A stylized map of Latin America where the landmasses are filled with various traditional indigenous patterns. The patterns include geometric shapes like diamonds and zig-zags, as well as colorful stripes and intricate designs. The colors used are vibrant, including red, blue, yellow, green, and black.

Emanuel Fonseca Lima
Carmen Soledad Aurazo de Watson
(Orgs.)

Identidade e
Diversidade Cultural na

América Latina



Abordar cuestiones que significan otorgar una voz a las minorías es un reto ineludible y América Latina es una veta siempre enriquecedora. Cuando se habla de identidad latinoamericana nos referimos a un abanico de identidades, nos referimos a pueblos que a lo largo de los siglos se han encontrado en constante proceso de reconocerse y valorarse, tarea que puede ser hostil pues muchas veces entran en colisión con los cánones que nos impone hoy el progreso y la modernidad. Los pueblos originarios que conforman América Latina hoy en día no son estáticos, se desplazan por razones principalmente socio-económicas. Estos desplazamientos de grupos representativos dentro y fuera de nuestras fronteras nos obligan a reflexionar sobre estos procesos que se circunscriben a un fenómeno mucho mayor, inherente a la naturaleza humana: la búsqueda de un mejor futuro y un mejor bienestar. El constante movimiento de migrantes es un fenómeno mundial que en la actualidad nos demanda una especial reflexión acerca de sus alcances y sobretudo sus repercusiones, muchas veces reflejadas en actos y actitudes xenófobas e intolerantes, en particular hacia quienes hablan estas lenguas originarias. En países como los que conforman América Latina, estas actitudes responden a situaciones históricas de marginación no resueltas las que lamentablemente tienen como protagonistas a nuestros pueblos originarios, a quienes excluimos de los beneficios que trae el progreso y la modernidad mientras no asuman plenamente nuestros patrones de comportamiento, perdiendo muchas veces su propia identidad cultural. En diciembre de 2015, junto a un notable grupo de investigadores de distintas especialidades, liderados por el Procurador brasileño, Dr. Emanuel Fonseca Lima y por mi buena amiga la socióloga peruana Carmen Aurazo de Watson, tuve la suerte de colaborar en la organización del seminario *Identidade Cultural e Patrimônio Linguístico dos Povos Originários da América Latina*, en donde especialistas de diferentes ámbitos académicos dialogaron y reflexionaron sobre la importancia de la protección y promoción de las lenguas originarias de nuestros países latinoamericanos como paso esencial para la construcción de nuestra identidad cultural. El evento fue auspiciado por la ONG Inti Wasi, el Memorial de América Latina y el Consulado General del Perú en San Pablo. La idea del presente libro surge del debate ocurrido en este seminario y es, sin duda, un aporte para quienes están comprometidos en esta tarea aún inconclusa de otorgar voz y visibilidad a los pueblos originarios y otras minorías de nuestra región.

Fernando Alvarez Gamboa

Diplomático de Carrera

Licenciado y Bachiller en Humanidades con Mención en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú – PUCP
 Maestría en Diplomacia y Relaciones Internacionales con Mención en Promoción Económica por la Academia Diplomática del Perú
 Asesor Diplomático del Despacho Ministerial del Ministerio de Cultura de Perú
 Ex-Consul General Adscrito de Perú en São Paulo



United Nations
 Educational, Scientific and
 Cultural Organization



Universidade Federal
 da Grande Dourados

• UNESCO Chair in Cultural Diversity,
 • Gender and Border Territories
 • Brazil



**Identidade e
Diversidade Cultural
na América Latina**



Comitê Editorial

Prof. Dr. Jonas M. Vargas

Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

Prof.ª Dr.ª Clarice Gontarski Speranza

Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

Prof. Dr. Aristeu Elisandro Machado Lopes

Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

Prof. Dr. Alisson Droppa

Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

Prof.ª Dr.ª Elisabete Leal

Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

Identidade e Diversidade Cultural na América Latina

Emanuel Fonseca Lima
Carmen Soledad Aurazo de Watson
(Orgs.)

φ editora fi

Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni

Arte da capa: Mell Borba

Revisão: Cláudia Guarneri e Guilherme Kroll Domingues (Português); Angela Correa Caraballo e Carmen Soledad Aurazo de Watson (Espanhol)

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor. Os autores são responsáveis pela escolha e apresentação das imagens contidas neste livro e pelas opiniões nele expressas, as quais não são, necessariamente, as mesmas da UNESCO e não comprometem a organização



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



<http://www.abecbrasil.org.br>

SÉRIE FRONTEIRAS E IDENTIDADES - 5

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

LIMA, Emanuel Fonseca; WATSON, Carmen Soledad Aurazo de (Orgs.)

Identidade e diversidade cultural na América Latina [recurso eletrônico] / Emanuel Fonseca Lima; Carmen Soledad Aurazo de Watson (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

448 p.

ISBN - 978-85-5696-228-7

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1.! Identidade. 2. Diversidade. 3. América latina. 4. Cultura. 5. História. 6.! Interdisciplinaridade. I. Título. II. Série

CDD-906

Índices para catálogo sistemático:

1. História da sociedade 906

SUMÁRIO

NOTA DOS ORGANIZADORES	9
SOBRE OS AUTORES	11
PREFÁCIO - Carlos E. Peralta	17

PARTE I

Povos indígenas, imigração, gênero e proteção às minorias

A JURIDICIZAÇÃO E OS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL Orlando Villas Bôas Filho	21
IDENTIDAD NACIONAL EN MÉXICO: GÉNERO Y SEXUALIDAD Natividad Gutiérrez Chong	53
A DIVERSIDADE LINGUÍSTICA E CULTURAL LATINO-AMERICANA, OS DIREITOS LINGUÍSTICOS DOS POVOS ORIGINÁRIOS E O PAPEL SOCIAL DO LINGUISTA Angel Corbera Mori	81
PENSAR O(S) GÊNERO(S) PARA ALÉM DAS FRONTEIRAS Losandro Antonio Tedeschi; Sirley Lizott Tedeschi	107
TESTEMUNHO DO HOLOCAUSTO NA LITERATURA DE SUSANA GERTOPÁN: VOZES DE QUEM SOBREVIVEU Alexandra Santos Pinheiro	125
IMIGRANTES LATINOS E ESCOLAS PÚBLICAS EM DOIS BAIROS DA CIDADE DE SÃO PAULO: BOM RETIRO E BRÁS. Carmen Aurazo de Watson	151
POVOS INDÍGENAS E O DIREITO BRASILEIRO: APONTAMENTOS HISTÓRICOS Wagner (LUAR) da Rocha Moraes – Sateré Mawé; Henry Albert Yukio Nakashima	171
LA PACHA MAMA: MUJERES TRABAJANDO CON LO QUE LA TIERRA NOS DA Sylvia Andrade Zurita; Montserrat García Oliva; Raúl Yungán Yungán	191

PARTE II

Multiculturalismo, identidade e a proteção ao patrimônio cultural

- Re-conhecer ou reconhecer? reflexões sobre direitos, DIVERSIDADES E RECONHECIMENTO 225
Gislene Aparecida dos Santos
- PROTEÇÃO JURÍDICA DO PATRIMÔNIO CULTURAL DOS GRUPOS FORMADORES DA SOCIEDADE BRASILEIRA 259
Guilherme José Purvin de Figueiredo
- DOCENTES UNIVERSITARIOS Y DE EDUCACIÓN BÁSICA, HACIENDO JUNTOS LA TAREA DE RECUPERAR UNA LENGUA EN PELIGRO DE EXTINCIÓN, EN MÉXICO 293
Antonio Carrillo Avelar; Carlos Antonio Aguilar Herrera; Gervasio Montero Gutenberg
- LA PROTECCIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL MATERIAL E INMATERIAL EN CUBA 313
Daimar Cánovas González
- AS ROCHAS, AS FEIÇÕES DA TERRA E A LEI: O DIREITO AMBIENTAL E AS PERSPECTIVAS DE SALVAGUARDA DA GEODIVERSIDADE NO BRASIL 335
Luciano J. Alvarenga
- PEDAGOGÍAS DESDE LA OTRA ORILLA: Reflexiones sobre la pedagogía desde y hacia la alteridad 365
Jairo Adolfo Castrillón Roldán
- FUNDAMENTOS JURÍDICOS PARA PROTEÇÃO DA DIVERSIDADE CULTURAL 381
Emanuel Fonseca Lima
- ANTROPOLOGIA JURÍDICA E ETNOCENTRISMO: CONTRIBUIÇÕES PARA UMA REFLEXÃO MULTICULTURAL DO UNIVERSALISMO OCIDENTAL 407
Raphael da Rocha Rodrigues Ferreira
- LA MULTIPLICIDAD ÉTNICA EN LAS ZONAS URBANAS DEL PERÚ 439
Oswaldo Bilbao Lobatón; Carlos Velarde Reyes

NOTA DOS ORGANIZADORES

A convivência harmônica entre os povos é um espinhoso e ainda não superado desafio que ganha maior proeminência em tempos de recrudescimento de práticas de dominação cultural. Episódios de violência xenófoba e a sistemática violação e retrocessos na proteção dos direitos de minorias têm colocado sob dúvida a capacidade de tolerância para com o diferente.

Além dos efeitos sobre a identidade e dignidade dos integrantes de minorias, essas práticas comprometem a diversidade cultural da sociedade contemporânea, contribuindo para o desaparecimento de línguas, costumes, formas de expressão e concepção do mundo.

Diante da relevância do tema, em dezembro de 2015 o Centro Comunitário Inti Wasi, organização não governamental que promove o direito de imigrantes latino-americanos no Brasil, organizou, com o apoio do Consulado Geral do Peru em São Paulo e do Memorial da América Latina, o Seminário “Identidade Cultural e Patrimônio Linguístico dos Povos Originários da América Latina”.

A partir de debates e ideias desenvolvidos neste evento, foi gestado um novo projeto: uma obra que se propõe a refletir sobre as contribuições que a América Latina pode oferecer para a valorização da diversidade e a proteção da identidade dos diversos grupos culturais.

O presente trabalho adota uma perspectiva plural e interdisciplinar, reunindo 17 artigos de autores com diferentes formações acadêmicas, provenientes do Brasil, Colômbia, Cuba, Equador, México e Peru. São textos tanto de acadêmicos, dentre jovens pesquisadores e professores com maior experiência, quanto de autores ligados a movimentos sociais e que lidam em seu dia a dia com os temas tratados no e-book.

Buscamos, dessa forma, diversificar ao máximo os olhares que podem ser lançados sobre a questão, fazendo com que o livro também contemple e valorize abordagens externas ao âmbito acadêmico.

Optamos pelo formato de *e-book*, distribuído em formato aberto e com textos em língua portuguesa e espanhola, a fim de facilitar a difusão da obra e promover a necessária reflexão sobre os variados aspectos da identidade e diversidade cultural, tais como os fundamentos, elementos e políticas de proteção à identidade cultural dos povos originários, imigrantes e demais minorias nos países latino-americanos.

O presente projeto contou com o inestimável apoio da Cátedra da UNESCO “Diversidade Cultural, Gênero e Fronteiras” da Universidade Federal de Grande Dourados e do Consulado Geral do Peru em São Paulo, a quem agradecemos, respectivamente, nas pessoas do Professor Losandro Antônio Tedeschi e do Dr. Jorge Arturo Jarama Alván.

Também aproveitamos para agradecer à Angela Correa Caraballo, Guilherme Kroll Domingues, Mell Borba e a todos os demais amigos que, direta ou indiretamente, contribuíram para o desenvolvimento deste projeto.

Desejamos a todos uma excelente leitura!

Emanuel Fonseca Lima
Carmen Soledad Aurazo de Watson

SOBRE OS AUTORES

Alexandra Santos Pinheiro é licenciada em Letras pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1999), mestra em Letras pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2002), doutora em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas (2007) e pós doutora pela Universidade de Jaén (2012-2013).

Angel H. Corbera Mori. Formado em Linguística pela Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Peru, 1977), mestrado em Linguística pela mesma universidade (1978). Obteve seu doutorado em Ciências (Linguística) pela Universidade Estadual de Campinas (1994). Atualmente é professor-pesquisador da Universidade Estadual de Campinas, na área de Línguas Ameríndias, atuando principalmente nos temas: Documentação e descrição de línguas ameríndias, morfossintaxe, fonologia, tipologia, contato de línguas; estudo e descrição de línguas da família arawak xinguanas, principalmente a língua mehinaku. É editor em chefe do Periódico *LIAMES - Línguas Indígenas Americanas*, publicação da área de Línguas Ameríndias do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL-UNICAMP). Atua também como professor colaborador no Programa de doutorado em Linguística, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Peru), e no Programa da Faculdade Intercultural Indígena da UNEMAT (Barra do Bugres, MT).

Antonio Carrillo Ibarra. Professor investigador da Universidad Pedagógica Nacional (UPN/México) e Universidad Nacional Autónoma do México (UNAM). Professor convidado na Universidade Federal de Goiás. Especialista em Lengua y cultura pela UAM/México. Especialista em Pedagogia pela UNAM/México. Mestre em Diseño Curricular y Inovación Pedagógica. Mestre em Ciências Antropológicas pela UAM/México. Doutor em Ciências Antropológicas pela UAM/México. Pós-Doutor em Educação pela USP.

Carlos Antonio Aguilar Herrera. Mestre em Pedagogia pela UNAM. Professor da Licenciatura em Pedagogia e Coordenador do Departamento de Internacionalización, Movilidad y Vinculación da División de Estudios de Posgrado e Investigación da Facultad de Estudios Superiores Aragón (FES - Aragón/UNAM)

Carlos Velarde Reyes. Professor, palestrante e autor nas áreas de Economia, Filosofia, Teologia e Gestão em colégios, faculdades e outros espaços educativos. Atuou em organizações sociais como o Centro de Desarrollo Etnico – CEDET, organização dedicada à promoção dos direitos da população afroperuana.

