o primeiro teorizando acerca do cálculo do direito e o segundo a respeito das cosmologias das sociedades ameríndias.

#### **4.1 Sobre a desconstrução e o perspectivismo**

“É preciso reinventar as condições da existência”.

(Jacques Derrida: “De que amanhã...”)

A partir do olhar atento e minucioso à tradição metafísica ocidental, e uma vigilância com a naturalização dos conceitos, o pensamento da desconstrução serve à busca infindável por se fazer justiça ao Outro. Mas não é somente isso, ao exame crítico da metafísica da presença<sup>275</sup> deve somar-se a interpretação dos

---

<sup>275</sup> Os pensamentos do perspectivismo ameríndio e da desconstrução estão, ambos, interessados no questionamento daqueles conceitos pertencentes à tradição denominada metafísica da presença. Herdeira das idéias cartesianas de que é possível distinguir com exatidão um sujeito ativo de um objeto passivo, a metafísica da presença apregoa a possibilidade da existência do ser em si, ou seja, a presença do ser dá conta de toda a sua essência. A metafísica da presença representa o desejo pelo acesso imediato ao significado em oposição a um envolvimento mais imanente com o mundo dos conceitos, o ser-no-mundo, o *dasein*. O mais importante filósofo a criticar essa tradição foi

conceitos decorrentes desta tradição por outros caminhos, novos e múltiplos. Desconstrução é a abertura dos significados, conforto com ambigüidades, consciência da multiplicidade de “conotações, e reconhecimento da virada lingüística<sup>276</sup> que encontramos em todas as outras novas referências”<sup>277</sup> que aparecem diante da relação como Outro.

Pensar a desconstrução significa preocupar-se com a neutralização de oposições binárias e conceitos forjados de modo transcendente, com as hierarquias estabelecidas e com construções estruturais que recalcam e ocultam elementos. Avalia-se a violência inerente a qualquer arcabouço conceitual que,

---

Martin Heidegger; em *Ser e Tempo* o filósofo alemão afirma a natureza parasítica da atitude teórica que prima pela presença e desmerece a importância do contexto em que o ser está inserido e a elaboração concreta sobre o sentido do ser (HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Edição brasileira. 2 vols., trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1988.). Segundo Rafael Haddock-Lobo a tarefa que Heidegger anuncia, em “*Ser e Tempo*”, denominada como uma “destruição da metafísica”, Derrida traduz por desconstrução e não destruição. (HADDOCK-LOBO, Rafael. “A desconstrução em Heidegger, Lévinas e Derrida” In: *IHU On-Line*. Disponível em <<http://www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1158344314.18pdf.pdf>>. Acesso em 06 mar. 2010). Muito embora Derrida tenha admitido que a virtualidade também seja uma manifestação da presença, pode-se dizer que a metafísica da presença para Derrida remonta àquilo que se forja em busca de identidades e subjetividades para resistir à angústia da espectralidade (o espectral é o que transita entre o presente o ausente, “o valor de espectralidade é por si próprio desconstrutor, uma força que atrapalha o crer na presença”). (DERRIDA, Jacques. “A solidariedade dos seres vivos”. *Folha de São Paulo*. Caderno Mais. 27 de maio de 2001.) A esse respeito ver ainda NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

<sup>276</sup> A virada lingüística ou giro lingüístico é o nome dado ao momento em que, ao que diz respeito aos objetos de investigação filosófica, a linguagem passou a ter preeminência sobre o pensamento. Jürgen Habermas adota uma terminologia que aponta para três “viradas” que teriam ocorrido na filosofia: epistemológica, lingüística e lingüístico-pragmática. A virada lingüística origina-se com o questionamento da filosofia da consciência e tem no Ciclo de Viena a referência principal, no qual filósofos como George Moore e Bertrand Russel deram origem ao que ficou conhecido como filosofia analítica. O nome “virada lingüística” se popularizou quando da publicação do livro “*The linguistic turn*”, de Richard Rorty em cuja introdução se pode ler: “O propósito do presente volume é fornecer material de reflexão sobre a maior parte da revolução filosófica recente, a da filosofia lingüística. Com a expressão “filosofia lingüística”, estarei entendendo aqui uma visão de que os problemas filosóficos são problemas que poderiam se resolvidos (ou dissolvidos) pela reforma da linguagem, ou por uma melhor compreensão da linguagem que usamos presentemente”. RORTY, Richard. *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. 2<sup>nd</sup>. enlarged ed. Chicago: University of Chicago Press. [1967] 1992. p. 3. Ver também GHIRALDELLI JR., Paulo. *O que é o pragmatismo*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

Outro nome associado à virada lingüística é Ludwig Wittgenstein para quem “O fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos. (...) Cumpre à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos”. Para o autor “Os filósofos deveriam resignar-se ao sétimo aforismo de seu Tratado, ou seja, “sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar”. (WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado lógico-filosófico*. Vol. 4. Tradução e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos, São Paulo: Edusp. p. 112).

<sup>277</sup> “connotations, and acknowledgement of the linguistic turn which we find in all of the other early references.” GOODRICH, Peter; HOFFMANN, Florian; ROSENFELD, Michel e VISMANN, Cornelia. Introduction: a philosophy of legal enigmas. In: GOODRICH, Peter; HOFFMANN, Florian; ROSENFELD, Michel e VISMANN, Cornelia. (Orgs.) *Derrida and legal philosophy*. New York: Palgrave Macmillan, 2008. p. 4.

segundo Derrida, ainda que refinado ou sofisticado sempre terá uma estrutura valorativa intrínseca a sua própria constituição. Ou seja, é possível constatar que um conceito é sempre entendido como sendo mais importante, central ou superior a outro, que fica relegado à margem, ao periférico. A desconstrução, a partir do questionamento de significados estanques e pretensamente verdadeiros, procura demonstrar e admitir que estes são mais justos quando estabelecidos em uma relação, em comparação com outros, ao serem cotejados com aquilo que não significam.

A desconstrução faz uma leitura fina e minuciosa de textos jurídicos da tradição ocidental, analisando seus pressupostos idealistas e metafísicos, pois não pactua com a idéia de que os conceitos jurídicos existem transcendentemente em algum “espaço”, cabendo aos homens apreendê-los. A desconstrução do direito é uma concepção teórica que se reflete em conseqüências práticas em que a lei e o direito não podem, inevitavelmente, fecharem-se para os desafios e evitar transformações.<sup>278</sup>

Derrida questiona e aponta nesses textos dualismos hierárquicos como matéria/espírito, sujeito/objeto, significado/significante, alma/corpo, texto/significado, representação/presença, aparência/essência, ser/não-ser, realidade/aparência, masculino/feminino; Viveiros de Castro acrescenta individual/social, optativo/obrigatório, afeto/direito, cultura/natureza, etc. Nesses binários sempre se estabelece uma preeminência ontológica de um termo sobre outro, está implícita uma lógica da complementaridade, em que um dos elementos é o principal e o outro complementar.

Em *Positions*<sup>279</sup> Derrida apresenta como “estratégia geral da desconstrução” dois movimentos: a inversão (*renversement*) e o deslocamento.<sup>280</sup> O primeiro esforça-se por dar voz ao recalcado e revelar a marginalidade histórica em que um elemento se encontra devido ao comando que um termo exerce sobre o

<sup>278</sup> CORNELL, Drucilla. “The violence of the masquerade: law dressed up as justice”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. Vol. 11, n.ºs. 5 e 6. New York: Cardozo Law Review, July/Aug., 1990. p. 1059.

<sup>279</sup> DERRIDA, Jacques. *Positions*. Paris: Minuit, 1972. p. 56.

<sup>280</sup> Ibidem. p. 56. «... devrait éviter à la fois de *neutraliser* simplement les oppositions binaires de la métaphysique et de *resider* simplement, en le confirmant, dans le champ clos de ces oppositions».

outro (axiologicamente, logicamente, etc.). É o momento de constatar as oposições binárias e evitar, todavia, apenas neutralizá-las ou permanecer no campo fechado da metafísica.<sup>281</sup> Na inversão é preciso manter-se vigilante para que ela não signifique apenas o surgimento de uma nova hierarquia com a valorização do elemento antes submisso. O questionamento da existência de um sentido original (natural) é o alvo da inversão. O deslocamento, por seu turno, dá o tom principal do pensamento da desconstrução - uma vez que não se trata apenas de inverter os binômios para valorizar o componente considerado inferior - e sim, buscar uma nova significação dos termos para além da lógica em que se encontravam, outra(s) possibilidade(s) abre(m)-se diante do movimento de deslocamento.

Busca-se, pois, não um lugar no qual a estrutura de opressão se desfará, mas múltiplos outros lugares (in)imagináveis. O deslocamento foge da tarefa de fixar identidades e busca não permanecer na mesma lógica do sistema desconstruído, no caso, o de orientação metafísica ocidental. O movimento de deslocamento se completa não em direção a um novo conceito, ou a novas identidades mas, como afirma Duque-Estrada, na multiplicação de identidades<sup>282</sup> ou quiçá, conforme Viveiros de Castro, na multiplicação dos possíveis<sup>283</sup>.

Em outras palavras, para Derrida desconstruir uma oposição requer em primeiro lugar que se passe pela “fase”<sup>284</sup> da inversão de uma hierarquia em que se encontra inserido um conceito. “Descuidar-se dessa fase de inversão significa esquecer a estrutura conflitiva e subordinante da oposição.”<sup>285</sup> Todavia essa

---

<sup>281</sup> DERRIDA, Jacques. *Positions*. Paris: Minuit, 1972. p. 56-57.

<sup>282</sup> DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. “Derrida e a escritura”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Às margens da filosofia*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2002. p. 12.

<sup>283</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008. p. 229. Entrevista concedida a Renato Sztutman e Stelio Marras.

<sup>284</sup> “[...] a palavra “fase” não é, talvez, a mais rigorosa. Não se trata aqui de uma fase cronológica, de um momento dado ou de uma página que pudesse um dia ser virada para passar simplesmente a outra coisa”. “*Le mot de phase n’est peut-être pas le plus rigoureux. Il ne s’agit pas ici d’une phase chronologique, d’un moment donné ou d’une page qu’on pourrait un jour tourner pour passer simplement à otre chose*”. [Trad. livre] DERRIDA, Jacques. *Positions*. Paris: Minuit, 1972. p. 57.

<sup>285</sup> DERRIDA, Jacques. *Positions*. Paris: Minuit, 1972. p. 56-57.

hierarquia tende sempre a se reconstituir fazendo com que a inversão sempre se repita. Por essa razão é que não se pode cair na armadilha de continuar operando no “terreno e no interior do sistema desconstruído”<sup>286</sup>. O deslocamento acontece então para marcar o afastamento entre a desconstrução da oposição em questão e “a emergência repentina de um novo ‘conceito’, um conceito que não se deixa mais – que nunca se deixou – compreender no regime anterior.”<sup>287</sup>

O perspectivismo ameríndio, por seu turno, surge a partir das ricas referências da etnografia amazônica a uma teoria indígena que afirma que o modo como os humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo é diferente do modo como esses seres os vêem ou se vêem.<sup>288</sup> Assim esse pensamento força a imaginação ocidental a emitir significações completamente outras e colocar nossos conceitos “em relações perigosas: expô-los, periclitá-los”<sup>289</sup>; adaptando e deformando nossa própria tradição intelectual.

---

<sup>286</sup> Ibidem. p. 56-57.

<sup>287</sup> Ibidem. p. 56-57.

<sup>288</sup> As subjetividades que povoam o universo podem ser Deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, fenômenos meteorológicos, vegetais, às vezes até mesmo objetos e artefatos. Ensina Viveiros de Castro que “[t]ipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os vêem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos vêem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) vêem os humanos como espíritos ou como animais (predadores). Em troca, os animais e espíritos se vêem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura — vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos etc.). (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci_arttext)>.

Acesso em 10 jan. 2010.) Ensina também Tânia Stolze Lima que a problemática do perspectivismo é construída como uma variação contínua entre signos e coisas, graus de idéias e graus de realidade. Ou seja, a distância entre a linguagem e a realidade não é para o pensamento indígena o que ela é para o pensamento Ocidental. Continua Lima explicitando duas formas de perspectivismo: na cosmologia Wari’ o veado vê a gente tal como a gente o vê, e vê-se a si mesmo tal como a gente se vê; entre os Yudjá porém enquanto nós, seres humanos, “vemos os animais como animais, eles se consideram gente, e nos consideram gente também, isto é, pessoas com quem poderiam mostrar desejo de se relacionar, visto que para os animais a nossa alteridade relativa com eles é humana, quer dizer, política.” LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim*. São Paulo: Editora UNESP; ISA; Rio de Janeiro: NuTi, 2005. p. 215.

<sup>289</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 122. Entrevista concedida a Luísa Elvira Belaunde.

Esse pensamento - que explicita a grande marca da singularidade dos povos indígenas pela forma absolutamente diferente com que explica a realidade - se constitui, em especial, a partir da crítica ao binário moderno sujeito /objeto e se propõe a pensar o sujeito de alguma perspectiva. “Mas atenção para este ‘de’”<sup>290</sup>, porque para o perspectivismo o sujeito é que pertence a uma perspectiva, a perspectiva é que o torna um sujeito. A proposição perspectivista “O ponto de vista cria o sujeito” se opõe ao relativismo e ao construcionismo ocidentais, em que “o ponto de vista cria o objeto”.<sup>291</sup>

É necessário ser pensado (desejado, imaginado, fabricado) pelo outro para que a perspectiva apareça como tal, isto é, como uma perspectiva. O sujeito não é aquele que se pensa (como sujeito) na ausência de outrem; ele é aquele que é pensado (por outrem, e perante este) como sujeito.<sup>292</sup>

A desconstrução e o perspectivismo se apresentam como uma crítica infinita dos locais teóricos seguros apresentados pela tradição da metafísica da presença<sup>293</sup> e um adiamento constante da conclusão e da verdade. Nesse passo pode-se dizer que “só é interessante o pensamento enquanto potência de alteridade”<sup>294</sup> aquele que “nos enreda em ações prazerosas e arriscadas com o outro”<sup>295</sup> nos libertando do confinamento do conhecimento científico que, no caso do Direito,

[...] o reduz à ficção de um sistema auto-referente de normas jurídicas. Um sistema que, em última análise, tem a pretensão de tornar racionais os (nossos) conflitos e que na sua formulação mais radical (falo do positivismo de Kelsen) o faz partindo do pressuposto de que tais conflitos estão subsumidos na estrutura de uma norma, da qual nada escapa, pois comunicada através de uma linguagem precisa de um enunciado (científico).<sup>296</sup>

Se com Descartes a máxima “eu penso, logo existo” tornou-se um imperativo com o qual a única existência importante para o indivíduo passou a ser

---

<sup>290</sup> Ibidem. p. 118.

<sup>291</sup> Ibidem. p. 118.

<sup>292</sup> Ibidem. p. 119.

<sup>293</sup> Ver nota 253.

<sup>294</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 117-118. Entrevista concedida a Luísa Elvira Belaunde.

<sup>295</sup> CHUEIRI, Vera Karam de. A força de Derrida: para pensar o direito e a possibilidade de justiça. *Revista Cult*. São Paulo, 2007, vol. 117, p. 49. Setembro, ano 10.

<sup>296</sup> Ibidem. p. 49.



a dele próprio, o perspectivismo ameríndio parte da inversão dessa idéia, “o outro existe, logo pensa”<sup>297</sup>:

E se esse que existe é outro, então seu pensamento é necessariamente outro que o meu. Quem sabe até deva concluir que, se penso, então também sou um outro. Pois, só o outro pensa.<sup>298</sup>

Assim não é suficiente que se pense para ser, segundo apregoava Descartes; para o perspectivismo “o sujeito advém no momento em que o pensamento se obstina em apreender a si mesmo e se põe a girar como um peão enlouquecido”.<sup>299</sup>

Nas últimas décadas, em especial pós 88, a relação que o direito estabeleceu com este outro singular que é o índio dependeu em muito da mediação da antropologia e seus conceitos - quase sempre produzidos por antropólogos não-índios. Isso porque, na tentativa de “dar voz” ao indígena (sempre dentro dos limites da lei) essa ciência acabou por servir de intérprete desse Outro, o índio. Presume-se que o antropólogo, ou eventualmente, um jurista especializado na matéria, possua bases teóricas que lhe permita decodificar a fala e o conhecimento do nativo para signos compreensíveis à nossa cultura. É por meio dessa atividade de tradução - sempre possível, mas sempre imperfeita<sup>300</sup> - que se fundamentam os embasamentos que darão consistência às leis indigenistas<sup>301</sup>.

Identifica-se aqui o primeiro e mais interessante ponto de contato entre a desconstrução e o perspectivismo: o questionamento da produção de verdades, de hierarquias pré-existentes na defesa de significados, da igualdade apenas formal, enfim, de lentes metafísicas ocidentais e automatismos intelectuais de observação

<sup>297</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 117-118. Entrevista concedida a Luísa Elvira Belaunde.

<sup>298</sup> Ibidem. p. 117-118.

<sup>299</sup> GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Trad. Maria C. F. Bittencourt. Campinas, SP: Papyrus, 13. ed.. 1989/2002. p. 17.

<sup>300</sup> DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’autorité”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 924. (Força de lei – o fundamento místico da autoridade. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 7).

<sup>301</sup> “A antropologia, como se diz às vezes, é uma atividade de tradução; e a tradução, como se diz sempre, é traição. Mas tudo está em escolher a quem se vai trair.” VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 122. Entrevista concedida a Luísa Elvira Belaunde.

do mundo. O perspectivismo e a desconstrução alertam para a necessidade de se trocar as lentes dos óculos que usa a produção do conhecimento.<sup>302</sup>

A desconstrução do direito e sua análise perspectivista demandam o questionamento das estruturas que o compõem, o discurso e a linguagem, mecanismos através dos quais o jurídico ganha forma. As atividades permanentes de interpretação, apropriação e tradução requerem uma vigília que revele que a língua e seus significados nunca são próprios de um indivíduo, de uma comunidade ou do direito, mas sempre uma língua atravessada pela alteridade e estruturada na iterabilidade<sup>303</sup>. Ambos fundamentam-se na busca pelos

---

<sup>302</sup> A metodologia de produção do conhecimento que o perspectivismo e a desconstrução criticam tem como ícone mais importante a tradição kantiana moderna e a crença absoluta na Razão emancipadora. Duas citações exemplificam a atmosfera intelectual da época: a primeira é a resposta de Kant sobre o que significa Ilustração; afirma o autor que: “Ilustração é a saída por si mesma da humanidade de um estado de imaturidade culpável [...] A preguiça e a covardia são as causas pelas quais grande parte da humanidade permanece prazerosamente neste estado de imaturidade.” (ANDRADE, Régis C. “Kant, a liberdade. O indivíduo e a república”. In: WEFORT, Francisco C. (Org). *Os clássicos da política*. v. 2. São Paulo: Ática, 2003. p. 83-85). Certamente esse era o pensamento a respeito dos povos indígenas. A outra passagem é de Hegel e sua opinião acerca da auto-realização da Razão: “A história universal representa [...] o desenvolvimento da consciência que o espírito tem de sua liberdade e também a evolução da realização que esta obtém por meio de tal consciência. O desenvolvimento implica uma série de fases, uma série de determinações de liberdade, que nascem do conceito da coisa, ou seja, aqui, na natureza da liberdade ao se tornar consciente de si [...] Esta necessidade e a série necessária das puras determinações abstratas do conceito são estudadas na Lógica.” Este trecho de Hegel representa o desenvolvimento na ontologia, ou seja, o ser vai evoluindo de “Ser indeterminado” até alçar a condição de “Ser Absoluto da Lógica”, pensamento este que contribuiu sobremaneira para que se afirmasse ser o índio uma fase transitória rumo à condição do homem europeu. (HEGEL. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*. Revista de Occidente, Buenos Aires, 1946, t.I. p. 134. Apud: DUSSEL, Enrique. 1492, o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade. Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 7-26).

<sup>303</sup> Iterabilidade, um neologismo de Jacques Derrida, fala da repetição de um signo linguístico: a repetição ou recorrência de um signo acarreta sempre na modificação de seu significado. a partir do sujeito pensado em um horizonte de linguagem. Tudo o que é dito ou escrito em um texto abre-se ao outro no dizer, é sempre um endereçamento. O momento da imanência da criação de um texto, que para Jacques Derrida é uma cena originária, é apenas um marco já destinado à transcendência através da repetição (iterabilidade) para o outro (alteridade). Aquilo que se fala ou escreve está livre diante da possibilidade de repetição. Não há um significado único e imutável daquilo que fora dito ou escrito por um autor, o movimento de iteração, de repetição por meio das diversas leituras que se vão realizando faz com que a atividade interpretativa jamais se esgote. (DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Minuit, 1970. p. 72). Rosemary Arroyo explica a iterabilidade da seguinte maneira: “Enquanto escrevo este texto, estou construindo uma trama que, para mim, neste momento, tem apenas uma possibilidade de significado, aquela que lhe atribuo agora. No entanto, este texto, colocado no papel e lido por outra pessoa, inclusive por mim mesma, em outro momento, será uma nova escritura; a primeira trama, já desfeita, será tecida novamente, mas formando outros desenhos, novas formas, e junto com ela tecendo-se, a cada vez, a ilusão de se prender o signo na nova malha”. (ARROYO, Rosemary (Org.). *O signo desconstruído*. Campinas: Pontes, 1992. p. 32). A esse respeito ver ainda BENNINGTON, Geoffrey e DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996; AMARAL, Adriana C. L. do. “A metamorfose do Outro”. Disponível em <<http://www.rubedo.psc.br/Artigos/metaoutr.html>>. Acesso em 06 mar. 2010; RABENHORST Eduardo R. “Sobre os limites da interpretação. O debate entre Umberto Eco e Jacques Derrida”.

significados que se forjam na própria relação, no encontro, no contato, no porvir Outro de meu Eu.

Os pensamentos de Viveiros de Castro e Derrida propõem uma análise crítica de determinadas construções teóricas que, justamente por serem não naturais, históricas e contingentes nos permitem desfiar o tecido que as aquece e repensar a hierarquia que as sustenta<sup>304</sup>.

A desconstrução resignifica o conceito de justiça e é, inclusive, sua condição de existência. Isso, contudo, é assunto para mais adiante. Por ora é preciso destacar que o direito é desconstruível posto que é discurso e está embebido e alicerçado, em estruturas passíveis de interpretação e conceitos imanentes às relações interpessoais.

(...) o direito é essencialmente desconstruível, ou porque ele é fundado, isto é, construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis (e esta é a história do direito, a possível e necessária transformação, por vezes a melhora do direito), ou porque seu fundamento último, por definição, não é fundado. Que o direito seja desconstruível não é uma infelicidade.<sup>305</sup>

Tanto o pensamento da desconstrução quanto o do perspectivismo não admitem a produção do conhecimento que se pauta em verdades absolutas. Desejam encontrar utensílios conceituais que permitam contestar os limites impostos pela herança européia. Ambos aspiram conceber o mundo e descobrir complexos conceituais segundo os quais o ser humano, em especial este humano

---

*Revista Prim@ Facie*. Ano 1, n.º 1, jul./dez. 2002. Disponível em < [http://www.ccj.ufpb.br/primafacie/prima/artigos/n1/artigo\\_1.pdf](http://www.ccj.ufpb.br/primafacie/prima/artigos/n1/artigo_1.pdf) >. Acesso em 06 mar. 2010 e SILVESTRE, Daniel. *Direito e justiça no rastro de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro (Dissertação de mestrado - PUC-Rio, 2009).

<sup>304</sup> A propósito Viveiros de Castro faz um apontamento frente a essa toda nova estrutura de análise epistemológica antropológica. Diz ele que [...] não é realmente preciso fazer um drama a respeito disso. [...] esse jogo discursivo, com tais regras desiguais, disse muita coisa instrutiva sobre os nativos. A experiência proposta [...] entretanto, consiste precisamente em recusá-lo. Não porque tal jogo produza resultados objetivamente falsos, isto é, represente de modo errôneo a natureza do nativo; o conceito de verdade objetiva (como os de representação e de natureza) é parte das regras desse jogo [da epistemologia clássica], não do que se propõe aqui. De resto, uma vez dados os objetos que o jogo clássico se dá, seus resultados são frequentemente convincentes, ou pelo menos, como gostam de dizer os adeptos desse jogo, 'plausíveis'. Recusar esse jogo significa apenas dar-se outros objetos, compatíveis com as outras regras. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. Op. cit. p. 115.

<sup>305</sup> DERRIDA, Jacques. Force de loi: le "fondement mystique de l'autorité". In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n.ºs. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 942. (*Força de lei*. Op. cit. p. 26.)

da modernidade, não seja sujeito exclusivo e possa, até mesmo, não ocupar o lugar de sujeito.

## 4.2

### Criticando autoridades

A situação que se coloca hoje no Brasil, de conflitos entre índios e brancos, pode ser resolvida com a aplicação das normas do ordenamento jurídico brasileiro. As demandas que chegam ao judiciário e, mesmo aquelas que são resolvidas em âmbito administrativo na FUNAI, recebem o tratamento de acordo com, basicamente, a Constituição, Leis infraconstitucionais, Decretos de autoria do Presidente de República e Portarias do Ministério da Justiça. Lança-se mão destes atos normativos com o intuito de resolver as demandas e litígios em torno da “questão indígena”<sup>306</sup> no país.

O que, todavia, o perspectivismo vem colocar em pauta é o fato de que para as culturas indígenas, em oposição, também existe uma “questão branca” (ou seja, o problema que o “Brasil” oferece para os povos indígenas que aqui vivem) e tantas outras questões que as culturas indígenas se põem elas próprias e que as instituem como culturas dessemelhantes da cultura dominante.

Partindo dessa premissa o perspectivismo ameríndio redireciona o olhar para a “questão indígena” e se interessa não pelos índios enquanto parte do Brasil, mas pelos índios sem mais; para o perspectivismo, se algo é parte de algo, é o “Brasil” que é parte do contexto das culturas indígenas, e não o contrário. O pensamento perspectivista e o desconstrucionista, juntos, colocam o problema de que a aplicação das leis do ordenamento jurídico brasileiro, ainda que pareçam satisfatórias para nós – brancos - são insuficientes para que se faça justiça aos povos indígenas, fim almejado pelo direito.

---

<sup>306</sup> Na lembrança de VIVEIROS DE CASTRO “questão indígena” é nome do problema que a existência passada, presente e futura dos povos indígenas significa para a classe e a etnia dominantes no país. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “O que me interessa são as questões indígenas – no plural”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 74. Entrevista concedida a Flávio Moura.

O apelo por justiça não pode ser simplesmente um apelo pela lei. A aplicação das normas jurídicas, ainda que executada perfeitamente, sem equívocos ou corrupções, pode não fazer justiça. Para Derrida o mero cálculo<sup>307</sup> do direito não apresenta respostas suficientes. Na busca por justiça, ele simplesmente oferece a garantia de se estar agindo corretamente, dentro dos parâmetros previstos e previsíveis. Afirma Derrida:

Eu não posso saber se sou justo. Eu posso saber que estou certo. Eu posso ver que um ato meu está de acordo com as normas, com a lei. Eu paro no sinal vermelho. Eu estou certo. Não há problema. Mas isso não significa que sou justo. Falar de justiça não é uma questão de conhecimento, de julgamento teórico. Por isso não é uma questão de cálculo. Você pode calcular o que está certo. Mas o fato de isso estar corretamente calculado não significa que seja justo.<sup>308</sup>

O cálculo do direito é feito de operações que garantem, portanto, a certeza da justeza da aplicação do direito. A justiça, todavia, se há o desejo de respeitar a singularidade<sup>309</sup> das populações indígenas, é mais complexa e foge às normas codificadas e previstas. Isso se dá, dirá Derrida, em virtude de o direito ter uma autorização infundada para uso da violência e, diante disso, não há direito que possa ser aplicado sem violência.

---

<sup>307</sup> Quando Derrida utiliza-se da expressão cálculo do direito ele está se referindo à verificação do direito realizada pelos juízes no momento de sua decisão, no momento em que escolhem a lei mais adequada e também, eventualmente, a interpretação a ser efetuada de acordo com as demais leis do ordenamento. Esta decisão implica em responsabilidade para com o outro, para com aqueles cujas leis não alcançam, para com a vida.

<sup>308</sup> CAPUTO, John D. “Dreaming of the innumerable”. In: FEDER, Ellen K. et al. (Eds.). *Derrida and feminism: recasting the question of woman*. New York and London: Routledge, 1997. p. 17.

<sup>309</sup> A singularidade é uma das principais chaves para se compreender o pensamento da desconstrução, pois a desconstrução está a serviço da justiça à singularidade. Levantando a questão da singularidade Derrida apresenta mais uma aporia, entre as tantas presentes em seu pensamento, qual seja: como falar em singular diante de um pensamento que apregoa a iterabilidade, ou seja, uma incansável repetição e reinterpretação do significado das coisas, para que os conceitos possam vir a ser inteligíveis? Como é possível falar em algo que seja próprio de somente uma pessoa se a desconstrução requer que as coisas possam significar coisas diferentes em diferentes contextos? Ou como afirmou Caputo, como isso é possível se as coisas precisam ser “tecidas por uma matéria repetível” para não serem relegadas à incompreensão? A resposta, como dito, está em uma aporia afinal, a constatação de uma singularidade é a tentativa de pronunciar algo a respeito do impronunciável, de “pronunciar algo repetível sobre o irrepetível”. (CAPUTO, John. “Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida”, in *Às margens. A propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2002. p. 33). Essa impossibilidade deve, ao contrário de nos instigar a nomear o singular a qualquer custo, inspirar um profundo respeito de afirmação da singularidade do Outro. A singularidade é o que torna o Outro inacessível a mim. Nem mesmo uma convivência intensa com o Outro é capaz de construir uma ponte sobre a lacuna que separa o Outro e o Eu. Essa lacuna, porém, como advertiu Levinas, não é uma lacuna epistêmica a ser atravessada, mas sim um abismo ético a ser afirmado e honrado. A ameaça ao singular está no fato de que a linguagem, utilizada pelo direito para descrever uma singularidade, é, via de regra, idealizante e universalizante. A esse respeito ver DERRIDA, “Donner la mort”. In: *L'éthique du don*. Jacques Derrida et la pensée du don. Colloque de Royaumont. Décembre 1990. Métailié, 1992.

A noção de violência do direito problematizada por Derrida não é a violência, em seu sentido mais óbvio, mas aquela melhor representada pelo vocábulo alemão *Gewalt*, que pode significar tanto violência, em seu sentido literal, como também poder legítimo e soberano, de autoridade justificada – que se encontra na ordem simbólica do direito, da política e da moral. Esse poder é a força de lei.

Derrida tematiza a *Gewalt* a partir do texto de Walter Benjamin, “*Zur Kritik der Gewalt*” (Crítica da Violência), dialogando com o autor e abordando o tema que insiste em aparecer no presente trabalho: a naturalização de conceitos. Observando a dinâmica da violência que funda o direito e da violência que o mantém Derrida teceu sua crítica aos fundamentos de autoridade do direito. O argumento que faz a desconstrução entrar em cena é o de que a íntima relação entre direito e violência não é um dado natural, mas sim fruto do construto de um argumento de autoridade sem qualquer norma superior que fundamente o uso legítimo da violência. “A institucionalização do direito é institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência.”<sup>310</sup>

Benjamin afirmou que a violência encontra-se relacionada com o direito tanto como princípio como quanto violência propriamente dita, no sentido forte da palavra.<sup>311</sup> Segundo o autor as duas grandes correntes do direito - jusnaturalismo e direito positivo – inscreveram a violência no direito de modo que o uso desta se tornasse legítimo e não representasse uma contradição dentro da ordem jurídica. A tradição jusnaturalista “legitima” os meios pela justiça dos objetivos e a tradição positivista se esforça para garantir a justiça dos fins frente à legitimidade dos meios, ou seja, o positivismo afirma que se os meios forem legítimos fins justos serão necessariamente alcançados.<sup>312</sup> Ambas as tradições estão ligadas a

---

<sup>310</sup> BENJAMIN, Walter. “Crítica da violência: crítica do poder”. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. Trad. Celeste H. M. Ribeiro de Souza et al. São Paulo: Cultrix/ Ed. da USP, 1986. p. 179-203.

<sup>311</sup> Ibidem.

<sup>312</sup> As correntes jusnaturalistas, segundo Benjamin, não vêem problemas no uso da violência para alcançar fins justos e justificam a utilização da força em seus meios para alcançar aqueles fins, naturais. Aqui a violência é vista como um produto da natureza e só haveria problema em seu emprego caso visasse a fins injustos. Para os positivistas, porém, a violência é tomada como um dado histórico; agora é o critério da legalidade que avalia os meios. Os positivistas buscam distinguir tipos de violência independentemente das situações em que ela é aplicada, identificando, assim, critérios para a definição do que pode ser considerado como violência legítima ou ilegítima. Diz Benjamin: “À tese, defendida pelo direito natural, do poder [*gewalt*] como dado da natureza, se opõe diametralmente a concepção do direito positivo, que considera o poder [*gewalt*] como algo

racionalidades que não vêm problemas no uso da violência e no derramamento de sangue para a resolução de conflitos (*rationalizations of bloodless*).<sup>313</sup>

Independentemente da tradição que se aborde o fato é que o direito não escapa à violência, esteja ela presente na força mítica da autoridade que o funda ou esteja no cotidiano, na manutenção e na aplicação da lei. Esmiuçando as possibilidades dessas afirmações, isso que dizer que:

Primeiro, ao que diz respeito à violência do ato fundador: o direito se origina performativamente, no sentido mais teatral do termo, apoiando-se em uma autoridade transcendente e mística. “Há ali um silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador”<sup>314</sup>. O autor do ato fundador do direito, dotado de uma força interpretadora, faz a lei num “golpe de violência”<sup>315</sup> que sustenta a autoridade do direito nela mesma, unicamente. A força desse golpe institui o direito a partir da ausência de uma autoridade que o legitime, de modo que o discurso do direito só encontra limites no próprio direito<sup>316</sup>.