Carmen Soledad Aurazo de Watson. Doutora em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo-USP; Graduada em Sociologia pela Pontifícia Universidade Católica-PUC-Peru. Pesquisa na área da saúde da população e da imigração peruana no Brasil. Coordenadora do Centro de Apoio Comunitário Inti Wasi, associação que lida com imigrantes, prioritariamente peruanos, na cidade de São Paulo, com atividades na realização de debates sobre temas de imigração, direitos humanos e línguas originárias. Sesc-SP, integrante da Secretaria Executiva do Dia do Desafio, evento internacional que promove o Esporte no continente americano. Membro do Conselho Consultivo (Consejo de Consulta) do Consulado do Peru em São Paulo, instância de diálogo entre a comunidade peruana e as autoridades consulares na cidade de São Paulo.

Daimar Canovas González. Professor de Direito na Universidad de la Habana (Cuba). Presidente de la Cátedra de Estudios Jurídicos del Instituto Superior de Tecnologías y Ciencias Aplicada. Vice-diretor Científico del Instituto de Geografía Tropical.

Emanuel Fonseca Lima. Procurador do Estado de São Paulo. Bacharel em Direito pela Universidade Mackenzie. Especialista em Direito Ambiental pela PUC-SP. Mestre em Teoria Geral e Filosofia do Direito pela USP. Integrante do Coletivo Ocareté

Gervasio Montero Gutenberg. Professor bilíngue nativo da língua ombeayuts de San Mateo del Mar. Egresso da Escuela Normal Bilingue Intercultural del Estado de Oaxaca/México. Mestre em Desarrollo Educativo pela Universidade Pedagógica Naiconal/México. Doutorando em Pedagogia pela Universidade Nacional Autónoma do México (FES Aragón/UNAM).

Gislene Aparecida dos Santos. Professora livre docente da Universidade de São Paulo lecionando no curso de graduação em Gestão de Políticas Públicas na Escola de Artes, Ciências e Humanidades e no Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos da Faculdade de Direito da USP. É pesquisadora do GEPPIS- Grupo de Estudos e Pesquisas das Políticas Públicas para a Inclusão Social e do Diversitas - Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos-USP. Em suas publicações, orientações acadêmicas, projetos de pesquisa e extensão focaliza discussões sobre ética e direitos humanos, estudos críticos do direito, estudos pós-coloniais, fundamentos teóricos do multiculturalismo e das políticas de reconhecimento, inclusão, discriminação e racismo. Dentre outras obras, é autora dos livros: A invenção do Ser negro; Mulher negra. Homem branco; e Reconhecimento, Utopia, Distopia: os sentidos das políticas de cotas raciais. Site: <http://each.uspnet.usp.br/web/prof/geppis>.

Guilherme José Purvin de Figueiredo. Procurador do Estado de São Paulo. Bacharel, Mestre e Doutor em Direito pela Universidade de São Paulo. Professor da PUC-SP/COGEAE. Coordenador Geral da Associação de Professores de Direito Ambiental do Brasil - APRODAB. Secretário Geral do Instituto Brasileiro de Advocacia Pública - IBAP.

Henry Albert Nakashima. Possui graduação em História pela Universidade Nove de Julho (2009), mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica - SP (2012), tendo pesquisado a prática do islamismo em São Paulo. Integrante do Núcleo de Estudos de História Social da Cidade - NEHSC - PUCSP, e do Coletivo Ocareté. Atualmente desenvolve pesquisa sobre o genocídio do povo Waimiri-Atroari, do Amazonas, no período da Ditadura Civil-Militar.

Jairo Adolfo Castrillón Roldan . Professor investigador de UNIMINUTO sede Bello. Coordenador da Corporación Semiosfera. Graduado em Comunicação Social e Jornalismo pela Universidad de Antioquia -Medellín. Especialista em Animación Sociocultural y Pedagogia Social de la Fundación Universitaria Luis Amigó - Medellín. Especialista em Gestión y Políticas Culturales de la Universidad de Barcelona. Mestre em Educación

com ênfase em Desarrollo Humano pela Universidad de San Buenaventura - Medellín.

Losandro Antonio Tedeschi. Possui graduação em Filosofia pela UNIJUI, Mestrado e Doutorado em História Latino-Americana pela UNISINOS – RS. Pós-doutorado pela UNICAMP e Universidade de Jaén- Espanha. Professor da graduação e pós-graduação em História na UFGD/MS. Pesquisador pelo CNPq nível 2 na temática de gênero, história das mulheres, migrações e memória feminina. Coordena o LEGHI (Laboratório de Estudo de Gênero, História e Interculturalidade) e a Cátedra UNESCO “Gênero, Diversidade cultural e Fronteiras”.E-mail: losandrotedeschi@ufgd.edu.br

Luciano José Alvarenga . Doutorando e mestre em Ciências Naturais pela Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop). É aluno, também, do doutoramento em Ciências Jurídicas da Universidade do Minho, Braga, Portugal. Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor e pesquisador em Direito e Ciências Ambientais, colaborador da Sociedade de Ética Ambiental. Membro do Grupo de Pesquisa “Geoética”, cadastrado pela Ufop no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq – e do projeto “Sustentabilidad y desarrollo: perspectivas para la construcción de un Estado de Derecho Ambiental em Brasil e Costa Rica”, da Universidade da Costa Rica.

Montserrat García. Docente pesquisadora na linha de Género na Universidad Ramón Llul – Espanha. Autora de artigos científicos.

Natividad Gutiérrez Chong. Professora e pesquisadora do Instituto de Investigaciones Sociales da UNAM. Coordenou projetos de investigação sobre mulheres, nacionalismos, povos indígenas e recentemente desenvolveu pesquisas sobre mulheres indígenas. É autora de publicações e professora de licenciatura e pós-graduação. Coordenadora da SICETNO, base de dados digital sobre conflitos étnicos nas Américas (www.sicetno.org)

Orlando Villas Bôas Filho . Professor de Direito na USP e na Universidade Mackenzie. Graduado em Direito pela PUC-SP. Graduado em História e

Filosofia pela Universidade de São Paulo. Mestre e Doutor em Filosofia e Teoria Geral do Direito pela USP. Possui pós-doutorado pela Université de Paris X – Nanterre e na École Normale Supérieure de Paris.

Oswaldo Bilbao Lobatón. Diretor Executivo do Centro de Desarrollo Etnico – CEDET. Consultor e especialista em Desarrollo Social para la Población Afrodescendiente. Bacharel pela Facultad de Ciencias Contables y Finanzas Corporativas de Universidad Particular Inca Garcilaso de la Veja Ex-Diretor do Movimento Negro Francisco Congo. Membro da U.S. Peru – Alummin Network e do comitê político da Alianza Regional Afrodescendiente de América Latina y el Caribe (ARAAC). Possui atuação na Conferencia Regional Contra el Racismo, La Discriminación Racial, La Xenofobia y otras formas de intolerancia de Santiago de Chile e na Conferencia Mundial Contra el Racismo, La Discriminación Racial, La Xenofobia y otras formas de intolerancia en Durban. Palestrante sobre temas relacionados à população afrodescendente.

Raphael da Rocha Rodrigues Ferreira. Graduado em Direito pela PUC-Campinas. Graduado em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo. Especialista em Direitos Humanos pela Universidade de Coimbra. Mestre em Direito pela Universidade de São Paulo. Professor de Direito na Universidade Santa Cecília

Raul Yungan. Docente pesquisador na área de Interculturalidad na Universidad Técnica de Ambato. Autor de artigos científicos.

Sirley Lizott Tedeschi. Graduada em filosofia pela Universidade de Passo Fundo (UPF/ RS), mestrado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS e doutora em Educação pela Universidade Católica Dom Bosco – UCDB/MS. Foi professora da UNIJUI – RS e atualmente é professora da Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul – UEMS. Tem experiência na área de filosofia e educação atuando no temas de: epistemologia, filosofia e educação, identidade e diferença. E-mail: tedeschils@gmail.com

Sylvia Jeannette Andrade Zurita Doutora em Ciencias De La Educacion pela Universidad Técnica De Ambato, é bacharel em Humanidades Esp. Química y Biología pelo Colegio Nacional Ambato 1982 (Equador), licenciada em Ciencias de la Educación -Especialidad Educación Parvularia, e Magister En Docencia Universitaria pela Universidad Tecnológica Indoamerica 2006

Wagner (LUAR) da Rocha Moraes - Sateré Mawé. Indígena da etnia Saterá Mawé, do Amazonas. Bacharel em Direito pela PUC-SP. Ativista em Direitos Indígenas.

PREFÁCIO

Apraz-me prefaciá-lo livro organizado pelo pesquisador M.Sc. Emanuel Fonseca Lima, Procurador do Estado de São Paulo, e pela professora Dra. Carmen de Watson, Socióloga e Coordenadora do Centro de Apoio Comunitário Inti Wasi. A obra, intitulada “*Identidade e Diversidade Cultural na América Latina*”, é fruto dos debates realizados no Seminário “*Identidade Cultural e Patrimônio Linguístico dos Povos Originários da América Latina*”, realizado na biblioteca do Memorial da América Latina de São Paulo, em dezembro de 2015.

Trata-se de uma obra de enorme fôlego interdisciplinar, orientada por uma perspectiva pluralista, que reúne 17 instigantes trabalhos de diversos autores latino-americanos – do Brasil, Colômbia, Cuba, Equador, México e Peru- de diferentes áreas do conhecimento. O livro objetiva a análise profunda e crítica de temáticas relacionadas com a identidade cultural de povos originários, imigrantes e outras minorias nos países latino-americanos. Nesse sentido, é um esforço por entender e valorizar as “*epistemologias do sul*” oriundas da rica *sociodiversidade latino-americana*. A América Latina é um *mosaico* sociocultural, fruto de um sincretismo étnico e de uma história complexa que foi e continua sendo desenhada num espaço-temporal que mesmo marcado por uma profunda desigualdade social, está caracterizado por uma enorme riqueza cultural e natural; a América Latina é uma verdadeira *Potencia da Sociobiodiversidade do nosso Planeta*.

De modo que, a meu ver, o livro é um convite para a reflexão profunda e dialética sobre a rica diversidade que caracteriza a identidade cultural da América Latina; a *identidade latino-americana* é essencialmente fruto da nossa heterogeneidade; a miscigenação e a pluralidade são a nossa maior riqueza, a mais bela e singular característica da nossa *latinidade*. A América Latina é oriunda de uma herança e de uma memória que ao longo do tempo desconsideraram o enorme potencial de sociodiversidade da região. Por essa razão, a obra é uma contribuição corajosa e séria, que através de uma visão pluralista e integradora, propõe o diálogo de saberes como forma de entender a complexidade e a riqueza sociocultural do *mosaico latino-americano*. Na minha humilde opinião trata-se de um livro com um conteúdo riquíssimo, provocante, que aborda *Epistemologias Socioculturais da América Latina*.

Assim, os autores analisam a “*Identidade e Diversidade Cultural na América Latina*” a partir de um olhar caracterizado por uma perspectiva

inclusiva e holística, identificada com o respeito das cosmovisões, das filosofias de vida e da diferença, e orientada por uma especial preocupação com a proteção daqueles que muitas vezes são invisibilizados pelo universalismo ocidental, signo marcante da sociedade de risco contemporânea. Assim, a obra está fundamentada numa *ética da outridade*, pautada pelo diálogo sincero e bem fundamentado, que propõe entender e reconhecer, a partir de múltiplos olhares latinos e de uma linguagem simples, aspectos da essência latino-americana como: o direito à diversidade linguística, o reconhecimento do patrimônio cultural material e imaterial, a educação de imigrantes latinos, as pedagogias da alteridade – de e para, a proteção jurídica da diversidade cultural e dos povos indígenas, o multiculturalismo, a antropologia jurídica e o etnocentrismo, as perspectivas de salvaguarda da geobiodiversidade, a interculturalidade em espaços urbanos, o testemunho de uma latina sobre o holocausto, aspectos relacionados com gênero e sexualidade, a Pacha Mama e o trabalho das mulheres, entre outros.

Feitas essas breves considerações sobre a obra, gostaria de parabenizar aos organizadores, aos autores colaboradores, à Editora, ao Consulado peruano, e à Cátedra da UNESCO “Diversidade Cultural, Gênero e Fronteiras” da Universidade Federal de Grande Dourados/Brasil, pela iniciativa de materializar neste livro um profundo e diferenciado trabalho que representa olhares sensíveis sobre a sociodiversidade latino-americana.

Boa leitura !

San José, Costa Rica, 17 de outubro de 2017

Prof. Dr. Carlos E. Peralta

Professor de la Facultad de Derecho/UCR-Costa Rica
Investigador del Instituto de Investigaciones Jurídicas/UCR
Coordinador de la Cátedra de Derecho Ambiental
Coordinador de la Cátedra de Sistemas de Investigación
Coordinador del GPDS de la UCR
Profesor del Post-Grado en Derecho /UCR
Doctor en Derecho Público de la UERJ/Brasil
Post-doctor en Derecho Ambiental de la UFSC/Brasil
Post-doctor en Derecho Tributario-Ambiental de la UERJ/Brasil

PARTE I

**POVOS INDÍGENAS, IMIGRAÇÃO,
GÊNERO E PROTEÇÃO ÀS MINORIAS**

A JURIDICIZAÇÃO E OS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL¹

*Orlando Villas Bôas Filho*²

Introdução

É possível afirmar a existência de um processo de progressiva juridicização de questões que envolvem os povos indígenas no Brasil.³ Autores como Rodríguez Barón (2015), Dandler (2000) e Davis (2000), por exemplo, sublinham que, nas últimas décadas, nessa seara, uma crescente inflação normativa, com a ambivalência que lhe é inerente, seria verificável em todo o contexto latino-americano. Destacam, ademais, que esse processo, também observável na esfera internacional, seria resultado do aumento da expressão política e da influência dos movimentos indígenas no Hemisfério Sul. Sem pretender focar em termos mais detidos a ampla literatura jurídica que se direciona a essa questão no contexto brasileiro, a presente análise visa descrever, a partir de uma abordagem de caráter antropológico e sociológico, alguns aspectos fundamentais envolvidos no impacto da juridicização em relação aos povos indígenas no País.⁴

¹ Uma versão mais extensa do presente artigo, que relaciona o fenômeno da “juridicização” com o “campo indigenista” no Brasil, foi publicada no volume 111, de 2016, da *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, com o título “A juridicização e o campo indigenista no Brasil: uma abordagem interdisciplinar”.

² Advogado. Professor da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo e da Faculdade de Direito da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Bacharel em Direito (PUC/SP), História (USP) e Filosofia (USP). Mestre e Doutor em Direito pela Universidade de São Paulo. Realizou pós-doutorado na Université de Paris X (Nanterre) e na École Normale Supérieure de Paris.

³ É preciso, desde logo, definir o que se entende, nesta análise, por “juridicização”, pois, apesar de manter claro paralelo com o conceito de “juridificação” (em alemão *Verrechtlichung* e, em inglês, *juridicalization* ou *juridification*), corrente na discussão teórica brasileira, a “juridicização” será enfocada aqui a partir de autores como Jacques Commaille, Jérôme Pélisse, Bruno Jobert, Thierry Delpuech, Laurence Dumoulin, Claire de Galember e Jacques Chevallier, que a ela aludem utilizando, em francês, o termo *juridicisation*. Portanto, mediante o uso do vocábulo “juridicização”, visa-se sublinhar a proveniência do instrumental teórico que balizará a presente análise.

⁴ Em meio à vasta literatura que examina, no direito positivo brasileiro, a regulação dos interesses dos povos indígenas, ver, por exemplo: Amato (2014); Anjos Filho (2009); Souza Filho (2000); Villares (2009) e Villas Bôas Filho (2003). Para uma análise histórica que enfoca a regulação jurídica das terras

O processo de juridicização de questões que envolvem os povos indígenas é extremamente complexo e marcado por grande ambivalência. Davis (2000, p. 172), por exemplo, ressalta que, apesar dos inequívocos avanços consignados nesse âmbito (que, segundo ele, não devem ser menosprezados), não é possível desconsiderar os inúmeros “obstáculos e desafios, falsos inícios e frustrações persistentes” que o caracterizam. Essa observação é importante, pois há uma tendência entre os juristas de conceber a juridicização como um processo progressivo de implementação de garantias que apresentaria apenas dimensões positivas. Assim, o “senso comum jurídico” – incapaz de enxergar o caráter complexo e ambivalente da juridicização – pode receber um aporte de grande valia da abordagem antropológica e da sociológica.

O processo de expansão e adensamento da regulação jurídica, apesar de seu claro teor programático de defesa dos povos indígenas, verificável tanto no plano do direito internacional como no das ordens jurídicas nacionais, não deve ser visto com otimismo excessivo, pois isso encobriria sua complexidade e ambivalência. Referindo-se à América Latina, Davis (2000, p. 172) afirma que:

Apenas uma minoria de países, por exemplo, ratificou a Convenção OIT n. 169 e, mesmo aqueles que o fizeram, não estão prontos para implementar todos os seus preceitos. Além disso, mesmo onde as Constituições domésticas reconheceram os direitos dos índios e a diversidade cultural e linguística característica de suas sociedades, as leis que regulamentam essas mudanças não foram instituídas e outras leis foram aprovadas, que vão em sentido oposto ou contradizem esses direitos. [...] A maioria das reformas constitucionais recentes em relação aos direitos dos povos indígenas na América Latina também ocorreu no nível da lei substantiva ou normativa e não nas áreas do processo legal ou

indígenas no Brasil, ver: Losano (2006). Acerca dos direitos indígenas no direito internacional, ver, por exemplo: Stavenhagen (2002).

administração – ao qual sempre se referem como “acesso à lei” ou “acesso à justiça” na literatura sobre reforma legal [...].⁵

A essas questões soma-se o fato de que, para os povos indígenas, processo de juridicização, nos termos em que será aqui definido, é experimentado como a imposição de uma normatividade exógena cuja racionalidade em muito diverge da que norteia suas formas de regulação e resolução de conflitos. Não são poucos os casos em que a normatização estatal de questões envolvendo os povos indígenas simplesmente desconsidera seus usos e formas tradicionais de regulação ou os enfoca a partir do que Dumont (1991) designa de “englobamento do contrário”.⁶ Referindo-se a essa situação, Davis (2000, p. 174) também observa que “esses sistemas tradicionais diferem substancialmente dos sistemas judiciais eurocêntricos baseados em documentos escritos, profissionais legais, processos contra os adversários e resultados em que há claramente vencedores e perdedores”.

A esse respeito, é possível afirmar que a teoria do multijuridismo de Étienne Le Roy fornece importantes ferramentas analíticas para a realização de uma abordagem descentrada da configuração tendencialmente positivista e formalista que prepondera no Brasil.⁷ Ao enfatizar que o direito constitui apenas um tipo específico de concreção da juridicidade – entendida como uma forma geral de regulação social de caráter impositivo, uma vez que sancionável –, a perspectiva de Le Roy permite que os modos

⁵ Aludindo especificamente ao Brasil, Davis (2000) faz menção ao Decreto 1.775, de 8 de janeiro de 1996, que, em seu entendimento, seria expressão de movimentos de grupos poderosos com interesses contrários aos dos povos indígenas, com franco propósito de diminuição das conquistas introduzidas pela Constituição Federal de 1988. Acerca da Convenção 169 da OIT, ver Rojas Garzón (2009).

⁶ A noção de “englobamento do contrário”, proposta por Dumont (1991), visa explicitar a hierarquia no contexto da ideologia moderna, baseada, em tese, na ideia de igualdade. Segundo Dumont, a hierarquia não teria desaparecido nas sociedades modernas. Estaria, na verdade, escamoteada pelo mito da igualdade. Contudo, mostra o autor que aquilo que valorizamos é implicitamente interpretado como o ponto de referência para uma categoria geral que engloba valores distintos. A respeito, ver Eberhard (2002). Para uma crítica à noção, ver Luhmann (2002).

⁷ Sobre a teoria do multijuridismo, ver, por exemplo: Le Roy (1998, 1999 e 2007), Eberhard (2002) e Villas Bôas Filho (2014b e 2015b).

autóctones de regulação ganhem progressivo relevo e passem, dessa maneira, a ser objeto de efetiva consideração em pesquisas interessadas pelos intrincados problemas envolvidos no processo de juridicização (tal como este será definido a seguir) de questões atinentes aos povos indígenas. Possibilita, ademais, que se critique a perspectiva laudatória da juridicização, de modo a explicitar a complexidade e a ambivalência que lhe são inerentes.

Assim, sem desconsiderar a existência de outras montagens da juridicidade, o presente artigo pretende enfocar, no que concerne à regulação dos interesses dos povos indígenas pelo direito estatal brasileiro, a complexidade envolvida no processo progressivo de juridicização. Essa ênfase na regulação estatal não implica, evidentemente, ignorar a importância das outras montagens da juridicidade que efetivamente existem e que demandam detida atenção. Contudo, em virtude da assimetria de forças que caracteriza a relação entre os povos indígenas e os outros agentes sociais que com eles interagem, seria possível sustentar que, no Brasil, teria havido, historicamente e ainda hoje, a preponderância do que Le Roy (1987 e 1999) designa de “ordem imposta”.⁸

Por isso, com o intuito de explicitar o caráter ambivalente do processo de juridicização em relação aos povos indígenas no Brasil, será realizado a seguir um breve delineamento conceitual do fenômeno da juridicização e, depois, indicados, em termos meramente ilustrativos, três aspectos expressivos da ambivalência que caracteriza sua relação com os povos indígenas, quais sejam: a) a juridicização como expressão da supremacia da ordem imposta; b) a tendência de desconsideração das categorias autóctones no âmbito do processo de juridicização; c) a assimetria de forças entre os agentes que, mediante a juridicização, manejam o direito para a satisfação de interesses contrários aos dos povos indígenas.

⁸ Sobre a questão fundiária, que assume enorme importância no que concerne aos povos indígenas, a análise de Losano (2006) é muito elucidativa em relação a essa preponderância. A respeito, ver também Villas Bôas Filho (2003).

A juridicização: delineamento conceitual de um fenômeno complexo

A discussão relativa ao fenômeno da juridicização é bastante ampla e não se pretende aqui reconstruí-la em termos mais pormenorizados. Esta análise estará baseada especialmente em autores como Jacques Commaille, Laurence Dumoulin, Cécile Robert e Bruno Jobert, acerca da “juridicização do político” (*juridicisation du politique*).⁹

Os processos de juridicização (*juridicisation* entre os autores francófonos, *Verrechtlichung* entre os alemães e *juridicalization* ou *juridification* entre os anglófonos) e de judicialização (*judiciarisation* entre os autores francófonos e *judicialization* entre os anglófonos) são objeto de especial atenção da “sociologia política do direito” de Jacques Commaille, que os associa às mudanças do “regime de legalidade” nas sociedades ocidentais contemporâneas. Conforme enfatizam Commaille e Dumoulin (2009), embora esses dois fenômenos estejam frequentemente relacionados, não podem ser confundidos. Assim, com o intuito de explicitar as especificidades desses dois processos, serão apresentadas a seguir, em linhas gerais, as características fundamentais que Commaille lhes atribui, a começar pelo de juridicização.

Jacques Commaille (2010b) sublinha que a juridicização seria uma característica de nossas sociedades, observável nos mais diversos domínios. Segundo ele, a juridicização tenderia a ser acompanhada de uma judicialização das questões sociais e políticas,

⁹ Nesse particular, a análise estará baseada essencialmente na tese de Commaille (2006, p. 360-368) acerca da “desespecificação” (consistente na ruptura com a concepção essencialista do direito de modo a enxergá-lo como produto de uma construção social, institucional e política), “socialização do direito” (consistente na utilização crescente do direito como recurso nas interações sociais – *judiciarisation de la société et du politique*) e “instrumentalização política do direito” (legalidade como recurso privilegiado no jogo político, ou seja, a gestão do direito como algo que confere maior eficácia às ações políticas). Para uma exposição do perfil geral da sociologia política do direito do autor, ver, especialmente, Commaille (2010a e 2013). Para uma análise que, no Brasil, enfoca as questões da juridicização e da judicialização na “sociologia política do direito” de Jacques Commaille, ver: Villas Bôas Filho (2015a).

sendo, neste último caso, reveladora de um deslocamento do tratamento de certas questões da arena política para a judiciária, mediante a utilização cada vez mais frequente do direito, como recurso, pelos atores sociais. Além disso, questões relativas aos atores políticos, especialmente concernentes à corrupção, passariam a ser deslocadas para o tratamento judiciário.¹⁰

Delpeuch, Dumoulin e Galembert (2014, p. 40-42) ressaltam dois sentidos atribuíveis à noção de juridicização: a) o processo pelo qual as normas sociais partilhadas por um grupo são transformadas em regras e dispositivos jurídicos explícitos. Logo, nesse primeiro sentido, juridicização remete para “a instauração de regras jurídicas destinadas a regular uma determinada relação ou atividade social”, de modo a fazer com que seu respeito seja, inclusive, passível de ser imposto por uma instância judicial. Nesse sentido, a noção associar-se-ia, especialmente, ao aumento da proporção das regras jurídicas na regulação da atividade social; b) o aumento progressivo dos mecanismos de imposição da regulação qualificada como jurídica, referindo-se, nesse caso, também ao fenômeno da judicialização. Dessarte, remeteria especialmente à ampliação da “força vinculativa” (*force contraignante*) das regras jurídicas, principalmente a partir da possibilidade de recurso a instâncias formais, com a decorrente restrição da margem de autonomia deixada aos agentes no tocante à adoção de outras condutas que não aquelas prescritas juridicamente.¹¹

Nesse particular, conforme salientam Delpeuch, Dumoulin e Galembert (2014), as instâncias de produção do direito

¹⁰ Em sentido análogo, Dumoulin e Robert (2010, p. 9-10) ressaltam que “ce mouvement de juridicisation du social et du politique – dont témoignent la prolifération de la diversification de la règle de droit, la réglementation des pratiques de financement des partis politiques, l’essor du mouvement constitutionnaliste mais aussi l’émergence de ‘la question du droit [...] comme l’un des axes fondamentaux d’un débat politique rénové’ – s’accompagne d’un processus parallèle de judicialisation”. A respeito, cabe aludir à distinção proposta por Hirschl (2006, 2008 e 2011) entre judicialização da política (*judicialization of politics*) e judicialização da megapolítica (*judicialization of mega-politics or ‘pure’ politics*).