[U]ma decisão instituinte que, não tendo, por definição, de justificar sua soberania diante de nenhuma lei preexistente, apela somente para uma “mística” e só pode anunciar-se sob a forma de ordens, de ditos, de ditados prescritivos ou de performativos ditatoriais.<sup>317</sup>

---

que se criou historicamente. Se o direito natural pode avaliar qualquer direito existente apenas pela crítica de seus fins, o direito positivo pode avaliar qualquer direito que surja apenas pela crítica de seus meios. Se a justiça é o critério dos fins, a legitimidade é o critério dos meios. No entanto, não obstante essa contradição, ambas as escolas estão de acordo num dogma básico comum: fins justos podem ser obtidos por meios justos, meios justos podem ser empregados para fins justos. O direito natural visa, pela justiça dos fins, ‘legitimar’ os meios, o direito positivo visa ‘garantir’ a justiça dos fins pela legitimidade dos meios”. BENJAMIN, Walter. “Crítica da violência: crítica do poder”. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. Trad. Celeste H. M. Ribeiro de Souza et al. São Paulo: Cultrix/ Ed. da USP, 1986. p. 179-203 e DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’authorité”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 984-986. (*Força de lei. Op. cit.* p. 75-6.)

<sup>313</sup> CORNELL, Drucilla. “The violence of the masquerade: law dressed up as justice”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. Vol. 11, n°s. 5 e 6. New York: Cardozo Law Review, July/Aug., 1990. p. 1048.

<sup>314</sup> DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’authorité”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 942. (*Força de lei. Op. cit.* p. 25.)

<sup>315</sup> Que não é nem justo, nem injusto, pois inexistente qualquer justiça ou direito anterior que possa garantir, contradizer ou invalidar este golpe. DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’authorité”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 940. (*Força de lei. Op. cit.* p. 24-5).

<sup>316</sup> DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’authorité”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 940. (*Força de lei. Op. cit.* p. 24-5).

<sup>317</sup> Ibidem. p. 1012. (*Força de lei. Op. cit.* p. 106).

Pensando a situação do contato e da tensão gerada pelas leis que regem índios e não-índios, convém questionar-se sobre a origem dos atos que instituíram as leis indigenistas e procurar o fundamento da autoridade que decidiu que os não-índios decidiriam pelos índios. É bem possível que se esteja diante de um mito, um mito de origem do direito, da mesma ordem dos mitos fundadores de que fazem uso as sociedades indígenas.

Os “golpes de força” instituintes de normas de direitos indigenista sem autoridade legitimadora estão presentes desde a ordem de que as terras dos indígenas estariam sob a soberania da Coroa Portuguesa, sob o argumento de que não possuíam uma política organizada. Houve também a questão da doutrina da guerra justa que permitiu o massacre de indígenas que não se submetessem à catequização; as determinações de que os índios deveriam ser governados pelos portugueses; a decisão de que os índios eram incapazes e deveriam ser tutelados; a proibição de uma ANC exclusiva em 1988; etc.

A guerra justa; o assimilacionismo; as decisões pré-constitucionais; o processo constituinte; a Constituição; os Decretos que regulamentam as demarcações de terras indígenas, para todos cabe a pergunta: qual autoridade dotou os não-índios da capacidade de decidir acerca da vida e da morte dos indígenas? “O Estado brasileiro” seria a resposta mais óbvia e clara. Certamente que é uma resposta, insuficiente, todavia; uma vez que o próprio ato fundador do Estado também está eivado de mítica e violência. Dessa forma, a questão sobre quem faz as regras, ou ainda, quem diz quem faz as regras, é constrangedoramente exposta. Será a ausência de “qualquer governabilidade” ou a “infância política” que os portugueses encontraram entre os indígenas, ao chegar ao Brasil, que 500 anos depois, ainda impede que se creditem suas formas de organização social? Seria possível argumentar que as sociedades indígenas, aquelas bastante isoladas e que “ainda não se integraram” à sociedade nacional, não evoluíram, sequer entraram na história e que, por isso, permanecem na mesma condição de há 500 anos? A resposta, todavia, não é simples como poderia parecer.

Segundo, que tange a manutenção do direito, Derrida quer explicitar o fato de que este é o âmbito de realização legítima da força quando se trata de



garantir a existência da ordem jurídica. Se o direito existe a partir da necessidade de regras de caráter geral que vinculem os membros de uma sociedade de forma imparcial, manter a ordem, ainda que por meio do uso da violência, é a justificativa plausível da aplicação do direito e da força. A expressão em inglês “*to enforce the Law*”, que se traduz por “aplicação da lei” é, segundo Derrida, mais rica de significado para o seu propósito, pois demonstra a alusão literal à força autorizada do direito, uma força que se justifica e continua a se justificar.

Existem, obviamente, muitas leis que não são aplicadas, mas não existe lei sem aplicabilidade. Também não há aplicabilidade ou “*enforceability*” da lei sem força, quer essa força seja direta, indireta, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva – ou até mesmo hermenêutica -, coercitiva ou reguladora.<sup>318</sup> A força é a condição de existência de uma lei, se se deseja que ela seja aplicável. O direito positivo garante a manutenção do direito, pois por meio deste instrumento se fazem corretos e determinados os meios dos quais somente poderão decorrer fins justos. Segundo o direito positivo, meios legítimos geram fins necessariamente justos. Esse é um dos esquemas segundo o qual o direito se auto-regula e mantém a sua força. Nesse caso, se um fim exigir o uso de violência esta será justa se os meios empregados tiverem sido legítimos e “corretos”.

Para o direito positivista o devido processo legal é um exemplo de meio legítimo que garante a justiça dos fins; se uma lide correr de acordo com o procedimento previsto, se todas as suas regras forem respeitadas – como prazos, direito ao contraditório e ampla defesa, etc. – não há, diante do direito posto, como se falar em injustiça do fim alcançado. Tal é esta certeza – da justiça dos fins - que o direito torna tais decisões coisas julgadas, ou seja, passíveis de serem revistas apenas diante de determinadas circunstâncias específicas.

Mas qual é a garantia de que um devido processo legal assegura a justiça de um fim? Um processo que possua justeza com relação à suas regras leva necessariamente a uma decisão justa?

---

<sup>318</sup> DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’*autorité*”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n<sup>os</sup> 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 924. (*Força de lei. Op. cit.* p. 8-9).

A própria Assembléia Nacional Constituinte, cujo processo durou meses, seguiu os trâmites previstos, gestou a Constituição de uma Nação não pôde garantir a justiça de todas as normas ali criadas, mas tão somente sua justeza e conformidade com a legalidade.

A constatação da necessidade do uso da força vem demonstrar que o direito, dentro de padrões modernos, necessita do impossível para existir: conceitos indiscutíveis, modelos gerais de normatização, certeza de uma humanidade comum a todos e, para que o equilíbrio social em torno dessas noções se mantenha, se faz necessário o uso da força. A força é o que garante a “certeza”, e a “justiça”<sup>319</sup>.

Derrida ressalta, ademais, que o direito possui o monopólio da violência (no sentido de autoridade) e afasta qualquer violência (no sentido literal) que ameace a sua ordem. Este monopólio visa proteger menos fins ou meios, mas o próprio direito. Tudo aquilo que o direito não reconhece, que não legitima, ele afasta e decreta que é violento (fora da lei), ilegítimo. Os agentes encarregados da manutenção do Estado temem exatamente aquela violência que apresenta uma possibilidade de fundar um novo direito, instituir outra ordem<sup>320</sup>. Dentro desse esquema performativo o direito estrutura toda a fundamentação da lei, produz convenções que garantem o legal e o ilegal da violência.

Ou seja, a estrutura do direito está fundada em atos de força legitimados por camadas textuais da linguagem e, ainda que pretenda ser justo, ele não encontra fundamento ou justificativa última senão na repetição mítica de seus rastros<sup>321</sup>, de seus déficits de justiça, por assim dizer. Como afirmou Drucilla

---

<sup>319</sup> Certeza e justiça estão entre aspas, pois a certeza que se imagina universal, aquela que o direito defende, é parcial e produzida a partir dos ditames de uma lei – também fundada com violência. A justiça, como se explicará melhor adiante não é apenas o resultado da aplicação do direito.

<sup>320</sup> BENJAMIN, Walter. “Critique of Violence”. In: *Reflections, Essays, Aphorisms and Autobiographical Writings*. New York: P. Dementz ed., 1986. pp. 239-241.

<sup>321</sup> O rastro aponta para a ausência de um Outro que nunca pode estar presente. Em *De la Grammatologie*, Derrida apresenta a idéia de *rastro instituído* como alternativa ao signo arbitrário de Saussure – instituído já que contrário à noção de *natural* (como o signo). O rastro é um conceito que quer evidenciar a não-presença ao invés de indicar a presença do significado, a ausência pertence a sua estrutura. Segundo Gayatri Spivak o rastro é o “simulacro de uma presença que se desloca, se transfere, se reenvia, ele não tem propriamente lugar”. (SPIVAK, Gayatri. “Translator’s preface”. In: DERRIDA, Jacques. *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976. p. XVIII). Ou seja, no rastro nunca se encontrará uma presença. Rastro é apagamento da presença naturalizada e codificada. É algo que não tem significado próprio e só o

Cornell<sup>322</sup>, a máquina funciona para apagar as fundações místicas de sua própria autoridade.

Outra maneira violenta de se manter vigente o direito é a delimitação minuciosa, instituída pelo próprio direito, das formas de interpretar<sup>323</sup> as regras jurídicas. Ou seja, o mesmo direito que outrora instituiu as leis estabelece agora a forma apropriada de interpretá-las. Ainda que se possa supor - o que de fato ocorre bastante frequentemente - que em dado momento histórico, haja um grande conjunto de regras cujo âmbito de aplicação seja claro e inquestionável, ou seja, que nem tudo se encontre sempre nebuloso e de difícil interpretação, não se pode perder de vista que essa “clareza” quanto às regras, ou aquilo que estabelece o dentro e o fora do direito, foi estabelecido pelas mesmas forças que agora (mas apenas *temporariamente*) são responsáveis pela situação de clareza<sup>324</sup>, ou seja, as forças jurídicas, por assim dizer, que entraram em ação para que determinadas regras se tornassem inquestionáveis, são as mesmas que agora as mantêm.

O direito regula até mesmo os momentos em que é possível fazer violência contra ele. Benjamin fala do direito de greve para ilustrar uma situação em que o próprio direito dispõe acerca daquilo que o ameaça, a violência fora do alcance de suas mãos. O sistema jurídico permite e reconhece uma violência fora de seu monopólio, a greve, na qual a classe trabalhadora é considerada, pelo autor, como um dos poucos sujeitos intitulado para o uso legal da violência. Trata-se de uma violência contra o direito e não simplesmente uma recusa à submissão a violência do empregador. Quem faz uma greve realiza uma violência contra a violência,

---

adquire por meio de comparações e uma infinita atividade de sopesar. (DERRIDA, Jacques. “La différence”. In: DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972. p. 23-24; DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Minuit, 1970. p. 90 ss.).

<sup>322</sup> “The machine [...] functions to erase the mystical foundations of its own authority.” CORNELL, Drucilla. “The violence of the masquerade: law dressed up as justice”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. Vol. 11, n°s. 5 e 6. New York: Cardozo Law Review, July/Aug., 1990. p. 1050.

<sup>323</sup> A esse respeito ver ALEXY, Robert. *Teoria da argumentação jurídica*. São Paulo: Landy, 2001. [STRECK, Lenio Luiz](#). *Hermenêutica jurídica e(m) crise*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999; WARAT, Luis Alberto. *O direito e sua linguagem, 2a versão*. 2a ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1995. CAMARGO, Margarida Lacombe. *Hermenêutica e argumentação*. Rio de Janeiro: Renovar, 1999. GRONDIN, Jean. *Que é hermenêutica?* São Leopoldo: UNISINOS, 2000.

<sup>324</sup> FISH, Stanley. “Force”, in *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*. Durham e London: Duke University Press, 1989, p. 516.

pois ao serem fixadas as condições de volta ao trabalho há uma constituição do uso da força para a obtenção de fins. Os trabalhadores estão autorizados a compartilhar do monopólio estatal do uso da força, ainda que na estreita medida que o Estado lhes confere esse poder.

Se a greve exorbita dessas prerrogativas o Estado pode julgá-la abusiva e até mesmo afirmar a existência de um mal entendido na intenção originária do movimento. Um comportamento aceito pelo direito pode vir a ser considerado violento e, caso ameace a ordem jurídica, o direito reagirá ferozmente para suprimir aquilo que ultrapassou seus limites e passou a ser considerado como exercício da violência ilegal.

Outro exemplo de algo que ameaça o direito de seu interior, e prenuncia uma transformação nas relações de direito, são as manifestações pelo direito à terra realizadas pelos indígenas que ocupam os territórios de onde um dia foram retirados. Essa expressão da soberania popular, prevista pelo próprio direito<sup>325</sup>, pretende exercer a força contra a violência decorrente dos efeitos da demora na resposta jurídica da solução desses conflitos.

Naturalmente, em nome do direito à propriedade privada essas invasões tem sido consideradas ilegais. Mas será que essa ilegalidade seria assim tão natural? O que faz da propriedade privada um instituto tão natural e óbvio?<sup>326</sup>

---

<sup>325</sup> Existe uma grande discussão política e jurídica sobre a legitimidade ou não das ocupações de terras. Em relação à questão indígena, diante da relutância dos poderes instituídos de efetivar seus direitos, especialmente de acesso e de titulação da terra, aqueles atos de reivindicação são legítimos. Isso porque as ocupações de terras não são crimes e podem ser consideradas manifestação legítima do direito de resistência/desobediência civil (LACERDA, Marina Basso. Ocupações como manifestação legítima do direito de resistência - caracterização e fundamentação constitucional. *Captura Crítica: direito, política, atualidade*, Florianópolis v. 2, p. 181-206, 2009.), quando são atos públicos realizados em grupo, visando a alterar uma lei ou a efetivar uma política pública, de acordo com o disposto na Constituição – como é o caso das ocupações realizadas por indígenas. O direito de resistência/desobediência civil, em tais condições, tem respaldo constitucional, porque na omissão do Estado em seu dever de efetivação dos direitos fundamentais, é albergado pela cláusula de abertura do artigo 5º; porque a resistência ao poder é expressão da livre iniciativa, expressa no artigo 1º, inciso IV da CRFB (GRAU, Eros Roberto. *A ordem econômica na Constituição de 1988*. 10 ed. rev. at. São Paulo: Malheiros, 2005); porque é expressão da soberania popular - artigo 1º, par. único.

<sup>326</sup> É preciso ter sempre em mente que a noção de propriedade está intimamente ligada ao intra-subjetivo devido à operação – iniciada com John Locke – de tornar *dominio rerum* e *dominio sui* institutos jurídicos inseparáveis, tornando a propriedade das coisas uma espécie de manifestação externa daquela propriedade intra-subjetiva que cada indivíduo tem de si mesmo e que se relaciona

Sabe-se que o Estado moderno recusa ao sujeito individual todo o direito à violência, a qual é monopólio do Estado. Esse ponto é visto com naturalidade pelo senso comum que entende que somente o Estado pode possuir exclusividade no uso da força<sup>327</sup>. A reivindicação por um direito que responda à questão da terra indígena de maneira mais célere, ou de maneira diferente, ou até mesmo, a reivindicação de que os próprios índios possam resolver os litígios referentes aos seus territórios são manifestações que ameaçam diretamente as exclusividades estatais. A ameaça vinda por parte dos indígenas pode parecer ainda mais assustadora uma vez que o embate com o Estado é praticamente direto, sem instâncias intermediadoras; o índio se relaciona diretamente com a União, o espaço estatal por excelência.

É possível que uma das maiores diferenças entre as sociedades de índios e não-índios seja a insubordinação indígena à transcendência do Estado. Os não-índios pactuamos o contrato social, seja ele roussoniano ou hobbesiano. De saída jogamos o jogo da indiscutibilidade do ponto de vista do Estado. As sociedades indígenas, por seu turno, possuem outras formas de organização social que não a ocidental, a qual são obrigadas a se submeter. O Estado não está em discussão e, o que tensiona ainda mais a situação é que o ponto de vista do Estado sempre esteve bastante definido: “o Estado é um Eu que nunca é Outro”<sup>328</sup>. Temos o Estado como o “inventor do universo”<sup>329</sup>: a monopolização não só da força, mas também

---

com a valorização pessoal. A esse respeito ver GROSSI, Paolo. *História da Propriedade e outros ensaios...* p. 13. Ver também item 2.2.2 supra.

<sup>327</sup> A naturalidade com que se recebe essa afirmação deve-se ao fato de que a tradição contratualista, segundo a qual o Estado foi pensado com grande supremacia (personificado na figura do soberano, ao qual todos deviam obediência), serviu de alicerce para a estruturação da sociedade política contemporânea. A esse respeito ver HOBBS, Thomas. *O Leviatã ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974; JAUME, Lucien. *Hobbes et l'Etat representatif moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986. LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Martin Claret, 2006; DUNN, John. *The political thought of John Locke: an historical account of the argument of the 'Two treatises of government'*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969; ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 e BONAVIDES, Paulo. “Democracia e liberdade”. In: *Estudos em homenagem a J.J. Rousseau*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1962.

<sup>328</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 230. Entrevista concedida a Renato Sztutman e Stelio Marras.

<sup>329</sup> *Ibidem*. p. 230.

da “personitude ou agentividade distribuída no cosmos, sua concentração num só lugar.”<sup>330</sup> A esse respeito afirma Viveiros de Castro:

O Estado pode ser imaginado como a encarnação do absoluto, não apenas no sentido hegeliano, mas como a posição de um inegociável, como algo que, por definição, nos coloca diante de um Fato Consumado. Pertencemos a um Estado, querendo ou não, a despeito de todo pacto, todo contrato, todo livre arbítrio, todo ideal democrático. Se não estivermos no Estado, imersos no elemento do Estado, não somos ninguém. Todo o Estado é universal, aspira a ser um Estado universal.<sup>331</sup>

As sociedades indígenas de alguma maneira reconhecem o Estado, seu poder político pautado pela violência, elas, contudo, resolveram negá-lo e nessa negação está sua ameaça ao direito.

A essa intimidação o Estado responde com violência e uso da força, já que não há uma autoridade legal que permita aos índios a ocupação de propriedades privadas, sendo essa atitude encarada, portanto, como ilegal. Mas em se tratando de autoridade, é preciso lembrar, que autoridade legítima também não existia quando da fundação do direito vigente. O que legitima, mantém, autoriza o direito vigente é apenas um fundamento “místico” de autoridade<sup>332</sup>. Místico, porém com força suficiente para absolutizar as ações do Estado como se essas fossem uma dimensão apriorística do direito.

Não à toa nesses momentos de tensão o Estado lança mão de uma instituição com limites indetermináveis: a polícia. É impossível determinar os limites em que opera a polícia, pois ela transita entre a violência fundadora e a violência conservadora do direito. Ela é a força de lei, ela tem força de lei, em sua autoridade suspende-se a separação das violências.<sup>333</sup> A polícia não é apenas o grupo de agentes fardados, ora de capacetes, ora com escudos ora com cavalos, armas e cassetetes, organizados em uma estrutura civil de moldes militares – aos quais se proíbe o direito de greve. Para os presentes fins ela é muito mais que isso,

---

<sup>330</sup> Ibidem. p. 230.

<sup>331</sup> Ibidem. p. 229.

<sup>332</sup> DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’authorité”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 940-42. (*Força de lei. Op. cit.* p. 25).

<sup>333</sup> Idem. “Rhétorique de la drogue”. In: Point de suspension. Galilée, 1992. p. 36. Apud. DERRIDA, Jacques. « Force de loi: le ‘fondement mystique de l’authorité’ ». In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 1006-1008. (*Força de lei. Op. cit.* p. 99).

está “presente e representada em toda parte onde há força de lei. Ela está presente, às vezes invisível, mas sempre eficaz, em toda parte onde há conservação da ordem social.”<sup>334</sup>

Assim a relação que se estabelece entre a violência fundadora do direito – de cunho jusnaturalista - e aquela que o mantém – de matriz positivista - apresenta um ciclo algo vicioso, pois a fundação do direito inaugura leis que são modelos interpretativos<sup>335</sup> próprios para serem lidos (aplicados) retroativamente a fim de dar sentido, necessidade e, sobretudo legitimidade à violência que produziu, entre outros, o modelo interpretativo (lei) em questão<sup>336</sup>. Ou seja, a força conservadora do direito fornecerá a legitimidade necessária para aquele direito cujos alicerces foram fundados sobre uma autoridade sem qualquer legitimidade.

[...] a lei é transcendente, violenta e não violenta, porque ela só depende daquele que está diante dela [...] daquele que a produz, a funda, a autoriza num performativo absoluto cuja presença lhe escapa sempre. A lei é transcendente e teológica, portanto sempre futura, sempre prometida, porque ela é imanente, finda e portanto já passada. Todo sujeito se encontra de antemão preso nessa estrutura aporética. Somente o futuro produzirá a inteligibilidade ou interpretabilidade dessa lei. [...] a ordem da inteligibilidade depende, por sua vez, da ordem instaurada que ela serve para interpretar.<sup>337</sup>

Essa é a forma como no direito se constrói o discurso de autolegitimação resistente a infiltrações, um discurso que não é meramente um ponto de vista como outro qualquer, mas é o ponto de vista<sup>338</sup>. A violência, *Gewalt*, portanto, é

<sup>334</sup> Idem. “Force de loi: le ‘fondement mystique de l’authorité’”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 1008. (*Força de lei. Op. cit.* p. 102).

<sup>335</sup> Sobre modelos interpretativos e hermenêutica jurídica ver ALEXY, Robert. *Teoría de los Derechos Fundamentales*. Centro de Estudios Políticos Y Constitucionales, Madrid, 1997; ATIENZA, Manuel. *As razões do direito – teorias da argumentação jurídica: Perelman, Toulmin, MacCormick, Alexy e outros*. São Paulo: Landy, 2000; GRAU, Eros Roberto. *Ensaio e Discurso sobre a Interpretação/Aplicação do Direito*. 3ª edição, Malheiros Editores, 2005; HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica constitucional: uma sociedade aberta dos intérpretes da constituição: contribuição para a interpretação pluralista "procedimental" da constituição*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 2002; PERELMAN, Chaim. *Ética e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000; PERELMAN, Chaim. *Lógica jurídica*. Tradução de Virgínia K. Pupi. São Paulo: Martins Fontes, 2004; PERELMAN, Chaim; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

<sup>336</sup> DERRIDA, Jacques. “Force de loi: le ‘fondement mystique de l’authorité’”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 992. (*Força de lei. Op. cit.* p. 84).

<sup>337</sup> Ibidem. p. 994. (*Força de lei. Op. cit.* p. 85).

<sup>338</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato

necessária para a fundação e a manutenção de um direito que reproduz os signos linguísticos da tradição metafísica Ocidental e suas consequências. Um conteúdo inequívoco, auto-suficiente, universalizante, dotado de *Standards* de interpretação só é possível com o recurso da violência, caso contrário não há direito.<sup>339</sup> “[O] direito é sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que tem aplicação justificada, mesmo que essa justificação possa ser julgada, por outro lado, injusta ou injustificável.”<sup>340</sup>

A violência mística da autoridade do direito funda-o e o mantém naturalizando, banalizando a construção histórica que culminou nesse arcabouço normativo que instaura e restaura a ordem entre os homens. O direito ocidental possui premissas, a primeira vista, inabaláveis que o pensamento da desconstrução escava e deixa à mostra os alicerces. A primeira delas é o mito de fundação e manutenção, mas existem outros dualismos espalhados pelos textos da lei que alimentam a conservação hodierna da metafísica da presença.

Assim como a desconstrução critica a autoridade do direito a figura do antropólogo, na condição de autoridade frente ao indígena, também é criticada pelo perspectivismo. Cada um à sua maneira, o direito e a antropologia, guardam uma autoridade mística, fundada a partir de “a priori” que se naturalizam com o passar dos anos e se amparam na lógica moderna ocidental.

A respeito da atividade do antropólogo nos termos sugeridos Viveiros de Castro constata que o nativo apenas se torna um nativo graças a uma pressuposição por parte do antropólogo de que a relação daquele com sua cultura é natural, intrínseca e espontânea “e, se possível, não reflexiva; melhor ainda se for inconsciente.”<sup>341</sup> Ambos, nativo e antropólogo, exprimem suas culturas por meio de seus discursos, porém se este pretende não ser igual ao nativo deve poder exprimir sua cultura culturalmente, reflexiva, condicional e conscientemente. “O antropólogo usa necessariamente sua cultura; o nativo é suficientemente usado

---

Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 229. Entrevista concedida a Renato Sztutman e Stelio Marras.

<sup>339</sup> FISH, Stanley. “Force”, in *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*. Durham e London: Duke University Press, 1989. p. 506.

<sup>340</sup> DERRIDA, “Jacques. Force de loi: le ‘fondement mystique de l’autorité’”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n.ºs. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 924-926. (*Força de lei*. *Op. cit.* p. 07-08).

<sup>341</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O nativo relativo*. *Op. cit.* p. 114.



pela sua”<sup>342</sup>, é como se o nativo exteriorizasse a sua cultura, mas com ela não estabelecesse uma relação com o antropólogo. A relação se dá, do lado do antropólogo, em uma via de mão dupla, ele é antropólogo porque usa sua cultura para se expressar e para determinar uma relação de diferença com o nativo; por outro lado, em relação ao nativo, tem-se uma via de mão única, ele apenas expressa a sua cultura, inconscientemente.<sup>343</sup>

Nessa linha de dicotomia entre “as idéias nativas” e “o que realmente acontece”, John Gilissen, historiador do direito, afirmou que a cultura jurídica dos indígenas é uma espécie de *pré-direito*<sup>344</sup> e que o acesso ao direito geralmente se dá pela “passagem do comportamento inconsciente puramente reflexo ao comportamento consciente, refletido, senão inteligente”<sup>345</sup>. O *pré-direito* de que fala Gilissen, à luz dos ensinamentos de Viveiros de Castro, seria aquele que é considerado um “direito” intrínseco, espontâneo, natural e a “evolução” em direção ao verdadeiro direito se daria quando o nativo passasse a expressar o direito de modo cultural e consciente.

A tradução que o antropólogo realiza da cultura indígena e o uso que o direito faz dessa tradução para transformá-la em lei tornam-se processos bastante corrompidos diante da autoridade da qual o antropólogo se reveste. Uma hierarquia artificial entre os discursos (do antropólogo e do nativo e, indiretamente, do legislador e do nativo) se fixa no pano de fundo desse encontro e constitui uma relação contaminada, por assim dizer. Uma hierarquia, é preciso que se ressalte, não natural, mas “própria do jogo de linguagem que vamos descrevendo, e define as personagens designadas (arbitrariamente no masculino) como ‘o antropólogo’, ‘o nativo’”<sup>346</sup> e o legislador. O antropólogo ou o legislador gozam, de antemão, de uma vantagem epistemológica sobre o nativo, pois são eles quem detém o conhecimento necessário e capaz de explicar e interpretar, traduzir e introduzir, textualizar e contextualizar, enfim justificar o sentido do

---

<sup>342</sup> Ibidem. p. 114.

<sup>343</sup> Ibidem. p. 114.

<sup>344</sup> Para maiores considerações acerca da idéia de pré-direito ver Poirier, Jean. “*Ethnologie générale* ». In: La Pléiade. Paris: 1968.p. 1091-1246 Cf. GILISSEN, John. *Introdução histórica ao direito*. Trad. António Manuel Hespanha e Manuel Luís Macaísta Malheiros. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. p. 37.

<sup>345</sup> GILISSEN, John. *Introdução histórica ao direito*. Trad. António Manuel Hespanha e Manuel Luís Macaísta Malheiros. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. p. 37.

<sup>346</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. Op. cit. p. 114

discurso do nativo. “A matriz relacional do discurso antropológico é hilemórfica, ou seja, o sentido do antropólogo é forma; o do nativo, matéria. O discurso do nativo não detém o sentido de seu próprio sentido”.<sup>347</sup> É a partir dessa desigualdade inicial que a lei indigenista é instituída, aplicada, confirmada e conservada.

A constatação realizada pelo perspectivismo dessa relação hilemórfica entre os discursos apresenta algo de desconstrucionista, visa redimensionar a epistemologia a partir da noção de que não há qualquer comprovação científica, ou de qualquer outra ordem, que não a mítica, que autorize a superioridade epistemológica do discurso do antropólogo e do legislador sobre o do nativo.

Assim a preeminência dos termos sujeito/cultura/antropólogo sobre os termos objeto/natureza/nativo é apenas aparente. É preciso inventar uma autoridade para que a relação de conhecimento entre o antropólogo e o nativo seja concebida como unilateral. Tal autoridade que ora se está a criticar é o que autoriza o antropólogo a conhecer “*de jure* o nativo, ainda que possa desconhecê-lo *de facto*.”<sup>348</sup> Quando se vai do nativo ao antropólogo, a situação se inverte: “ainda que ele conheça *de facto* o antropólogo (freqüentemente melhor do que este o conhece), não o conhece *de jure*”<sup>349</sup>, pois não parece plausível a idéia de que o nativo seja antropólogo como o antropólogo. Entende-se na tradição ocidental que:

A ciência do antropólogo é de outra ordem que a ciência do nativo, e precisa sê-lo: a condição de possibilidade da primeira é a deslegitimação das pretensões da segunda, seu "epistemocídio", no forte dizer de Bob Scholte.<sup>350</sup> O conhecimento por parte do sujeito exige o desconhecimento por parte do objeto.<sup>351</sup>

O perspectivismo exige um novo olhar sobre a antropologia e sobre o nativo. Aliás, o perspectivismo coloca diante também do direito – e em especial do direito indigenista – a noção de um Outro que pensa, capaz de ter acesso ao

---

<sup>347</sup> Ibidem. p. 114.

<sup>348</sup> Ibidem. p. 114.

<sup>349</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Op. cit.* p. 114.

<sup>350</sup> SCHOLTE, Bob. 1984. "Reason and Culture: The Universal and the Particular Revisited". *American Anthropologist*, 86(4).p. 964. Apud: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Op. cit.*

<sup>351</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Op. cit.* p.114.

*logos* não apenas nos termos da razão moderna e, que este Outro possui conceitos e formas de organização social diferentes, senão melhores que as nossas, mas que é obrigado às nossas se adaptar.<sup>352</sup>

Se o direito e suas estruturas performáticas – fundação, aplicação, etc. - são impossíveis de serem pensados sem violência, a primeira violência é então estabelecida a partir do momento em que se produz (e se impõe) um direito indigenista à margem do direito indígena - e perduraria ainda que o antropólogo buscasse traduzir o direito indígena para ser aplicado pela ordem jurídica vigente - se isso, por acaso, fosse uma possibilidade. Ainda assim seria impossível se desfazer de estruturas injustas como a tradução, a representação e o não reconhecimento, pois tais estruturas exigem uma quase que total compreensão do Outro, o que diante da singularidade pode não ser possível sem violência.<sup>353</sup>

A crítica às autoridades sem fundamento do direito e da antropologia não se dissolvem apenas ao se concederem oportunidades aos índios para reclamarem seus direitos – estabelecidos pelos brancos – ou de conceder oportunidades para que os índios possam – por meio de uma graduação – tornarem-se antropólogos como os antropólogos. Afirma Viveiros de Castro que a mera igualdade passiva - ou de fato, entre os sujeitos dos discursos nativo, antropológico e jurídico, eu

---

<sup>352</sup> É preciso lembrar que já no século XIX, durante o período em que foi permitido aos índios se autogovernarem, foram registrados diversos processos em defesa dos direitos indígenas, o que não mais ocorreu quando os índios passaram a ser representados por procuradores não-índios, diretores de aldeias. Mesmo tendo que atuar em uma lógica e em um sistema completamente diferente dos seus os indígenas da aldeia Aramaris de Inhambupe de Cima, na Bahia representaram, em 1815 contra a espoliação de suas; os índios Gamela de Viana no Maranhão, em 1821 e 1822, reclamaram a demarcação de suas terras; em 1825, um índio Xukuru, capitão-mor da vila de Cimbres em Pernambuco, denunciou abusos cometidos provavelmente pelo diretor da aldeia. CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 152.