¹¹ Chevallier (2008, p. 108 e ss.) refere-se à juridicização (*juridicisation*) em termos de um “mouvement d’expansion du droit”. Sublinha, assim, a “inflação normativa” que a caracterizaria.

frequentemente tomam as normas sociais por referência quando definem o conteúdo de certas regras jurídicas. Contudo, essa operação de produção do direito não consiste em uma mera legislação calcada em regras sociais vigentes. Ela implica, por vezes, negociações e lutas entre os agentes sociais com concepções de mundo, interesses e valores diversos. Essa abordagem considera que o direito detém um alto grau de legitimidade social e que, portanto, a juridicização de uma norma social geraria como consequência um reforço à adesão por parte de seus destinatários. Haveria, portanto, uma espécie de eficácia simbólica própria ao direito, tal como observa García Villegas (2014).

Baseando-se na análise de Bourdieu (1986a), Delpuech, Dumoulin e Galembert (2014) enfatizam que o efeito de legitimação produzido pela juridicização de uma norma a destacaria simbolicamente de interesses particulares a ela relacionados, escamoteando, assim, tudo o que nela há de arbitrário e de contingente, de modo a apresentá-la como neutra e universal. Remetendo às expressivas análises de Max Weber, Jürgen Habermas e Niklas Luhmann salientam também que a juridicização de um número crescente de domínios da vida social constituiria um aspecto central da dinâmica de modernização das sociedades ocidentais, relacionando-se à emergência e à expansão do Estado moderno. Considera-se, portanto, que a diferenciação e a complexificação, características das sociedades modernas, ensejariam uma crescente demanda de regulamentação jurídica relacionada, de um lado, à necessidade de organizar e regular as relações de interdependência entre domínios de atividade cada vez mais numerosos e, de outro, à necessidade de limitar as externalidades negativas que eles se impõem mutuamente.¹²

¹² Delpuech, Dumoulin e Galembert (2014), ao analisarem a dinâmica paradoxal dos processos de “juridicização” das regulações sociais, mobilizam teóricos de diversas proveniências, referindo-se, especialmente, à teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas. Nesse particular, vale notar que Habermas (1989) utiliza o termo *Verrechtlichung* (em francês, *juridicisation* e, em inglês, *juridification*) para descrever o processo de expansão e adensamento do direito positivo. Cumpre notar que Deflem (2008) e White (1999), por exemplo, ressaltam que há uma evolução na posição sustentada

A pluralidade de perspectivas que se dirigem ao fenômeno de juridicização imprime ao conceito significativa polissemia. Isso implica que se estabeleça, em termos precisos, qual o sentido atribuído ao termo no âmbito da “sociologia política do direito”. Pélisse (2007), por exemplo, sustenta que a juridicização expressaria um processo de formalização fundado sobre uma extensão do direito positivo para regulamentação das relações sociais, sobretudo fora dos tribunais, enquanto a judicialização remeteria ao aumento do recurso à instituição judiciária e aos procedimentos formais para composição dos conflitos.

Enfatizando a recorrente confusão entre os fenômenos referidos pelos termos juridicização e judicialização, Delpeuch, Dumoulin e Galember (2014) também procuram traçar uma fronteira entre eles. Nesse sentido, definem a juridicização (*juridicisation/juridicalization*) como a proliferação do direito positivo, tal como observável por meio da inflação legislativa e regulamentar, e a multiplicação das formas jurídicas de regulação das relações sociais. Trata-se do que Commaille e Dumoulin (2009) descrevem em termos de um fenômeno global de expansão e mutação da legalidade. Por outro lado, definem a judicialização (*judiciarisation/judicialization*) como o progressivo aumento de poder dos juízes e dos tribunais, sendo, desse modo, uma expressão do fenômeno geral de juridicização.¹³ É nesse sentido que Commaille (2013, p. 932) ressalta que o termo judicialização significaria, para alguns autores, “um deslocamento do Executivo e do Legislativo em

por Habermas acerca do processo por ele descrito em termos de *Verrechtlichung*. A literatura especializada sobre essa questão é monumental, o que torna impróprio procurar capitulá-la aqui. Para uma análise da “juridificação” a partir de um viés sistêmico, ver: Teubner (1987). Sobre a “juridificação”, na literatura disponível em português, ver, por exemplo: O'Donnell (2000), Faria (2010) e Villas Bôas Filho (2009). Para uma análise da “juridicização” no pensamento de Jacques Commaille, ver Villas Bôas Filho (2015a).

¹³ Para uma análise que enfoca a judicialização em termos de uma desestabilização dos tradicionais “territórios da justiça” no contexto francês, ver: Commaille (1999, 2009 e 2015). Acerca da judicialização na discussão francesa, ver: Roussel (2003).

direção ao Judiciário para assegurar a regulação do político no lugar do político”.¹⁴

Entretanto, conforme asseveram Commaille e Dumoulin (2009), apesar de a judicialização poder ser, em termos gerais, considerada uma forma de expressão da juridicização, a relação entre esses dois fenômenos não é linear, direta ou congruente. Ao contrário, como mostram os autores, seria simplificador enfatizar a judicialização como uma expressão direta da juridicização, pois as relações que se estabelecem entre esses fenômenos são complexas e dependem de configurações históricas e nacionais, podendo, assim, assumir articulações concretas díspares. Mediante a alusão à análise de Barry Holmström acerca da experiência sueca, Commaille e Dumoulin (2009) procuram destacar concretamente o caráter não linear da relação entre juridicização e judicialização. Como enfatizam os autores, no contexto sueco, a judicialização crescente não teria decorrido da juridicização, e sim, ao contrário, de uma espécie de compensação advinda do refluxo do papel dos juristas na vida política. Ou seja, seria o progressivo escasseamento da influência dos juristas no aparelho do Estado que teria ensejado, em termos compensatórios, um crescente reforço dos tribunais como “terceiro poder”. Desse modo, a judicialização teria, em última instância, derivado de uma desjuridicização da vida política e do aparelho estatal sueco.

Portanto, não é possível confundir ou relacionar tais fenômenos em termos de subsunção ou derivação recíproca automática. Essa observação é particularmente importante em um contexto social complexo como o brasileiro. Não é improvável que no Brasil ocorram arranjos peculiares entre tais fenômenos e, ademais, que eles aconteçam de modo variado conforme se trate de questões distintas. Como ressaltado, a judicialização pode decorrer,

¹⁴ A respeito, ver: Commaille (2009). Cumpre notar que é especialmente a essa dimensão que a literatura sociológica brasileira se dirige. A respeito, ver, por exemplo: Avritzer e Marona (2014); Campilongo (2000 e 2002); Maciel e Koerner (2002); Nobre e Rodriguez (2011); Vianna et al. (1999) e Vianna; Burgos e Salles (2007).

em alguns casos, da juridicização e, em outros, como compensação, da desjuridicização. No que concerne às questões que envolvem os povos indígenas no Brasil, parece possível afirmar a existência de uma tendência de judicialização impulsionada pela crescente juridicização.¹⁵

Conforme mencionado, nesta análise está sendo enfocada apenas a questão da juridicização, o que não implica, evidentemente, desconsiderar a importância da judicialização. A ênfase dada aqui à juridicização decorre somente da suposição (em si plausível, mas que ainda demanda uma análise mais efetiva) de que, no tocante às questões que envolvem os povos indígenas no Brasil, haveria uma tendência de o processo de juridicização inflexionar no de judicialização. Por conseguinte, sua análise faz-se previamente necessária.

Vários exemplos poderiam ser mobilizados para ilustrar essa tendência. Entre eles, é emblemática a ação promovida pelo povo indígena Panará para retomada de suas terras na região do Rio Iriri. Tratou-se de uma ação declaratória promovida contra a União Federal, a Fundação Nacional do Índio e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), em 1994, por meio da qual esse povo, depois de ter sido transferido para o Parque Indígena do Xingu, o que garantiu sua sobrevivência, obteve, duas décadas após sua transferência, e mediante o manejo do direito, o usufruto exclusivo de uma área próxima àquela que ocupava quando se deu o contato.¹⁶ Contudo, essa ação dependeu, em primeiro lugar, da emergência dos povos indígenas e de novos atores que, no embate de forças ocorrido no “campo indigenista”,¹⁷ paulatinamente

¹⁵ Para uma compilação da expressiva legislação indigenista no Brasil, ver, por exemplo: Villares (2008). Para análises relativas ao impacto da Constituição Federal de 1988 na ordem jurídica brasileira acerca dessa questão, ver, por exemplo: Amato (2014); Anjos Filho (2009); Losano (2006); Villares (2009); Villas Bôas Filho (2003, 2006 e 2014a).

¹⁶ A respeito, ver, por exemplo: Hemming (2003); Hemming et al. (1973); Davis (1977) e Villas Bôas Filho (2006 e 2014a).

¹⁷ Acerca da noção de “campo indigenista”, ver: Villas Bôas Filho (2014a e 2016a).

passaram a utilizar o direito e, em segundo lugar, da juridicização progressiva de reivindicações históricas dos povos indígenas – especialmente no que concerne à sua cultura, língua, organização social e terras tradicionalmente ocupadas – mediante sua incorporação à Constituição Federal de 1988.

A juridicização como expressão da supremacia da “ordem imposta” sobre a “ordem negociada”, a “ordem aceita” e a “ordem contestada” (uma breve incursão pela tipologia de Étienne Le Roy)

Cumprе observar que, tratando-se da relação com os povos indígenas, a juridicização, tal como definida *supra*, consiste em uma progressiva expansão do arranjo ocidental da juridicidade, tal como a define Le Roy (1987, 1999, 2013b e 2014), no tocante às formas autóctones de regulação social.

Le Roy (1987 e 1999) propõe uma distinção típico-ideal para explicitar os diferentes modos de solução de conflitos, em meio à qual são indicados os seguintes tipos de ordenamentos:¹⁸ “ordem aceita” (*ordre/ordonnement accepté*), modo diádico de solução, em que as divergências não se transformam em conflitos, uma vez que as partes logram transigir a partir de suas pretensões; “ordem contestada” (*ordre/ordonnement contesté*), modo diádico de solução, no qual os conflitos terminam pela vitória do mais forte ou do mais hábil; “ordem negociada” (*ordre/ordonnement négocié*), situação na qual ocorre a intervenção de um terceiro para a solução dos conflitos e na qual as normas jurídicas constituem modelos não imperativos; “ordem imposta” (*ordre/ordonnement imposé*), que expressa a transformação dos conflitos em litígios que são

¹⁸ Cumprе notar que, a partir do livro *Le jeu de lois*, Étienne Le Roy passou a se referir a ordenamento imposto, negociado, aceito e contestado (*ordonnements imposé, négocié, accepté et contesté*) e, procurando precisar o sentido atribuído ao termo, ressalta que “l’ordonnement social est donc une mise en ordre de la société selon un dispositif particulier, impliquant à la fois un projet et des procédés” (LE ROY, 1999, p. 145). A respeito, ver: Le Roy (2013b).

resolvidos mediante a aplicação do direito positivo vigente por um juiz. Essa distinção é mobilizada por Rouland (1988, 1995 e 2003) em sua análise das formas alternativas de solução de conflito. Assim, Rouland (1988, p. 477), baseando-se em Le Roy (1987), apresenta o seguinte quadro relativo aos “tipos ideais de ordens normativas”:

Quadro 1 – Tipos ideais de ordens normativas

	<i>Ordem aceita</i>	<i>Ordem negociada</i>	<i>Ordem imposta</i>	<i>Ordem contestada</i>		
O que está “em jogo”	Tensões não declaradas	Conflitos	Litígios	Agressões		
Objetivo	Permanência da relação	Soluções visando reintroduzir a paz	A justiça, ou seja, estabelecimento daquilo que é devido ou não devido	A contestação da ordem vigente ou sua elisão		
Com quais normas	Sociabilidade	A partir de modelos de comportamento que formam uma espécie de “sistema jurídico” (direito-modelos)	Pela utilização de regras gerais e impessoais codificadas e preexistentes ao conflito (direito-código)	A “lei do mais forte ou do mais astuto”		
Modo de formalização	Contratual	Estabelecer o justo e a paz pela oralidade jurídica	Interpretar a norma e o direito escrito (hermenêutica)	Ausência de formalização, apesar de haver certa ritualização		
Procedimentos	Transação	Mediação	Conciliação	Arbitragem	Decisão Judicial	Passagem às “vias de fato”
Nível de institucionalização	Organização flexível	Constituição de um campo social semiautônomo	Instituição autônoma inscrita na ordem jurídica estatal		Marginalidade	
Relação com o direito	Aplicação do direito estatal. Ideal de não ser sancionado	Adaptação do direito ao contexto e às situações	Reprodução do direito		Ignorância ou contestação do direito	
Campo social	<div style="border: 1px solid black; width: 100%; height: 10px; margin-bottom: 5px;"></div> Campo jurídico				Violência	
	<div style="border: 1px solid black; width: 100%; height: 10px; margin-bottom: 5px;"></div> Campo judiciário					

O quadro reproduzido *supra* procura contrastar, esquematicamente, o perfil de cada uma dessas ordens normativas

(negociada, aceita, imposta e contestada). Cumpre notar que, no que tange à linha referente aos procedimentos, o quadro também estabelece a mediação como forma intermediária entre transação e conciliação e a arbitragem como forma intermediária entre conciliação e decisão judicial.¹⁹ Ora, o processo de juridicização, entendido como inflação e adensamento do direito positivo, poderia ser considerado, em sentido amplo, como uma tendência de expansão da “ordem imposta” sobre as demais.²⁰ Entretanto, conforme o nota Rouland (1988), a “ordem imposta”, dado o seu caráter tributário do Estado, seria típica das sociedades modernas, não sendo conhecida pelas sociedades tradicionais.²¹

Logo, o fenômeno de juridicização não é algo simples relativamente aos povos indígenas, pois lhes impõe uma forma de resolução de conflitos que lhes é exógena. Conforme enfatizam Davis (2000) e Dandler (2000), na América Latina, a juridicização das questões indígenas tendeu justamente a fixar a “ordem imposta” como hegemônica na resolução de conflitos.²² Aliás, recuperando o que foi dito por Guillermo Arancibia López, Ministro da Suprema Corte da Bolívia, Davis (2000, p. 173) sublinha algo que é

¹⁹ Nesse particular, cumpre notar a progressiva centralidade recebida pela mediação no pensamento de Étienne Le Roy. A respeito, ver, por exemplo: Le Roy (1995 e 2013b).