<sup>353</sup> A violência à singularidade do indígena pode ser tanto a violência propriamente dita – aquela que viola o corpo – como também uma violência de outra ordem, que poderíamos chamar de moral ou psicológica. Ao se tentar traduzir seu idioma é preciso, por exemplo, partir da premissa de que os conceitos de índios e não-índios são representados da mesma forma nas duas culturas e que a simples tradução de um nome conferido a algo será suficiente para oferecer a compreensão entre os indivíduos; da mesma maneira, a tentativa de representar os anseios dos povos indígenas ou incluí-los em um processo criado pela cultura nacional brasileira – de cuja elaboração eles não participaram – requer uma torção tal na vida de alguns povos indígenas que não há como ser imaginada sem violência. Isto porque, como afirmou Derrida, a singularidade é algo que resiste e permanece, resistindo até mesmo “à sua atribuição à ‘subjetividade’ (em todos os sentidos do termo: o sujeito como substância idêntica a si, sujeito do inconsciente, sujeito da lei, sujeito cidadão ou sujeito de direito, etc.)”. DERRIDA Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. p. 122.

acrescentaria - não deve satisfazer. Desta feita o perspectivismo reivindica uma igualdade ativa, ou de direito, entre os discursos.

Em lugar de admitir complacentemente que somos todos nativos, levarmos às últimas, ou devidas, conseqüências a aposta oposta - que somos todos 'antropólogos', e não uns mais antropólogos que os outros, mas apenas cada um a seu modo, isto é, de modos muito diferentes.<sup>354</sup>

### 4.3

#### O porvir onça da *Différance*

“O animal nos olha, e estamos nus diante dele. E pensar começa talvez aí”.

(Jacques Derrida: “O Animal que logo sou”)

Para problematizar as estruturas conceituais hierarquizadas que se encontram presentes nos textos da tradição ocidental a fim de que se possa desconstruir a lógica de complementaridade estabelecida Derrida lança mão de uma categoria que denominou *différance*<sup>355</sup>.

Este neologismo “*différance*” grafado assim mesmo com “a” (diferentemente de *différence* com “e”, que se traduz do francês como diferença<sup>356</sup>) significa o movimento de um olhar específico que se direciona a um significante<sup>357</sup> e sua relação com determinado significado. Específico porque não

<sup>354</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Op. cit.* p. 116.

<sup>355</sup> Termo cunhado por Derrida em 1965, em um artigo dedicado a Antonin Artaud, “*La parole soufflée*” (publicado originariamente na Revista *Tel Quel* e posteriormente em *L’Ecriture et la différence*) e, mais especificamente em uma conferência “*La différence*”, em 27.12.1968, na Sociedade Francesa de Filosofia. DERRIDA Jacques. *L’écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967. p. 253.

<sup>356</sup> Para mais informações acerca da compreensão derridiana acerca dos sentidos do verbo latino *differre* ver DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972. p. 8.

<sup>357</sup> Segundo Saussure um significante é a forma gráfica, ou o som de um significado. E mais, é a imagem acústica, a impressão psíquica de um som. O significado, por sua vez, é o conceito, o sentido, a significação, o conteúdo semântico, a representação mental de um objeto ou da realidade social em que nos situamos, representação essa condicionada pela formação sociocultural que nos rodeia. “Em outras palavras, para Saussure, conceito é sinônimo de significado (plano das idéias), algo como o lado espiritual da palavra, sua contraparte inteligível, em oposição ao significante (plano da expressão), que é sua parte sensível. Já signo é uma unidade significativa resultante da união solidária entre significado e significante. Assim o signo linguístico é formado pelo significado, a que corresponde um conceito e, pelo significante, a que corresponde uma imagem acústica ou gráfica do conceito”. Ver CARVALHO, Castelar de. *Para compreender Saussure*. 12ª

se trata de qualquer olhar, mas sim, uma apreciação acurada e atenta às significações dos termos de modo que não seja possível a existência de um significado estanque. A *différance* exige que cada elemento “se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro”.<sup>358</sup> A *différance* diz respeito a algo que não se deixa simbolizar e excede a representação.<sup>359</sup>

Mais fácil que explicar seu significado talvez seja dizer que da *différance* resulta a exposição das oposições logocêntricas dos textos, libertando unidades verbais naturalizadas a que Derrida chama *brisures* ou “palavras-charneira”<sup>360</sup>. Essa libertação diz respeito ao espaçamento como escritura, é o vir-a-ser-ausente de um significante que dá lugar ao devir da própria constituição da subjetividade.<sup>361</sup> O efeito da *différance*, por meio desta desconfiança com os significados, é capaz de. A significação diante disso não se forma senão no oco da *différance*: da descontinuidade e da discricção, do raptio e da reserva do que não aparece.<sup>362</sup>

Uma dessas “verdades” sem dúvida é a de que a linguagem carrega a possibilidade de expressar uma verdade transcendental, como se os significantes por ela denominados fossem capazes de descrever algo que se encontra muito além das relações interpessoais. Derrida, diante disso, questiona veementemente o dualismo significado/significante denunciando a idéia da ligação natural entre eles e apontando para o “caráter arbitrário do signo”<sup>363</sup>. Creio que a *différance* liga-se

---

ed. Petrópolis: Vozes, 2003. e SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. Trad. A. Chelini, José P. Paes e I. Blikstein. São Paulo: Cultrix; USP, 1969. p.80-83.

<sup>358</sup> DERRIDA, Jacques. La *différance*. In: \_\_\_\_\_. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972. p. 13.

<sup>359</sup> DERRIDA Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. p. 33.

<sup>360</sup> Assim a significação se forma somente no interior da *différance*: da descontinuidade e da discricção, do desvio e da reserva do que não aparece. “La significaction ne se forme ainsi qu’au creux de la *différance*: de la discontinuité et de la discrétion, du détournement et de la réserve de ce qui n’apparaît pas”. [Trad. da autora]. DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Minuit, 1970. p. 101- 108.

<sup>361</sup> Ver DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Minuit, 1970. p. 100.

<sup>362</sup> Ibidem. p. 101.

<sup>363</sup> Quando Saussure afirma que o signo lingüístico é arbitrário ele quer explicitar o fato de que o significado não depende da livre escolha de quem fala, tornando o significante um ente imotivado, isto é, arbitrário em relação ao significado, com o qual não tem nenhum laço natural na realidade.

ao segundo movimento da desconstrução, o deslocamento, essa espécie de coreografia entre os significantes, estabelecendo entre eles, diferentemente daquelas oposições binárias da tradição ocidental, um movimento de espaçamento que permite o emergir da alteridade e uma heterogeneidade que não é primordialmente oposicional.<sup>364</sup>

Desconstrução e perspectivismo procuram pelo significado que se forja na própria relação e isso porque entendem o significado não como transcendente, mas sim como aquilo que toma forma dentro de uma cadeia de significantes que se abre diante das relações que se vão estabelecendo entre os sujeitos. Os exercícios da desconstrução e do perspectivismo, questionam a existência de um significado único que orbita ao redor de um significante, demonstrando que os significantes só são compreensíveis a partir daquilo que eu poderia aqui denominar – lançando mão de uma metáfora - de acareação entre os significados, produzindo uma definição que se trama em oposição, ou simplesmente em relação aos demais, exatamente por sua condição de provisoriedade e imanência.

No sistema de diferenças que é a língua, todo significante funciona remetendo a outros significantes, sem que se chegue nunca a um significado. [...] Um significado não é mais do que um significante posto numa certa posição por outros significantes: não existe significado ou sentido, só há “efeitos”.<sup>365</sup>

Para uma finalidade meramente didática se “significante” for substituído por “palavra” pode-se dizer que uma palavra nunca possui completamente um

---

Ver SAUSSURE, Ferdinand de. Curso de lingüística geral. Trad. A. Chelini, José P. Paes e I. Blikstein. São Paulo: Cultrix; USP, 1969. p. 81-83.

<sup>364</sup> Derrida ao falar da *différance* expõe sua preocupação da associação entre *différance* e as discussões comunitaristas, de cunho aristotélico-hegeliano, ou o que ele chama de “narcisismo das minorias”. Acrescenta à sua preocupação a necessidade de em certos momentos assumir responsabilidades políticas que exijam solidariedade com aqueles que lutam contra opressões específicas. Afirma que compreender a “urgência vital do reflexo identitário” não o impede de desconfiar da reivindicação identitária ou comunitária enquanto tal. DERRIDA Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. P. p. 34-5.

Viveiros de Castro, ao que tange ao debate liberais/comunitários, afirma que esse “monótono diferendo” é um “diálogo de surdos” uma vez que tanto os liberais quanto os comunitários não têm nem o mesmo conceito de natureza nem o mesmo conceito de cultura, visto que é duvidoso que os comunitários existam realmente, pelo menos com todas as bizarras propriedades que os ditos liberais lhes atribuem. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Se tudo é humano então tudo é perigoso”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 90. Entrevista concedida a Jean-Cristophe Royoux.

<sup>365</sup> BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996. p. 34.

sentido presente e verdadeiro, já que o sentido sempre depende do que aqui se chamou de acareação de significados, ou então da diferença que existe entre uma palavra e as outras da linguagem, ou seja, um significante depende daquilo que ele não significa.<sup>366</sup> Com efeito, se não há significado originário, os significantes operam em um sistema lingüístico em função de um sistema de diferenças, de *différance*. O significado, quando pensado desvinculado do sistema lingüístico-conceitual em que se insere, sempre será um significado arbitrário. Assim, não há um sentido ou significado originário pairando sobre os discursos e esperando ser absorvido; o significante só tem sentido de acordo com o lugar que ocupa em determinada cadeia de significantes.

As significações por isso são efeitos de relações diferenciais possíveis dentro de um sistema lingüístico-conceitual. Fugindo da tradição filosófica a desconstrução e o perspectivismo insistem que o conhecimento e a realidade só possam ser pensados a partir de um sistema de diferenças<sup>367</sup> no qual a universalização deixa de ser cabível. “Tudo que a hierarquização fechava, separava, dispersava, entra em contato”.<sup>368</sup> A única universalização interessante é aquela que universaliza os encontros e aumenta a possibilidade de acareação entre os significantes.

Essa crítica à arbitrariedade do signo é muito pertinente para se pensar a interpretação das leis, pois “negar a possibilidade de significados plurais a um mesmo signo jurídico constitui um fetiche dos juristas, para os quais a lei ganha contornos de verdade absoluta, mascarando o seu conteúdo ideológico”<sup>369</sup>. Pensar o direito como linguagem e desconstruí-lo permite o acesso a um dos mitos que cercam a linguagem jurídica segundo o qual é possível sentidos naturais aos

---

<sup>366</sup> “É como brincar com as palavras, que não se gastam, quanto mais se brinca com elas mais novas elas ficam”. (PAES, José Paulo. *Convite*. Poemas para brincar. 12ª ed. São Paulo: Ática, 1997. p. 36).

<sup>367</sup> DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. “Derrida e a escritura”. In: *Às margens: a propósito de Derrida* (org.). Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002, p. 27-8.

<sup>368</sup> Ver BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 193. Apud. COCCO, Giuseppe. *Mundo Braz: o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Record, 2009. p. 201-202.

<sup>369</sup>KOZICKI, Katya. “Linguagem e direito: problematizando a textura aberta dos enunciados jurídicos”. In: FONSECA, Ricardo Marcelo. *Direito e discurso: discursos do direito*. Florianópolis: Boiteux, 2006. p.80-81.

enunciados jurídicos, “como se eles, por si sós, fossem portadores de significados próprios”.<sup>370</sup>

Assim em vez de um legado da essência da natureza humana muitas outras naturezas tornam-se possíveis quando se sujeitam à perspectiva do Outro. Da inclusão da alteridade e dos conceitos do Outro em relação aos meus é que nasce a não-verdade do significado, a indecidibilidade<sup>371</sup> e o deslocamento para uma nova lógica de interpretatividade. Assim não há que se buscar outras identidades (se não é homem e não é mulher, então é homossexual; se não é sujeito, nem objeto então não é nada; se não é patrão nem empregado é desempregado, etc.), mas multiplicá-las. As relações de alteridade são responsáveis por abalar qualquer identidade estável que se queira imputar ao Eu ou ao Outro.

A *différance*, portanto, é a ausência de um lugar para o significado, mas uma ausência qualificada<sup>372</sup>, é o que permite o emergir de ontologias não-ocidentais, não-naturalistas. O confronto entre significados de brancos e índios é a *différance*. Mas para isso ser possível é preciso que se admita que os significados indígenas são da mesma ordem de importância que os nossos. Não existem os significados reais – dos brancos – e os significados de fantasia – dos índios. Não se trata de realizar um exercício lúdico comparando significados “verdadeiros” com significados que não dizem respeito à Realidade<sup>373</sup>, algo sobre o qual apenas a ciência tem acesso. O perspectivismo ameríndio resignifica a ontologia e toda a sua carga filosófica que admite o ser apenas a partir da perspectiva ocidental, relegando o Outro à subsidiariedade.

---

<sup>370</sup>Ibidem. p. 80-81.

<sup>371</sup> Os indecidíveis são proposições que Derrida vai tomar emprestado da matemática para dizer que existem afirmações que não são nem falsas, nem verdadeiras. Com os *indecidíveis*, Derrida está problematizando as suposições de oposição da metafísica: nem isto, nem aquilo, nem preto nem branco, nem dia nem noite, nem fora nem dentro, nem seco, nem molhado. Ver RODRIGUES, Carla. *O sonho dos incalculáveis: coreografias do feminino e do feminismo a partir de Jacques Derrida*. 2008. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. p. 31-32.

<sup>372</sup> SPIVAK, Gayatri. “Translator’s preface”. In: DERRIDA, Jacques. *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976. p. XVIII.

<sup>373</sup> Viveiros de Castro expõe ironicamente Realidade com “r” maiúsculo, como que a significar que só existe uma, indiscutível, sem plural. Entrevista de Viveiros de Castro à Folha de São Paulo, republicada em VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Filosofia Canibal”. In: *Jornal da Ciência em 22 ago. 2005*. Disponível em <<http://www.jornaldaciencia.org.br/Detalhe.jsp?id=30774>>. Acesso em 07 mar. 2010.



A cosmologia ameríndia nos convida a abandonar a perspectiva que afirma que os brancos temos uma natureza e uma cultura, enquanto que os índios só possuem a cultura, sendo sua natureza uma fantasia cultural. A ontologia resignificada pelo perspectivismo das cosmologias ameríndias enfatiza esse outro também capaz de produção da realidade. O discurso ontológico deixa de ser o discurso do Um e do universo e desloca-se para a ontologia dos “multiversos”,<sup>374</sup>. A atmosfera de produção do conhecimento que o perspectivismo ameríndio inaugura explicita que o índio não é um “outro eu”, mas um “eu outro”. Ou seja, a diferença entre ser um “outro eu” e um “eu outro” está no fato de que o primeiro implica em que o “outro” seja visto a partir de minha matriz interpretativa, do eu, enquanto que no segundo evidencia-se a diferença, a alteridade e a singularidade, pois o outro é entendido como um outro “eu”, isto é, tão importante e respeitado quanto o “si mesmo”.

Diferentemente do multiculturalismo o perspectivismo apresenta um multinaturalismo no qual, em vez de uma universalidade objetiva dos corpos e da substância, tem-se uma particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados<sup>375</sup>; não existe uma natureza (a humana) e muitas culturas e sim uma cultura (não essencializada) e muitas naturezas. “Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais — elas não designam províncias ontológicas, mas apontam para contextos relacionais, perspectivas móveis, em suma, pontos de vista<sup>376</sup>. Essa é a ontologia prática que o

---

<sup>374</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Filosofia Canibal”. In: *Jornal da Ciência* em 22 ago. 2005. Disponível em <<http://www.jornaldaciencia.org.br/Detailhe.jsp?id=30774>>. Acesso em 07 mar. 2010.

<sup>375</sup> Idem. *Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio*. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci_arttext)>. Última consulta em 09. Fev. 2010.

<sup>376</sup> O perspectivismo ameríndio não quer com isso abrir mão de nossa herança cultural dicotômica e se aventurar em “desideratos pósbinários um tanto vagos”, mas sim perspectivizar nosso acervo teórico contrastando-os com as distinções efetivamente operantes nas cosmologias ameríndias. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio*. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci_arttext)>. Última consulta em 09. Fev. 2010.

perspectivismo institui, ou seja, a ultrapassagem dos dualismos em direção a uma natureza que deve ser construída com todos os artefatos do plano de imanência.<sup>377</sup>

Diante desse cenário de possíveis, no qual o mundo está em discussão, abre-se um leque de significados outros com os quais a *différance* deve jogar.

Comentando o conto de Guimarães Rosa, “Meu tio, o Iauaretê”, Viveiros de Castro faz uma homenagem ao conceito de *différance* de Derrida. Brinca o antropólogo com o conceito e o antropofagiza para “diferOnça”. O conto fala do devir-animal de um índio que também se trata do devir-índio de um mestiço; é a retransfiguração étnica por via de uma metamorfose. Viveiros de Castro vê aí um duplo e sombrio movimento: a desalienação metafísica e a abolição física da personagem, ao qual ele nomeia diferOnça.

Nessa coreografia entre metafísica e física, desalienação e abolição, vê-se que essa desalienação é também uma abolição de conceitos estáticos, áridos em porvir, e a abolição física é também uma desalienação, no sentido de libertação do corpo, não mais preso à natureza e de tomada de consciência de uma nova perspectiva, do Outro, da onça. No Outro onça está o porvir. O ato em que o

---

<sup>377</sup> O plano de imanência se opõe ao modo transcendental de explicar o mundo. A transcendência supõe a noção de um princípio superior determinante da mecânica de processos impossível de se dar a conhecer ou ser passível de alteração pelo ser humano. A construção do real, na concepção transcendente, não se modifica com a criatividade humana, este existe por uma ordem natural externa. O real é assim fixo, monolítico e imutável. Segundo Francisco de Guimarães “[...] transcendência é registro do real que supera a capacidade humana de intervenção neste mesmo real, e imanência é o plano ou registro da realidade no qual se inserem o ser humano e as demais coisas existentes e do qual os mesmos participam, sendo capazes de realizar intervenções ativas ou serem afetados pelo que é imanente.” (GUIMARAENS, Francisco de. *O poder constituinte na perspectiva de Antonio Negri: um conceito muito além da modernidade hegemônica*. Rio de Janeiro: Forense, 2004). A imanência, por sua vez, pensa nos conceitos não como imutáveis, cuja única função é a apreensão da essência de um fenômeno ou fato, atribuindo-lhe caráter definitivo, mas sim, como elementos que oferecem possibilidades de resolução dos problemas aos quais estão associados. Os conceitos, portanto, jamais podem ser considerados como dados já postos na natureza, por mais que a tradição de seus efeitos assim possa fazer parecer. O que demonstram Deleuze e Guattari é que nossa história e nossos problemas se relacionam obrigatoriamente com a criação de novos conceitos. Assim, a pertinência de um novo conceito deve ser avaliada levando em conta sua possibilidade de identificar novas nuances e variações sobre os problemas e situações da vida dos seres humanos (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia*. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed., 34, 1992; pp. 13 e 14). O plano de imanência, portanto, é plano onde os eventos ocorrem e os conceitos não estão previamente dados; são construídos no âmbito de um processo aberto no qual a atuação do homem e seu poder criativo constitui a história. (Ver DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998. p. 123. Disponível em <<http://bibliotecanomade.blogspot.com/2008/04/arquivo-para-download-dilogos-de-gilles.html>>. Acesso em 13.12.2009) Segundo Michael Hardt e Antonio Negri pensar a imanência é admitir que o conhecimento não provenha dos céus; mas seja fruto do atuar humano, de sua possibilidade de transformar a realidade, construindo novos saberes. (HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. São Paulo: Record, 2006, p. 91).

mestiço se torna onça estabelece a não-separação categórica entre homens e “animais” e refaz os laços do mestiço com sua indianidade, ainda que seduzido por uma perspectiva não-humana.

Com a alma levada por um outro sujeito, ou melhor, por um sujeito outro, o sujeito acaba virando outro que si mesmo. Quando dois seres, duas espécies diferentes, entram em contato, constata-se a presença de uma tensão constante, latente ou patente, em torno da posição de sujeito, um combate pelo ponto de vista. De quem é o ponto de vista? Esse mundo é o mundo de quem? <sup>378</sup>

A diferOnça fala a nós ocidentais de uma alteridade radical e de se admitir a existência de outras perspectivas tão ou mais fortes que a nossa. A relação abre um novo horizonte epistemológico. A recorrente história, na mitologia ameríndia, da experiência indígena de confronto solitário com um espírito (a onça pode ser esse espírito) na mata, a sensação de se estar completamente sozinho diante de uma transcendência absoluta, completamente alheia é visto como um mau encontro. O acidente separa o sujeito de sua alma, ele volta para casa sem alma, definha, até que um xamã traga sua alma de volta. Caso contrário o sujeito morre.

A diferOnça é a *différance* capaz de realizar uma acareação entre os significantes índios e não-índios: a onça, o índio, a metamorfose do humano em onça, etc. Pelo movimento da diferOnça os pressupostos ontológicos do pensamento indígena americano e a imaginação das culturas indígenas apresentam sua epistemologia de inseparabilidade entre natureza e cultura. A cultura está inscrita na natureza (corpo biológico), assim como a natureza constrói a pessoa (social). “Não há natureza para os homens que já não seja humanizada e, pois, não há realidade humana que não seja natural, material e nesse sentido biológica.” <sup>379</sup>

A metamorfose em onça não é uma regressão, uma animalização (no sentido ocidental do termo) ela é também criação. Ademais o significado do ser onça sempre dependerá do ponto de vista; ela pode ser animal, pode ser humana, pode ser um espírito, dependerá da acareação entre os significados da relação que venha a se estabelecer, depende da *différance*.

<sup>378</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Uma política é aquela que multiplica os possíveis”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008. p. 90. Entrevista concedida a Renato Stutman e Stelio Marras.

<sup>379</sup> COCCO, Giuseppe. *Mundo Braz: o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Record, 2009. p. 68.

Para compreender melhor o devir onça para os indígenas se faz necessária a compreensão de mais uma de suas singularidades: a noção de corporalidade. Ela engloba não só o corpo físico, mas também as teorias de concepção, teorias de doenças, papel dos fluidos corporais no simbolismo geral da sociedade, proibições alimentares, ornamentação corporal, etc.<sup>380</sup> O idioma simbólico da relação com o corpo é imprescindível para a compreensão da noção de pessoa entre os indígenas. Se para os ocidentais a pessoa está no interior do corpo – na capacidade e na razão - para as populações ameríndias a pessoa e o corpo não são coisas distintas, de sorte que a pessoa não está nem fora nem dentro deste corpo.

A corporalidade dá conta dos princípios da estrutura social dos grupos e do papel social da pessoa. A produção física de indivíduos se insere em um contexto voltado para a produção social de pessoas, membros de uma sociedade específica.

O corpo, tal como nós ocidentais o definimos, não é o único objeto (e instrumento) de incidência da sociedade sobre os indivíduos: os complexos de nomenclatura, os grupos e identidades cerimoniais, os grupos e identidades cerimoniais, as teorias sobre a alma, associam-se na construção do ser humano tal como entendido pelos diferentes grupos tribais. Ele, o corpo, afirmado ou negado, pintado e perfurado, resguardado ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm da natureza do ser humano.<sup>381</sup>

Destaque-se que a ênfase ameríndia na construção social do corpo não é a culturalização de um substrato natural, e sim a produção de um corpo distintivamente humano – ou seja, humano por excelência. O corpo é o lugar de emergência da diferença e essa diferença exprime a vontade de particularizar um corpo ainda demasiado genérico, muito semelhante aos dos outros coletivos humanos e outras espécies.<sup>382</sup>

O corpo é o instrumento fundamental da expressão do sujeito e ao mesmo tempo o objeto por excelência, aquilo que se dá a ver a outrem. Entre os índios o

---

<sup>380</sup>DA MATTA, Roberto; SEEGER, Anthony e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). *Sociedades indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero e Editora UFRJ, 1987. p. 12.

<sup>381</sup> Ibidem. p. 13.

<sup>382</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 388.

modelo do espírito é o espírito humano – o que todos tem, tanto homens quanto animais.

[...] e se a cultura é a forma genérica do eu e a natureza a do ele, a objetivação do sujeito para si mesmo exige a singularização dos corpos – o que naturaliza a cultura, isto é, a ‘encorpora’ -, enquanto subjetivação do objeto implica a comunicação dos espíritos – o que culturaliza a natureza, isto é, a sobrenaturaliza.<sup>383</sup>

Corpo e pessoa são significantes bastante distintos entre índios e não-índios e, por essa razão é preciso voltar-se para a problemática ameríndia da distinção entre natureza e cultura relendo-a à luz do perspectivismo.

No exercício de *différance* que Viveiros de Castro faz do “fantasma que ameaça as cosmologias” ele afirma que na nossa cosmologia o solipsismo é o medo de não nos reconhecermos em nossos semelhantes devido à singularidade absoluta dos espíritos; já entre os ameríndios o fantasma é o da metamorfose, impedindo que se possa “diferenciar o humano do animal, e, sobretudo, o temor de se ver a alma humana que insiste sob o corpo animal que se come”.<sup>384</sup>

Viveiros de Castro afirma que diante disso os pontos de vista – o ocidental e o ameríndio – são *impossíveis*<sup>385</sup> e faz alusão à figura de um compasso para ilustrar a questão. Diz ele que um compasso deve ter uma de suas pernas firme para que a outra possa desenvolver uma curva livremente à volta. O ponto de vista ocidental tem como suporte a perna correspondente à natureza enquanto a outra descreve o círculo da diversidade cultural. O suporte dos índios parece ao autor

<sup>383</sup> Ibidem. p. 389.

<sup>384</sup> Uma das referências etnográficas mais importantes do perspectivismo é a humanidade passada dos animais que se soma a atual espiritualidade oculta pela forma visível para produzir um difundido complexo de restrições ou precauções alimentares, que ora declara incomedíveis certos animais miticamente consubstanciais aos humanos, ora exige a dessubjetivação xamanística do animal antes que se o consuma, neutralizando seu espírito [...] tudo isso sob pena de retaliação em forma de doença, concebida como contrapredação canibal, levada a efeito pelo espírito pelo espírito da presa tornada predador, em uma inversão mortal de perspectivas que transforma o humano em animal. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 392.

<sup>385</sup> Parodiando Derrida (DERRIDA, Jacques. *Force de loi...Op. cit.* p. 942) eu diria: que os pontos de vista sejam *impossíveis*, não é uma infelicidade. Isso não deve nos desanimar, pode-se mesmo encontrar nisso a chance política de todo o progresso histórico. Se não há composição e se “só podemos partir de nossa metafísica, uma das maneiras possíveis – talvez a mais cômoda, ainda que dificilmente a mais sofisticada – de discernir o que dizem os índios é começar por inverter nossa metafísica”. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Se tudo é humano então tudo é perigoso”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 109. Entrevista concedida a Jean-Cristophe Rouyoux.

ser correspondente ao que chamamos de “cultura”, fazendo com que nossa “natureza” se submeta a uma inflexão e variação contínuas. “A idéia de um compasso capaz de mover as duas pernas ao mesmo tempo – um relativismo finalizado – seria assim geometricamente contraditória, ou filosoficamente instável.”<sup>386</sup>

É fato que o pensamento perspectivista se dá em torno da antropologia e da relação entre antropólogo e nativo, todavia ele mostra, para além dessa esfera, que existe uma “incompatibilidade” entre duas concepções do conhecimento, das regras em que se dá o jogo da epistemologia. De um lado está a epistemologia clássica que resulta da aplicação de conceitos extrínsecos ao objeto, de outro uma idéia de que “a distinção clássica entre Natureza e Cultura não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não-ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa”<sup>387</sup>.

Assim, escapar ao jogo da epistemologia clássica é considerar o conhecimento do Outro, seus significantes, também como conceitos e encará-los como passíveis de acareação com nossos conceitos e, a partir disso tecer uma cadeia de significantes que podem, é preciso que se diga, jamais se comunicar e vir a estabelecer um mundo em comum. Isso, todavia é a única possibilidade de se fazer justiça à singularidade do Outro.

Para citar um exemplo dessa assimetria basta dizer que frente à relação sujeito/objeto, no pensamento indígena, “tudo” pode ser sujeito. A questão levantada pelo perspectivismo é de outra ordem que a de determinar as condições que devem ser preenchidas por um existente qualquer para que este possa ser pensado como sujeito.

O problema é outro, a saber, o de que não há “tudo”, ou que “tudo”, no pensamento indígena tal como o imagino, não designa uma totalidade atual. Não há uma coleção finita, fechada e enumerável de sujeitos, ao lado de uma outra, igualmente finita e enumerável, de não-sujeitos, como duas classes mutuamente exclusivas e exaustivas, constitutivas de um “tudo” como horizonte ontológico.

---

<sup>386</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 398.

<sup>387</sup> Idem. *Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio*. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci_arttext)>. Última consulta em 09. Fev. 2010.

[...] Tudo [...] é aqui eminentemente contingente: que sonhos sonhados por quais pessoas, que visões experimentadas por quais xamãs, que mitos contados por quais anciãos são evocados por qual comunidade indígena particular, em tal momento dado. Tudo pode ser sujeito; mas só conta o que interessa e interessou historicamente (micro-historicamente) a um coletivo indígena específico.<sup>388</sup>

O contexto e a experiência pessoal (singular ou coletiva) são absolutamente decisivos e colocam diante da lei uma impactante singularidade com a qual o universo jurídico não está acostumado a lidar. Ademais, essa particularidade é o que serve, por exemplo, para reiterar a advertência para que não se use, sem cautela, a denominação genérica “índios”.

As teorias da justiça estão sempre em busca do melhor dos mundos possíveis, haja vista os incansáveis debates a procura de uma chave interpretativa que nos coloque a todos ora em justas capacidades de argumentação, ora em condições paritárias de distribuição de bens, ora de livre concorrência, etc. sempre em busca do que seja a melhor forma de normatizar a convivência de todos os seres humanos.<sup>389</sup> O direito, assim como fala Viveiros de Castro a propósito da Antropologia, está em busca de um “máximo denominador comum”<sup>390</sup> entre os homens. Partindo da idéia de que existe uma só natureza, a humana, e diferentes culturas o direito quer encontrar o que nos une, o mínimo que compartilhamos. Dessa maneira as relações sociais são pautadas apenas pelos nossos pontos em comum, que nos permitem alguma “comunicação”.

Porém, quando se busca comparar as culturas à procura do que elas têm em comum incorre-se no erro de investigar algo menos rico que aquilo que constitui sua especificidade, pois as zonas de superposição são necessariamente mais limitadas. “Isso corresponde à idéia de que a natureza humana deve ser

---

<sup>388</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 119-120. Entrevista concedida a Luísa Elvira Belaunde.

<sup>389</sup> A esse respeito ver CITTADINO, Gisele G. *Pluralismo Direito e Justiça Distributiva*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004; DWORKIN, Ronald. *Uma questão de Princípio*. São Paulo: Martins Fontes, 2000; HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia entre facticidade e validade*. vol. I e II. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003; RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008; TAYLOR, Charles. *As fontes do Self*. A Construção da Identidade Moderna. São Paulo: Edições Loyola, 1994; WALZER, Michael. *Esferas da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

<sup>390</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Se tudo é humano então tudo é perigoso”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 92. Entrevista concedida a Jean-Cristophe Royoux.

menor, em termos de extensão, de riqueza, que as culturas, pois a natureza é apenas aquilo que temos “em comum”.<sup>391</sup>

Os ocidentais temos a animalidade em comum com os animais, afinal o homem é um animal com algo a mais<sup>392</sup>, “os humanos são tais porque possuem uma fisicalidade *mais* uma interioridade, os não-humanos porque possuem uma fisicalidade *menos* uma interioridade”<sup>393</sup>. Entre os índios das Américas o que há em comum é a humanidade. Os mitos narram histórias de seres humanos que perderam esta condição original, por alguma razão, e tornaram-se animais ou plantas. “A humanidade é o fundo universal do cosmos. Tudo é humano.”<sup>394</sup> Diante disso a questão indígena não é a do melhor mundo possível, mas da melhor perspectiva possível. Para os índios (ou seja, para os humanos) sem dúvida a perspectiva humana é a mais verdadeira. Todavia, se começa-se a ver as coisas não como humanos, mas como as vêem os peixes ou as onças “isso significa que se está doente ou alucinando, porque a perspectiva mais verdadeira aos olhos dos peixes é a perspectiva dos peixes”,<sup>395</sup> a das onças é a sua e assim por diante.

Dentro da perspectiva ameríndia as onças, assim como os humanos, são gente, e são sujeitos de uma perspectiva tão poderosa como (senão mais poderosa que) a dos humanos. Mas as onças e os humanos não podem ser gente ao mesmo tempo, e não podem por isso estar de acordo sobre qual a mais verdadeira das perspectivas.<sup>396</sup>

Assim na cosmologia ameríndia mais importante seria a busca pelo “mínimo múltiplo comum”<sup>397</sup> que no caso seria a de que existe apenas um ponto de vista, em oposição à noção de inúmeros pontos de vista para um mesmo objeto

<sup>391</sup> Ibidem. p. 93.

<sup>392</sup> Que pode ser a alma ou a razão, desde que seja cultura. Não se pode perder de vista que a primazia da alma autoriza o desprezo pelos corpos; o que resultou, e ainda resulta, no especial desprezo pelo corpo dos índios, escravizados às custas de sua “animalidade”. Ver COCCO, Giuseppe. *Mundo Braz: o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Record, 2009. p. 171.

<sup>393</sup> DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard: Paris, 2005. p.336. Apud. COCCO, Giuseppe. *Mundo Braz: o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Record, 2009. p. 171.

<sup>394</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Se tudo é humano então tudo é perigoso”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008. p. 94. Entrevista concedida a Jean-Cristophe Royoux.

<sup>395</sup> Idem. “O perspectivismo é a retomada oswaldiana em novos termos”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008. p. 123. Entrevista concedida a Luísa Elvira Belaunde.

<sup>396</sup> Ibidem. p. 123.

<sup>397</sup> Idem. “Se tudo é humano então tudo é perigoso”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008. p. 93. Entrevista concedida a Jean-Cristophe Royoux.



(o mundo sensível) - propagada pela vulgata antropológica civilizada. Essa particularidade do pensamento indígena explicita justamente que não é porque se tem algo em comum que há a possibilidade de comunicação, “mas porque, sendo diferente, tem-se interesse em ter uma relação com outra coisa que não nós mesmos”.<sup>398</sup>

O perspectivismo ameríndio coloca diante do ocidentalismo um pensamento tão singular que somente uma relação de profundo respeito e alteridade radical poderia amenizar as doses de imposição cultural liberadas na tentativa de uma composição na busca por um denominador comum entre as culturas<sup>399</sup>.

O que o perspectivismo representa é antes uma noção de “forças em luta”<sup>400</sup> mais do que diferentes expressões de mundo. Um dos grandes problemas prático-metafísicos dos índios consiste em procurar não ser apanhado por uma perspectiva não-humana, isto é, fascinar-se por uma perspectiva alheia e assim perder a própria humanidade, em proveito da humanidade dos outros – da humanidade tal como experimentada por outra espécie<sup>401</sup>.

A idéia de que os animais são gente, comum a quase todas as cosmologias indígenas, não significa, ao pé da letra, que os índios pensem que os animais sejam gente, exatamente como nós. Mas sob certos pontos de vista, em determinados contextos, faz todo sentido, para os índios dizer que os animais são gente. As onças são o animal onça, mas tem um lado oculto que é humano<sup>402</sup>.

---

<sup>398</sup> Ibidem. p. 93.

<sup>399</sup> A esse respeito ver HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia entre facticidade e validade*. vol. I e II. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003; RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008; TAYLOR, Charles. *As fontes do Self. A Construção da Identidade Moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1994; WALZER, Michael. *Esferas da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

<sup>400</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “O perspectivismo é a retomada oswaldiana em novos termos”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008. p. 121. Entrevista concedida a Luísa Elvira Belaunde.

<sup>401</sup> Ibidem. p. 121.

<sup>402</sup> O que as onças comem é visto por elas como alimento humano. Por exemplo, quando lambe o sangue de uma presa abatida na floresta, a onça não vê esse líquido como sangue cru, mas como cerveja feita de mandioca fermentada [alimento humano]. Como os humanos não bebem sangue mas cerveja de mandioca, as onças, sendo humanas em seu próprio departamento e de seu ponto de vista, experimentam esse líquido que mana do corpo de sua presa despedaçada como uma boa

“Quando os índios dizem as ‘onças são gente’, isto nos diz algo sobre o conceito de onça e o conceito de ‘gente’”.<sup>403</sup>

Compreender essa alteridade e levá-la para as problematizações que o direito coloca acerca das questões indígenas ou antropológicas pode dizer muito sobre as resoluções de litígios jurídicos, em especial aquelas relacionadas aos direitos humanos. A desconstrução do direito pautada por um viés perspectivista certamente não tenderia a solucionar os problemas a partir de uma concepção clássica da antropologia, imaginando cada cultura ou sociedade como “encarnando uma solução específica de um problema genérico”<sup>404</sup> - ou como preenchendo uma forma universal com um conteúdo particular. Ao contrário, uma desconstrução assim orientada, suspeitaria que “os problemas eles mesmos são radicalmente diversos”<sup>405</sup> colocando em relação problemas diferentes, “não um problema único (‘natural’) e suas diferentes soluções (‘culturais’)”<sup>406</sup>. Se o direito

---

cerveja de mandioca, servida numa cabaça cuidadosamente limpa e ornamentada. Em outras palavras, cada espécie se vê sob a espécie da cultura.

<sup>403</sup> Viveiros de Castro analisando a proposição de que os índios acreditam que os pecaris (espécie de porco-do-mato) são gente afirma: “Sou antropólogo, não suinólogo. Os pecaris (ou, como disse um outro antropólogo a propósito dos Nuer, as vacas) não me interessam enormemente, os humanos sim. Mas os pecaris interessam enormemente àqueles humanos que dizem que eles são humanos. Portanto, a idéia de que os pecaris são humanos me interessa, a mim também, porque ‘diz’ algo sobre os humanos que dizem isso. Mas *não* porque ela diga algo que esses humanos não são capazes de dizer sozinhos, e sim porque, nela, esses humanos estão dizendo algo não só sobre os pecaris, mas também sobre o que é ser ‘humano’. (Por que os Nuer, ao contrário e por exemplo, não dizem que o gado é humano?) O enunciado sobre a humanidade dos pecaris, se certamente *revela* - ao antropólogo - algo sobre o espírito humano, faz mais que isso - para os índios: ele *afirma* algo sobre o conceito de humano. Ele afirma, *inter alia*, que a noção de ‘espírito humano’, e o conceito indígena de socialidade, incluem em sua extensão os pecaris - e isso modifica radicalmente a intenção desses conceitos relativamente aos nossos. A crença do nativo ou a descrença do antropólogo não têm nada a fazer aqui. Perguntar(-se) se o antropólogo deve acreditar no nativo é um *category mistake* equivalente a indagar se o número dois é alto ou verde. [...] Quando um antropólogo ouve de um interlocutor indígena (ou lê na etnografia de um colega) algo como “os pecaris são humanos”, a afirmação, sem dúvida, interessa-lhe porque ele ‘sabe’ que os pecaris não são humanos. Mas esse saber - um saber essencialmente arbitrário, para não dizermos burro - deve parar aí: seu único interesse consiste em ter despertado o interesse do antropólogo. Não se deve pedir mais a ele. Não se pode, acima de tudo, incorporá-lo implicitamente na economia do comentário antropológico, como se fosse necessário explicar (como se o essencial fosse explicar) por que os índios *crêem* que os pecaris são humanos quando *de fato* eles não o são. É inútil perguntar-se se os índios têm ou não razão a esse respeito: pois já não o ‘sabemos’? Mas o que é preciso saber é justamente o que *não* se sabe - a saber, *o que* os índios estão dizendo, quando dizem que os pecaris são humanos. (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “O chocalho do xamã é um acelerador de partículas”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 36. Entrevista concedida a Renato Sztutman, Silvana Nascimento e Stelio Marras).

<sup>404</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O nativo relativo*. *Op. cit.* 120.

<sup>405</sup> *Ibidem*. 123.

<sup>406</sup> *Ibidem*. 123.

internacional e os direitos humanos almejam fazer justiça ao “humano” talvez fosse desejável que pensassem nos problemas levantados por cada cultura e não em achar soluções para os problemas postos pelo direito e pela cultura ocidental.

Se os fundamentos de autoridade do direito são intrinsecamente violentos e se os problemas até então postos pelo direito ocidental não fazem justiça à singularidade, o que seria a justiça então? É possível alcançá-la? E mais, alcançá-la sem violência? Em última análise a pergunta é: existe alguma violência justa?

A inversão, primeiro momento da estratégia da desconstrução, permite que se compreenda que as autoridades do direito e da antropologia sustentam-se em um fundamento mítico. A origem dessa autoridade pode ser da mesma ordem mítica que os mitos indígenas tão subjugados pela tradição ocidental. O movimento de deslocamento, necessariamente seguinte ao de inversão, exige que a lógica interpretativa seja deslocada para outro sistema que não aquele primeiro, onde se encontravam os elementos analisados. O questionamento da autoridade sem fundamento, que usa da violência para se legitimar, abala a sustentação mítica desta tradição e abre a possibilidade de se pensar o uso da violência contra o próprio direito em prol da vida e da existência da singularidade.

#### 4.4

#### **“Pacificando” o direito: a perspectiva da vida**

Há pouco era trazida à tona a não existência da justiça como decorrência direta da aplicação da lei. O cálculo da lei garante apenas que se está agindo corretamente, mas não garante se está sendo justo. Se a correta aplicação de uma lei não garante a justiça, o que então é a justiça? Para Derrida a desconstrução é a justiça<sup>407</sup>; quando se desconfia de uma estrutura conceitual e busca-se dissecá-la a ponto de compreender de onde provieram seus termos, desconstruir as hierarquias, repensar as dualidades, aí mesmo estará a justiça.

---

<sup>407</sup> DERRIDA, Jacques. “Force de loi: le ‘fondement mystique de l’autorité’”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n.ºs. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 944. (*Força de lei*. *Op. cit.* p. 27- 28).

A desconstrução, entretanto, é sempre um devir, pois sempre haverá uma nova hierarquia, “a hierarquia da oposição dual se reconstitui sempre”<sup>408</sup>, outras complementaridades se estabelecerão entre os conceitos e sempre haverá o rastro, que é infundável.

A memória da indecidibilidade deve conservar um rastro vivo que marque, para sempre uma decisão como tal, ela já seguiu novamente uma regra, uma regra dada, inventada ou reinventada, reafirmada: ela já não é presentemente justa, plenamente justa. [...] O indecidível permanece preso, alojado, ao menos como um fantasma, mas um fantasma essencial em qualquer decisão, em qualquer acontecimento de decisão. Sua fantasmaticidade desconstrói do interior toda garantia de presença, toda certeza ou toda pretensa criteriologia que nos garanta a justiça de uma decisão.<sup>409</sup>

Há na justiça um alcance impossível e é isso que a torna justa, buscar realizá-la talvez seja o mais próximo que o direito possa chegar fazendo com que a justiça seja não um acontecimento presente, mas um porvir. Essa é a aporia da justiça: a desconstrução renova os conceitos, atualiza o cálculo do direito, mas o momento da efetivação do cálculo é também o momento em que a justiça não se deixa apreender.

O direito é desconstruível, a justiça não; o indeseconstruível (a justiça, o dom, a hospitalidade, o *tout autre, l'avenir*) “não é nem real nem ideal, nem presente nem futuro-presente, nem existente nem idealizável”<sup>410</sup>, e é justamente o que dá impulso à desconstrução.<sup>411</sup> A justiça não é nada mais que um desejo, uma vontade, uma exigência de justiça, um “apelo à justiça”.<sup>412</sup> Ela é sempre um incalculável, um devir. A desconstrução e a justiça são possíveis como uma experiência do impossível, daquilo que não se pode experimentar.<sup>413</sup> A aporia da justiça é como um caminho, ou um não-caminho, que se faz ao caminhar e que

<sup>408</sup> Idem. *Positions*. Paris: Minuit, 1972. p. 57. “*La hiérarchie de l’opposition duelle se reconstitue toujours*”.

<sup>409</sup> Idem. “Force de loi: le ‘fondement mystique de l’authorité’”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n.ºs. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 962-964. (*Força de lei. Op. cit.* p. 47-48).

<sup>410</sup> “What is undeconstructible – justice, the gift, hospitality, the *tout autre, l’avenir* – is neither real nor ideal, neither present nor future-present, neither existent nor idealizable [...]”. CAPUTO, John. *Deconstruction in a nutshell*. A conversation with Jacques Derrida. New York: Fordham University Press, 1997. p. 128.

<sup>411</sup> “[...] because the undeconstructible is what gives deconstruction impulse”. Ibidem. p. 128.

<sup>412</sup> DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’authorité”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n.ºs. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 946. (*Força de lei. Op. cit.* p. 28).

<sup>413</sup> Ibidem. p. 944. (*Força de lei. Op. cit.* p. 27).

não deixa pegadas, apagando-se tão logo se passe por ele. A justiça não deixa rastro, o direito é que o faz. O rastro não se deixa resumir na simplicidade de um presente.<sup>414</sup>

A desconstrução dará a medida da busca pelo rastro de injustiça deixado para trás, seja na elaboração de uma norma pelos parlamentares, ou pelo Presidente da República, seja na conservação da lei pelos juízes, ou indiretamente pela força policial. A possibilidade de justiça se faz presente, efemeramente, no instante da desconstrução do direito.

O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, isto é, momentos em que a decisão entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma regra.<sup>415</sup>

No instante em que o direito se constitui surge, concomitantemente, um rastro de injustiça. A lei e o rastro são co-originários. O rastro de Derrida é o resto de tecido que sobra quando se costura uma decisão. No exato momento em que se decide o que é um indígena, o que é um não-indígena, o que é uma comunidade indígena, o que é uma terra indígena algo escapa ao direito.<sup>416</sup> Esse algo diz respeito ao singular, sempre prejudicado no momento da generalização, porque o singular possui diante do direito a difícil característica de ser não universalizável.

<sup>414</sup> DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Minuit, 1970. p. 97. «[...] ne se laisse pas résumer dans la simplicité d'un présent. ». [Trad. da autora].

<sup>415</sup> Idem. Force de loi: le "fondement mystique de l'autorité". In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n<sup>o</sup>s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 946. (*Força de lei*. Op. cit. p. 30).

<sup>416</sup> Convém a lembrança de Viveiros de Castro de que a pergunta a respeito de quem é ou não é índio carece de legitimidade e não é uma pergunta antropológica, mas sim uma pergunta político-jurídica. O jurista e o antropólogo se distinguem no "tipo de pergunta que eles têm "o direito" de fazer, e portanto de responder." Certamente o antropólogo também pode responder, ou ajudar a responder perguntas jurídicas, "e que ele é por vezes compelido a se colocar imaginariamente (ou taticamente) na posição de Legislador, quando não na de Conselheiro do Príncipe." Em determinadas situações o antropólogo é compelido a responder às perguntas que o Estado lhe "propõe", porém não é isso que autoriza a afirmação de que todas as questões com que o antropólogo se defronta são questões antropológicas. "[...] no fim das contas, acho que *ninguém* tem o direito de dizer quem é ou quem não é índio, se não se diz (porque é) índio ele próprio. Ao antropólogo não somente não cabe decidir o que é uma comunidade indígena, que tipo de coletivo pode ser chamado de comunidade indígena, como cabe, muito ao contrário, mostrar que esse tipo de problema é *indecidível*. [Grifo da autora]. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é". In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 159. Entrevista concedida Beto e Fany Ricardo.

Essa é a aporia da justiça que define-se por não conseguir jamais dar conta do todo, por ter que coexistir com o rastro e ao mesmo tempo depender do direito, em cuja aplicabilidade incide inevitavelmente a lógica da generalidade. A noção de justiça e singularidade é articulada por Derrida naquilo, portanto, que ele chama de “aporias da justiça”. Só haverá justiça se houver aporia.<sup>417</sup>

É possível aqui falar de uma segunda forma de aporia, aquela que diz respeito a uma desconstrução que, ao mesmo tempo em que desmonta a idéia da justiça presente “opera a partir de uma ‘idéia de justiça’ infinita, infinita porque irreduzível, irreduzível porque devida ao outro, antes de qualquer contrato, porque ela é [...] a vinda do outro como singularidade sempre outra”<sup>418</sup>.

O cenário que se coloca é o de que a aporia é inevitável e a decisão o resultado do direito do qual não há como – nem porque – escapar. Diante disso é preciso pensar em uma alternativa que realize uma torção na violência intrínseca ao direito e redirecione seu endereçamento. O que obriga que esta violência esteja endereçada sempre aos sujeitos para quem as leis se direcionam? O aparecimento da singularidade e do perspectivismo oferece ferramentas para a elaboração da seguinte questão: o que impede que o vetor se inverta e se possa fazer violência ao direito?

Certamente o próprio direito impede que a ele se faça violência como no exemplo supra acerca da greve e das ocupações de terras<sup>419</sup>. Por outro lado sabe-se que o direito autoriza-se a partir de uma autoridade sem fundamento, mítica e que, justamente por essa razão, é desconstruível. Desconstruir o direito é perguntar-se “porque a violência não pode ser feita ao próprio direito”?

Fazer violência ao direito não significa aboli-lo, mas sim reinterpretá-lo e desautorizá-lo quando é necessário que se faça justiça às singularidades; é o que

---

<sup>417</sup> CAPUTO, John. *Deconstruction in a nutshell*. A conversation with Jacques Derrida. New York: Fordham University Press, 1997. p. 135. “‘There is’ justice only if there is *aporia*, only if the way is blocked, only if we have run up against a stone wall”.

<sup>418</sup> DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’*autorité*”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n<sup>os</sup>. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 964. (*Força de lei*. *Op. cit.* p. 49).

<sup>419</sup> Ver item 3.2.

Benjamin e Derrida denominaram de *violência divina*.<sup>420</sup> Prefiro chamá-la de antijuridicidade justa, não simplesmente para criar mais um nome para o conceito e complicar ainda mais a comunicação, mas sim porque afastá-lo de sua origem judaica – observe-se que desejo apenas afastá-lo e não demovê-lo – torna-o, a meu ver, mais palpável à tradição grega do direito ocidental, mais próximo ao âmbito jurídico e quiçá, possa contribuir para que seja mais empregado.

Essa antijuridicidade, que é quase que um direito desautorizado diante do direito à vida, obviamente não é fácil de se imaginar; principalmente quando se está imerso em uma atmosfera na qual o direito “faz justiça” a partir de uma forma geral, um imperativo universal. O simples cálculo do direito, a aplicação de uma regra “justa”, concede, sem dúvida, um lugar mais cômodo, livre de críticas porque protegido pelos ditames do próprio direito. Mas não garante a justiça, garante tão somente a conformidade com o direito objetivo. Age-se, desse modo, como em Kant, em conformidade com o dever<sup>421</sup>.

---

<sup>420</sup> A violência divina é uma violência mística e opõe-se à violência mítica do direito. Aquela está calcada em uma idéia da tradição judaica enquanto esta se respalda na tradição grega que fundamenta o direito ocidental. A violência divina age contra o direito em favor da vida, age sem o derramamento de sangue (que segundo Benjamin é o símbolo da própria vida) BENJAMIN, Walter. “Critique of Violence”. In: *Reflections, Essays, Aphorisms and Autobiographical Writings*. New York: P. Dementz ed., 1986. A esse respeito afirma Derrida: “Para esquematizar, haveria duas violências, dois *Gewalten* concorrentes: de um lado, a decisão (justa, histórica, política, etc.), a justiça que fica além do direito e do Estado, *mas sem conhecimento decidível* [justiça da violência divina]; do outro, haveria conhecimento decidível e certeza num domínio que permanece *estruturalmente aquele do indecidível*, do direito mítico e do Estado [da violência mítica]. De um lado a decisão sem certeza decidível, do outro, a certeza do indecidível, mas sem decisão” [Apontamentos meus]. (DERRIDA, Jacques. *Force de loi... Op. cit.*) A violência divina, ao contrário do que sua adjetivação sugere, nada tem de transcendente, é aquela que faz justiça ao singular ao invés de optar pelas universalizações. Por isso mesmo nunca está garantida por uma regra. Somente por meio desta violência divina o ato de justiça irá sempre concernir a uma singularidade, indivíduos, grupos, existências insubstituíveis, o outro ou o eu *como* outro, numa situação única. (DERRIDA, Jacques. *Force de loi... Op. cit.* p. 62). Segundo Benjamin a violência divina nunca é meio de execução sagrada, da vida, e pode ser chamada de soberana, uma soberania que vem de Deus. Como bem lembra Derrida o conceito de soberano, onipresente em nossos discursos e axiomas, tem origem teológica – o verdadeiro soberano é Deus. “O conceito dessa autoridade ou desse poder foi transferido para o monarca dito de ‘direito divino’. A soberania em seguida foi delegada ao povo, na democracia, ou à nação, com os mesmos atributos teológicos que aqueles atribuídos ao rei e a Deus. Atualmente, e, toda parte onde a palavra soberania é pronunciada, essa herança permanece inegável, seja qual for a diferenciação interna nela reconhecida.” (DERRIDA Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. p. 113).

<sup>421</sup> Um dever, não se pode olvidar, imposto pelo mito da autoridade do direito o qual alcança uma difusão quase universal e guarda relações profundas com realidades sociológicas objetivas e valores básicos da formação cultural ocidental. Dirá Derrida, todavia, que a própria ação kantiana em conformidade com um dever também pressupõe alguma ficção, uma lei que se põe em si mesma, a-histórica. A objetividade se apresenta, com a desconstrução, mais complicada do que

Nós estamos navegando sempre no automático, com controle de velocidade e com nossas mãos mal tocando o leme, retendo-se ao curso, aplicando o direito, permanecendo com segurança dentro do horizonte do possível, do programável e do aplicável.<sup>422</sup>

Derrida ao comentar o conto “Diante da Lei”, de Kafka, demonstra a ingenuidade do homem do campo ao tentar ir até a lei para conhecê-la. Para o homem do campo de Kafka passar pelo guardião da lei significa conhecer a lei.<sup>423</sup> Há em todos nós, ao procurar a justiça no cálculo do direito, um quê de homem do campo, querendo agarrar o sentido das leis, mas as coisas sempre nos escapam. É a *différance*, esse deslocamento da lógica oposicional metafísica, que faz com que a justiça se nos escape a presença.

A escolha de uma lei aplicável a um determinado caso quando o direito se encontra diante do indecível. Não se trata de um *hard case* ou de ponderar princípios.<sup>424</sup> O indecível não é apenas a oscilação entre duas regras contraditórias e muito determinadas, mas sim a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, deve entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra.<sup>425</sup> No momento mesmo do cálculo, imprescindível em se tratando de direito, a justiça presente se desfaz e

pretendiam os objetivistas. O próprio filósofo da razão pura esbarra na imanência: “Haja como se...”, aqui está o gatilho para a ficção, impossibilitando que se tenha um objeto sem ficção. A objetividade existe, mas a desconstrução e o perspectivismo impedem que se diga que com a objetividade alcança-se a coisa em si. Ver DERRIDA Jacques. “Préjugés: devant la Loi”. In : DERRIDA, Jacques. et al. *La faculté de juger*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985 e KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.

<sup>422</sup> “We are just sailing along n automatic, with cruise control and with our hands barely on the wheel, staying inside the lines, applying the law, remaining securely within the horizon of the possible, of the programmable and applicable.” [Tradução livre] CAPUTO, John. *Deconstruction in a nutshell*. A conversation with Jacques Derrida. New York: Fordham University Press, 1997. p. 135.

<sup>423</sup> « Il [l’homme de la campagne] veut voir ou toucher la loi, il veut s’approcher, ‘entrer’ en elle parce qu’il ne sait peut-être pas que la loi n’est pas à voir ou à toucher mais à déchiffrer. [...] La porte n’est pas fermée, elle est ‘ouverte’ ‘comme toujours’(dit le texte) mais la loi reste inaccessible [...]» « Ele [o homem do campo] deseja ver ou tocar a lei, ele deseja se aproximar dela, ‘entrar’ nela porque ele não sabe que é possível que a lei não seja visível ou palpável, mas decifrável. “[...] A porta não está fechada, ela está aberta, ‘como sempre’ (diz o texto) mas a lei resta inacessível [...]”]. DERRIDA Jacques. “Préjugés: devant la Loi”, in DERRIDA, J. et al. *La faculté de juger*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1985. p. 115.

<sup>424</sup> Ver ALEXY, Robert. Teoría de los Derechos Fundamentales. Trad. Ernesto Garzón Valdés. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997; CHUEIRI, Vera Karam de. *Filosofia do direito e modernidade: Dworkin e a possibilidade de um discurso instituinte de direitos*. Curitiba: JM, 1995; DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípio*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

<sup>425</sup> DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’autorité”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 962. (*Força de lei*. Op. cit. p. 46-7).



novamente o rastro se apresenta. Uma decisão conserva em si sempre alguma violência eruptiva.

Ao contrário da crença cega na autoridade mítica e transcendente do direito a antijuridicidade justa, por sua vez, é desembaraçada do mito e propõe a fundação de uma nova ordem de utilização dos instrumentos jurídicos, na qual as singularidades e o imediato comprometimento com a vida são responsáveis maiores pela rota dessa nova interpretação. Trata-se agora de se afastar da universalização do direito e procurar referência na singularidade irreduzível<sup>426</sup> de cada situação e na valorização da vida do ser humano (ou do que possa vir a ser o humano – só a singularidade o fará). A antijuridicidade justa deve estar intrinsecamente ligada à história, à imanência, à decisão.

A violência daquilo que chamei de justa antijuridicidade opta por *desautorizar* o direito enquanto a violência mítica (*mýthos*) o *instaura* e o *conserva*<sup>427</sup>. A violência da desautorização não pretende acabar com as leis, códigos e constituições e passar a pensar a sociedade independentemente do direito. A violência para com o direito permite que a justiça seja feita à singularidade, realizável pelo recálculo do direito tendo em vista a responsabilidade com a vida e suas formas e não mais a eterna responsabilidade com o direito e sua atuação generalizante. Sobre a justiça à singularidade afirma Derrida:

O endereço, como a direção, como a retidão, diz algo acerca do direito, e aquilo a que não devemos faltar quando queremos a justiça, quando queremos ser justos, é a retidão do endereço. Não devemos carecer de endereço, mas sobretudo, não devemos errar de endereço, não devemos nos enganar de endereço. Ora, o endereço é sempre singular. Um endereço é sempre singular, idiomático; enquanto a justiça, *como direito*, parece sempre supor a generalidade de uma regra, de uma norma ou de um imperativo universal.<sup>428</sup>

Violentar o direito, nesse sentido, é a prática que reflete de quanto reconhecimento somos capazes; afinal a justiça depende do respeito ao perspectivismo.

<sup>426</sup> Ibidem. p. 1022-1024. (*Força de lei. Op. cit.* p. 119).

<sup>427</sup> *Força de lei. Op. cit.* p. 62.

<sup>428</sup> DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’authorité”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n.ºs. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 948. (*Força de lei. Op. cit.* p. 31).

A justiça deve ser o instrumento de transformação no contexto dessa violência da antijuridicidade e não mais – como, aliás, nunca fora – no contexto da violência mítica do direito que encerra as possibilidades e se esconde atrás de certezas. O direito dessa maneira tende a apresenta-se não mais em uma língua de signos, mas de rastros; não de lugares, mas de ausências. Apesar ou mesmo em razão de sua pretensão à universalidade é preciso também saber que essa justiça se endereça sempre à singularidade do outro.<sup>429</sup> Essa justiça, que também é desconstrução e perspectivismo, faz uma espécie de revalorização da essência e da dignidade do homem ao pretender pensá-la antes e para além das suas cotações metafísicas”.<sup>430</sup> A busca por justiça se dá por meio de um pensamento sempre em processo que desmonta as experiências humanas para compreendê-las, rejeitando dualismos, revirando textos a procura de pressupostos que possam ter permanecido implícitos.

Quando existe uma possibilidade de compartilhamento de horizontes culturais e normativos entre índios e não índios – a mesma língua, normas parecidas, economia, etc. – a resolução de conflitos pelo direito é menos injusta, por assim dizer. Ainda que o mediador seja, via de regra, um não índio os conflitos tendem a se solucionar menos injustamente do que quando o encontro entre as culturas apresenta contradições inconciliáveis. É certo, entretanto, que embora muitos índios e brancos já pensem de maneira muito parecida devido aos anos de contato, as sociedades indígenas nem sempre compartilham totalmente de nossa tradição que engloba propriedade individual + indivíduo autônomo + monoteísmo + casamento monogâmico + isso + aquilo, de sorte que, não raro, observamos “contradições” nas comunidades indígenas relativamente a esse ponto. O compartilhamento nunca será total.

Assim, enquanto a tendência do direito seguir a linha da representatividade e pretender conhecer algo que não se dá a conhecer entre as culturas universalizando o humano, a violência do direito será ainda mais notável e a injustiça gritante. Para que a resposta do direito se aproxime da justiça ele precisa

---

<sup>429</sup> Ibidem. p. 954. (*Força de lei. Op. cit.* p. 37).

<sup>430</sup> Ver DERRIDA, Jacques. “Ousia e Grammé”. In: DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972. p. 73-78 e DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *As margens da filosofia*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2002. p. 251.

problematizar seus atuais questionamentos e tratar do objeto de um discurso perguntando-se de onde ele vem.

A singularidade exige que o sujeito não esteja posto de antemão. Não se trata de negar o sujeito, mas de multiplicá-lo, “ele é reinscrito numa rede mais ampla de conceitos, e isso nada tem a ver com sua liquidação, eliminação ou dissolução.”<sup>431</sup> Para isto ser possível é preciso uma constante suspeição com as idéias universalizantes que nos reúne a todos em um “nós” ocultando “que ou quem é esse ‘nós’, quem afirma esse ‘nós’, com base em quê, com vistas a quê, em que condições esse ‘nós’ é afirmado, etc.”<sup>432</sup> A violência da antijuridicidade requer uma abertura ao outro e a toda a sua singularidade e diferença. “Se abrir para a diferença poderá sempre se voltar para arrasar a inveja com generosidade, para quebrar o círculo do mesmo estabelecido em volta de si com a afirmação do outro.”<sup>433</sup>

Trata-se de, com a abertura para o Outro, superar as catalogações acerca do que seja o ser humano e reinterpretar “todo o aparelho de limites nos quais uma história e uma cultura puderam confinar sua criteriologia.”<sup>434</sup> Para o perspectivismo ameríndio essa abertura se dá com a fissura realizada por uma cosmologia toda outra, outros signos e significados.

A violência da antijuridicidade põe em questão e encontra resistência principalmente na universalidade, “conquistada” ao longo da história da formação das declarações de direitos cujo ápice é a Declaração Universal. Norberto Bobbio afirma que depois desta declaração pudemos “ter a certeza histórica de que a humanidade – toda a humanidade – partilha alguns valores comuns”; e pudemos finalmente, “crer na universalidade dos valores, no único sentido em que tal

---

<sup>431</sup> DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. “Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo”, in *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. Evandro Nascimento (org.). Trad. Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. p. 253.

<sup>432</sup> DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. “Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo”, in *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. Evandro Nascimento (org.). Trad. Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. p. 254.

<sup>433</sup> “The question of opening oneself to difference [...] will always [...] come back to trumping greed with generosity, to breaking the self-gathering circle of the same with the affirmation of the other.” CAPUTO, John. *Deconstruction in a nutshell*. A conversation with Jacques Derrida. New York: Fordham University Press, 1997. p. 116.

<sup>434</sup> DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’authorité”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 953-954. (*Força de lei*. Op. cit. p. 36).

crença é historicamente legítima, ou seja, no sentido em que universal significa não algo dado objetivamente, mas algo subjetivamente acolhido pelo universo dos homens”<sup>435</sup>, como a liberdade e a igualdade, por exemplo. A busca por justiça questiona as duas hipóteses de universalismo levantadas por Bobbio, a primeira, obviamente, porque não crê em algo dado objetivamente e aceito igualmente por todos e a segunda porque desconfia, inclusive, que algo possa ser acolhido por um “universo” dos “homens”. Afinal, quem são estes homens? Qual limite define o que é o homem? Fala-se de liberdade a partir de qual perspectiva? E a igualdade, trata-se de todos iguais a quem?

Ainda que a liberdade e a igualdade, presentes na Declaração, se encontrem em uma esfera do dever-ser<sup>436</sup> estão implícitos no âmago do direito ocidental conceitos eurocêntricos e metafísicos dos quais, com a desconstrução é preciso insistir em suspeitar.<sup>437</sup> A desconstrução e o perspectivismo evidenciam que determinadas questões não são simplesmente problemas antropológicos ou meramente jurídicos de âmbito legal ou Estatal, e sim da disputa pelo próprio significado do espaço antropológico e do jurídico.<sup>438</sup> O significado do jurídico não pode resumir-se ao único e exclusivo ponto de vista do Estado, o jurídico em sentido perspectivista demanda a vinda do Outro, mas o Outro na condição de uma margem à qual não podemos alcançar, um fundo cujos pés não tocam, o Outro que se dá a conhecer – ou não - somente na relação.

---

<sup>435</sup> BOBBIO, Norberto. A era dos direitos. Rio de Janeiro. Editora Campus, 1992. p. 28.

<sup>436</sup> Ibidem. p. 29.

<sup>437</sup> A esse respeito adverte Derrida: “Saúdo a lógica humanitária no seu ‘espírito’. No entanto, desconfio dela quando acontece de ser controlada por certos Estados a serviço de cálculos de curto ou longo prazo, às vezes muito simplesmente a serviço do mercado [...] Fiquemos portanto tão vigilantes quanto possível a respeito dos álibis humanitários e dos políticos suspeitos que instrumentalizam ‘os direitos do homem’”. DERRIDA Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. p. 113.

<sup>438</sup> “É necessário desvincular a essencialidade do direito do aparato político (o Estado) que dele faz uso. É necessário compreender, com Grossi, que ‘o ‘jurídico’ não é somente um mecanismo de organização da realidade, mas é pensado e construído em um nível menos empobrecedor; é aliás expressivo não da quotidianidade, mas de raízes profundas, sendo ligado aos valores essenciais de uma sociedade; é, enfim, essa mesma civilização pulsante de uma comunidade histórica’. É, portanto, algo histórico, e, assim, pode ser compreendido. GROSSI, Paolo. “*Pensiero giuridico: appunti per una voce enciclopedica*” “in” *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, n. XVII, anno 1988, pp. 236/243. Apud: FONSECA, Ricardo Marcelo. “A formação da cultura jurídica nacional e os cursos jurídicos no Brasil: uma análise preliminar (1854-1879)”. *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad*, Madri, v. 8, n. 1, p. 97-116, 2005.