²⁰ A respeito, Le Bris (2016, p. 79) afirma que “pour «gérer» ces conflits entre unité et diversité, cette confrontation entre valeurs «communes» et diversité, le droit peut suivre différentes voies et recourir à divers instruments et techniques. [...] Deux modèles-types, susceptibles d’inspirer le droit positif, sont envisageables. Le premier d’entre eux s’appuie sur la violence légitime dont l’État a le monopole. L’État procède par imposition des valeurs «communes». L’accent est mis sur l’unité. [...] Le second modèle implique, non pas un «ordre imposé», mais un «ordre négocié». L’accent est mis sur la diversité. La logique sous-jacente est horizontale”.

²¹ Nesse particular, Le Roy (1999, p. 157) observa que “j’ai postulé que toutes les sociétés, au nord et au sud, sont complexes et peuvent comprendre de ce fait plusieurs modèles de régulation, plusieurs ordonnancements sociaux plus ou moins concurrents, donc rendus plus ou moins complémentaires ou hégémoniques”.

²² Referindo-se a questões que expressam o modo pelo qual o processo de juridicização desemboca concretamente no de judicialização, Davis (2000, p. 173) ressalta que “as diferenças entre a lei escrita e as realidades sociais dos países latino-americanos são notáveis. Enquanto os antropólogos cada vez mais percebem a natureza múltipla dos sistemas legais na América Latina e a persistência dos regimes tradicionais de lei na esfera local ou de aldeia, o último continua sujeito aos regimes legais nacionais e pouco conhecidos pelos juízes e advogados na maioria dos países”.

diretamente aplicável à questão no Brasil: “o sistema legal sofre de um considerável grau de imposição, o que quer dizer que muito pouca atenção é dada para apreciar, analisar e consultar os valores culturais, as circunstâncias locais ou os fatores específicos envolvidos na disputa”. Trata-se da tendência de fixação da “ordem imposta” em detrimento das demais.²³

Aliás, nesse particular, Rodríguez Barón (2015), baseando-se em Segato (2014), observa que a ênfase na demanda por reconhecimento de direitos fundiários tendeu a desviar a atenção dos povos indígenas das reivindicações de reconhecimento de suas formas próprias de resolução de conflitos. Assim, referindo-se ao caso argentino, o autor frisa que o avanço na demarcação de territórios indígenas não foi acompanhado pelo resgate efetivo das formas próprias de resolução de conflitos e de um verdadeiro autogoverno por parte dos povos indígenas. Segato (2014) destaca a mesma coisa no contexto brasileiro.

A tendência de desconsideração das categorias autóctones no âmbito do processo de juridicização

Complementarmente a essa tendência de imposição de uma forma de resolução de conflitos (ordem imposta), que é, largamente, estranha às formas tradicionais de regulação entre os povos indígenas, o processo de juridicização também frequentemente acarreta a desconsideração das categorias autóctones. A respeito, Eberhard (2008, p. 13) observa que:

²³ Para uma análise acerca das rondas campesinas e suas tensões com a ordem oficial na região andina, ver: Piccoli (2011). Essa questão remete às discussões relativas ao pluralismo jurídico. Em meio a estas destacam-se aqui a tese da interlegalidade e a da juridicidade cujo exame, entretanto, não é comportado pela presente análise. Para um panorama relativo à discussão pluralista no âmbito da antropologia jurídica, ver, por exemplo: Sierra & Chenaut (2002); Vanderlinden (2013); Rouland (1998, 1995 e 2003); Moore (2014) e Eberhard (2003). Acerca da interlegalidade, ver: Santos (2002 e 2003). Para uma perspectiva que pretende ordenar o pluralismo, ver: Delmas-Marty (2006). Sobre a questão da juridicidade, ver: Le Roy (1998, 1999 e 2013b) e Villas Bôas Filho (2014b e 2015b).

Quando traduzimos uma perspectiva cultural distinta da nossa o fazemos através de nossa própria cultura. Para dar apenas um exemplo: no caso do reconhecimento dos direitos dos povos indígenas, a visão predominante no mundo ocidental transforma tal demanda em uma demanda antropocêntrica de direitos coletivos.

Esse problema é especialmente visualizável no âmbito das questões fundiárias em que, como regra, se observa uma espécie de “tradução” das concepções tradicionais do uso e da apropriação da terra para um sistema categorial fundado em uma conceituação de propriedade estranha aos povos indígenas. Poder-se-ia afirmar que se trata do que Dumont (1991) designa de “englobamento do contrário”. Aliás, cumpre notar que a ignorância e o etnocentrismo do jurista médio, ao engendrarem um balizamento simplista que anula todas as diferenças no que concerne ao uso e à apropriação da terra, acabam por produzir situações de grande injustiça e, além disso, de potencial conflito, uma vez que ou falseiam e distorcem as concepções autóctones ou simplesmente, desconsiderando-as, lhes impõem (mediante a mobilização do “argumento da falta”)²⁴ uma concepção externa.

Essa questão ficou evidenciada, por exemplo, no julgamento da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, pelo Supremo Tribunal Federal. As dezenove condicionantes ao reconhecimento de terras indígenas constantes no julgamento da referida reserva, além de restringirem claramente a autonomia dos povos indígenas do Brasil, são atravessadas de grande etnocentrismo e incompreensão das concepções autóctones acerca do uso e apropriação da terra. A respeito, cumpre notar que a mais impactante (e absurda) das condições – não incluída na enumeração, mas sim no corpo da decisão, e consistente no estabelecimento do dia 5 de outubro de 1988 (data da promulgação da Constituição Federal) como “marco

²⁴ A respeito, além de Mattei & Nader (2008), ver: Eberhard (2002); Le Roy (1998) e Villas Bôas Filho (2015b, 2016a, 2016b e 2016c).

temporal” para o reconhecimento das terras ocupadas pelos povos indígenas – expressa justamente a sobreposição grosseira da concepção ocidental do uso da terra aos povos indígenas. A interpretação consignada em tal julgamento expressa bem a tradução distorcida que, por incompreensão ou imposição de interesse de terceiros sobre os dos povos indígenas, lhes impõe uma concepção ocidental para o estabelecimento das terras por eles reivindicadas.²⁵

Nesse particular, análises como as de Étienne Le Roy se mostram fundamentais. A partir da sistematização de um amplo trabalho de campo realizado ao longo de décadas entre diversas sociedades africanas, especialmente entre os Wolof no Senegal, e do desenvolvimento de uma profunda discussão teórica que mobiliza autores incontornáveis da antropologia jurídica, Le Roy (2011, 2013, 2014 e 2015) examina a pluralidade de regimes de apropriação fundiária.²⁶ Baseando-se em suas pesquisas, critica a projeção indiscriminada do “paradigma da troca” para todas as sociedades. Assim, problematizando interpretações clássicas como as de Marcel Mauss e Claude Lévi-Strauss, Le Roy (2014 e 2016) sublinha o potencial heurístico do “paradigma da partilha”, especialmente para a compreensão do uso comunal da terra. Essa discussão, cujo horizonte empírico são as sociedades africanas, pode, com as devidas adaptações, oferecer um importante instrumento de compreensão (de caráter não etnocêntrico) da relação dos povos indígenas brasileiros com as terras que eles tradicionalmente ocupam. Não há, entretanto, como retomar aqui a complexidade de tais análises. À guisa de mera exemplificação do que nelas está implicado, cumpre notar que Le Roy observa que a diferença entre os regimes de apropriação fundiária pode ser expressa em duas proposições.

²⁵ Sobre a questão da tradução no contexto de uma relação intercultural, ver: Eberhard (2008, 2009, 2010 e 2012). Para uma análise das relações territoriais entre os povos indígenas Mapuche e o Estado chileno, ver: Cloud (2015).

²⁶ Para uma análise do livro *La terre de l'autre*, ver: Míguez Núñez (2014).

Em primeiro lugar, Le Roy (2013a) sustenta que os direitos fundiários são a concretização de diferentes maneiras de pensar o espaço e as relações sociais. Disso decorre que, para compreender a tipicidade do direito moderno de propriedade privada, é necessário relacionar essa invenção a uma “representação geométrica” do espaço que, pela medição da superfície, lhe outorga um valor de uso e, em seguida, de troca e a introduz no mercado. Por outro lado, para compreender a originalidade, igualmente importante, dos direitos fundiários autóctones, aborígenes ou indígenas, que recusam frequentemente a mercantilização da terra, é fundamental mobilizar outras duas representações: o *topocentrismo* (no qual um ponto é o centro de atração das relações sociais segundo o tipo de autoridade que nele se exerce) e a *odologia* (“ciência dos caminhos” observada pelo autor entre os caçadores-coletores da República Popular do Congo, entre os pastores do Sahel africano e que também determina as concepções dos aborígenes australianos e dos autóctones do Quebec). A partir daí, o autor desdobra cinco representações de espaço que, dado os limites deste artigo, não podem ser aludidos aqui. Em segundo lugar, os regimes de apropriação fundiária contemporâneos combinam sistemas de direito originalmente distintos, por vezes concorrentes e frequentemente contraditórios, que são forçados a se ajustar uns aos outros. Assim, cada regime de apropriação, tal como é vivenciado por um grupo específico e, por vezes, oposto a outros, constitui uma combinação de dispositivos de variadas origens que repousam sobre escolhas racionais ou sobre “bricolagens”, cabendo aos analistas a descrição de suas montagens e de sua funcionalidade.²⁷ Essa breve alusão à análise proposta por Le Roy permite explicitar o quanto ela é profícua para a crítica ao etnocentrismo que geralmente subjaz às análises feitas pelos juristas no que concerne aos direitos fundiários das sociedades indígenas.²⁸

²⁷ Acerca dessa questão, ver: Bohannon (1963) e Le Roy (2011).

²⁸ A respeito, ver: Sierra & Chenaut (2002).

A assimetria de forças entre os agentes que, no bojo do processo de juridicização, manejam o direito estatal para a consecução de interesses contrários aos dos povos indígenas

Por fim, relacionado às duas questões precedentes, está o problema da assimetria de forças entre os agentes que, no bojo do processo de juridicização, se valem do direito estatal para a consecução de interesses contrários aos dos povos indígenas. Embora não se trate de assumir uma visão instrumentalista do direito,²⁹ não é possível desconsiderar as relações assimétricas de força que, no campo jurídico, pautam o que Bourdieu (1986b) designa de “concorrência pelo monopólio do direito de dizer o direito”. Aliás, a esse respeito, Commaille, referindo-se à tese de Galanter (2006), enfatiza a necessidade de ter em conta que “les ‘joueurs’ de justice ne disposent pas de ressources égales” (COMMAILLE, 2007, p. 263). Não há como aprofundar esse ponto aqui. Todavia, tratando-se das complexas questões envolvidas nas lutas que se travam a favor ou contra os direitos dos povos indígenas, o processo de juridicização, em razão da assimetria de forças que caracteriza essas lutas, pode servir de instrumento de pilhagem de tais povos.

A respeito, Mattei & Nader (2008), por meio uma análise de viés histórico e antropológico, procuram apontar o quanto concepções como as de civilização, democracia, desenvolvimento, modernização e *Rule of Law* teriam servido aos propósitos de sustentação da pilhagem de recursos e de ideias pelas potências ocidentais hegemônicas.³⁰ Mediante o exame do que designam “lado

²⁹ Bourdieu (1986b) critica tanto a visão formalista, que propugna uma autonomia absoluta da forma jurídica em relação ao mundo social, como a instrumentalista, que concebe o direito como um reflexo ou utensílio a serviço dos dominantes. A primeira é por ele associada a autores como Hans Kelsen e Niklas Luhmann e a segunda a autores como Louis Althusser.

³⁰ Mattei & Nader (2008) definem *plunder* como o roubo de bem alheio por meio da força, principalmente em tempos de guerra (*pillage*) e também de apropriação obtida por meio de fraude ou de força. Segundo os autores, seria especialmente a segunda definição que expressaria o que

negro do direito” (*law’s dark side*), os autores buscam demonstrar a utilização crescente da ideia de *Rule of Law* para a legitimação da pilhagem. Visando indicar umnexo de continuidade entre o colonialismo e o capitalismo neoliberal, Mattei & Nader (2008) sublinham que o uso retórico do *Rule of Law* serviria de “camuflagem” da rapina realizada pelas potências capitalistas ocidentais em escala global.

Desse modo, Mattei & Nader (2008) sustentam que o direito, em sua atual configuração, legitimaria a pilhagem realizada tanto no contexto internacional como no âmbito nacional. Para os autores, a retórica entoada pelas potências hegemônicas consistiria em – mediante a mobilização do “argumento da falta” (*lack argument*) – imputar às demais sociedades a incapacidade de uma organização institucional e jurídica comparável à dos países ocidentais.³¹ Assim, o “argumento da falta” seria utilizado, inclusive, como sustentáculo retórico para a transferência de um direito de matriz ocidental para as demais sociedades. Não há como discutir criticamente aqui a tese sustentada pelos autores, uma vez que isso demandaria uma digressão incompatível com os limites e propósitos deste artigo. O que interessa realçar é a possibilidade de instrumentalização do processo de juridicização para a prática de pilhagem no que concerne aos povos indígenas.