Direito é o nome que contém a promessa de um porvir da alteridade – o velho e clássico nome se levanta para algo novo, poroso, permeável, “uma afirmação interminável do outro, o futuro imprevisível, para a promessa do imprevisível”.<sup>439</sup> Assim a justiça, sempre vindoura, pode-se abrir a uma co-produção do jurídico, na qual os conceitos não sejam interpretados de forma unilateral pautando-se apenas pela tradição ocidental que sustenta o direito.

#### 4.4.1

##### A decisão jurídica perspectivista

A respeito da decisão jurídica Derrida afirma que para ser justa a sentença de um juiz não deve apenas seguir uma regra de direito, mas reinterpretá-la como num ato de interpretação restaurador que aprova e confirma a cada vez o valor desta regra. “Cada exercício da justiça *como direito* só pode ser justo se for um ‘julgamento novamente fresco’”<sup>440</sup> (*fresh judgment*). Esse frescor de cada julgamento consiste em, estando em conformidade com uma lei preexistente, instituir uma interpretação “re-instauradora, re-inventiva e livremente decisória”.<sup>441</sup> Essa decisão do juiz responsável exige que sua “justiça” não se restrinja apenas em estar em conformidade com a lei tomando uma forma simplesmente conservadora e reprodutora.

Em suma, para que uma decisão seja justa e responsável, é preciso que, em seu momento próprio, se houver um, ela seja ao mesmo tempo regrada e sem regra, conservadora da lei e suficientemente destruidora ou suspensiva da lei para dever reinventá-la em cada caso, re-justificá-la, reinventá-la pelo menos na reafirmação e na confirmação nova e livre de seu princípio. Cada caso é um caso e exige uma interpretação absolutamente única, que nenhuma regra existente ou codificada pode nem deve absolutamente garantir.<sup>442</sup>

---

<sup>439</sup> “[...] open-ended affirmation of the other, for the unforeseeable future, for the promise of the unforeseeable” CAPUTO, John. *Deconstruction in a nutshell*. A conversation with Jacques Derrida. New York: Fordham University Press, 1997. p. 122-123.

<sup>440</sup> DERRIDA, Jacques. “Force de loi: le ‘fondement mystique de l’authorité’”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 960. (*Força de lei*. *Op. cit.* p. 44).

<sup>441</sup> *Ibidem.* p. 960. (*Força de lei*. *Op. cit.* p. 44).

<sup>442</sup> *Ibidem.* p. 960. (*Força de lei*. *Op. cit.* p. 44).

A proposta da desconstrução não é a de instaurar a *Common Law* onde há *Civil Law*, tampouco de abandonar a letra da lei e pautar-se apenas pela responsabilidade que se espera que os juízes devam ter. A proposta derridiana afirma que o juiz será injusto se apenas se pautar pela lei tanto quanto se não se referir a nenhum direito, improvisando fora de qualquer regra e princípio.<sup>443</sup>

Todavia, não se pode dizer, diante de todos os interesses que permeiam o meio jurídico, que o juiz sempre interpretará a lei tendo em vista fazer justiça à alteridade. Esse é um risco da proposta derridiana. Sob a alcunha de reinterpretação do direito e atualização do sentido dos comandos constitucionais, o poder judiciário, notadamente as cortes superiores de justiça, pode promover uma inflexão mais conservadora que o próprio texto legal imprime, protagonizando o que Boaventura de Sousa Santos denomina como ativismo judicial conservador<sup>444</sup>.

A decisão jurídica é um ato que enseja a responsabilidade de ora ser pelo direito, ora contra ele, analisando as necessidades singulares de cada caso. Afirma Derrida que essa “‘responsabilidade’ é o que dita a decisão de ser aqui *pelo* Estado soberano, ali *contra ele*, pela sua desconstrução (‘teórica e prática’[...]) segundo a singularidade do contexto e do que se acha em jogo”.<sup>445</sup>

Em se tratando da questão indígena o perspectivismo oferece o mapa interpretativo do caminho rumo à justiça, à singularidade apontando primordialmente para aquilo que não se tem o direito de exigir do Outro. O próprio direito já possui interpretações capazes de se fazer justiça à singularidade indígena.

Existem atualmente diversas questões, que envolvem populações ou indivíduos indígenas, que estão constantemente interpelando o poder judiciário e exigindo posicionamentos que vão além da simples resposta da letra da lei.

---

<sup>443</sup> Ibidem. p. 962. (*Força de lei. Op. cit.* p. 45).

<sup>444</sup> SANTOS, Boaventura de Souza. *A contrarrevolução jurídica*. Artigo para a Folha de São Paulo, 04 de dez. 2009. Também disponível em <<http://supremoemdebate.blogspot.com/2009/12/contrarevolucao-juridica.html>>. Acesso em 11 mar. 2010.

<sup>445</sup> DERRIDA Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. p.114.

Enumeram-se aqui alguns destes temas cuja resposta precisa ser pensada sob um viés perspectivista para que se possam direcionar as decisões rumo ao respeito às alteridades.

No que diz respeito às terras indígenas é preciso diferenciar a posse indígena de territórios do conceito de posse da esfera do direito civil. A posse indígena extrapola a órbita puramente privada e não se trata de exploração para mera exploração, mas há também uma interação com elementos ecológicos e humanos, naturais e culturais. Já na década de 1960 Vitor Nunes Leal, Ministro do Supremo Tribunal Federal, afirmou incisivamente esta diferença:

Não se trata do direito de propriedade comum; o que se reservou foi o território dos índios [...] Não está em jogo propriamente um conceito de posse, nem de domínio, no sentido civilista dos vocábulos; trata-se do habitat de um povo”.<sup>446</sup>

As falas dos índios durante a ANC de 1987 ilustram exatamente o que o ministro desejou explicitar. Naquela ocasião afirmou Nelson Pataxó “Eu gostaria que nossa terra fosse demarcada porque nossa terra é nossa vida [...] é dela que nós vivemos” e também Krumaré Mentuktire: “[...] onde índio vai caçar? Onde índio vai fazer festa? Onde ele vai fazer roça?”.<sup>447</sup>

Ademais é preciso diferenciar a expressão terras indígenas que possui conotação sociocultural, de território, que possui conotação política. É imprescindível a compreensão de que a demarcação é apenas uma garantia nos termos dos direitos dos não-índios de uma terra que já existe com a ocupação tradicional<sup>448</sup>. É, portanto, um procedimento declaratório e não um processo constitutivo.

---

<sup>446</sup> Recurso Extraordinário n°. 44.585. Ministro Relator Vitor Nunes Leal. Disponível em: <[HTTP://www.stf.jus.br/portal/geral/verPdfPaginado.asp?id=144244&tipo=AC&descricao=Inteiro%20Teor%20RE%20%2044585](http://www.stf.jus.br/portal/geral/verPdfPaginado.asp?id=144244&tipo=AC&descricao=Inteiro%20Teor%20RE%20%2044585)>. Acesso em 03.02.2010.

<sup>447</sup> BRASIL. ANC. (Atas de Comissões) SNPIPDM. Anexo à ata da 3ª Reunião, 22/04/87, pp. 157-158.

<sup>448</sup> A tradicionalidade diz respeito não ao significado temporal do significante; não se refere ao tempo em que os índios habitam um território, mas diz respeito ao modo de vida tradicional das populações indígenas que ocupam um território que vai além de suas casas, englobando locais de pesca, manifestações culturais – “terras sagradas destinadas aos cemitérios, ou simplesmente, as que servem de espaços para andanças, são desse modo, exemplos de terras tradicionalmente ocupadas pelos índios.” MOTA, Carolina; GALAFASSI, Bianca. “A demarcação da Terra indígena Raposa Serra do Sol: processo administrativo e conflitos judiciais”. In: MIRAS, Julia Trujillo et alli. (Org.) *Macunaíma Grita! Terra indígena Raposa Serra do Sol e os direitos constitucionais no Brasil*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009. p. 74.

Para que uma visão etnocêntrica não venha impor aos índios soluções que não lhes são próprias a singularidade exige a aceitação da concepção indígena do uso da terra. O próprio procedimento da demarcação, por si só já representa algo estranho aos índios; os limites territoriais apenas vêm materializar as regras de um ordenamento jurídico a eles infligido – “ordenamento este que repousa sobre a noção de propriedade, também alheia à cosmologia ameríndia.”<sup>449</sup>

Como destaca Viveiros de Castro, na questão da demarcação da terra indígena no Brasil também precisa ser levada em consideração a pluralidade de adaptações sócio-ecológicas e não idealizar um *a priori* que trate todos os povos de maneira uniforme.<sup>450</sup> Assim a simples aplicação de uma norma e a garantia pura e simples de um território tribal não assegura a sobrevivência das populações indígenas. É essencial propiciar condições para que as relações de troca entre as comunidades indígenas e a sociedade nacional não sejam desiguais. Isso obviamente coloca problemas de como, basicamente, uma produção gerada em bases não capitalistas pode ser colocada em um mercado capitalista. São improfícuas as demarcações se não forem garantidas simultaneamente condições de mediação favoráveis. “Mas quem realiza esta mediação, evidentemente, é o problema; a mediação é o *locus* do poder, até agora exercido pelos padrões regionais, pela FUNAI e pelas missões religiosas – e os resultados não tem sido favoráveis aos índios na imensa maioria dos casos”.<sup>451</sup>

---

<sup>449</sup> MOTA, Carolina; GALAFASSI, Bianca. “A demarcação da Terra indígena Raposa Serra do Sol: processo administrativo e conflitos judiciais”. In: MIRAS, Julia Trujillo et alli. (Org.) *Macunaíma Grita! Terra indígena Raposa Serra do Sol e os direitos constitucionais no Brasil*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009. p. 124.

<sup>450</sup> “Há pouca coisa em comum entre os grupos do Alto Xingu, por exemplo, que habitam uma bacia de rios e lagoas piscosas e praticam um cultivo da mandioca altamente sedentário e estável, e os Gê do Norte, grupos em expansão até bem pouco tempo, apoiados na caça e em uma exploração de grandes extensões territoriais ecologicamente variadas (cerrado, florestas ribeirinhas). Ou considere-se ainda o caso dos grupos do alto Rio Negro e Vaupés, pescadores que utilizam complexa tecnologia de barragens de pesca fixas; ou os Yanomami, habitantes de terras altas do escudo da Guiana, apoiados na caça e no cultivo intenso de bananas e na coleta de frutos de palmeira. Cada sociedade destas define e utiliza de modo radicalmente próprio seu meio ambiente; assim a ameaça inicial que a sociedade nacional representa para cada uma delas, também é variada.” SEEGER, Anthony e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Terras e territórios indígenas no Brasil”. In: SILVEIRA, Ênio... et al. *Encontros com a civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p. 102.

<sup>451</sup> SEEGER, Anthony e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Terras e territórios indígenas no Brasil, in SILVEIRA, Ênio... et al. *Encontros com a civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p. 102.



Outra questão em voga e que tem exigido grande posicionamento do judiciário é a dos Estes grupos têm em comum a história de dissipação de seu povo no passado em virtude de diversos fatores. Diversos exemplos podem ser citados como os inúmeros massacres ocorridos durante o período do Brasil colônia e que perduraram até o século XX (contra os Kanamari, em 1910; os Kaingang, em 1912; os Kanela, em 1913; os Kayapó, em 1942; os Juma, em 1945); a alteração forçada das culturas indígenas pelas missões católicas cujo intento era de catequizar os índios vistos como povos cuja alma necessitava ser salva<sup>452</sup>; a atuação do exército brasileiro a fim de integrar os indígenas à sociedade nacional transformando-os em trabalhadores rurais, sujeitos úteis à nação. São exemplos que ilustram anos de negação da identidade indígena ora sob a justificativa da integração, ora proteção, dentre outras.<sup>453</sup>

O perspectivismo coloca a questão dos índios emergentes em termos indígenas afirmando que um índio não deixa de ser índio porque passa a - querer ou ter que - se identificar com outra cultura.<sup>454</sup>

O processo de reconhecimento por parte do Estado (o distribuidor autorizado de identidades<sup>455</sup>) - da identidade indígena dos índios emergentes tem se mostrado bastante delicado, pois o que soa mais normal é alguém deixar de ser índio e não voltar a ser índio. Diversas populações que querem recuperar seus laços com a descendência de povos pré-colombianos esbarram em acusações de oportunismo diante das “facilidades” que o Estado oferece aos índios.

---

<sup>452</sup> Situação que não se restringe ao passado de nossa história, mas que se repete atualmente com o assédio das missões de igrejas evangélicas. Essas igrejas tem como seu objetivo levar a palavra do Senhor aos povos que a ela não tem acesso – referindo-se a esses povos como povos perdidos, povos que vivem sob o poder de “Satanás” – diversas alcunhas que sequer cogitam a possibilidade de a cultura dos povos indígenas ser apenas diferente. São formas de agir que colocam o índio na condição de equivocado. Ver anexo E.

<sup>453</sup> Para informações mais detalhadas ver Capítulo 1.

<sup>454</sup> Certa vez em uma conversa com Viveiros de Castro ele apresentou-me argumentos bastante interessantes a esse respeito. Afirmou o professor que os não-índios usamos calças jeans americanas, temos carros franceses, eletrônicos *made in* Taiwan, e nossa identidade brasileira sequer é questionada. Mas ao índio basta ter um rádio de pilhas para sofrer acusações de que não é mais índio, como bem ilustrou a fala de Pedro Inácio Tikuna, na ANC de 1987, em protesto contra o segundo substitutivo do Projeto de Constituição: “[...] dizem que Tikuna não é mais índios, porque usa sapato igual ao branco. [...]” e também a fala de Davi Yanomami: “[...] os brancos falam que aquele que não falar a língua Yanomami, ele não acredita que é índio.” Ver mais detalhes no Capítulo 2.

<sup>455</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 141. Entrevista concedida a Beto e Fany Ricardo.

Sobre esse aspecto há uma parábola, que Marshall Sahlins conta em seu livro *Esperando Foucault, ainda*<sup>456</sup>, que narra um lugar no extremo Ocidente, onde vive um povo muito interessante, e que por volta de seiscentos anos atrás se achava inteiramente carente de cultura. Esse povo havia perdido toda a sua sabedoria ancestral por conta de inumeráveis invasões de bárbaros, catástrofes, pestes, secas, etc.. A partir de um tal momento, porém, esse povo começou a se reinventar, criando uma cultura artificial: “começaram a imitar uma arquitetura de que só conheciam ruínas ou em velhos escritos, faziam traduções vernáculas de textos em línguas mortas a partir de traduções em outras línguas, tiravam conclusões delirantes, inventavam tradições esotéricas perdidas...”<sup>457</sup> Há na parábola uma proposital semelhança com o que se passou na Europa entre os séculos XIV a XVI, e ganhou o nome de Renascimento, berço do Ocidente moderno.

Para ilustrar como esse movimento de etnogênese vem sendo desmerecido no Brasil Viveiros de Castro analisa a parábola e diz que os europeus, pouco antes do Renascimento, se compunham de uma mistura étnica confusa de germânicos e celtas, de itálicos e eslavos, falando línguas híbridas, um latim mal falado crivado de barbarismos, praticando uma religião semita filtrada por um equipamento conceitual tardo grego e que descobriram a literatura e filosofia gregas pelos árabes e refiguraram o mundo grego – que não era exatamente o mundo greco-romano histórico, “mas uma ‘Antiguidade clássica’ feita – como sempre – de fantasias e projeções do presente.”<sup>458</sup> Os europeus passaram a erguer templos, casas e palácios imitativos, a escrever uma literatura que se refere a esse mundo preferencialmente, passam a imitar a poesia e as esculturas gregas; a ler Platão de modos inauditos, “pouquíssimo gregos, imagina-se”. Inventando, os europeus se reinventaram<sup>459</sup>, buscaram reler sua história passada e criar suas identidades. O que mais interessa a Viveiros e a discussão dos índios emergentes, todavia, é a conclusão irônica a que chega Sahlins, afirmando que quando se trata dos

---

<sup>456</sup> Ibidem. p. 159.

<sup>457</sup> Ibidem. p. 159.

<sup>458</sup> Ibidem. p. 159.

<sup>459</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 159. Entrevista concedida a Beto e Fany Ricardo.

européus, o nome desse processo é Renascimento, quando se trata dos outros, chamamos de invenção da tradição. “Alguns povos têm toda a sorte do mundo”.<sup>460</sup>

A tendência de interpretação da questão dos índios emergentes é a de que pelas facilidades que o Estado oferece muitos brancos que “nunca foram índios” agora querem “virar índio”. A pergunta que o perspectivismo coloca diante dessa problemática, porém é a de que “tem muito branco, que nunca foi *muito* branco porque já foi índio, querendo virar índio *de novo*”.<sup>461</sup>

[...] isso é sentido como um escândalo, no fundo; é o mundo de cabeça para baixo e de trás para a frente. Pois é como não se pudesse – e pudesse no sentido lógico, não apenas no sentido moral – querer virar índio, só se pudesse querer deixar de sê-lo. É como se querer “virar índio” fosse uma contradição em termos; só se pode desvirar.<sup>462</sup>

A questão da autodeterminação indígena é outra questão relevante que envolve necessariamente o âmbito jurídico e tem sido bastante discutida, especialmente diante do debate em torno do novo Estatuto do Índio, Projeto de Lei n.º 2.057/91. Essa discussão engloba o debate em torno da soberania das nações indígenas; o que são os grupos indígenas – povos, nações, comunidades, minorias étnicas, etc. e que dificilmente apresentarão uma só resposta ou uma resposta objetiva.

A autodeterminação implica um direito essencial que é o direito à diferença e, com a desconstrução e o perspectivismo, se pode inverter a velha interrogação que quer saber qual é o nosso dever para com os índios para então se reconhecer que não é nosso direito decidirmos pelos índios. Não porque sejam puros, bons, respeitadores da ecologia ou donos de sabedoria milenar, e sim porque são *outros*, outros sujeitos, definidos por uma interioridade irreduzível, a menos que por violência, à nossa sociedade.<sup>463</sup>

Esta questão exige a problematização de possibilidade de coexistência de uma tutela responsável por parte do Estado juntamente com uma

---

<sup>460</sup> Ibidem. p. 159.

<sup>461</sup> Ibidem. p. 160.

<sup>462</sup> Ibidem. p. 160.

<sup>463</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A autodeterminação indígena como valor. Anuário Antropológico 81. Fortaleza: Edições UFC/Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. p. 235.

autodeterminação autêntica das populações indígenas que lhes permita exercer efetivamente diante da sociedade nacional suas políticas indígenas e não apenas se submeterem às políticas indigenistas. Trata-se de discutir como os povos que desejam se fazer ouvir em nossa sociedade podem levar isso a cabo, “trata-se de discutir representação”.<sup>464</sup>

A Constituinte de 1987, por exemplo, processo de construção da lei maior do Brasil, infelizmente não conseguiu fazer com que a representação indígena fosse efetivada, sequer houve espaço para discutir tal representação quando da convocação de uma Constituinte *Congressual* em vez de *Exclusiva*. Além disso, quando foi aberta a possibilidade de participação popular por meio de emendas – espaço aproveitado pelos indígenas e seus representantes – os Anais da Assembléia confidenciam a defesa de tais emendas deixadas por último pela pauta do dia, e feitas a um plenário esvaziado, com menos de um terço de seus integrantes.<sup>465</sup>

Enfrentar essa questão de maneira perspectivista e desconstrucionista e, portanto, seriamente comprometida com a priorização do Outro como condição de possibilidade do pensamento, exige que se coloque em questão a concepção dominante do que seja o povo brasileiro. É preciso repensar as relações entre o Estado e a sociedade no Brasil, pois a autodeterminação indígena só pode ser discutida nesses termos.<sup>466</sup> A tutela da União sobre os índios, por exemplo, é a materialização jurídica da ambigüidade de uma relação entre o Estado e os povos indígenas.

Existindo para proteger os povos indígenas de nossa sociedade – isto é, sendo formalmente uma garantia de simetria no seio de uma relação assimétrica (índios/brancos) – a tutela tem sido concebida pelo Governo como instrumento de *poder* sobre os povos indígenas: poder de lhes calar a boca, de lhes diminuir os territórios, de lhes tolher os movimentos.<sup>467</sup>

---

<sup>464</sup> Viveiros de Castro refere-se aqui a representação em sentido amplo, não apenas a representação política formal, mas também a democracia representativa de base, formal, substancial, etc. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A autodeterminação indígena como valor”. *Anuário Antropológico*. n.º 81. Fortaleza: Edições UFC/Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. p. 239.

<sup>465</sup> Ver Capítulo 2.

<sup>466</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A autodeterminação indígena como valor”. *Anuário Antropológico*. n.º 81. Fortaleza: Edições UFC/Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. p. 237.

<sup>467</sup> *Ibidem*. p. 237.

A tutela foi o instrumento que visando proteger o índio também o prendia às determinações do Estado. A condição de índio não “integrado” – que passou a perder força com o advento da CF/88 – distribuía a tutela a todos estes índios que, por viverem sem compartilhar a linguagem da sociedade nacional eram tidos como incapazes. Pode-se ler no Estatuto do índio o trâmite para a liberação do regime tutelar que exige requisição judicial ou administrativa pelo indígena, idade mínima de 21 anos, o conhecimento da língua portuguesa e a habilitação para o exercício de “atividade útil” na sociedade brasileira, além de uma “razoável compreensão” dos usos e costumes da comunhão nacional.<sup>468</sup>

A autodeterminação dos povos indígenas é uma condição inescapável na luta pela sua constituição como outros sujeitos, e também como sujeitos outros, em uma sociedade democrática. A história das Constituições brasileiras, por exemplo, é marcada, sem exceção, pela indiferença com qualquer menção de autodeterminação dos povos indígenas, sendo que as Constituições de 1824, 1891 e 1937 sequer se referiram à existência de indígenas no país.

Uma última questão, não menos importante, que se poderia ponderar, e que engloba toda e qualquer discussão que envolva um povo indígena é o que Derrida aponta como uma das condições de justiça de um julgamento. Diz respeito ao julgamento de alguém que não compreende seus direitos nem a língua em que a lei está escrita, ou o julgamento pronunciado. Há certamente ‘muitos indígenas que compreendem perfeitamente a língua portuguesa, há outros porém que não a entendem muito bem e outros ainda, que não entendem absolutamente nada. E por mais leve e sutil que possa ser a diferença e o domínio do idioma, “a violência de uma injustiça começa quando todos os parceiros de uma comunidade não compartilham totalmente um idioma”. Diz Derrida:

Essa injustiça supõe que o outro, a vítima da injustiça de língua, por assim dizer, aquela que todas as outras supõem, seja capaz de uma língua em geral, seja um homem enquanto animal falante, no sentido que nós, os homens, damos a essa palavra de linguagem. Houve aliás, um tempo, nem longínquo nem terminado,

---

<sup>468</sup> Lei nº 6.001/73 (Estatuto do Índio) art. 9º, incisos I a IV. BRASIL. Lei nº 6.001/73. Disponível em <<http://www6.sen.ado.gov.br/sicon/ListaReferencias.action?codigoBase=2&codigoDocumento=102374>>. Acesso em: 11 mar. 2010.

em que nós os homens ‘queria dizer’ nós os europeus adultos, machos, brancos carnívoros e capazes de sacrifícios.<sup>469</sup>

É certo que existe a possibilidade da tradução, de um indígena que possa falar português ou um branco que fale a língua indígena, mas certamente ainda prevalece o problema da prolixidade e extrema “erudição” do direito, além da violência, quando da imposição do direito estatal, da língua portuguesa às minorias étnicas reagrupadas pelo Estado. O problema linguístico existe e persistirá em especial em lugares onde as questões da política, da educação e do direito são inseparáveis.<sup>470</sup>

Certamente existiriam infinitos exemplos para serem levantados, assim como infinitos são os Outros. Foram abordados os mais atuais e relevantes diante da questão do direito diante da singularidade. O perspectivismo ameríndio, proposto por Viveiros de Castro, consegue ser a resposta para essa busca por justiça ao singular no momento da elaboração da política e do cálculo do direito indigenista, pois olha para as sociedades indígenas e, em vez de perguntar sobre a ausência de elementos que as aproximem da sociedade de brancos, volta a atenção para aquilo que é característico das próprias sociedades indígenas.

Essa responsabilidade com a singularidade, porém não deve ser encarada como uma atitude relativista do perspectivismo ou da desconstrução. Não é o caso de exacerbar o valor que as coisas possuem em cada cultura e levá-las até as últimas consequências. Na verdade, nenhum relativismo há nesses pensamentos, ou quiçá, há um verdadeiro relativismo, nos termos de Gilles Deleuze, o qual não afirma “a relatividade do verdadeiro, mas a verdade do relativo”.<sup>471</sup> Não há um significado e diferentes significantes a ele correspondentes, o que há são múltiplos significados, tantos quantos o devir das relações entre pontos-de-vista venham a constituir. Esses pensamentos, portanto são relacionais e não dialéticos, a força deles está nas possibilidades dos encontros e não na síntese. Não existe um “Eu” e

---

<sup>469</sup> DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’authorité”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 950. (*Força de lei*. Op. cit. p. 34).

<sup>470</sup> Ibidem. p. 956. (*Força de lei*. Op. cit. p. 40).

<sup>471</sup> Ver DELEUZE, Gilles. *A Dobra. Leibniz e o Barroco*. Campinas: Papirus, 1991. p. 42 e também VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O nativo relativo*. Op. cit. p. 90.

um “Outro eu” cujas idéias serão sintetizadas e resultarão em uma verdade; existe um Eu e um “Eu-outro”, cujas verdades podem - ou não - se relacionar.

Rebatendo a uma afirmação de Elisabeth Roudinesco, Derrida explica porque seu pensamento não é relativista. Afirma Roudinesco: “[...] o senhor sugere que se tome partido ‘caso a caso’, sem colocar a priori um princípio fundador”. Ao que Derrida explica:

Existe um princípio, mas em sua operacionalização deve-se levar em conta a singularidade do contexto e do momento. Em nome de um mesmo princípio eu não tomaria a mesma decisão em momentos diferentes. Eu me oporia a tal operação humanitária num caso, e a apoiaria num outro. Mais uma vez, nada de relativista ou de oportunista.<sup>472</sup>

Por essa razão é que Derrida aponta como uma das consequências da desconstrução a *disseminação*<sup>473</sup> e não a *polissemia*, o pensamento da desconstrução e do perspectivismo não estão interessados em construir novos conceitos ou aumentar o campo de significação de um conceito qualquer, pois isso sempre possui um movimento intrínseco que vem a se fechar e se limitar. A desconstrução dos binários conceituais não constituem jamais um terceiro termo, jamais dá lugar a uma solução na forma da dialética especulativa. Ela se abre sempre para o Outro e para o porvir que o Outro traz.

O respeito pela alteridade e a busca por justiça pressupõe fundamentalmente que os pensamentos do “Eu” e do “Outro” são conceitualmente da mesma ordem. Essa concepção passa ao largo da idéia da razão comunicativa e não se trata de viabilizar o consenso dialógico, mas antes em estabelecer a relação como estrutura *a priori*.<sup>474</sup> A relação é a expressão de um mundo possível. Viveiros de Castro apóia-se no conceito deleuziano de Outrem para falar da relação entre sujeitos, pois Outrem é:

[...] a condição do campo perceptivo: o mundo fora do alcance da percepção atual tem sua possibilidade de existência garantida pela presença virtual de um outrem por quem ele é percebido; o invisível para mim subsiste como real por sua visibilidade para outrem. A ausência de outrem acarreta a desapareção da categoria do possível; caindo esta, desmorona o mundo, que se vê reduzido à pura

<sup>472</sup> DERRIDA Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. p. 121.

<sup>473</sup> DERRIDA, Jacques. *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972. p. 349.

<sup>474</sup> DELEUZE, Gilles. *Logique du Sens*. Paris: Minuit, 1969. p. 350-372. Apud. VIVEIROS DE CASTRO. Eduardo. *O Nativo Relativo*. Op. cit. p. 117.

superfície do imediato, e o sujeito se dissolve, passando a coincidir com as coisas-em-si.<sup>475</sup>

Outrem não é um sujeito, tampouco um objeto. Ele é uma relação, a relação absoluta que “determina a ocupação das posições relativas de sujeito e de objeto por personagens concretos, bem como sua alternância: outrem designa a mim para o outro Eu e o outro eu para mim”.<sup>476</sup> Outrem não é um elemento do campo perceptivo; é o princípio que o constitui, a ele e a seus conteúdos. Outrem não se trata de algo ou alguém com um ponto de vista a ser considerado, mas sim a própria possibilidade de que haja ponto de vista. Em outras palavras Outrem é “o *conceito* de ponto de vista. Ele é o ponto de vista que permite que o Eu e o Outro acedam a *um* ponto de vista”.<sup>477</sup> Frente a isso o sujeito é efeito, não causa; ele é interior a uma relação que lhe é exterior. “Há vários sujeitos porque há outrem, e não o contrário”.<sup>478</sup>

Assim, o apelo por justiça é o apelo pela existência de uma relação absoluta e a violência da antijuridicidade é aquela que obriga o direito a não se colocar como o ponto de vista “verdadeiro”, abrindo-o para um universalismo de encontros e quiçá um experimentalismo institucional no qual a matriz cosmológica europeia não é apresentada como único ponto de partida.

Fazer justiça aos povos indígenas não está, portanto, apenas em ver o seu ponto de vista, dar-lhes voz e torná-los sujeitos, convidando-os ao debate – como foi feito na audiência pública realizada durante a Assembléia Nacional Constituinte, por exemplo. É possível que da fase de objetivização do índio o direito já esteja saindo. Ocorre que, mesmo possibilitando o diálogo entre índios e

---

<sup>475</sup>VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O nativo relativo*. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000100005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000100005&script=sci_arttext)>. Última consulta em: 25 fev. 2010. Levinas também trabalha com o conceito de Outrem que, para ele, está relacionado à linguagem, espaço de encontro do Eu com Outrem, acolhimento do rosto de Outrem. “O outro se revela em sua infinitude e me institui como Eu. A relação com o outro, a transcendência, consiste em dizer o mundo ao outro. (...) A generalidade da palavra instaura um mundo comum. O acontecimento ético, situado na base da generalização, é a intenção profunda da linguagem. (...) A linguagem não exterioriza uma representação preexistente em mim: põe em comum um mundo até agora meu. (...) A visão do rosto não se separa deste oferecimento que é a linguagem. (...) Ver o rosto é falar do mundo”. HADDOK-LOBO, Rafael. “As muitas faces do outro em Levinas”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org). *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*. Edições Loyola: São Paulo, 2004. p. 167.

<sup>476</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O Nativo Relativo*. Op. cit. p. 118.

<sup>477</sup> *Ibidem*. p. 118.

<sup>478</sup> DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Qu’est-ce que la philosophie?* Paris : Minuit, 1991. p. 22.



brancos ainda não se pode vislumbrar um horizonte em que o debate se dê fora dos “termos da grande mitologia branca”.<sup>479</sup> Aliás, afirma Viveiros de Castro,

Que o nativo seja um sujeito, não há a menor dúvida; mas *o que pode ser* um sujeito, eis precisamente o que o nativo obriga o antropólogo a pôr em dúvida. Tal é a 'cogitação' especificamente antropológica; só ela permite à antropologia assumir a presença virtual de Outrem que é sua condição - a condição de passagem de um mundo possível a outro -, e que determina as posições derivadas e vicárias de sujeito e de objeto.<sup>480</sup>

Que os índios sejam sujeitos de direitos e mereçam uma vida digna o direito parece já ter aceitado. O problema reside agora, como disse Viveiros de Castro na possibilidade de discussão acerca dos pontos de vista. É falando ao Outro e não simplesmente distribuindo-lhe direitos que reconheço nele uma “qualidade de sujeito, comparável ao que eu mesmo sou.”<sup>481</sup> Uma interação nesse grau exige uma transformação de nós ocidentais em nossa forma de compreender ou reconhecer o Outro. Exige, ademais, que revisemos nossa condição de reconhecedores, a qual traz intrínseca, necessariamente, uma superioridade.

Por exemplo, a atitude que reconhece reservas a fim de “preservar a vida indígena” certamente está preocupada com a dignidade da vida humana e, portanto, em considerar os indígenas sujeitos de direito. É uma atitude melhor que aquela da política assimilacionista, todavia, da mesma ordem; são duas faces da mesma moeda, atitudes espectrais que colocam o índio na condição de elemento da natureza e não da cultura, negando-lhe o direito humano à interlocução. Se – como se costuma dizer - superamos uma atitude integracionista, fazer justiça aos povos indígenas certamente não significa estabelecer com a alteridade desses povos uma relação “fruto de uma atitude utilitarista e etnocêntrica que não dá aos outros o direito de existir senão na condição que possam nos servir para algo”.<sup>482</sup>

<sup>479</sup> A “grande mitologia branca” é um sinônimo em Derrida para o pensamento da transcendência de matriz Ocidental, baseado na metafísica da presença, o qual nos permite representar o mundo e o sujeito no mundo. Ver DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.

<sup>480</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. Op. cit. 115.

<sup>481</sup> TODOROV, Tzvetan. A conquista da América: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1988. p. 128.

<sup>482</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Une figure humaine peut cacher une affection-jaguar, réponse à une question de Didier Muguët. *Multitudes*, n. 24, p. 41-52, Paris, 2006. p. 41-52.

Sobre a transformação de parte de seu território em reserva natural um líder dos Jewoyn do Northern Territory da Austrália, apresentado por Philip Descola, afirma:

O parque nacional Nitmiluk não é um espaço selvagem [...], é o produto da atividade humana. É uma terra trabalhada por nós ao longo de dezenas de milênios [...] por meio de nossas cerimônias e de nossas ligações de parentesco, pelas queimadas e pela caça.<sup>483</sup>

Do mesmo modo, para além das terras “trabalhadas” pelos indígenas a floresta densa não significa a natureza selvagem, oposta à cultura. É a paisagem humana que produz a figura de uma dualidade polarizada entre os “selvagens e os ‘domésticos’”. Não se trata nem de uma propriedade das coisas, nem de uma intemporal natureza humana. Enfim, a questão da natureza é um fetiche ocidental”.<sup>484</sup>

A atitude epistemológica que a justiça requer deve efetuar uma giro em nossa realidade e pressupor uma responsabilidade com a diferença sem implicar, necessariamente, em entendimento (no sentido de compreensão das razões do outro). Se há no Outro uma transcendência que se nos apresenta como inacessível esta é, justamente, a razão pela qual a relação com ele nos demanda respeito. Se existe algo a ser compreendido nesse Outro é apenas o acatamento pelo seu direito à diferença que nos compromete em “fazer de tudo para que o Outro viva”<sup>485</sup>. Garantias jurídicas aos indígenas que funcionem a partir dos conceitos e do léxico da cultura Ocidental não bastam. As medidas assim elaboradas, desde a possibilidade de que os indígenas pudessem ser seus próprios representantes em juízo, em 1658, até a proteção oferecida à suas terras pela CF/88, ainda não se mostraram suficientes. A equidade, diante de uma visão perspectivista, não deve ser calculada a partir da igualdade ou da justiça distributiva, mas sim da dessimetria absoluta<sup>486</sup> entre os homens.

---

<sup>483</sup> DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005. p. 63. Apud. COCCO, Giuseppe. *Mundo Braz: o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Record, 2009. p. 69.

<sup>484</sup> Ibidem. p. 69.

<sup>485</sup> CAMERA, Franco. (Org.) *Trascendenza e intelligibilità*. Genova: Marietti, 1990. p. 37.

<sup>486</sup> DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’authorité”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 958. (*Força de lei*. *Op. cit.* p. 42).

Fazer justiça à singularidade é tomar consciência da sociabilidade do direito e não apenas afirmar, elementarmente, que os índios são sujeitos e que também possuem um direito próprio, mas descobrir a complexidade do direito e, quiçá, abrir as portas para uma co-produção jurídica com o Estado. O direito e as políticas indigenistas não podem ser a realidade simples e unilinear pensada no século XVIII, que buscava acelerar a situação provisória de indianidade dos índios e ajudá-los a ascender rapidamente até o patamar da civilização – lecionando-lhes o português, colocando-lhes roupas, ensinando-lhes modos à mesa, o hino nacional e o culto à bandeira. É preciso sempre estar vigilante ao fato de que o direito foi pensado no Estado e para o Estado, empobrecendo, assim, as possibilidades do porvir. Esse direito mítico até então se justificava pelo valor estratégico com que respaldava atitudes do Estado:

[...] hoje surge somente como um sinal de aridez cultural e nada mais. Foi, o sabemos, uma operação geométrica de extrema simplificação, particularmente grave no mundo dos sujeitos, já reduzido a um palco de pessoas públicas e privadas.<sup>487</sup>

É preciso que se busque, dentro dessa operação tão estratégica quanto mitológica que é o direito, explicitar e denunciar aquilo que resultou na indiferença para com a riqueza de outras sociedades e seus ordenamentos jurídicos. Há uma promessa, dentro do próprio direito, que ao abrir espaço para a singularidade permite, como deseja Paolo Grossi, que se redescubra um “tesouro escondido, ou seja, toda a gama variada de riquezas do universo jurídico.”<sup>488</sup>

---

<sup>487</sup> GROSSI, Paolo. *Mitologias jurídicas da modernidade*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004, p. 67.

<sup>488</sup> *Ibidem*. p. 67.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Certas atitudes exigem nossa própria transformação. O compromisso com a alteridade é uma dessas coisas. Para tanto é necessário romper com lugares teóricos, e seus efeitos práticos, de forte tradição. Isso pode significar, em alguma medida, um rompimento consigo mesmo, mas um rompimento que é construtivo. É uma partida em direção ao Outro, muitas vezes, em direção ao desconhecido. Essa partida, todavia, não significa uma vulnerabilidade de quem parte, não é preciso despojar-se completamente de visões de mundo, arcabouços teóricos ou o que quer que possa trazer confronto e segurança... requer, porém, a alma desarmada e a confiança em um por vir.

Os valores sociais que conformam e sustentam uma tradição possuem forte enraizamento em uma sociedade e, apesar de, historicamente variáveis, sua variação é “lenta, trabalhosa, não indolor; e o seu produto [...] continua a viver quase além de sua vida natural; serpenteando entre as estruturas e chegando até mesmo a condicionar-lhe o devir”<sup>489</sup>.

Este trabalho repensa diversos conceitos jurídicos e não jurídicos, começando por aqueles que, apesar de terem sido gestados no Brasil dos séculos XVII e XVIII, subsistem, na expressão de Paolo Grossi, aninhados nas consciências<sup>490</sup>. Setores conservadores da sociedade seguem acreditando que os indígenas são um entrave ao desenvolvimento do país e que sua “transformação” em “civilizados” é a única forma de resolver o “problema” indígena que se reflete nos conflitos pela terra, entre índios, trabalhadores rurais, grandes latifundiários, madeireiros e garimpeiros, na necessidade de ações afirmativas, nas políticas para uma educação diferenciada, nos “entraves” das construções de grandes hidrelétricas, rodovias, etc.

Séculos de contato e convivência entre índios e não-índios não foram capazes de gerar uma consciência de respeito à diferença, de construção do direito

---

<sup>489</sup> Idem. *História da Propriedade e outros ensaios*. Op. cit. p. 33.

<sup>490</sup> Ibidem. p. 33.

como “garantia do exercício da possibilidade”.<sup>491</sup> Ao contrário, a ampliação das possibilidades e a busca por um direito visto a partir dos povos indígenas poucas vezes estiveram em discussão; e uma política de multiplicação dos possíveis, como deseja Viveiros de Castro<sup>492</sup>, nunca esteve seriamente na pauta das instituições políticas e jurídicas do país.

A Assembléia Nacional Constituinte de 1987, momento político mais importante para o país, foi marcada por um forte desejo de liberdade e respeito decorrente dos anos de ditadura militar de que o país acabava de sair. O desejo por uma Assembléia com ampla participação popular animou as lideranças indígenas, que se organizaram para colocar em pauta suas reivindicações. Mas, como certas barreiras são difíceis de romper, a Assembléia foi instaurada com a forma *Congressual*, o primeiro sonho abalado foi o de uma Assembléia Constituinte *Exclusiva*.<sup>493</sup> A participação das lideranças indígenas na ANC foi muito menor do que elas esperavam, resumindo-se a algumas falas em audiência pública. No dia 05, de maio de 1988, uma audiência extraordinária na aldeia Gorotire, no sul do Pará viabilizou a participação de onze lideranças indígenas que expuseram as principais reivindicações das comunidades (escritura definitiva das terras, o impedimento à poluição por mercúrio dos rios devido à atividade das mineradoras, invasões de fazendeiros, garimpeiros e madeireiros, bem como as perseguições e mortes). Também criticaram a Funai pela morosidade dos procedimentos e as Forças Armadas pelos abusos nas regiões de fronteiras. Os indígenas trouxeram suas histórias de anos de sofrimento, já que não poderiam decidir por si mesmos, para que os Constituintes se sensibilizassem com sua causa. Houve também algumas falas na Subcomissão de Negros, Povos Indígenas Pessoas, Deficientes e Minorias, e a antológica defesa de Ailton Krenak a uma, das duas emendas populares em favor dos indígenas, na plenária da Comissão de Sistematização.

---

<sup>491</sup> ANDRADE, Oswald. Manifesto Antropófago. Disponível em:

<<http://www.scribd.com/doc/15891968/Manifesto-Antropofago-1928>>. Acesso em 15 mar. 2010.

<sup>492</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 229. Entrevista concedida a Renato Sztutman e Stelio Marras.

<sup>493</sup> BRASIL. Emenda Constitucional n.º. 26. Poder Executivo. Diário Oficial da União de 28/11/1985, Seção 1, p. 17422.

O caráter pluriétnico do Brasil, expressão muito reivindicada pelos indígenas e seus apoiadores durante a ANC, não constou do texto final da Lei Maior. A pluriétnia não foi contemplada diante da força de argumentos etnocêntricos entre os constituintes e da defesa pela integração do indígena. Constituintes argumentavam em defesa da unidade do povo brasileiro, reconhecendo as três raças que construíram a nação, mas entendendo que a unidade era uma característica do povo brasileiro que não poderia se perder. Alguns constituintes inclusive, como Stélio Dias (PFL-ES) e Bosco França (PMDB-SE), basearam suas defesas na “harmonia” entre as três raças ao longo do processo de formação do povo brasileiro e insistiram no fato de que o caráter pluriétnico traria conflitos desnecessários à nação.

O resultado da ANC são os artigos 231 e 232 da CF/88 que são vistos como um grande avanço em defesa das populações indígenas do país. E de fato o são, afinal as Constituições anteriores pouco versaram acerca dos direitos indígenas, isso sem contar aquelas que sequer fizeram menção à existência destas populações (1824, 1891 e 1937). As disposições da CF/88 passaram a exigir uma nova análise do Estatuto do Índio, Lei n.º 6.001/73, que ficou defasado em alguns aspectos diante das reivindicações e anseios dos povos indígenas, bem como diante de uma nova visão do índio que trazia a recém nascida Constituição. A proteção do Estado, a tutela, a incapacidade são temas que os indígenas passam a querer revisitar.

Tramita há 19 anos o Projeto de um Novo Estatuto do Índio<sup>494</sup> que vem sendo discutido na Comissão Nacional de Política Indigenista - CNPI, a qual possui 20 representantes indígenas, além de representantes de Órgãos Federais e ONGs indigenistas. Nessa Comissão os representantes indígenas têm voz e voto, além de serem escolhidos por reuniões de organizações e povos indígenas. É preciso que se diga, todavia, que tais reuniões, em que pesem serem dos povos indígenas não podem prescindir de representante de, pelo menos, um dos órgãos

---

<sup>494</sup> Projeto de Lei n.º 2.057/91.

federais que compõem a CNPI, bem como de membro do Ministério Público Federal.<sup>495</sup>

Vinte anos após a promulgação da CF/88 seguem sendo inúmeros os conflitos entre povos indígenas e a sociedade nacional. Além dos conhecidos conflitos em torno de direitos territoriais (invasões possessórias, exploração ilegal de recursos naturais, danos ambientais descumprimento de prazos para a demarcação de terras indígenas), pode-se observar ainda violência contra a Pessoa por particulares e agentes do Poder Público (homicídios, tentativas de assassinato, lesões corporais, ameaças de morte, racismo, violências sexuais, apropriações indébitas); violência provocadas por omissões do Poder Público (suicídios, desassistência na área de saúde, na área de educação escolar indígena e desassistência à produção agrícola); além de violência contra povos indígenas isolados e de pouco contato (conflitos e mortes em decorrência da expansão das fronteiras agrícolas e desmatamentos irregulares).<sup>496</sup>

Sempre houve no Brasil uma legislação e uma política indigenistas vindas do Estado, ocorre que até recentemente não foram pensadas pelos - ou junto com os - povos indígenas. Sempre houve a lei e sua aplicação, o que se este trabalho demonstra, porém, é que a simples aplicação de uma lei não é suficiente para determinadas demandas.

É preciso desconstruir o direito e observar, na sua prática e na letra da lei, reminiscências etnocêntricas que excluam o índio; é preciso estar vigilante com aquilo que no direito insiste na idéia de superioridade dos não-índios e da tradição da metafísica da presença. Existe um fator que precisa ser inserido na aplicação do direito para que o direito possa ser justo com os povos indígenas: é preciso incluir

---

<sup>495</sup> BRASIL. Ministério da Justiça. 1.396 de 15 de agosto de 2007. Disponível em <[http://www.funai.gov.br/ultimas/CNPI/documentos/Regimento\\_Interno\\_CNPI.pdf](http://www.funai.gov.br/ultimas/CNPI/documentos/Regimento_Interno_CNPI.pdf)>. Acesso em 15 mar. 2010.

<sup>496</sup> Ver CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Marcha e Conferência Indígena*. Brasília: CIMI, 2000; CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *A violência contra os povos indígenas no Brasil. Relatório 2003-2005*. Brasília: CIMI, 2005; CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *A violência contra os povos indígenas no Brasil. Relatório 2006-2007*. Brasília: CIMI, 2007; CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *A violência contra os povos indígenas no Brasil. Relatório 2008*. Brasília: CIMI, 2008;

a singularidade em cada cálculo do direito, fazendo deste momento um ato de responsabilidade absoluta com a diferença.

O respeito à alteridade dos povos indígenas não pode se limitar a pensar nos índios apenas reconhecendo-os como sujeitos de direitos, com direitos iguais perante a lei. Os índios serem sujeitos deveria ser pressuposto de partida do direito. A singularidade e o respeito à alteridade devem forçar os operadores do direito a pôr em dúvida exatamente aquilo que Viveiros de Castro afirma que deve ser a dúvida do antropólogo, ou seja, *o que pode ser* um sujeito. A definição de sujeito, diante da singularidade, não pode ser *numerus clausus*, pois ela permite “assumir a presença virtual de Outrem que é [...] a condição de passagem de um mundo possível a outro -, e que determina as posições derivadas e vicárias de sujeito e de objeto.”<sup>497</sup>

Três categorias de Derrida servem ao direito nessa busca da justiça à singularidade: o rastro, a *différance* e a decisão. O rastro denuncia a necessidade de se ficar vigilante diante daquilo que a lei, inevitavelmente, não alcança. A própria estrutura do processo normativo e os instrumentos de que se utiliza – como o léxico da universalização a fim de abranger o maior número de pessoas – faz com que no instante em que o direito se constitui surja, concomitantemente, um rastro de injustiça. A lei e o rastro são co-originários. No exato momento em que se decide o que é um indígena, o que é um não-indígena, o que é uma comunidade indígena, o que é uma terra indígena, algo necessariamente, tende a escapar ao direito. Esse algo diz respeito ao singular, sempre prejudicado no momento da generalização, típica do direito, porque o singular possui diante do direito a difícil característica de ser não universalizável.

A *différance* é a possibilidade sempre aberta de se pensar o porvir e o encontro com o diferente. Esse olhar específico que se direciona a um significante e sua relação com determinado significado impede que seja possível a existência de um significado estanque, interpela a verdade, tão cara ao direito. A *différance* exige relações entre os elementos de forma que eles se relacionem com outra coisa que não eles mesmos, de maneira que cada elemento guarde em si a marca do

---

<sup>497</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. Op. cit. 115.



elemento passado e se deixe moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro.<sup>498</sup> A *différance* já é, de certa forma, um caminho rumo à justiça à singularidade, pois dota o direito de uma porosidade necessária nesses casos. O respeito à alteridade dos povos indígenas não se fará sem *différance*, sem o sopesar das coisas no mundo, sem aquilo que chamei de acareação entre os significantes. A *différance* permite quebrar o silêncio em torno de verdades que nos habituamos a repetir como se fossem inquestionáveis (o índio preguiçoso, incapaz, inferior, cuja única saída é se adaptar à civilidade da comunidade nacional). A diferOnça de Viveiros de Castro é a *différance* de Derrida capaz de realizar uma acareação entre os significantes índios e não-índios: a onça, o índio, a metamorfose do humano em onça, etc. Pelo movimento da diferOnça os pressupostos ontológicos do pensamento indígena americano e a imaginação das culturas indígenas apresentam sua epistemologia de inseparabilidade entre natureza e cultura, na qual a cultura se inscreve na natureza (corpo biológico), assim como a natureza constrói a pessoa (social).

Por fim, a decisão. Este é o momento no qual uma grande aporia se revela, pois sem abrir mão do direito é preciso desconstruí-lo e reinterpretá-lo, resignificar a decisão jurídica. Isso se dá na medida em que para Derrida a decisão entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma regra, a regra garante tão somente a justeza de uma decisão. Um juiz, um legislador, um governante, precisam levar em conta a singularidade, se quiserem ser justos e, ademais, permanecerem cientes da erupção inevitável do rastro no momento mesmo de suas decisões. Uma decisão enseja responsabilidade e esta responsabilidade requer olhos abertos para um apelo sempre insatisfeito e para além das determinações previamente estabelecidas.

O compromisso com a singularidade é com o incalculável, com aquilo que não se deixa apreender pelo cálculo do direito, exigindo uma permanente revisão e abertura para o novo, para um poder constituinte que nunca cessa. Apresenta-se então como uma dimensão ético-política, uma eterna vigilância e responsabilidade para com uma justiça que nunca chega, mas que sempre é perseguida.

---

<sup>498</sup> DERRIDA, Jacques. La différence. In: \_\_\_\_\_. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972. p. 13.

A decisão justa requer certa violência para com o direito, o que chamei de antijuridicidade justa – que Derrida nomeia violência divina - e que se compromete com a vida diante da história e da memória. A decisão jurídica perspectivista precisa ter em mente elementos passados, de uma história indígena de privações, e também elementos futuros, de um porvir que não está posto no direito.

Slavoj Žižek diz que as pessoas “receiam perderem o Deus transcendente que garante o sentido do universo”<sup>499</sup>; penso que abrir-se para o Outro, e especificamente, ir em direção aos conceitos e modos de vidas dos povos indígenas certamente implicará em conseqüências semelhantes, ou seja, na perda de algo seguro e cômodo para o espírito, algo que explica a existência e o sentido das coisas. Mas é preciso arriscar-se diante da promessa da violência divina, da *antijuridicidade justa*, e ser mais justo com a própria justiça, mais responsável com os efeitos da aplicação do direito.

Assim, quiçá os operadores do direito possam ver no caminho em busca de justiça ao singular, não uma perda ou uma nudez indefesa com o abandono da transcendência, mas sim uma imensa responsabilidade para com os seres e com o próprio direito.

---

<sup>499</sup> ŽIŽEK, Slavoj. *A monstruosidade de Cristo*, trad. de Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D'Água, 2008.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Rolena. **Discourses on Colonialism**: Bernal Diaz, Las Casas, and the Twentieth Century Readers. MLN, Vol. 103, n° 2, Hispanic Issue, p. 239-258, mar., 1988.

ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando o branco**: Cosmologias do contato Norte-Amazônico. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALEXY, Robert. **Teoria da argumentação jurídica**. São Paulo: Landy, 2001.

ALEXY, Robert. **Teoria de los Derechos Fundamentales**. Trad. Ernesto Garzón Valdés. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997.

ALVES, José Carlos Moreira. **Direito Romano**. 14. Ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2008.

AMARAL, Adriana C. L. do. **A metamorfose do Outro**. Disponível em <<http://www.rubedo.psc.br/Artigos/metaoutr.html>>. Acesso em 06 mar. 2010.

ANDRADE, Oswald de. **Pau Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Globo, 2009.

ANDRADE, Oswald. **Manifesto Antropófago**. Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/15891968/Manifesto-Antropofago-1928>>. Acesso em 15 mar. 2010.

ANDRADE, Régis C. “Kant, a liberdade. O indivíduo e a república”. In: WEFFORT, Francisco C. (Org). **Os clássicos da política**. v. 2. São Paulo: Ática, 2003.

ANTUNES, Paulo de Bessa. **A Demarcação das Terras Indígenas e a Constitucionalidade do Decreto n° 22/91**. Revista do Ministério Público do Rio Grande do Sul. Vol. 37. p. 1-2 1996.

ARRUDA JR., Edmundo Lima de. **Max Weber Direito e Modernidade**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

ARRUTI, José Maurício. “**Agenciamentos Políticos da “mistura”**: Identificação étnica e segmentação Negro-Indígena entre os Pankararú e os Xocó.” *Estud.Afro-asiat*, v. 23; n. 2. Rio de Janeiro, 2001.

ATIENZA, Manuel. **As razões do direito – teorias da argumentação jurídica:** Perelman, Toulmin, MacCormick, Alexy e outros. São Paulo: Landy, 2000.

AZEVEDO, Fernando de. **A cultura brasileira.** Rio de Janeiro: Editora da UFRJ; Brasília: Editora da UnB, 1996.

BARTOLOME, Miguel Alberto. “**As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político.**” Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132006000100002&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132006000100002&script=sci_abstract&tlng=pt)>. Acesso em 09 mar. 2010.

BENEDETTO, Roberto di. **Formação histórica do instituto jurídico da propriedade no Brasil do século XIX.** Curitiba, 2002. Dissertação de mestrado. Departamento de Direito – Universidade Federal do Paraná.

BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. **Jacques Derrida.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

BENJAMIN, Walter. “Crítica da violência: crítica do poder”. In: **Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos.** Trad. Celeste H. M. Ribeiro de Souza et al. São Paulo: Cultrix/ Ed. da USP, 1986.

BENJAMIN, Walter. “Critique of Violence”. In: **Reflections, Essays, Aphorisms and Autobiographical Writings.** New York: P. Dementz ed., 1986.

BERTONHA, João Fábio. “**Entre Mussolini e Plínio Salgado: o Fascismo italiano, o Integralismo e o problema dos descendentes de italianos no Brasil**”. Revista brasileira de História. vol. 21 n.º 40, São Paulo, 2001.

BLANCO, Michel. “**Focos de autonomia**”. Revista Brasil indígena – FUNAI. Ano III, n.º 5, dez./ jan. 2007.

BLANCO GASPAS, Vicente. **La agresión internacional: intentos de definición.** Madrid: Instituto Francisco de Vitoria, 1973.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos.** Rio de Janeiro. Editora Campus, 1992.

BONAVIDES, Paulo. “Democracia e liberdade”. In: **Estudos em homenagem a J.J. Rousseau.** Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1962.

BRASIL. **Anteprojeto Constitucional - Comissão Provisória de Estudos Constitucionais.** Disponível em: <<http://www.senado.gov.br/sf/publicacoes/anais/constituante/AfonsoArinos.pdf>>. Última consulta em: 07 dez. 2009.

BRASIL. **Assembléia Nacional Constituinte.** Centro Gráfico do Senado Federal; junho de 1987. Disponível em <<http://www.senado.gov.br/sf/publicacoes/anais/constituante/ComESub.pdf>>. Última consulta em: 07 dez. 2009.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **PL n° 1057/2007**, Disponível em <<http://www2.camara.gov.br/proposicoes>>. Acesso em 23. fev. 2010.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm)>. Acesso em 11 mar. 2010.

BRASIL. Poder Executivo. **Decreto n.º 24.700, de 12 de julho de 1934**. Disponível em <<http://www.camara.gov.br/internet/infdoc/novoconteudo/legislacao/republica/Leis1934vIVparteII/pdf17.pdf>>. Última consulta em 10. Nov. 2009.

BRASIL. Poder Executivo. **Decreto n° 94.945 de 23 de setembro de 1987**. Disponível em <<http://www.camara.gov.br/internet/infdoc/novoconteudo/legislacao/republica/Leis1987vIVparteII/pdf17.pdf>>. Última consulta em 10. Nov. 2009.

BRASIL. Ministério da Justiça. 1.396 de 15 de agosto de 2007. Disponível em <[http://www.funai.gov.br/ultimas/CNPI/documentos/Regimento\\_Interno\\_CNPI.pdf](http://www.funai.gov.br/ultimas/CNPI/documentos/Regimento_Interno_CNPI.pdf)>. Acesso em 15 mar. 2010.

BRASIL. Ministério da Agricultura, Serviço de Proteção aos Índios. **Relatório das atividades do Serviço de Proteção aos Índios durante o ano de 1954**. Rio de Janeiro: Serviço de Proteção aos Índios, 1955.

BRASIL. Senado Federal. Disponível em <<http://www.senado.gov.br/Agencia/verNoticia.aspx?codNoticia=93487&codAplicativo=2>>. Última consulta em 23 fev. 2010.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Tribunal Pleno. **Sessão de 10 de dezembro de 2008**. Disponível em <<http://videos.tvjustica.jus.br/>>. Acesso em: 10 dez. 2008.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Petição n.º 3388**. Relator Ministro Carlos Britto. Disponível em <<http://www.stf.jus.br/portal/principal/principal.asp>>. Última consulta em: 11 mar. 2010.

BRITO, Carlos Ayres. “Voto do Ministro Relator”. In: MIRAS, Julia Trujillo [et al.] Org. **Makunaíma grita: Terra indígena Raposa Serra do Sol e os direitos constitucionais no Brasil**. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2009.

CAMERA, Franco. (Org.) **Trascendenza e intelligibilità**. Genova: Marietti, 1990.

CAMARGO, Margarida Lacombe. **Hermenêutica e argumentação**. Rio de Janeiro: Renovar, 1999.

CANOTILHO, J. J. Gomes. **“Un apunte sobre el pecado original de la ciencia del derecho”**. Entrevista concedida a Guillermo Rizzi. 01 mar. 2010. Disponível em <<http://direitoadministrativoemdebate.wordpress.com/category/constituicao/>>. Acesso em 10 mar. 2010.

CAPUTO, John. **Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida**. New York: Fordham University Press, 1997.

CAPUTO, John. “Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida”, in **Às margens. A propósito de Derrida**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2002.

CARVALHO, Castelar de. **Para compreender Saussure**. 12<sup>a</sup> ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

CASHMORE, Ellis, BANTON, Michael ... [et al.]. **Dicionário de relações étnicas e raciais**. Trad. Dinnah Kleve. São Paulo: Summus, 2000.

CASTELLINO, Joshua. “The ‘right’ to land, International Law and Indigenous Peoples”. In: CASTELLINO, Joshua e WALSH, Niamh (Org.) **International Law and Indigenous Peoples**. Martinus Nijhoff Publishers, 2004. p. 89-116. Disponível em: <<http://site.ebrary.com/lib/ebryanddbd/docDetail.action?docID=10171552&p00=>>>. Última consulta em 20 fev. 2010.

CASTORIADIS, Cornelius. **A Instituição Imaginária da Sociedade**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.

CHASE-SARDI, Miguel. **El derecho Consuetudinario Indígena y su Bibliografía Antropológica en el Paraguay**. Assunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1990.

CHEVIGNY, Paul ... [et al] Comp. MÉNDEZ, E. Juan, O’DONNELL, Guillermo e PINHEIRO, Paulo Sérgio. **La (in)efectividad de la ley y la exclusión en América latina**. Buenos Aires: Paidós, 2002.

CHUEIRI, Vera Karam de. **Filosofia do direito e modernidade: Dworkin e a possibilidade de um discurso instituinte de direitos**. Curitiba: JM, 1995.

\_\_\_\_\_. **A força de Derrida: para pensar o direito e a possibilidade de justiça**. Revista Cult. São Paulo, 2007, vol. 117, p. 49. Setembro, ano 10.

CITTADINO, Gisele G. **Pluralismo Direito e Justiça Distributiva: Elementos de Filosofia Constitucional Contemporânea**. 3. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **A violência contra os povos indígenas no Brasil. Relatório 2008**. Brasília: CIMI, 2008.

\_\_\_\_\_. **A violência contra os povos indígenas no Brasil. Relatório 2006-2007.** Brasília: CIMI, 2007.

\_\_\_\_\_. **A violência contra os povos indígenas no Brasil. Relatório 2003-2005.** Brasília: CIMI, 2005.

\_\_\_\_\_. **Outros 500: construindo uma nova história.** São Paulo: Editora Salesiana, 2001.

\_\_\_\_\_. **Marcha e Conferência Indígena.** Brasília: CIMI, 2000;

COCCO, Giuseppe. **Mundo Braz: o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo.** Rio de Janeiro/ São Paulo: Record, 2009.

CORNELL, Drucilla. “The violence of the masquerade: law dressed up as justice”. In: **Deconstruction and possibility of justice.** New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990.

COSTA, Cruz. **Panorama da história da filosofia no Brasil.** São Paulo: Cultrix, 1960.

COSTA, Emilia Viotti da. **Da monarquia à república: momentos decisivos.** 6ª ed. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1999.

CRIPPA, Adolpho. **As idéias filosóficas no Brasil.** São Paulo: Ed. Convivium, 1979.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil.** São Paulo: Brasiliense/Edusp. 1986.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Apresentação. In: ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita. **Pacificando o branco: Cosmologias do contato Norte-Amazônico.** São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado, 2002.

CURTIS, Cook. **Aboriginal Rights and Self-Government: the Canadian and Mexican Experience in North American Perspective.** McGill-Queen's University Press, 2000. p. 149-167. Disponível em <<http://site.ebrary.com/lib/ebraryanddbd/docDetail.action?docID=10141518&p00=>>>. Última consulta em 20 fev. 2010.

DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire. **Diálogos.** São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, Gilles. **A Dobra.** Leibniz e o Barroco. Campinas: Papyrus, 1991.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **Qu'est-ce que la philosophie?** Paris: Minuit, 1991.

DE PLÁCIDO E SILVA. **Vocabulário jurídico.** Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Forense, 1967. Vol. II e IV.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade.** Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DERRIDA Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. **De que amanhã...** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

\_\_\_\_\_. "Declarations of Independence". In: **Negotiations: interventions and interviews (1971-2001).** Elizabeth Rottenberg (ed.; trad.). Stanford, California: Stanford University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. **O animal que logo sou.** Trad. Fábio Landa. São Paulo: Unesp, 2002. Disponível em <  
<http://books.google.com.br/books?id=yZ5iSUcWe3MC&pg=PA57&lpg=PA57&dq=#v=onepage&q=&f=false>>. Última consulta em: 25 fev. 2010.

\_\_\_\_\_. **On Cosmopolitanism and Forgiveness.** Translated by Mark Dooley and Michael Hughes. London/ New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2001.

\_\_\_\_\_. **"A solidariedade dos seres vivos"**. Folha de São Paulo. Caderno Mais. 27 de maio de 2001.

\_\_\_\_\_. "Donner la mort". In: **L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don.** Colloque de Royaumont. Décembre 1990. Métailié, 1992.

\_\_\_\_\_. "Force de loi: le 'fondement mystique de l'autorité'". In: **Deconstruction and possibility of justice.** New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990.

\_\_\_\_\_. "La différence". In: DERRIDA, Jacques. **Marges de la philosophie.** Paris: Minuit, 1972.

\_\_\_\_\_. "Préjugés: devant la Loi". In : DERRIDA, Jacques. et al. **La faculté de juger.** Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.

\_\_\_\_\_. **La dissémination.** Paris: Seuil, 1972.

\_\_\_\_\_. **Marges de la philosophie.** Paris: Minuit, 1972.

\_\_\_\_\_. **Positions.** Paris: Minuit, 1972.

\_\_\_\_\_. **De la Grammatologie.** Paris: Minuit, 1970.



\_\_\_\_\_. **L'écriture et la différence**. Paris: Éditions du seuil, 1967.

DESCOLA, Philippe. **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard: Paris, 2005.

DUARTE, Luiz Fernando Dias e GIUMBELLI, Emerson A. “**As concepções cristã e moderna da pessoa: paradoxos de uma continuidade**”. Anuário Antropológico/93. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). **Às margens da filosofia**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2002.

DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. “Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo”. In: **Jacques Derrida: pensar a desconstrução**. Evandro Nascimento (org.). Trad. Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

DUNN, John. **The political thought of John Locke: an historical account of the argument of the 'Two treatises of government'**. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

DUSSEL, Enrique. **1492, o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

DWORKIN, Ronald. **Uma questão de Princípio**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FANAGAN, Tom. **Firs Nations?: Second Thoughts**. McGill-Queen's University Press, 2000. p. 49 e ss. Disponível em: <http://site.ebrary.com/lib/ebraryanddbd/docDetail.action?docID=10141884&p00> =>. Última consulta em 25 fev. 2010.

FEDER, Ellen K. et alii (Eds.). **Derrida and feminism: recasting the question of woman**. New York and London: Routledge, 1997.

FERNANDEZ-SANTAMARIA, Jose A. “Juan Gines de Sepulveda on the Nature of the American Indians”. **The Americas**, Vol. 31, n° 4, p. 434-451, apr., 1975.

FLORES, Moacyr. “O imaginário indígena”. In: FLORES, Moacyr (Org.) **Negros e Índios: literatura e História**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

FLORES, Moacyr (Org.) **Negros e Índios: literatura e História**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

FONSECA, Ricardo Marcelo. **A “Lei de Terras” e o advento da propriedade moderna no Brasil**. Anuário Mexicano de Historia del Derecho, México: Instituto de Investigaciones Jurídicas Unam, n. 17, p. 97-112, 2005.

FONSECA, Ricardo Marcelo. “**A formação da cultura jurídica nacional e os cursos jurídicos no Brasil do século XIX: relendo os traços do bacharelismo jurídico**”. In: Revista do Instituto dos Advogados do Paraná, v. 35, p. 581-600, 2007.

FONSECA, Ricardo Marcelo. “**A cultura jurídica brasileira e a questão da codificação civil no século XIX**”. In: Revista da Faculdade de Direito. Universidade Federal do Paraná, v. 44, p. 61-76, 2006.