Conforme Davis (2000) e Dandler (2000), na América Latina, teria havido, durante a década de 1990, uma tendência de adoção de reformas constitucionais ou de promulgação de novas constituições contendo cláusulas significativas a respeito dos direitos dos povos indígenas. No caso brasileiro, adiciona-se a isso a

denominam de “dark side of the rule of law”. A respeito da pilhagem relativa a comunidades indígenas, ver também: Nader (2002).

³¹ Para um exame do “argumento da falta” de Laura Nader e Ugo Mattei mediante um paralelo com a ideia de “lógica da subtração” de Étienne Le Roy, ver: Villas Bôas Filho (2015b). Para uma análise que ilustra muito bem essa questão a partir das sociedades africanas, ver: Le Roy (2004). Esse argumento também é mobilizado nos discursos que pregam a “inferioridade” e o “inacabamento” das sociedades indígenas. Para uma crítica a tais discursos, cabe aludir à clássica tese de Clastres (2011). A respeito, ver também Villas Bôas Filho (2016b).

crescente produção de normas infraconstitucionais que, ao regularem diversas questões, enfocam os povos indígenas.³² Poder-se-ia afirmar, portanto, a existência de um processo de juridicização que, em termos gerais, é favorável aos povos indígenas. Contudo, como ressalta Davis (2000), esses avanços (que não devem ser menosprezados) não podem servir para escamotear as ambivalências de um processo complexo.³³ No que concerne especificamente ao Brasil, Dandler (2000, p. 149) observa que:

Em três anos, depois da aprovação da Constituição, cerca de 140 propostas de emendas foram apresentadas ao Congresso, a maioria delas sobre as salvaguardas constitucionais das terras indígenas e recursos naturais. [...] O processo de revisar o Estatuto do Índio existente, de acordo com as novas normas constitucionais, tem se arrastado por anos. Também, o processo de demarcação definitiva das terras não foi concluído após o prazo de cinco anos que a Constituição tinha estipulado, e o recente Decreto n. 1.775 (janeiro de 1996) gerou considerável incerteza sobre as terras indígenas.

Ora, diversos são os exemplos que ilustrariam a instrumentalização do processo de juridicização para fins de pilhagem dos direitos dos povos indígenas no Brasil, como a alusão feita por Dandler ao Decreto 1.775, de 8 de janeiro de 1996, que, de modo francamente contrário aos interesses dos povos indígenas, dispôs sobre o procedimento administrativo de demarcação de suas terras.³⁴ Enfocando o período do regime militar, Davis (1977) capitula inúmeros exemplos em que o direito foi mobilizado como

³² Para um apanhado dessa legislação, ver, por exemplo: Villares (2008).

³³ Despiciendo dizer que essas ambivalências não são devidamente consideradas por aqueles que, presos a suma visão de viés formalista e positivista, creem na panaceia de um “renascer dos povos indígenas para o direito”.

³⁴ A respeito, em seu clássico ensaio, Galeano (2017, p. 71) observa que “las disposiciones legales que desde 1537 protegen a los indios de Brasil se han vuelto contra ellos. De acuerdo con el texto de todas las constituciones brasileñas, son ‘los primitivos y naturales señores’ de las tierras que ocupan. Ocorre que cuanto más ricas resultan esas tierras vírgenes, más grave se hace la amenaza que pende sobre sus vidas; la generosidad de la naturaleza los condena al despojo y al crimen.”

veículo de salvaguarda dos interesses do agronegócio em detrimento dos povos indígenas. Aliás, mesmo Mattei & Nader (2008), ao analisarem o uso do *Rule of law* para a pilhagem de ideias, ilustram tal prática aludindo a um caso de patente envolvendo o conhecimento tradicional dos Caiapós no Brasil.³⁵ Mais recentemente, a PEC 215 também serviria de flagrante ilustração do manejo da produção normativa estatal para fins contrários e, no limite, de espoliação dos povos indígenas.³⁶

Considerações finais

A partir de uma abordagem direcionada ao processo de juridicização, buscou-se sublinhar a complexidade e a ambivalência que caracterizam seu impacto sobre os povos indígenas no Brasil. Para tanto, foi realizada uma breve reconstrução do modo pelo qual a juridicização é conceitualizada no âmbito da discussão sociológica francesa, em especial na perspectiva de Jacques Commaille. Essa reconstrução visou explicitar o referencial teórico mobilizado para a caracterização do fenômeno da juridicização. Em seguida, com o intuito de realçar, em termos ilustrativos, o caráter ambivalente desse fenômeno em relação aos povos indígenas, foram investigadas três questões: a) a juridicização como expressão da supremacia da “ordem imposta”; b) a tendência de desconsideração das categorias autóctones no âmbito do processo de juridicização; c) a assimetria de forças entre os agentes que, mediante a juridicização, manejam o direito para a satisfação de interesses contrários aos dos povos indígenas. Todas essas questões evidenciam a vulnerabilidade dos povos indígenas e as vicissitudes da regulação jurídica em um

³⁵ O caso ilustra bem a distinção de Le Roy (2014) entre o “paradigma da troca” e o “paradigma da partilha”. A respeito, ver também: Rochfeld (2014).

³⁶ A PEC 215/2010 propõe incluir, entre as competências exclusivas do Congresso Nacional, a aprovação de demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas e a ratificação das demarcações já homologadas, estabelecendo, ademais, que os critérios e procedimentos das demarcações serão regulamentados por lei.

contexto que, como o brasileiro, pode ser caracterizado, tal como sublinha Moser (2016), por seu autoimperialismo.

Referências

AMATO, Lucas Fucci. Os direitos indígenas como direitos culturais fundamentais. *Revista Jurídica da Presidência*, Brasília, v. 16, n. 108, p. 193-220, fev.-maio 2014.

ANJOS FILHO, Robério Nunes dos. *Direito ao desenvolvimento de comunidades indígenas no Brasil*. 2009. Tese (Doutorado) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo.

AVRITZER, Leonardo; MARONA, Marjorie Corrêa. Judicialização da política no Brasil: ver além do constitucionalismo liberal para ver melhor. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 15, p. 69-94, set.-dez. 2014.

BOHANNAN, Paul. “Land”, “tenure” and land-tenure. In: BIEBUYCK, Daniel (Ed.). *African agrarian systems*. Oxford: Oxford University Press, 1963. p. 101-115.

BOURDIEU, Pierre. Habitus, code et codification. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, v. 64, p. 40-44, Sept. 1986a.

_____. La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, v. 64, p. 3-19, Sept. 1986b.

_____. Les juristes, gardiens de l’hypocrisie collective. In: CHAZEL, François; COMMAILLE, Jacques. (Dir.). *Normes juridiques et régulation sociale*. Paris: LGDJ, 1991. p. 95-99. (Collection Droit et Société.)

_____. Esprits d’État [Genèse et structure du champ bureaucratique]. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, v. 96-97, p. 49-62, Mars. 1993.

_____. *Raisons pratiques*. Sur la théorie de l’action. Paris: Seuil, 1994.

_____. Sur le pouvoir symbolique. In: BOURDIEU, Pierre. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Éditions Fayard, 2001. p. 201-211.

_____. *Questions de sociologie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2002.

_____. *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil, 2003.

_____. *Sur l'État*. Cours au Collège de France 1989-1992. Paris: Seuil, 2012.

_____; CHARTIER, Roger. *Le sociologue et l'historien*. Paris: Agone & Raisons d'Agir, 2010.

CAMPILONGO, Celso Fernandes. *O direito na sociedade complexa*. São Paulo: Max Limonad, 2000.

_____. *Política, sistema jurídico e decisão judicial*. São Paulo: Max Limonad, 2002.

CHEVALLIER, Jacques. *L'État post-moderne*. 3^e ed. Paris: LGDJ, 2008.

CLASTRES, Pierre. *La société contre l'État*. Recherches d'anthropologie politique. Paris: Les Éditions de Minuit, 2011.

CLOUD, Leslie. Derecho propio mapuche, derecho internacional de los pueblos indígenas y derecho chileno: ilustraciones y desafíos de um desencuentro de hoy, en las relaciones territoriales entre los mapuche y el Estado de Chile. In: CARRASCO, Morita; LOMBRAÑA, Andrea; OJEDA, Natalia; RAMÍREZ, Silvina (Coord.). *Antropología jurídica: diálogos entre antropología y derecho* (II jornadas de debate y actualización en temas de antropología jurídica). Buenos Aires: Eudeba, 2015. p. 183-207.

COMMAILLE, Jacques. Normes juridiques et régulation sociale. Retour à la sociologie générale. In: _____; CHAZEL, François (Dir.). *Normes juridiques et régulation sociale*. Paris: LGDJ, 1991. p. 13-22.

_____. La déstabilisation des territoires de justice. *Droit et Société*, n. 42-43, p. 239-264, 1999.

_____. Nouvelle économie de la légalité, nouvelles formes de justice, nouveau régime de connaissance. L'anthropologie du droit avait-elle raison? In: EBERHARD, Christoph; VERNICOS, Geneviève (Ed.). *La quête anthropologique du droit*. Autour de la démarche d'Étienne Le Roy. Paris: Karthala, 2006. p. 351-368.

_____. La justice entre détraditionnalisation, néolibéralisation et démocratisation: vers une théorie de sociologie politique de la justice. In: _____; KALUSZYNSKI, Martine (Dir.). *La fonction politique de la justice*. Paris: La Découverte, 2007. p. 295-321.

_____. O modelo de Janus da regulação jurídica. O caráter revelador das transformações do estatuto político da justiça. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 87, p. 95-119, 2009.

_____. De la “sociologie juridique” à une sociologie politique du droit. In: _____; DUMOULIN, Laurence; ROBERT, Cécile (Dir.). *La juridicisation du politique*. Paris: LGDJ, 2010a. p. 29-51.

_____. La juridicisation du politique. Entre réalité et connaissance de la réalité. En guise de conclusion. In: _____; DUMOULIN, Laurence; ROBERT, Cécile (Dir.). *La juridicisation du politique*. Paris: LGDJ, 2010b. p. 199-210.

_____. Le droit dans le politique. Actualité d’un projet (Postface). In: _____; DUMOULIN, Laurence; ROBERT, Cécile (Dir.). *La juridicisation du politique*. Paris: LGDJ, 2010c. p. 211-226.

_____. Uma sociologia política do direito. *Revista da Faculdade de Direito da USP*, v. 108, p. 929-933, jan.-dez. 2013. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/68009/70866>>.

_____. *À quoi nous sert le droit?* Paris: Gallimard, 2015.

_____. À quoi nous sert le droit pour comprendre sociologiquement les incertitudes des sociétés contemporaines? *SociologieS* [En ligne], Dossiers, Sociétés en mouvement, p. 1-12, 2016. Disponível em: <<http://sociologies.revues.org/5278>>. Acesso em: 7 mar. 2016.

_____; DUMOULIN, Laurence. Heurs et malheurs de la légitimité dans les sociétés contemporaines. Une sociologie politique de la «judiciarisation». *L’Année Sociologique*, v. 59, n. 1, p. 63-107, 2009.

_____; PERRIN, Jean-François. Le modèle de Janus de la sociologie du droit. *Droit et Société*, n. 1, p. 95-110, 1985.

DANDLER, Jorge. Povos indígenas e Estado de direito na América Latina: eles têm alguma chance? In: MÉNDEZ, Juan E.; O’DONNELL, Guillermo;

PINHEIRO, Paulo Sérgio (Org.). *Democracia, violência e injustiça: o não estado de direito na América Latina*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 135-170.

DAVIS, Shelton H. *Victims of the miracle: development and the Indians of Brazil*. New York: Cambridge University Press, 1977.

_____. Comentários sobre Dandler. In: MÉNDEZ, Juan E.; O'DONNELL, Guillermo; PINHEIRO, Paulo Sérgio (Org.). *Democracia, violência e injustiça: o não estado de direito na América Latina*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 171-178.

_____; MENGET, Patrick. Povos primitivos e ideologias civilizadas no Brasil. In: JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO, Edgard de Assis (Org.). *Antropologia e indigenismo na América Latina*. São Paulo: Cortez, 1981. p. 37-65.

_____; WALI, Alaka. Indigenous land tenure and tropical forest management in Latin America. *Ambio*, v. 23, n. 8, p. 485-490, Dec. 1994.

DEFLEM, Mathieu. Law in Habermas's theory of communicative action. *Vniversitas*, Bogotá, n. 116, p. 267-285 jul.-dez. 2008.

DELMAS-MARTY, Mireille. *Les forces imaginantes du droit (II)*. Le pluralisme ordonné. Paris: Seuil, 2006.

DELPEUCH, Thierry; DUMOULIN, Laurence; GALEMBERT, Claire de. *Sociologie du droit et de la justice*. Paris: Armand Colin, 2014.

DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme*. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. Paris: Éditions du Seuil, 1991 (Col. Points, Série Essais, v. 230.)

DUMOULIN, Laurence; ROBERT, Cécile. Autour des enjeux d'une ouverture des sciences du politique au droit. Quelques réflexions en guise d'introduction. In: _____; COMMAILLE, Jacques; ROBERT, Cécile (Dir.). *La juridicisation du politique*. Paris: LGDJ, 2010. p. 9-26.

EBERHARD, Christoph. Para uma teoria jurídica intercultural – o desafio dialógico. *Revista Direito e Democracia*, Canoas, v. 3, n. 2, p. 489-530, jul.-dez. 2002.