FONSECA, Ricardo Marcelo. “**Os juristas e a cultura jurídica brasileira na segunda metade do século XIX**”. Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno, v. 35, p. 339-369, 2006.

FONSECA, Ricardo Marcelo. “**A formação da cultura jurídica nacional e os cursos jurídicos no Brasil: uma análise preliminar (1854-1879)**”. Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad. Madri, v. 8, n. 1, p. 97-116, 2005.

FUNAI. **Coletânea de Legislação Indigenista Brasileira**. Disponível em <[http://www.funai.gov.br/projetos/Plano\\_editorial/livro18.htm](http://www.funai.gov.br/projetos/Plano_editorial/livro18.htm)>. Acesso em 22 fev. 2010.

FRASER, Nancy e HONNETH, Axel. **¿Redistribución o Reconocimiento?** Madrid: Ediciones Morata, 2006.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **Indigenismo e Antropologia: o Conselho Nacional de Proteção aos Índios na Gestão Rondon (1939 - 1955)**. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro. Museu Nacional - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. 1990.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **O SPI na Amazônia: Política Indigenista e conflitos Regionais 1910 – 1932**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2007.

GARCÍA, Marcelino Ocaña. **El hombre y sus derechos en Francisco de Vitoria**. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1996.

GILISSEN, John. **Introdução histórica ao direito**. Trad. António Manuel Hespanha e Manuel Luís Macaísta Malheiros. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

GHIRALDELLI JR., Paulo. **O que é o pragmatismo**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

GOODRICH, Peter; HOFFMANN, Florian; ROSENFELD, Michel e VISMANN, Cornelia. (Orgs.) **Derrida and legal philosophy**. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

GOMES, Mércio Pereira. “**Por que sou rondoniano**”. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142009000100013&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142009000100013&script=sci_arttext)>. Acesso em 09 mar. 2010.

GRAU, Eros Roberto. **A ordem econômica na Constituição de 1988**. 10 ed. rev. at. São Paulo: Malheiros, 2005.

GRAU, Eros Roberto. **Ensaio e Discurso sobre a Interpretação/Aplicação do Direito**. 3ª edição, Malheiros Editores, 2005.

GRONDIN, Jean. **Que é hermenêutica?** São Leopoldo: UNISINOS, 2000.

GROSSI, Paolo. **História da Propriedade e outros ensaios**. Trad. Luiz Ernani Fritoli e Ricardo Marcelo Fonseca. Rio de Janeiro, São Paulo Recife: Renovar. 2006.

GROSSI, Paolo. **Mitologias jurídicas da modernidade**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004, p. 67.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. Trad. Maria C. F. Bittencourt. Campinas, SP: Papyrus, 13. ed.. 2002.

GUIMARAENS, Francisco de. **O poder constituinte na perspectiva de Antonio Negri**: um conceito muito além da modernidade hegemônica. Rio de Janeiro: Forense, 2004.

HÄBERLE, Peter. **Hermenêutica constitucional: uma sociedade aberta dos intérpretes da constituição**: contribuição para a interpretação pluralista "procedimental" da constituição. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e Democracia entre facticidade e validade**. vol. I e II. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003.

HADDOK-LOBO, Rafael. "As muitas faces do outro em Levinas". In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. (Org.). **Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HADDOCK-LOBO, Rafael. "A desconstrução em Heidegger, Lévinas e Derrida". In: IHU On-Line. Disponível em <<http://www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1158344314.18pdf.pdf>>. Acesso em 06 mar. 2010.

HANKE, Lewis. "**Bartolome de Las Casas, an Essay in Hagiography and Historiography**". The Hispanic American Historical Review. Vol. 33, n° 1, p. 136-15, feb., 1953.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. Império. São Paulo: Record, 2006.

HOBBS, Thomas. **O Leviatã** ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Edição brasileira. 2 vols., trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1988.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo. Ed. 34, 2003.

HONNETH, Axel. Reificación. **Un estudio en la teoría del reconocimiento**. Trad. Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz, 2007.

JAUME, Lucien. **Hobbes et l'Etat representatif moderne**. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.

KERN, Arno Alvarez. **Missões: uma utopia política**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

KNOP, Karen C. **Diversity and Self-Determination in International Law**. Cambridge University Press. 2002. p. 114 e ss. Disponível em: <<http://site.ebrary.com/lib/ebraryanddbd/docDetail.action?docID=10014585&p00=>>>. Última consulta em 25 fev. 2010.

KOPENAWA YANOMAMI, Davi. “Descobrimos os brancos”. In: Instituto Socioambiental. **Povos indígenas no Brasil, 1996-2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

KOZICKI, Katya. “Linguagem e direito: problematizando a textura aberta dos enunciados jurídicos”. In: FONSECA, Ricardo Marcelo. **Direito e discurso: discursos do direito**. Florianópolis: Boiteux, 2006.

LACERDA, Marina Basso. **“Ocupações como manifestação legítima do direito de resistência - caracterização e fundamentação constitucional”**. Captura Crítica: direito, política, atualidade, Florianópolis v. 2, p. 181-206, 2009.

LACERDA, Rosane. **Os povos indígenas e a Constituinte: 1987-1988**. Brasília: CIMI - Conselho Indigenista Missionário, 2008.

LACERDA, Rosane. **Diferença não é incapacidade: gênese e trajetória histórica da concepção de incapacidade indígena e sua insustentabilidade nos marcos do protagonismo dos povos indígenas e do texto constitucional de 1988**. Brasília, 2007. Dissertação de mestrado em Direito – UnB. Disponível em <[http://www.fd.unb.br/pos/index.php?option=com\\_content&view=article&id=14&Itemid=15](http://www.fd.unb.br/pos/index.php?option=com_content&view=article&id=14&Itemid=15)>.

LAS CASAS, Frei Bartolomé de. **O Paraíso destruído**. Brevíssima Relação da Destruição das índias, 4. ed. Porto Alegre: L&PM, 1985.

LATOURE, Bruno. **Jamais fomos Modernos**. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro : Editora 34, 2009.

LEITE, Jurandyr Carvalho Ferrari e LIMA, Antonio Carlos de Souza. **As fronteiras da nação: o Serviço de Proteção aos Índios, 1910-1930**. Rio de Janeiro: MN/PPGAS, 1985.

LESSA, Renato. **Dilemas da Institucionalização Brasileira: os primeiros passos rumo à Constituinte**. Série Estudos. n.º 46. Rio de Janeiro: IUPERJ. Abril de 1986.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et infini**. Paris: Kluwer Academic, 1987.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Race et Histoire**. Paris: Mediations, 1961.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. **Um Grande Cerco de Paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Petrópolis, Vozes, 1995.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. “O governo dos índios sob a gestão do SPI”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992.

LIMA, Ruy Cirne. **Pequena história territorial do Brasil: sesmarias e terras devolutas**. 2ª ed. Porto Alegre: Sulina, 1954.

LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou para mim**. São Paulo: Editora UNESP; ISA; Rio de Janeiro: NuTi, 2005.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

LOPES, Júlio Aurélio Vianna. **A Carta da Democracia: o processo Constituinte da ordem pública de 1988**. Rio de Janeiro: Top Books. 2008.

MARKY, Thomas. Curso elementar de direito romano. 8. Ed. São Paulo: Saraiva, 1995.

MACHADO NETO, Antônio Luís. **Sociologia Jurídica**. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1979.

MIRAS, Julia Trujillo et alli. (Org.) **Macunaíma Grita! Terra indígena Raposa Serra do Sol e os direitos constitucionais no Brasil**. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2009.

MERCADANTE, Paulo. **Militares e Civis: a Ética e o Compromisso**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MENDES, João. **Os indígenas do Brasil**. Seus direitos individuais e Políticos. São Paulo: Typ. Hennies Irmãos, 1912.

MENDONÇA, Sonia Regina de. **Ruralismo: agricultura, poder e Estado na Primeira República**. Tese de doutorado. São Paulo. FFLCH – USP, 1990.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DO PARANÁ. **Parecer Substitutivo ao Projeto de Lei do Senado nº 314/04**. Disponível em <<http://www.crianca.caop.mp.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=301>>. Acesso em 23. fev. 2010.

MORIN, Edgard. **Le Paradigme perdu: la nature humaine**. Paris: Le Seuil, 1973.

MOTA, Carolina; GALAFASSI, Bianca. “A demarcação da Terra indígena Raposa Serra do Sol: processo administrativo e conflitos judiciais”. In: MIRAS, Julia Trujillo et alli. (Org.) **Macunaíma Grita! Terra indígena Raposa Serra do Sol e os direitos constitucionais no Brasil**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009.

NAUD, Leda Maria. “**Documentos sobre o índio brasileiro**”. In: Revista de Informação Legislativa, ano 08, nº. 29. 1971.

NUNES, Benedito. **Heidegger & Ser e Tempo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

OLIVEIRA, Humberto de. **Coletânea de leis, atos e memoriais referentes ao indígena brasileiro**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947.

OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). **Sociedades indígenas e Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero e Editora UFRJ, 1987.

OLIVEIRA, Mauro Márcio. **Fontes de informações sobre a Assembléia Nacional Constituinte de 1987: quais são, onde buscá-las e como usá-las**. Brasília: Senado Federal, 1993.

ONU. **Carta das Nações Unidas**. Disponível em <[http://www.onu-brasil.org.br/documentos\\_carta.php](http://www.onu-brasil.org.br/documentos_carta.php)>. Acesso em 11 mar. 2010.

PAES, José Paulo. **Convite**. Poemas para brincar. 12ª ed. São Paulo: Ática, 1997.

\_\_\_\_\_. **Novas Cartas Chilenas**. São Paulo: Editora. Referência Ltda, 1972.

PAGDEN, Anthony. “**Ius et Factum: Text and Experience in the Writings of Bartolome de Las Casas**.” Representations, nº 33, Special Issue: The New World, p. 147-162, winter 1991.

PATTON, Paul. **Deleuze and the Political**. Routledge, 2000. p. 125-131. Disponível em: <<http://site.ebrary.com/lib/ebraryanddbd/docDetail.action?docID=10054120&p00>>. Última consulta em 18 fev. 2010.

PERELMAN, Chaim. **Ética e direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

PERELMAN, Chaim. **Lógica jurídica**. Tradução de Virgínia K. Pupi. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

PERELMAN, Chaim; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da argumentação**: a nova retórica. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: “Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992.

PILATTI, Adriano. **A Constituinte de 1987-1988**: Progressistas, Conservadores, Ordem Econômica e Regras do Jogo. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio e Lumen Juris, 2008.

PLASTINO, Carlos Alberto. **O primado da afetividade**: a crítica freudiana ao paradigma moderno. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

PORTO, Costa. O sistema sesmarial no Brasil. Brasília: UnB. s/d.

RABENHORST, Eduardo R. **Sobre os limites da interpretação**. O debate entre Umberto Eco e Jacques Derrida. Revista Prim@ Facie. Ano 1, n.º 1, jul./dez. 2002. Disponível em <[http://www.ccj.ufpb.br/primafacie/prima/artigos/n1/artigo\\_1.pdf](http://www.ccj.ufpb.br/primafacie/prima/artigos/n1/artigo_1.pdf)>. Acesso em 06 mar. 2010.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

REZEK, José Francisco. **Direito Internacional Público**: curso elementar. 10a ed., São Paulo: Editora Saraiva, 2005.

ROCHA, Leonel Severo (org.). **Teoria do Direito e do Estado**. Porto Alegre: Editora Paris, 1994.

RODRIGUES, Carla. **O sonho dos incalculáveis**: coreografias do feminino e do feminismo a partir de Jacques Derrida. Rio de Janeiro, 2008. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

RORTY, Richard. **The Linguistic Turn**: Recent Essays in Philosophical Method. 2nd enlarged ed. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto & NASCIMENTO, Milton Meira do (orgs.) **A Constituinte em Debate**. Colóquio realizado de 12 a 16 de maio de 1986. São Paulo: Editora Sofia, 1987.

SANTANA, Carolina R. **Vidas Secas: desconstrução e direito, ou quando as vidas estão secas de direitos**. 2007. 70 fls. - Monografia de conclusão de Curso. Universidade Federal do Paraná.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A contrarrevolução jurídica**. Artigo para a Folha de São Paulo, 04 de dez. 2009. Também disponível em <<http://supremoemdebate.blogspot.com/2009/12/contrarevolucao-juridica.html>>. Acesso em 11 mar. 2010.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de lingüística geral**. Trad. A. Chelini, José P. Paes e I. Blikstein. São Paulo: Cultrix; USP, 1969.

SEEGER, Anthony e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Terras e territórios indígenas no Brasil, in SILVEIRA, Ênio... et al. **Encontros com a civilização brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

SHOHAT, Ella e STAM, Robert. **Crítica da Imagem Eurocêntrica**. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosacnaify, 2006.

SHORT, Damien. **Reconciliations and Colonial Power: Indigenous Rights in Australia**. Ashgate Publishing Limited, 2008. p. 31-178. Disponível em: <<http://site.ebrary.com/lib/ebraryanddbd/docDetail.action?docID=10215567&p00=>>>. Última consulta em 25 fev. 2010.

SILVA, Antônio Delgado da. **Collecção da Legislação Portuguesa desde a ultima compilação das Ordenações, redigida pelo Desembargador Antônio Delgado da Silva. Legislação de 1750 a 1762**. Lisboa: Typografia Maignense, 1830.

SILVA, Lúgia Osorio. **Terras devolutas e latifúndio: efeitos da lei de 1850**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

SILVEIRA, Ênio... et al. **Encontros com a civilização brasileira**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

SILVESTRE, Daniel. **Direito e justiça no rastro de Jacques Derrida**. Rio de Janeiro, 2008. Dissertação de mestrado. Departamento de Direito - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo. Companhia das Letras, 1996.

SODRÉ, Nelson Werneck. **Formação Histórica do Brasil**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1970.

SODRÉ, Muniz: **O Terreiro e a Cidade**. Petrópolis: Ed.Vozes Ltda., 1988.



SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **A função social da terra**. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 2003.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 2000.

SPIVAK, Gayatri. “Translator’s preface”. In: DERRIDA, Jacques. **Of Grammatology**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976.

STAUT JR., Sérgio S. **A posse no direito brasileiro da segunda metade do século XIX ao Código Civil de 1916**. 2009. 220 fls. Tese de Doutorado em Direito. Universidade Federal do Paraná. Disponível em : <<http://dspace.c3sl.ufpr.br/dspace/btstream/1884/19305/1/TESE-COMPLETA-STAUT.pdf>> Acesso em 18.01.10.

STRECK, Lenio Luiz. **Hermenêutica jurídica e(m) crise**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999.

SUGIMOTO, Luiz. **Índio brasileiro quer (voltar a) ser índio**. Disponível em <<http://www.brazil-brasil.com/content/view/210/78/>>. Acesso em 9 mar. 2010.

TAYLOR, Charles. **As fontes do Self: A Construção da Identidade Moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

TEDMANSON, Deirdre. “Isle of exception: sovereign power and Palm Island”. In: BANERJEE, Subhabrata Bobby e PRASAD, Anshuman. **Critical Perspectives on International Business: Critical Reflections on Management and Organization: A Postcolonial Perspective**. Volume 4, nº 2/3. Emerald Group Publishing Limited, 2008. em: <<http://site.ebrary.com/lib/ebraryanddbd/docDetail.action?docID=10246160&p00>>=>. Última consulta em 20 fev. 2010.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

TODOROV, Tzvetan y otros. **Cruce de las culturas y mestizaje cultural**. Madrid: Jucar Universidad, 1988.

TUCK, Richard. **Natural rights theories - their origin and development**. Cambridge University Press. 1979.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo. **História Geral do Brasil**. São Paulo: Melhoramentos, 1952.

VELHO, Gilberto. (Org.). **Arte e Sociedade: ensaios em sociologia da arte**. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1977.

VITORIA, Francisco de. **Doctrina sobre los Índios**. Salamanca: San Sebastian, 1992.

VITORIA, Francisco de. **Fray Francisco de Vitoria: fundador del derecho internacional moderno (1546-1946)**: (Conferencias pronunciadas el la inauguracion de su Monumento Nacional en la ciudad de Vito. Madrid: Cultura Hispanica, 1946.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **Encontros**: Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

\_\_\_\_\_. « Une figure humaine peut cacher une affection-jaguar, réponse à une question de Didier Muguet ». **Multitudes**, n. 24, p. 41-52, Paris, 2006.

\_\_\_\_\_. **“Filosofia Canibal”**. In: Jornal da Ciência em 22 ago. 2005. Disponível em <<http://www.jornaldaciencia.org.br/Detalhe.jsp?id=30774>>. Acesso em 07 mar. 2010.

\_\_\_\_\_. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

\_\_\_\_\_. “Os termos da outra história”. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos indígenas no Brasil, 1996-2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 50-51.

\_\_\_\_\_. **Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio**. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci_arttext)>. Última consulta em 09. Fev. 2010.

\_\_\_\_\_. **O nativo relativo**. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000100005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000100005&script=sci_arttext)>. Última consulta em: 25 fev. 2010.

WARAT, Luis Alberto. **O direito e sua linguagem**. 2. ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1995.

WALZER, Michael. **Esferas da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José. “Humanismo e cultura jurídica luso-brasileira no período colonial”. In: WOLKMER, Antônio Carlos. **Humanismo e cultura jurídica no Brasil**. Florianópolis: Boiteux, 2003.

WHITAKER, Francisco. **Seminário 20 Anos da Constituição Federal de 1988**. Brasil. Câmara dos Deputados. Departamento de Taquigrafia, Revisão e Redação. Núcleo de Redação Final em Comissões. Texto com Redação Final. Brasília, 10 de junho de 2008. Disponível em:

<[HTTP://www2.camara.gov.br/constituicao20anos/eventos/eventos-realizados/Seminario%2020%20Anos%20CF](http://www2.camara.gov.br/constituicao20anos/eventos/eventos-realizados/Seminario%2020%20Anos%20CF)>. Última consulta em: 08 ago. 2009.

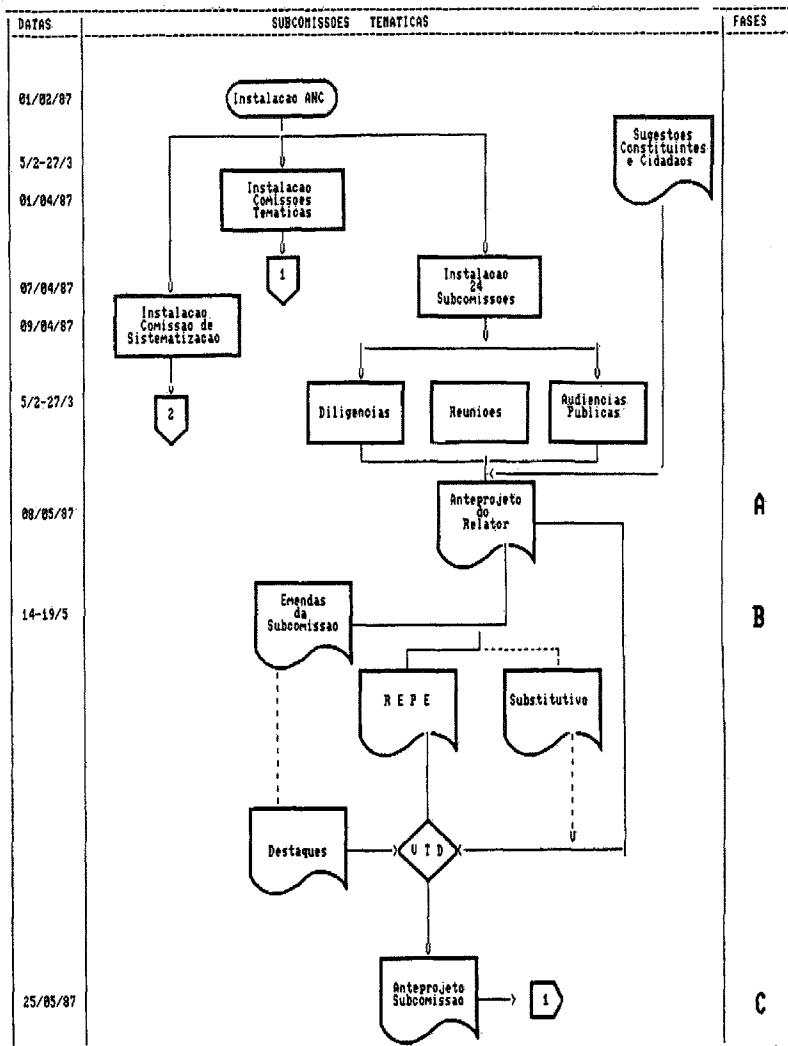
WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas**. 2a ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1995.

WOLKMER, Antônio Carlos. **A história do direito no Brasil**. Rio de Janeiro: Forense, 2005.

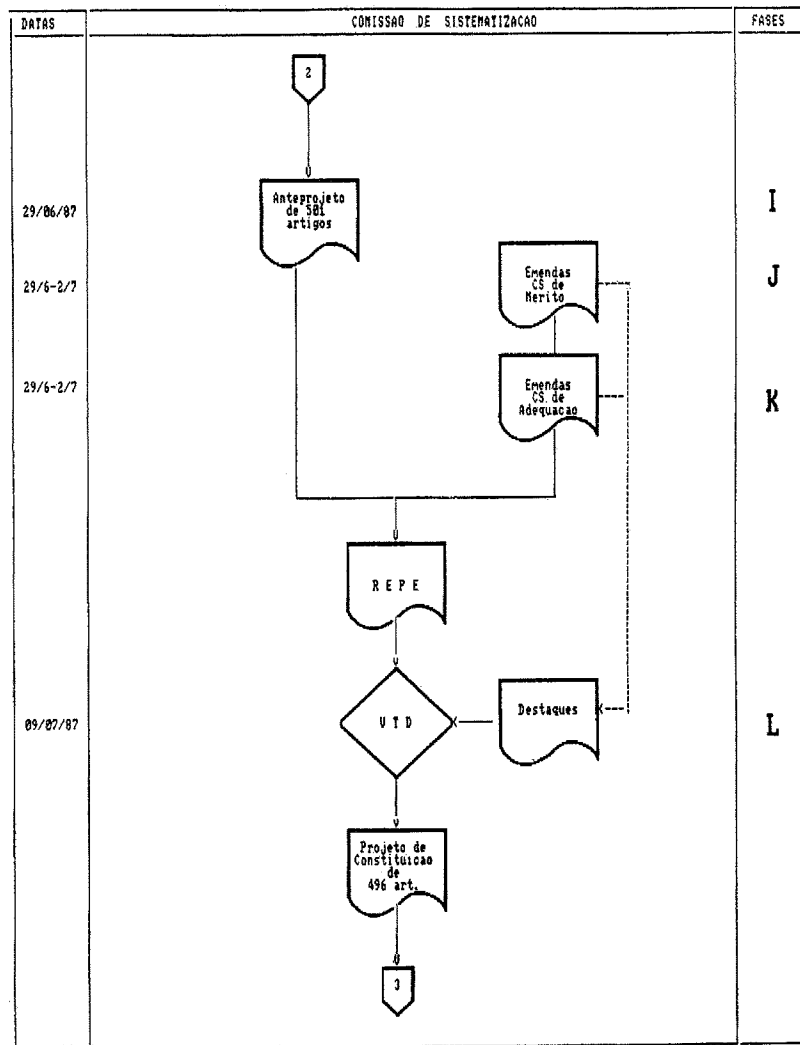
ŽIŽEK, Slavoj. **A monstruosidade de Cristo**. Trad. de Miguel Serras Pereira, Lisboa: Relógio D'Água, 2008.

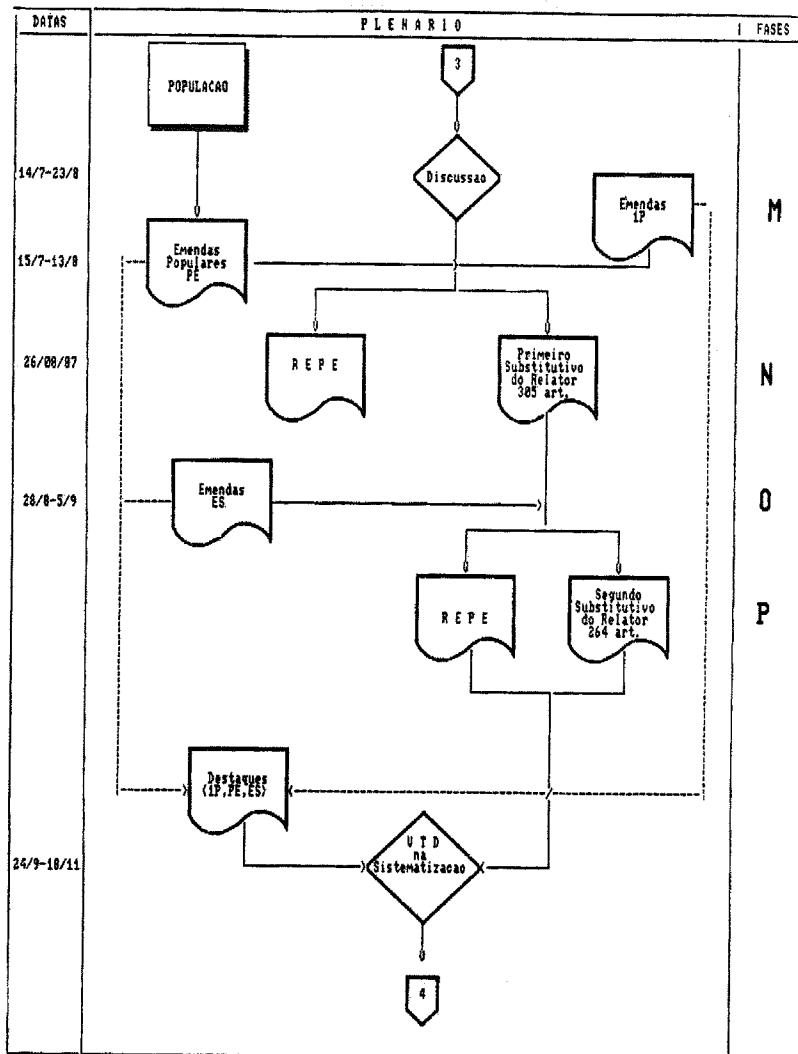
ANEXOS

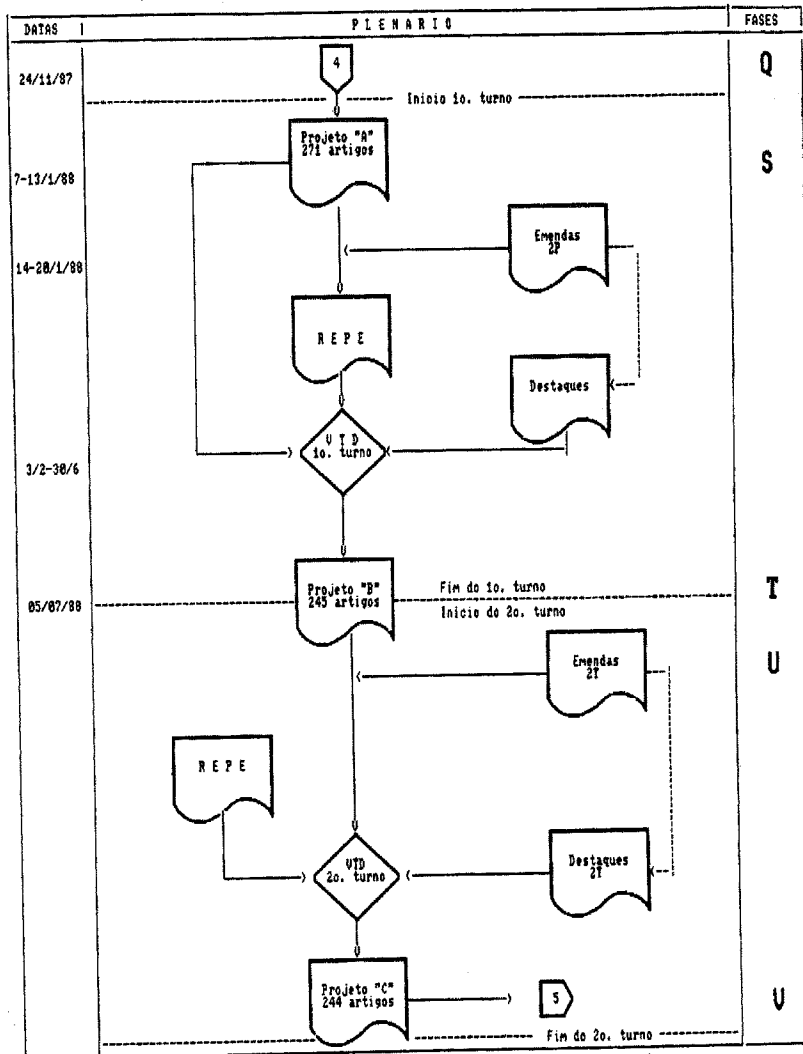
ANEXO A – Fluxograma de funcionamento da Assembléia Nacional Constituinte



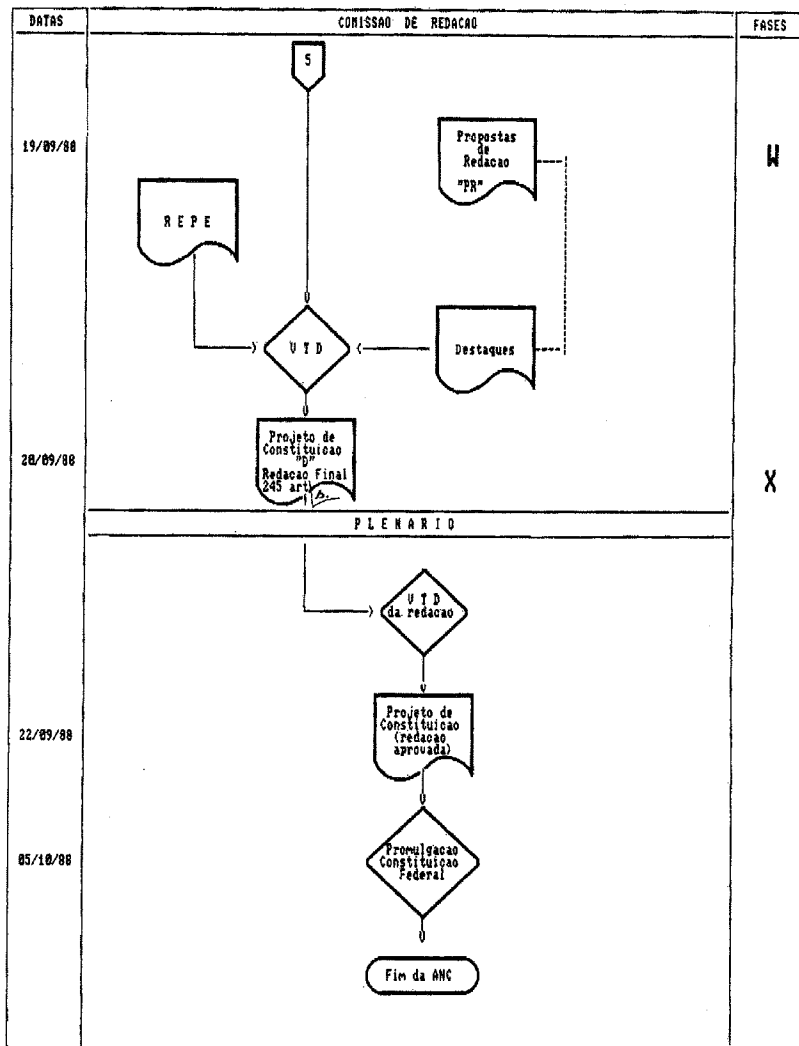


















Convenções Utilizadas no Fluxograma	
	Indica "Documentos"
	Indica "Eventos"
	Indica "Entidade"
	Indica "Decisão"
	Indica início e fim do processo
	Indica conexão de páginas
-----	Indica possibilidade
<b>U T D</b>	Indica <sup>(1)</sup> Votação do(s) Texto(s) e do(s) Destaque(s) <sup>(2)</sup>
<b>REPE</b>	Indica "Relator Emite Parecer sobre as Emendas" <sup>(3)</sup>

## **ANEXO B – Proposta da Sociedade Brasileira para o progresso da Ciência - (SBPC) na Assembléia Nacional Constituinte**

A Nação brasileira tem uma grande dívida com os primitivos habitantes do nosso território. Alguns milhões de indígenas que o habitavam no início da colonização estão hoje reduzidos a poucas centenas de milhares. Foram escravizados e dizimados, e suas terras confiscadas sistematicamente pela lei e pela força. Não obstante, legaram-nos grande parcela de descendentes hoje integrados na sociedade nacional. Um riquíssimo patrimônio cultural está presente no nosso dia a dia, que também é um legado indígena. Uma variada gama de estudiosos nacionais e estrangeiros têm contribuído para o conhecimento da extensão e significado desse patrimônio, transformado, pois em grande herança social da humanidade. Entretanto o processo predatório e dizimador desencadeado pela colonização continuam a ameaçar o cotidiano das nações indígenas que se encontram em território nacional. Cabe à nova Constituição dotá-las de uma legislação básica que garanta sua sobrevivência e identidade. As proposições aqui sugeridas resultam de um trabalho conjunto de antropólogos e membros das nações indígenas.