_____. Penser le pluralisme juridique de manière pluraliste. Défi pour une théorie interculturelle du droit. *Cahiers d'Anthropologie du droit 2003* (Les pluralismes juridiques). Paris: Karthala, 2003. p. 51-63.

_____. O direito no mundo globalizado: em direção à “boa governança” através do diálogo intercultural. *Direito, Estado e Sociedade*, n. 33, p. 6-18, jul.-dez. 2008.

_____. Préliminaires pour des approches participatives du droit, de la gouvernance et du développement durable. *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, n. 62, n. 1, p. 125-151, 2009.

_____. *Le droit au miroir des cultures*. Pour une autre mondialisation. Paris: LGDJ, 2010.

_____. Vers une gouvernance responsable? La justice face aux alternatives émergentes. *Cahiers d'anthropologie du droit - hors série* (Le courage des alternatives). Paris: Karthala, 2012. p. 249-271.

_____. Dégager un horizon pluraliste. In: FOLETS, Marie-Claire; SCHREIBER, Jean-Philippe (Dir.) *Les assises de l'interculturalité*. Bruxelles: Éditions Lacier, 2013. p. 131-145.

FARIA, José Eduardo. *Sociologia jurídica: direito e conjuntura*. São Paulo: Saraiva, 2010.

GALANTER, Marc. Why the “haves” come out ahead: speculations on the limits of legal change. In: KENNEDY, David; FISHER III, William W. (Ed.). *The canon of American legal thought*. Princeton: Princeton University Press, 2006. p. 481-548.

GALEANO, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. 2ª ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2017.

GARCÍA VILLEGAS, Mauricio. On Pierre Bourdieu's legal thought. *Droit et Société*, n. 56-57, p. 57-70, 2004.

_____. *La eficacia simbólica del derecho*. Sociología política del campo jurídico en América Latina. 2. ed. Bogotá: Penguin Random House, 2014. (Biblioteca IEPRI 25 años.)

GUIBENTIF, Pierre. *Foucault, Luhmann, Habermas, Bourdieu: une génération repense le droit*. Paris: LGDJ, 2010.

HABERMAS, Jürgen. Law as medium and law as institution. In: TEUBNER, Gunther (Ed.). *Dilemmas of law in the welfare state*. Berlin: Walter de Gruyter, 1989. p. 203-220.

HEMMING, John. *Die if you must: Brazilian Indians in the Twentieth Century*. London: Macmillan, 2003.

_____. et al. *Tribes of the Amazon Basin in Brazil 1972*. Report for the Aborigines Protection Society. London: Charles Knight & Co., 1973.

HIRSCHL, Ran. The new constitution and the judicialization of pure politics worldwide. *Fordham Law Review*, v. 75, n. 2, p. 721-753, 2006.

_____. The judicialization of mega-politics and the rise of political courts. *Annual Review of Political Science*, v. 8, p. 93-118, 2008.

_____. The judicialization of politics. In: GOODIN, Robert E. (Ed.). *The Oxford handbook of political science*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 253-274.

JOBERT, Bruno. Les nouveaux usages du droit dans la régulation politique. In: COMMAILLE, Jacques; DUMOULIN, Laurence; ROBERT, Cécile (Dir.). *La juridicisation du politique*. Paris: LGDJ, 2010. p. 129-140.

LE BRIS, Catherine. La contribution du droit à la construction d'un «vivre ensemble»: entre valeurs partagées et diversité culturelle. *Droit et Société*, n. 92, p. 75-98, 2016.

LE ROY, Étienne. La conciliation et les modes précontentieux de règlement des conflits. *Bulletin de Liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris*, n. 12, p. 39-50, 1987.

_____. La médiation mode d'emploi. *Droit et Société*, v. 29, p. 39-55, 1995.

_____. L'hypothèse du multijuridisme dans un contexte de sortie de modernité. In: LAJOIE, André; MACDONALD, Roderick A.; JANDA, Richard; ROCHER, Guy (Ed.). *Théories et émergence du droit: pluralisme, surdétermination et effectivité*. Bruxelles: Bruylant/Thémis, 1998. p. 29-43.

_____. *Le jeu des lois*. Une anthropologie “dynamique” du Droit. Paris: LGDJ, 1999.

_____. *Les africains et l’institution de la justice*. Entre mimétismes et métissages. Paris: Dalloz, 2004.

_____. Le tripode juridique. Variations anthropologiques sur un thème de flexible droit. *L’Année Sociologique*, v. 57, n. 2, p. 341-351, 2007.

_____. *La terre de l’autre*. Une anthropologie des régimes d’appropriation foncière. Paris: LGDJ, 2011.

_____. (Dir.). *La terre et l’homme*. Espaces et ressources convoités, entre le local et le global. Paris: Karthala, 2013a.

_____. Place de la juridicité dans la médiation. *Jurisprudence – Revue Critique*, n. 4 (*La médiation. Entre renouvellement de l’offre de justice et droit*), p. 193-208, 2013b.

_____. Sous les pavés du monologisme juridique. Prolégomènes anthropologiques. In: PARANCE, Béatrice; SAINT VICTOR, Jacques de (Dir.). *Repenser les biens communs*. Paris: CNRS Éditions, 2014. p. 81-101.

_____. Les appropriations de terres à grande échelle et les politiques foncières au regard de la mondialisation d’un droit en crise. *Droit et Société*, n. 89, p. 193-206, 2015.

_____. Des communs « à double révolution ». *Droit et Société*, n. 24, p. 603-624, 2016.

LOSANO, Mario G. I territori degli indios in Brasile fra diritti storici e diritto vigente. *Sociologia del Diritto*, ano 33, n. 1, p. 77-110, 2006.

LUHMANN, Niklas. *Deconstruction as second-order observing*. In: _____. *Theories of distinction: redescribing the descriptions of modernity*. Tradução de Joseph O’Neil et al. Stanford: Stanford University Press, 2002, p. 94-112.

MACIEL, Débora Alves; KOERNER, Andrei. Sentidos da judicialização da política: duas análises. *Lua Nova*, n. 57, p. 113-133, 2002.

- MARTUCCELLI, Danilo. *Sociologies de la modernité*. Paris: Gallimard, 1999.
- MATTEI, Ugo; NADER, Laura. *Plunder: when the rule of law is illegal*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- MÍGUEZ NÚÑEZ, Rodrigo. Tierra, propiedad y antropología jurídica: a proposito de Étienne Le Roy, “La terre de l’autre. Une anthropologie des régimes d’appropriation foncière”. *Revista Chilena de Derecho*, v. 41, n. 3, p. 1.199-1.211, 2014.
- MOORE, Sally Falk. Legal Pluralism as Omnium Gatherum. *FIU Law Review*, vol. 10, n. 1, p. 5-18, 2014.
- MOSER, Benjamin. *Autoimperialismo*. São Paulo: Planeta, 2016.
- NADER, Laura. *The life of the law: anthropological projects*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- NOBRE, Marcos; RODRIGUEZ, José Rodrigo. “Judicialização da política”: déficits normativos e bloqueios normativistas. *Novos Estudos Cebrap*, v. 91, p. 5-20, 2011.
- O’DONNELL, Guillermo. Poliarquias e a (in)efetividade da lei na América Latina: uma conclusão parcial. In: _____; MÉNDEZ, Juan E.; PINHEIRO, Paulo Sérgio (Org.). *Democracia, violência e injustiça: o não estado de direito na América Latina*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 337-373.
- PÉLISSE, Jérôme. Les usages syndicaux du droit et de la justice. In: COMMAILLE, Jacques; KALUSZYNSKI, Martine. (Dir.). *La fonction politique de la justice*. Paris: La Découverte, 2007. p. 165-189.
- PICCOLI, Emmanuelle. *Les rondes paysannes*. Vigilance, politique et justice dans les Andes péruviennes. Louvain: Academia, 2011.
- PINTO, Louis; SAPIRO, Gisèle; CHAMPAGNE, Patrick (Dir.). *Pierre Bourdieu, sociologue*. Paris: Fayard, 2004.
- ROCHFELD, Judith. Quel modèle pour construire des “communs”? In: PARANCE, Béatrice; SAINT VICTOR, Jacques de (Dir.). *Repenser les biens communs*. Paris: CNRS Éditions, 2014. p. 103-127.

RODRÍGUEZ BARÓN, Nicolás. Cultura jurídica indígena em Argentina. Una dinámica legal diversa a la hegemónica concepción liberal del derecho. In: CARRASCO, Morita; LOMBRAÑA, Andrea; OJEDA, Natalia; RAMÍREZ, Silvina (Coord.). *Antropología jurídica: diálogos entre antropología y derecho* (II jornadas de debate y actualización en temas de antropología jurídica). Buenos Aires: Eudeba, 2015. p. 229-250.

ROJAS GARZÓN, Biviany (Org.). *Convenção 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais: oportunidades e desafios para sua implementação no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2009. (Série documentos do ISA; 12.)

ROULAND, Norbert. *Anthropologie juridique*. Paris: PUF, 1988.

_____. *L'anthropologie Juridique*. 2^e ed. Paris: PUF, 1995. (Que sais-je?)

_____. *Nos confins do direito*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2003.

ROUSSEL, Violaine. La judiciarisation du politique, réalités et faux semblants. *Mouvements*, n. 29, v. 4, p. 12-18, Sept.-Oct. 2003.

_____. Le droit et ses formes. Éléments de discussion de la sociologie du droit de Pierre Bourdieu. *Droit et Société*, n. 56-57, p. 41-55, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência* São Paulo: Cortez, 2002. v. 1. (Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática.)

_____. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: _____ (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 429-461.

SCKELL, Soraya Nour. Os juristas e o direito em Bourdieu. A conflituosa construção histórica da racionalidade jurídica. *Tempo social, Revista de Sociologia da USP*, v. 28, n. 1, 157-178, 2016.

SEGATO, Laura Rita. Que cada povo teça os fios de sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores. *Direito.UnB – Revista de Direito da Universidade de Brasília*, v. 1, n. 1, p. 65-92, 2014.

SIERRA, María Teresa; CHENAUT, Victoria. Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica. In: KROTZ, Esteban (Ed.). *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 2002. p. 113-170.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *O renascer dos povos indígenas para o direito*. Curitiba: Juruá, 2000.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Derecho internacional y derechos indígenas. In: KROTZ, Esteban (Ed.). *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 2002. p. 171-209.

SUEUR, Jean-Jacques. Pierre Bourdieu, le droit et les juristes. La méprise. *Droit et Société*, Paris, v. 3, n. 85, p. 725-753, 2013.

TEUBNER, Gunther. Juridification: concepts, aspects, limits, solutions. In: _____ (Ed.). *Juridification of social spheres. A comparative analysis in the areas of labor, corporate, antitrust and social welfare law*. Berlin: Walter de Gruyter, 1987. p. 3-48.

VANDERLINDEN, Jacques. *Les pluralismes juridiques*. Bruxelles: Bruylant, 2013.

VIANNA, Luiz Jorge Werneck et al. *A judicialização da política e das relações sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 1999. p. 47-70.

_____; BURGOS, Marcelo Baumann; SALLES, Paula Martins. Dezesete anos de judicialização da política. *Tempo Social*, v. 19, n. 2, p. 39-85, nov. 2007.

VILLARES, Luiz Fernando Villares (Org.). *Coletânea da legislação indigenista brasileira*. Brasília: CGDTI/FUNAI, 2008.

_____. *Direito e povos indígenas*. Curitiba: Juruá, 2009.

VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. Os direitos indígenas no Brasil contemporâneo. In: BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. *História do direito brasileiro: leituras da ordem jurídica nacional*. São Paulo: Atlas, 2003. p. 279-293.

_____. *Teoria dos sistemas e o direito brasileiro*. São Paulo: Saraiva, 2009.

- _____. A construção do campo indigenista. In: _____ (Org.). *Orlando Villas Bôas e a construção do indigenismo no Brasil*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2014a. p. 121-188.
- _____. Juridicidade: uma abordagem crítica à monolatria jurídica enquanto obstáculo epistemológico. *Revista da Faculdade de Direito da USP*, São Paulo, v. 109, p. 281-325, jan.-dez. 2014b.
- _____. A juridicização e a judicialização enfocadas a partir da “sociologia política do direito” de Jacques Commaille. *Revista Brasileira de Sociologia do Direito*, Porto Alegre, v. 2, n. 2, p. 56-75, jul.-dez. 2015a.
- _____. A regulação jurídica para além de sua forma ocidental de expressão: uma abordagem a partir de Étienne Le Roy. *Revista Direito & Práxis*, v. 6, n. 12, p. 159-195, 2015b.
- _____. A juridicização e o campo indigenista no Brasil: uma abordagem interdisciplinar. *Revista da Faculdade de Direito da USP*, São Paulo, v. 111, p. 339-379, jan.-dez. 2016a.
- _____. O impacto da governança sobre a regulação jurídica contemporânea: uma abordagem a partir de André-Jean Arnaud. *Redes – Revista Eletrônica Direito e Sociedade*, v. 4, n. 1, p. 145-171, maio 2016b.
- _____. A governança em suas múltiplas formas de expressão: o delineamento conceitual de um fenômeno complexo. *Revista de Estudos institucionais*, v. 2, n. 2, p. 670-706, 2016c.
- WACQUANT, Loïc. Esclarecer o habitus. *Educação & linguagem*. São Paulo, ano 10, n. 16, p. 63-71, jul.-dez. 2007.
- WHITE, Stephen K. Reason, modernity, and democracy. In: _____ (Ed.). *The Cambridge Companion to Habermas*. New York: Cambridge University Press, 1999. p. 3-16.