Art. 1º O Governo Federal, reconhecendo as populações indígenas como parte integrante da comunhão nacional, elaborará legislação específica com vistas à proteção destas populações e de seus direitos originários, como primeiros habitantes do território nacional. A legislação compreenderá medidas tendentes à:

I – permitir que as populações indígenas se beneficiem, em condições de igualdade, dos direitos e possibilidades que a legislação brasileira assegura aos demais elementos da população, sem prejuízo dos seus usos e costumes específicos;

II – promover o apoio social e econômico às referidas populações, garantindo a devida proteção às terras, às instituições, às pessoas, aos bens e ao trabalho dos índios;

III – o apoio a que se refere o inciso II ficará a cargo de um órgão da administração federal.

§ 1º A legislação prevista neste artigo criará possibilidades para um convívio justo e pacífico das populações indígenas com o conjunto da sociedade nacional, garantindo condições para a preservação de sua identidade.

§ 2º A legislação especial para as populações indígenas não deverá impedir que eles gozem dos benefícios de toda a legislação nacional. É um ponto importante, porque há necessidade, evidente, de uma legislação específica sobre os povos indígenas, pois o existente sempre foi utilizado contra os povos indígenas, como forma de limitação de seus direitos. Foi uma perversão da noção de proteção, isto é, a noção de que deve existir uma legislação específica para uma minoria específica, e isto foi sempre sistematicamente pervertido e transformado em mecanismo de repressão à representação política e à defesa dos interesses dos índios pelos índios.

Art. 2º As terras ocupadas pelos índios são inalienáveis, a eles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais, do solo e subsolo, dos fluxos vivos da natureza (nascentes, aguadas e cursos d'água), assim como de todas as utilidades nessas terras existentes.

§ 1º São terras ocupadas pelos índios as extensões territoriais por eles habitadas, as utilizadas para caça, pesca, coleta, agricultura e outras atividades produtivas, bem como todas as áreas necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos e costumes próprios, estando incluídas as áreas necessárias à preservação de seu meio ambiente e de seu patrimônio cultural.

§ 2º As terras ocupadas pelos índios são bens públicos federais indisponíveis, sendo inalterável a sua destinação.

§ 3º Ficam declaradas a nulidade e a extinção dos efeitos jurídicos de atos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse, o uso, a ocupação ou a concessão de terras ocupadas pelos índios ou das riquezas naturais do solo e do subsolo nelas existentes.

§ 4º A nulidade e a extinção não dão aos titulares de domínio, possuidores, usuários, ocupantes ou concessionários, o direito de ação ou de indenização contra os índios e o poder público, pelos atos por eles próprios praticados.

Art. 3º A União, o Congresso Nacional, o Ministério Público, as comunidades indígenas, suas organizações e o órgão oficial de proteção aos índios são partes legítimas para ingressarem em juízo em defesa dos interesses dos índios.

§ 1º São comunidades indígenas as que se consideram segmentos distintos da sociedade nacional em virtude da consciência de sua continuidade histórica com sociedades pré-colombianas.

§ 2º Nas ações propostas que envolvam comunidades indígenas ou suas organizações, o Juiz dará vistas ao Ministério Público que participará no feito em defesa do interesse indígena.

## **ANEXO C – Texto Substitutivo da Comissão da Ordem Social da Assembléia Nacional Constituinte**

### **DIREITOS E GARANTIAS**

"Art. 1º A sociedade brasileira é pluriétnica, ficando reconhecidas as formas de organização nacional dos povos indígenas.

Art. 2º Todos, homens e mulheres, são iguais perante a lei, que punirá como crime inafiançável qualquer discriminação atentatória aos direitos humanos e aos aqui estabelecidos.

§ 1º Ninguém será prejudicado ou privilegiado em razão de nascimento, etnia, raça, cor, sexo, trabalho, religião, orientação sexual, convicções políticas ou filosóficas, ser portador de deficiência de qualquer ordem e qualquer particularidade ou condição social.

§ 2º O Poder Público, mediante programas específicos, promoverá a igualdade social, econômica e educacional.

§ 3º Não constitui discriminação ou privilégio a aplicação, pelo Poder Público, de medidas compensatórias, visando a implementação do princípio constitucional de isonomia a pessoas ou grupos vítimas de discriminação comprovada.

§ 4º Entendem-se como medidas compensatórias aquelas voltadas a dar preferência a determinados cidadãos ou grupos de cidadãos, para garantir sua participação igualitária no acesso ao mercado de trabalho, à educação, à saúde e aos demais direitos sociais.

### **[...] POPULAÇÕES INDÍGENAS**

Art. 10. Os índios gozarão dos direitos especiais previstos neste capítulo, sem prejuízo de outros instituídos por lei.

§ 1º Compete à União a proteção às terras, às instituições, às pessoas, aos bens, à saúde e a garantia à educação dos índios.

§ 2º A educação de que trata o parágrafo anterior será ministrada, no nível básico, nas línguas materna e portuguesa, assegurada a preservação da identidade étnica e cultural das populações indígenas.

§ 3º São reconhecidos aos índios a sua organização social, seus usos, costumes, línguas, tradições e seus direitos originários sobre as terras que ocupam.

Art. 11. A execução da política indigenista, submetida aos princípios e direitos estabelecidos neste capítulo, será coordenada por órgão próprio da administração federal, subordinada a um Conselho de representações indígenas, a serem regulamentados em lei.

Art. 12. As terras ocupadas pelos índios são inalienáveis, destinadas à sua posse permanente, ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais do solo e do subsolo, das utilidades nelas existentes e dos cursos fluviais, assegurado o direito de navegação.

“§ 1º São terras ocupadas pelos índios as por eles habitadas, as utilizadas para suas atividades produtivas, e as áreas necessárias à sua reprodução física e cultural segundo seus usos, costumes e tradições, incluídas as necessárias à preservação do meio ambiente e do seu patrimônio cultural.”

§ 2º As terras indígenas são bens da União, inalienáveis, imprescritíveis e indisponíveis a qualquer título, vedada outra destinação que não seja à posse e usufruto dos próprios índios.

§ 3º Aos índios é permitida a cata, faiscação e garimpagem em suas terras.

§ 4º A pesquisa, lavra ou exploração de minérios e riquezas naturais, somente poderão ser desenvolvidas como privilégio da União, no caso de exigir o interesse nacional e de inexistirem reservas conhecidas e suficientes para o consumo interno, e exploráveis, em outras partes do território brasileiro.

§ 5º A exploração de madeira prevista no parágrafo anterior implica não obrigatoriedade de reflorestamento com árvores da mesma espécie.

§ 6º Exigir-se-à a autorização das populações indígenas envolvidas e a aprovação do Congresso Nacional, caso acaso, para o início de pesquisa, lavra ou exploração de minérios nas terras por elas ocupadas.

§ 7º Nos casos previstos no § 4º, o Congresso Nacional estabelecerá, caso acaso um percentual do total da produção do material explorado necessário ao custeio das despesas com a pesquisa, lavra exploração das riquezas minerais e naturais nas terras indígenas, sendo que, o restante da produção será de propriedade exclusiva dos índios. A comercialização desta produção far-se-á coma interveniência do Ministério Público, sendo nula qualquer cláusula que fixe preços ou condições inferiores àqueles vigentes no mercado interno. Caberá ao Tribunal de Contas da União fiscalizar o fiel cumprimento do estabelecido neste

parágrafo, enviando ao Congresso Nacional relatório semestral fundamentado, denunciando imediatamente qualquer irregularidade verificada.

Art. 13. A União dará início à imediata demarcação das terras "reconhecidas" ocupadas pelos índios, devendo o processo estar concluído no prazo máximo de 4 (quatro) anos.

§ 1º Caberá ao Serviço Geográfico do Exército implantar a medida prevista no caput, devendo, a cada ano, concluir, pelo menos a demarcação de 25% (vinte e cinco por cento) das terras "reconhecidas" ocupadas pelos índios.

§ 2º As terras ocupadas pelos índios, e atualmente não "reconhecidas"; terão, quando de seu reconhecimento; sua demarcação concluída no prazo máximo de 1(um) ano.

§ 3º Ficam vedadas a remoção de grupos indígenas de suas terras – salvo nos casos de epidemia, catástrofes da natureza e outros similares, ficando garantido seu retorno às terras quando o risco estiver eliminado e proibida, sob qualquer pretexto, a destinação para qualquer outro fim, das terras temporariamente desocupadas – e a aplicação de qualquer medida que limite seus direitos à posse e ao usufruto exclusivo.

Art. 14. São nulos e extintos e não produzirão efeitos jurídicos os atos de qualquer natureza, ainda que já praticados, que tenham por objeto o domínio, a posse, o uso, a ocupação ou a concessão de terras ocupadas pelos índios.

§ 1º A nulidade e a extinção de que trata este artigo não dão direito de ação ou indenização contra a União ou os índios, salvo quanto aos pretendentes ou adquirentes de boa fé, em relação aos atos que tenha versado sobre terras ainda não demarcadas, caso em que o órgão do poder público que tenha autorizado a pretensão ou emitido título responderá civilmente.

§ 2º O exercício do direito de ação, na hipótese do parágrafo anterior, não autoriza a manutenção do autor ou de seu litisconsorte na posse de terra indígena.

§ 3º O disposto no parágrafo primeiro deste artigo não impede o direito de regresso do órgão do poder público nem elide a responsabilização penal do agente.

§ 4º Os atos que possibilitem, autorizem ou constituam invasões de terras indígenas ou restrição ilegal a algum dos direitos aqui previstos, caracterizam delito contra o patrimônio público da União.



Art. 15. Os índios, suas comunidades e organizações, o Ministério Público e o Congresso Nacional, são partes legítimas para ingressar em Juízo em defesa dos interesses e direitos dos índios.

Parágrafo único. A competência para dirimir disputas sobre os direitos indígenas será sempre da Justiça Federal.

Art. 16. Ao Ministério Público compete a defesa e proteção dos direitos dos índios, judicial e extrajudicialmente, devendo agir de ofício ou mediante provocação.

§ 1º A proteção compreende a pessoa, o patrimônio material e imaterial, o interesse dos índios, a preservação e restauração de seus direitos, a reparação de danos e a promoção de responsabilidade dos ofensores.

§ 2º Em toda relação contratual deque puder resultar prejuízo aos direitos dos índios, será obrigatório a interveniência do Ministério Público, sob pena de nulidade.

Art. 17. Compete exclusivamente ao Congresso Nacional legislar sobre as garantias dos direitos dos índios.

**ANEXO D – Parte do texto da Emenda coletiva apresentada pelo chamado “Centrão”, na ANC.**

**CAPÍTULO VIII**

Dos índios

Art. 263. São reconhecidos aos índios seus direitos originários sobre as terras de posse imemorial onde se acham permanentemente localizados, e sua organização social, seus usos, costumes, línguas, crenças e tradições serão respeitados e protegidos pela União.

§ 1º Os atos que envolvam interesses das comunidades indígenas terão a participação obrigatória de órgão federal próprio, na forma da lei, sob pena de nulidade.

§ 2º O aproveitamento de recursos hídricos, inclusive dos potenciais energéticos e a exploração das riquezas minerais em terras indígenas observada a legislação específica, obriga à concessão de participação no resultado em favor das comunidades indígenas, na forma da lei.

Art. 264. As terras de posse imemorial dos índios são destinadas à sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas naturais do solo e dos recursos fluviais nelas existentes.

§ 1º As terras referidas neste artigo são bens inalienáveis e imprescritíveis da União, cabendo a esta demarcá-las, ouvido o Senado Federal.

§ 2º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo nos casos de epidemia, catástrofe natural ou de relevante interesse público, garantido o seu retorno quando o risco estiver eliminado.

Art. 265. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa dos interesses e direitos indígenas, mediante representação do Ministério Público.

Art. 266. *Os direitos previstos neste Capítulo só se aplicam aos índios que, efetivamente, habitem terras indígenas e não possuam elevado grau de aculturação.* [grifo meu]

ANEXO D – Trecho da Lei n.º 601 de 18 set. 1850 (Lei de Terras)

[...] Art. 3º São terras devolutas:

§ 1º As que não se acharem applicadas a algum uso publico nacional, provincial, ou municipal.

§ 2º As que não se acharem no dominio particular por qualquer titulo legitimo, nem forem havidas por sesmarias e outras concessões do Governo Geral ou Provincial, não incursas em commisso por falta do cumprimento das condições de medição, confirmação e cultura.

§ 3º As que não se acharem dadas por sesmarias, ou outras concessões do Governo, que, apesar de incursas em commisso, forem revalidadas por esta Lei.

§ 4º As que não se acharem occupadas por posses, que, apesar de não se fundarem em titulo legal, forem legitimadas por esta Lei.

Art. 4º Serão revalidadas as sesmarias, ou outras concessões do Governo Geral ou Provincial, que se acharem cultivadas, ou com principios de cultura, e morada habitual do respectivo sesmeiro ou concessionario, ou do quem os represente, embora não tenha sido cumprida qualquer das outras condições, com que foram concedidas.

Art. 5º Serão legitimadas as posses mansas e pacificas, adquiridas por occupação primaria, ou havidas do primeiro occupante, que se acharem cultivadas, ou com principio de cultura, e morada, habitual do respectivo posseiro, ou de quem o represente, guardadas as regras seguintes:

§ 1º Cada posse em terras de cultura, ou em campos de criação, comprehenderá, além do terreno aproveitado ou do necessario para pastagem dos animaes que tiver o posseiro, outrotanto mais de terreno devoluto que houver contiguo, comtanto que em nenhum caso a extensão total da posse exceda a de uma sesmaria para cultura ou criação, igual ás ultimas concedidas na mesma comarca ou na mais vizinha.

§ 2º As posses em circumstancias de serem legitimadas, que se acharem em sesmarias ou outras concessões do Governo, não incursas em commisso ou revalidadas por esta Lei, só darão direito á indemnização pelas bemfeitorias.

Exceptua-se desta regra o caso do verificar-se a favor da posse qualquer das seguintes hypotheses: 1ª, o ter sido declarada boa por sentença passada em

julgado entre os sesmeiros ou concessionarios e os posseiros; 2<sup>a</sup>, ter sido estabelecida antes da medição da sesmaria ou concessão, e não perturbada por cinco annos; 3<sup>a</sup>, ter sido estabelecida depois da dita medição, e não perturbada por 10 annos.

§ 3<sup>o</sup> Dada a excepção do paragrapho antecedente, os posseiros gozarão do favor que lhes assegura o § 1<sup>o</sup>, competindo ao respectivo sesmeiro ou concessionario ficar com o terreno que sobrar da divisão feita entre os ditos posseiros, ou considerar-se tambem posseiro para entrar em rateio igual com elles.

§ 4<sup>o</sup> Os campos de uso commum dos moradores de uma ou mais freguezias, municipios ou comarcas serão conservados em toda a extensão de suas divisas, e continuarão a prestar o mesmo uso, conforme a pratica actual, emquanto por Lei não se dispuzer o contrario.

[...] Art. 12. O Governo reservará das terras devolutas as que julgar necessarias: 1<sup>o</sup>, para a colonisação dos indigenas; 2<sup>o</sup>, para a fundação de povoações, abertura de estradas, e quaesquer outras servidões, e assento de estabelecimentos publicos: 3<sup>o</sup>, para a construção naval.

**ANEXO E – Panfleto da missão novas tribos do Brasil**

Revista  
P.O. Box  
25773

# VOCÊ ESTÁ CONVOCADO!

Seu principal encargo é ser uma testemunha, mas se você for um mecânico, um médico, um professor, um fazendeiro, um profissional ou tiver qualquer outro conhecimento prático, Deus também usará suas habilidades na Sua grande obra mundial.

Estamos precisando de trabalhadores como você, que tenham a continuação no poder de Deus, para fazer o possível e impossível. Não importa onde você está e o que está fazendo, queremos lhe apresentar uma tarefa excepcional em outra — a suprema missão de viver integralmente para alistar os povos perdidos. Além que a última tribo, a última família, o último homem tenha ouvido sobre a maravilhosa salvação do Senhor Jesus Cristo.

### A Missão Novas Tribos e Treinamentos Especializados em Evangelismo Tribal.

Convocado? Sim! Nós estamos convocando homens e mulheres para participarem de um grande trabalho. Além um projeto de alcance mundial. Desde que você se qualifique, os preventivos são eternos, a segurança é sobrenatural e as garantias são inmutáveis. Não há concorrências, entretenimento, somente pessoas dedicadas e com elevados alvos espirituais podem se candidatar.

Qualificações: homens e mulheres que experimentaram um novo nascimento e que conhecem e creem na Palavra de Deus. Pessoas que manifestam o fruto do Espírito. Crentes que possuem visão das almas perdidas. Pessoas que desejam gastar suas vidas em obediência a Palavra de Deus, para fazer o Evangelho alcançar até aos confins da Terra. Homens que têm paixão pelas almas. Pessoas que são especialistas na batalha espiritual e oração. Jovens e adultos que não são conduzidos pelos impulsos da natureza carnal, mas que sempre confiam em Deus como Guia, e estão prontos para trabalhar em unidade com outros que estão empenhados na mesma obra.

...dias atuais onde tantos seres humanos, tais quais "ossos secos" jazem nas sepulturas do pecado, Deus continua ordenando ao seu povo: "Profetiza para estes que estão mortos espiritualmente! Fala para eles as minhas palavras! Testifica-lhes do minha inefável graça! Então conhecerão a verdade e certamente viverão. Aparecerá desfrutando de abundante vida e o Espírito do Senhor neles habitará."

Pensando nos inúmeros "ossecos" que se encontram à nossa vista, não podemos permanecer indiferentes. Como profetas de Deus, para sobre todos nós a ordem para ministrarmos vida e cura espiritual às situações que persistem sem nenhum resquício de esperança. Precisamos pregar a Palavra da Vida!

"A minha oração constante é para que o Senhor use-me de maneira eficaz, enquanto estou indo lavar as Boas Novas de vida eterna aos "ossos secos", espalhado pelas densas matas na região Norte do Brasil. Você também pode ser um dos que profetizam vida às nações indígenas. Envie-me Participel!"



Sur e Francisca Pereira

## Vale de Ossos Secos



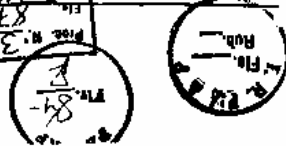
Francisca Pereira

"Veio sobre mim a mão do Senhor; ele me levou pelo Espírito e me deixou no meio de um vale que estava cheio de ossos... e es-tavam requiescimos" Ezequiel 37:1-2

Estes versos, escritos dentro do contexto da história de Israel, apresentam uma realidade que não pode deixar de ser comparada e aplicada, aquilo que efetivamente observamos nas tribos do Brasil. A condição espiritual na qual estão vivendo os muitos povos indígenas onde o Evangelho ainda não foi introduzido, assemelha-se a este vale de ossos secos. Ao meditar naquela impressionante visão do profeta Ezequiel, meus pensamentos voaram em direção aos milhares de homens, mulheres e crianças que sobrevivem numa expectativa de vida dominada pelo medo e desprovida de qualquer esperança quanto ao futuro próximo. Pensei em nossos índios, pessoas pelas quais Cristo também morreu, mas que ainda não ouviram a palavra e transformadora mensagem do Evangelho de Deus, que vivifica o homem concedendo-lhe uma nova esperança.

E o erdem que o profeta recebeu de Deus foi... profetiza a estes ossos, e diz-lhes: Ossos secos, ouvi a palavra do Senhor." (Ezequiel 37:4). Considerando os

Revista  
P.O. Box  
25773



# A Competição



José de Souza Lima  
Tribu Karajá - Go

O atleta americano Carl Lewis, mundialmente conhecido, tornou-se famoso pela facilidade de sempre chegar em primeiro nas competições de que participava. E reconhecido como um verdadeiro campeão, afinal, pelas regras do Comitê Olímpico Internacional para vencer uma corrida é necessário chegar na frente dos outros concorrentes. Logicamente!

Todavia o mesmo não ocorre na competição entre o "deus deste século" e o Evangelho. Chegou primeiro nos lugares onde há seres humanos que não conhecem o Senhor Jesus, é uma realidade incontestável sobre Satanás, mas ele nunca venceu por ter chegado primeiro. Porquanto quando o Evangelho é introduzido nas civilizações e culturas dominadas pelo astuto inimigo, há uma completa reviravolta, onde o poder da Palavra de Deus destrói as obras do diabo e instala esperanças nos corações dos que crêem.

Fazem oito anos que eu e minha esposa chegamos na aldeia Macatiba, entre os índios Karajá. Como esse lugar não é uma exce-

ção, Satanás chegou bem antes. Há séculos que ele vem trabalhando, enganando, mentindo, enganando, escravizando, embotando, e enfim fazendo tudo que é possível para o povo não crer no Evangelho que vimos trazer.

O adversário se apresenta de várias formas, dependendo da tribo e da cultura do povo, silvícola. É o nosso povo ele veio como "UNI" (espírito dos antepassados), a quem os Karajá prestam sua veneração e culto religioso.

Com a liberdade que lhes é dada pelo verdadeiro Deus, o Karajá crê que se morrer uma pessoa o espírito do falecido volta três dias depois para procurar comida, causando entre os parentes muita aflição e pavor. Por isso é comum aos indígenas colocarem alimentos sobre a sepultura do indivíduo logo após o funeral. Assim aguardará o "UNI" o reconhecimento e seu retorno à família.

Observamos que os três dias que sequeem um funeral são dias muito lúgubres na aldeia. Cada um tenta se esconder em sua casa.

todos procuram dormir em grupos grandes. Dizem os Karajá que às vezes o espírito volta para habitar numa das crianças, pedindo várias comidas diferentes, o que é atendido exatamente como foi solicitado. Para o meu espanto, já testamos muitas crianças recém-nascidas comendo carne de camaleão e tararuga. Caso o pedido de "UNI" (espírito) não for atendido, ele ameaça ir embora e com isso provocar a morte da criança.

Esta é uma estratégia de Satanás para manter esse povo em suas mãos. Toca nestas áreas mais selvagens e pede coisas de manuseio mais sacrificiais, sabendo que o povo atenderá com o máximo de obediência.

Aos potes o Evangelho penetrará em seus corações e os fortalecerá para podermos decidir se continuamos escravizados, ou se aceitamos a liberdade que Cristo proporcionou a todo ser humano na cruz.

Portanto, amigo leitor, estamos empenhados numa grande competição, e para derrotar aquele que chegou primeiro é necessário uma estratégia que envolva muitos interessados fiéis. Se vocês realmente crêem nesta verdade e diante de Deus querem entrar nesta corrida, estão convidados a entrar não somente pela tribo Karajá, mas por todas as tribos espalhadas pelo mundo inteiro.



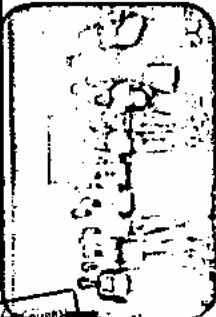
Jesus com um grupo de índios Karajá

Proc. N. 3555188  
872  
NOME  
85



# PAM

## PROGRAMA DE ASSISTÊNCIA MISSIONÁRIA



### O QUE É O PAM

É um ministério da Missão Novas Tribos do Brasil, cujo alvo é oferecer aos jovens e adultos das igrejas o privilégio de se envolverem diretamente em projetos missionários, e em mesmo tempo localizar a sua visão na necessidade espiritual dos povos indígenas.

O objetivo do PAM é enviar equipes de trabalho aos campos missionários, suprindo assim todo o trabalho para projetos nas tribos indígenas, deixando assim o ministério desobrigado para atuar com o estudo da língua, tradução da Bíblia, ensino bíblico e outras atividades do ministério. Através do PAM os crentes têm a oportunidade de envolver-se na grande Comissão, usando de suas férias para Cristo.

Cada equipe do PAM é liderada

### QUEM PODE PARTICIPAR?

**JOVENS** - De ambos os sexos, que desejam andar com o Senhor e querem envolver-se ou combater melhor um trabalho missionário.

**ADULTOS** - De qualquer idade, tendo saúde que lhes permitam trabalhar. Que possuam ou não experiência profissional, mas que têm disposição de trabalharem para o Reino de Deus.

**FAMÍLIAS** - Se incluir filhos menores, terão que ser acompanhados pelos pais. (o casal)

**IGREJAS**, adotando projetos, enviando equipes e ajudando nas despesas financeiras.

**EMPRESAS CRISTÃS**, suprindo materiais e enviando ofertas para os que vão participar.

### COMO PARTICIPAR?

- Usando suas férias nos meses de janeiro ou julho.
- Indo a um projeto e encorajando outros a participarem.
- Ajudando financeiramente os membros da equipe nas suas despesas de viagem e do projeto.
- Orando pelos projetos e os membros da equipe.

### TEMPO E CUSTOS

O PAM pretende levar equipes para trabalhar em projetos duas vezes por ano, normalmente nos meses de janeiro e julho, durante 3 a 4 semanas. Haverá a possibilidade de se programar outras datas quando houver uma equipe que não possa ir nas datas regulares mencionadas.

Cada membro da equipe terá que pagar suas próprias despesas de viagem, alimentação, hospedagem e outras. Cada irmão desejando participar de um projeto, deverá nos dirigir ao Senhor para suprir a sua necessidade. Os custos serão diferentes para cada projeto, dependendo da distância da viagem, tipo de transporte, tamanho da equipe, local do projeto, etc.

O PAM fará todo esforço para manter os custos baixos. Normalmente as despesas serão entre 1.300 dólares individuais por pessoa.

Entre em contato com o PAM. Escreva-nos:

Projeto de Assistência Missionária  
Caixa Postal 221  
Anápolis, GO  
75001-970  
Fone: (64)3324-6499  
Fax: (64)3311-3153



335588  
8733  
8733  
8733

86

86



# Lar para Filhos dos Missionários

## Por que?

Aquilo era um estranho sinal, impedida por um pequeno motor de popa, uma canoa sobrecarregada com mantimentos, fones, tambora, enixas e outros materiais de uso pessoal, lutava bravamente contra as perigosas águas do rio Javari. A medida em que lentamente subia as corredeiras, aprofundava-se cada vez mais no interior da escura e fria floresta Amazônica. Poucos quarenta emprender uma viagem daquela, especialmente sem nenhum conhecimento da região, sob uma total inesperienza no manejo de bote a motor e sobretudo navegando numa época quando os rios e igarapés estão transbordando em suas ribanceiras. Mas eles estão apenas dois malucos arriscando as vidas em troca de aventuras, para Deus entretanto, eles são servos obedientes, que estão no lugar certo e fazendo exatamente o que Ele ordenou.

Os ocupantes daquela canoa são os missionários Sérgio Oliveira e Francisco Penha, que representam um pequeno estrito de crentes que acreditam o desejo de alcançarem os povos, mais com

uma palavra de esperança e salvação. Seus corações estão dominados por uma compulsação tão inexplicavelmente forte, que os impele a deixarem tudo que possa ser chamado de conforto material para trás, afim de levarem o Evangelho ao povo Mayoruna, no extremo longínquo da selva Amazônica.

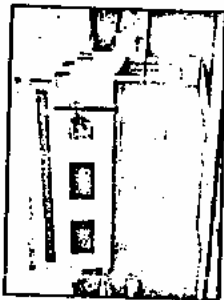
Após 11 dias de torturosa viagem, onde a evidente proteção de Deus revelou-se copiosamente sobre eles, finalmente alcançaram o seu objetivo, uma pequena vila próxima a aldeia dos Mayoruna. Lá estabeleceram uma base avançada, que servirá de apoio para os contatos e consequentemente a futura evangelização daquele povo arreliado.



Sérgio e Francisco com a filha Capitu Nelson

Um enviado pessoas aos lugares primitivos: O que fazer com os filhos dos missionários? Se no trabalho missionário indígena não existem meios que permitam a formação educacional dos filhos junto aos pais, onde poderemos dirigi-los? Com quem? Preocupada com este assunto a Missão Novas Tribos do Brasil, como se fosse uma só família decidiu verger os jovens em oração, na busca de uma solução ao Senhor para este dilema. Foi então que Deus supriu milagrosamente em diferentes ocasiões duas propriedades, uma em Anápolis (GO) e a outra em Manaus (AM). Nestas duas lugares e através dos recursos que o Senhor mesmo continuou a suprir, foram montadas prédios com estruturas apropriadas a fim de abrigar as crianças com idade escolar. E atualmente não nestas propriedades que hoje funcionam o que denominamos "Lar para os Filhos dos Missionários".

De fato é um verdadeiro Lar! Além do estudo acadêmico do alto nível, os filhos dos missionários que estão nos campos recebem ensinamentos práticos, cultivam boa



Lar dos Filhos dos Missionários em Anápolis

Estes foram os primeiros passos que ressaltaram a abertura do pioneiro trabalho com os índios Mayoruna. Como toda iniciativa missionária, este projeto exige dos servos de Deus uma VIDA espiritual sólida, determinação para sacrificar em prol das almas indígenas e especialmente muita disposição e fim de reconhecer que algumas coisas terão de ficar para trás.



Lar dos Filhos dos Missionários em Manaus

Para o casal Sérgio e Francisca Oliveira, atualmente batizando na frente Mayoruna, entre as coisas que tiveram de deixar para trás estavam as próprias filhas. Porquanto sendo de idade escolar, as crianças não poderiam acompanhar os pais no trabalho selvático e ao mesmo tempo receber o ensino acadêmico adequado, uma vez que no mato não há escolas. O casal então precisava tomar uma decisão: Ou entrava nas densas selvas levando a salvação aos índios e separava-se das filhas, ou ficava com as filhas e deixava as silvícolas irem para o inferno. Eles optaram em confiar no Senhor, separaram-se das filhas e seguiram em obediência à ordem de Jesus.

Esta tem sido uma questão comum a maioria das missões que

Postage stamps and cancellation marks. Visible stamps include a 48-cent stamp and a 35-cent stamp. There are also circular postmarks and a rectangular meter stamp.

comunhão, praticem esportes em ambiente sadio e sobretudo desfrutem de uma atenciosa orientação espiritual. Sob os cuidados paternais de missionários cujo ministério é dar integral assistência ao Lar, as crianças crescem aprendendo a andar em comunhão com o Senhor e a amá-Lo de todo coração. Suas necessidades físicas, emocionais e espirituais são acompanhadas de perto na intuição de que é capaz de proporcionar-lhes serenidade de espírito, domínio emocional e suprimento físico.



Momento para as tarefas escolares

Esta é o objetivo do Lar para os Filhos dos Missionários, apoiar aqueles que estão no comando avançado da paleia, dando-lhes condições de dedicar-se totalmente ao ministério, conscientes de que seus filhos estão seguros, confortáveis e carinhosamente orientados.

Os filhos dos missionários ficam separados dos pais somente durante o período letivo. Sabemos que esta área é uma das mais difíceis nesta obra, envolve decisões sacrificiais. Contudo, é imprescindível "cessar" para que o missionário possa "trazer nos



Crianças indo para escola

lugares tenebrosos, levando a preciosa Palavra de Deus àqueles que fazem nas trevas.

Os obreiros que enviaram seus filhos para o Lar, têm testemunhado sobre manifestação da sublime graça de Deus em suas vidas, quando a saudade e a apreensão tornaram-se evidentes. Uma prova de que o nosso Pai celestial nunca permite que sacrifiquemos alguma coisa em obediência, sem em contrapartida, proporcionarmos bênçãos superiores, visando o nosso aperfeiçoamento.

Assim é a obra missionária indígena! Envolve mais de que boa vontade e inspiração, envolve uma vida de renúncia na perspectiva de que um dia receberemos o galardão em face da fidelidade para com o Senhor da seara.



Em outros momentos em ambiente sadio



Para mim o Lar para Filhos dos Missionários é algo aceitável e muito bom. Embora estejamos longe dos nossos pais, contudo estamos contribuindo para a evangelização dos índios, que é uma obra de Deus. Meus pais atualmente cuidam das crianças aqui do Lar, é um trabalho muito importante, e juntos pretendemos colocar essa obra "pré correr".  
Carolina da S. Antonio - 13 anos

Os nove anos em que estou morando no LFM (Lar para Filhos dos Missionários), concederam-me a valiosa experiência de conviver com crianças que estavam lá pelo mesmo motivo: Para que nossos pais pudessem falar de Cristo aos indígenas. Em meio aos diferentes costumes, idéias e origens; compartilhamos a maior parte do tempo juntos, o que nos torna uma imensa família.  
Rogel Siqueira - 18 anos



**PONTO DE VISTA**

**Testemunhos sobre o LFM (Lar para Filhos dos Missionários)**

Estou gostando muito do Lar, mesmo meus pais estando longe na tribo Galibi, eu sei que eles estão fazendo a vontade de Deus. Estou me adaptando muito bem aqui.  
Tullita F. Camargos - 9 anos



Estou morando no Lar com as outras crianças, e aqui é muito gostoso e legal apesar de estarmos longe de nossos pais. Temos um coelhinho que se chama "Max Maga Antonio Salgado Celegatti Amaro Camargos Lyra". Este é só o pequeno nome do coelhinho! Todas as coisas aqui são ótimas, a comida é excelente e estamos sempre aprendendo. Apesar da escola ser cara, Deus supre o dinheiro. As minhas dificuldades na escola às vezes são fortes, mas conseguirei superá-las, portanto orem por mim.  
Danielle Lopes Salgado - 11 anos

Handwritten notes and stamps at the bottom of the page, including a circular stamp with the number 11 and other illegible markings.