IDENTIDAD NACIONAL EN MÉXICO: GÉNERO Y SEXUALIDAD

Natividad Gutiérrez Chong

“Whenever of the power of the nation is invoked –whether it be in the media, in scholarly texts, or in everyday conversation- we are more likely than not to find it couched as a *love of country: an eroticized nationalism*” Parker Andrew, Russo Mary, Sommer Doris and Paeger Patricia (eds.), 1992:1)

El nacionalismo es un constructo político de la era moderna. Su compleja multidimensionalidad ha determinado los procesos y desarrollos sobre los que se han construido las naciones y sus estados. No es por ello aislado que el nacionalismo como doctrina o movimiento de autodeterminación ofrezca innovadoras líneas de investigación al vincularlo con la sexualidad y el género. Las categorías de sexualidad y género contribuyen a dar forma a las actitudes colectivas con respecto a la moralidad, respetabilidad, normalidad sexual o anormalidad que delimitan las pautas de reproducción de las sociedades modernas (Moss, 1986 rp). Al tiempo que influye poderosamente en la definición de normas, códigos y valores adquiere magnitud la siguiente afirmación: “Todos los nacionalismos y los proyectos nacionales tienen género” (McClintock 1993 y Walby, 2000). A pesar de la popularidad del nacionalismo, aunque este solo sea desde el feminismo una “arena, memoria o esperanza masculina” (McClintock 1993:62 parafraseando a Enloe 1989:44) o una “doctrina inventada en Europa a principios del siglo XIX” (Kedourie, 1960 en Leuossi 2001:230) el término abarca varios momentos y, por tanto, anticipa una multiplicidad de significados. En éste encuadre cobra sentido el propósito de este capítulo: explorar la poderosa influencia de la sexualidad y los roles de género en el control de la identidad y el nacionalismo.

Como bien se sabe, no hay una sola definición de nacionalismo capaz de aplicarse a la gama de eventos, ideologías,

movimientos o expresiones colectivas de defensa y/o orgullo en torno al sujeto nacional. Lo anterior aun adquiere mas dificultad al ubicar el debate sociológico de los nacionalismos¹ a las geografías y culturas de América Latina. Frente a este requisito de orden metodológico es preciso ajustar el conjunto de argumentos sobre la emergencia y visibilidad del nacionalismo en tres tipos distinguibles entre sí. La identificación y distinción de las variedades de nacionalismo típicas a México hará comprensible la introducción de los roles de género en la formación nacionalista. El capítulo incluye tres partes. La primera identifica los principales tipos de nacionalismo en México, y su interrelación con los roles de género y los nacionalismos que plantearan

Nira Yuval-Davis y Floya Anthias en 1989. La segunda desarrolla, de que forma tanto los tipos de nacionalismo como los roles de género coadyuvan a la construcción de la masculinidad y la feminidad. La tercera, explora los roles de género y sus distintos niveles de subordinación en la mitología nacionalista contemporánea, particularmente, el mito del mestizaje y la pareja fundadora de la nación mexicana.

1. Tipos de nacionalismo y roles de género

Iniciaremos esta discusión con las definiciones de dos conceptos centrales: nación y género.

El marco conceptual de este capítulo explica a la nación como una “comunidad de ciudadanos con capacidad de autogobierno y autodeterminación, con diversos pasados, tradiciones e historicidad lo cual contribuye a hacer reclamos

¹ El debate más sustancial gira alrededor del cuestionamiento si la nación es un resultado de la modernidad o tiene raíces étnicas. Lo primero plantea la preponderancia de las condiciones objetivas (estado, escuela, economía, capitalismo) sobre las subjetivas (Cultura, emoción, mito o leyenda). Una propuesta complementaria para superar esta división se encuentra en Gutiérrez 1999, Capítulo 1. “Theories of Nationalism Revisited”.

efectivos sobre la legitimidad de su peculiaridad cultural distintiva” (Gutiérrez, 1998: 82).

La posesión de Estado (conjunto de instituciones y sistema de legalidad) ocupa un lugar fundamental en la definición de la nación moderna. Ya que la capacidad del estado para crear instituciones y sistemas legales así como la puesta en marcha de su funcionamiento hacen posible desde la autosuficiencia de su propia economía hasta la expansión de un arreglo unitario y homogéneo como condición para poner en práctica la igualdad y lograr objetivos comunes. Las instituciones han ayudado a homogeneizar un conjunto de factores tales como la división del trabajo, la unificación de las lealtades y de los estilos de vida, han desarrollado un sistema de enseñanza y de medios de comunicación (Gutiérrez 1998:83). La nación como resultado de la autodeterminación puede unificar, dar sentimientos y razones de cohesión a una incipiente ciudadanía basada en ideales de igualdad. Ello contribuyó a identificar a la nación como un proyecto dirigido por el estado hacia la homogenización cultural y unificación lingüística. Hoy día, a raíz de movilizaciones y sistemas de reconocimiento legal a poblaciones étnicas y minoritarias, la nación ha empezado a abandonar su fórmula monocultural y empieza a asumir proyectos de diversidad, pluralidad y reconocimiento multicultural.

La nación como el género son construcciones sociales. La nación no existe en la psique colectiva si esta no es transmitida por instituciones, sea la escuela, la iglesia, la familia, el ejército. De igual forma, el rol social y cultural del ser hombre o mujer esta determinado por relaciones de poder y estructuras de subordinación tanto en la división del trabajo de la familia y de la economía (Walby 1986 y 1990) (de Barbieri 1992) (Beckman y D’Amico, 1994: 3). Las diferencias no son esencialismos sino construcciones transmitidas socialmente que denotan poder de un sexo sobre otro, o bien, como “modos de discurso” (Yuval-Davis 1997:9). Hay distintas categorías de género y la teoría crítica feminista destaca que las construcciones de género (femenino - masculino, hombre - mujer) se reconocen

por su dinámica variable y no estática, así, el género varía de una generación a otra, o según condiciones raciales, étnicas religiosas y de clase (Lorber and Farrell, 1991 Prefacio).

El estado da forma a la nación y da lugar a roles de género porque opera mediante instituciones que operan simultáneamente en un entramado estructural y simbólico de inclusión y exclusión. Género y nación son construcciones que delinear y determinan los diversos roles de hombres y mujeres en distintos tipos de nacionalismo los que a su vez conducen e inspiran a que las colectividades estén ante la posibilidad de “erigir ideales de independencia”, (Smith en Leoussi 2001) permanencia y continuidad, es decir, en naciones. Para poder tipificar una nación se requiere de un nacionalismo y este tiene varios tipos de los cuales nos ocuparemos más adelante. En un trabajo anterior (Gutiérrez, 2004) me interesaba identificar el rol cultural y sociológico de las mujeres en las distintas rutas y tipos que conducen a la nación. Fue necesario realizar ese estudio para formular lo que aquí se torna de central importancia: la ponderación o examen de los roles identitarios de lo femenino y lo masculino y sus derivaciones en sistemas de opresión simbólica encaminadas a reproducir culturalmente proyectos de nación.

Los tipos de nacionalismo que he venido aludiendo son tres.

1. La creación de un estado soberano, es decir, la autodeterminación de un pueblo (surgimiento y consolidación del estado a partir de luchas libertarias, gobiernos popularmente electos y constituciones, siglos XVIII y XIX).
2. El proceso de construcción de la nación por el estado, o sea, la delimitación del estado – nación por la vía de un nacionalismo oficial e instituciones, siglos XIX-XX..
3. La capacidad de negociación y liderazgo de aquellos movimientos o proyectos étnicos que cuestionan la fórmula basada en la homogeneidad del estado-nación contemporáneo a fin de dar lugar a un reconocimiento de la pluralidad como condición de una mayor democracia participativa (Gutiérrez, 2001d:210). Obvio es señalar que en un arco histórico de más de quinientos años han dejado

huella estos tres tipos de nacionalismo en la sociedad y política de México y el modelo puede extenderse a América Latina.

Ahora bien, las feministas académicas radicadas en Gran Bretaña, Nira Yuval-Davis y Floya Anthias tuvieron el gran mérito de identificar las cinco principales maneras en donde se pueden encontrar intersecciones entre mujeres y nacionalismo:

Como reproductoras biológicas de los miembros de colectividades nacionales.

Como reproductoras de los límites de los grupos nacionales (mediante restricciones sobre las relaciones sexuales y maritales)

Como transmisoras activas y productoras de la cultura nacional

Como símbolos significantes de diferencias nacionales

Como activas participantes en luchas nacionales

as biological reproducers of the members of national collectivities
as reproducers of the boundaries of national groups (through restrictions on sexual and marital relations)

as active transmitters and producers of the national culture

as symbolic signifiers of national difference

as active participants in national struggles (1989:7)

De esta influyente tipología de las “intersecciones” se deriva que las mujeres están en más de un rol y, ello, aumenta una contradicción que es percibida como ambigüedad en contraste con la situación más definida, menos inestable e invisible de los hombres. Que las mujeres sean identificadas como “guardianas de valores tradicionales” mientras que los hombres han sido los “constructores y promotores del estado” contribuye a la reproducción del estereotipo de la pasividad femenina y la exclusión institucional. A ello se añade la negación o el condicionamiento a los derechos ciudadanos y el énfasis de la presencia de la mujer en el ámbito familiar.

Según esta tipología las mujeres participan en distintos roles de forma simultánea, parcial o separada. Por supuesto que una mujer en cualquier colectividad puede ser reproductora biológica y

también participar activamente en una lucha nacional. Hay, sin embargo, una tendencia a resaltar, un tanto, sin balance, el papel pasivo o tradicional de las mujeres frente a un proyecto más dinámico y emprendedor del mundo masculino. Para McIntock los hombres y mujeres tienen diferentes trayectorias frente a la nación moderna: “mientras las mujeres representan la cara tradicional de la nación, los hombres se apropian del futuro” (1993:66). Las mujeres son depositarias de la autenticidad y originalidad que persigue toda nación mientras sus derechos en el terreno político de la legalidad son postergados. Más aún, las mujeres simbolizan el origen y la continuidad como veremos adelante en el mito nacionalista de la Malinche y el mestizaje, pero también pueden ser las artífices o símbolos de un cambio sin precedente o del fin de un régimen o una era. Recuérdese por ejemplo, a la heroína de la Independencia, particularmente María Josefa Ortiz de Domínguez o téngase en cuenta el comentario de 1886 atribuido a Ignacio Ramírez: “Es uno de los misterios de la fé que todas las naciones deben su caída e ignominia a una mujer” (quoted by Franco xviii in Rachel Phillips “Marina/Malinche” in Berta Miller (ed) *Women in Hispanic Literature, icons and falled Idols*, Berkeley, 1983). Un ángulo más para enriquecer este panorama de mujeres y nación, lo encarna la beata quiteña Mariana de Jesús y su auto inmolación ante la impotencia de detener las calamidades y sufrimientos de una naturaleza inclemente por la erupción de volcanes e interminables lluvias en el Ecuador (Gutiérrez Chong 2010).

La propuesta metodológica es, entonces, la de interrelacionar los tres tipos de nacionalismo con las cinco intersecciones de los roles de las mujeres. Esto significa que en todos los tipos de nacionalismos habrá registros de mujeres aportando o siendo identificadas en más de un rol que como dije puede ser simultáneo, combinado o separado.

Cuadro 1

Tres tipos de nacionalismo con las cinco intersecciones de los roles de mujeres

Tipos de nacionalismos	Roles de mujeres	Personajes
1. Independencia	Reproductora biológica	Madres
	Reproductora de límites nacionales (complejo honor/vergüenza)	Criolla Mestiza India
	Transmisora de cultura nacional	Sin identificación Sin identificación
	Símbolo significativo de diferencia nacional	
	Activa participante en luchas nacionales	Josefa Ortiz de Domínguez María Soto la Marina
2. Nation-Building	Reproductora biológica	Madres
	Reproductora de límites nacionales	Mestiza / Mestizaje
	Transmisora de cultura nacional	Anita Brenner Rosario Castellanos Frida Kahlo Margo Glantz Maestras
	Símbolo significativo de diferencia nacional	Malinche Madre patria del libro de texto gratuito Iztachiútl (Cromos y calendarios) Virgen de Guadalupe
	Activa participante en luchas	Sin identificación
3. Nación del nuevo milenio	Reproductora biológica	Madres
	Reproductora de límites nacionales	Mestiza / Mestizaje
	Transmisora de cultura nacional	Astrid Hadad Maestras Escritoras Intelectuales
	Símbolo significativo de diferencia nacional	Malinche Virgen de Guadalupe
	Activa participante en luchas	Comandante Ramona Comandante Esther

Fuente: Elaboración propia a partir del Proyecto “Estudios de Matria, Territorio y Región” PAPIIT. Gutiérrez N (2004). Véase también, Gutiérrez N (2006).

Esta propuesta metodológica entre tipos de nacionalismos y roles de mujeres ilustra la necesidad de implementar un orden clasificatorio frente a la multidimensionalidad y complejidad del fenómeno del nacionalismo. En tanto que el nacionalismo puede adoptar múltiples significados, doctrina, ideología, estado de la mente, movimiento político, se torna indispensable su caracterización histórica. Esta perspectiva permite ejercer control sobre posibles riesgos de interpretación: ninguna nación y su nacionalismo son iguales a otros. Históricamente no es lo mismo el nacionalismo de la guerra de independencia y el fin del colonialismo español, que el secesionismo chechenio del siglo veintiuno aunque si pueden compartir propósitos similares en tanto “ideales de independencia”.

Finalmente, dos aspectos restan por aclararse en esta propuesta. Primero. Se demuestra que hay roles como el de la reproducción biológica que resultan obvios, pero otros muestran varianza. El símbolo signficante de diferencia nacional y la participación de mujeres en luchas son particularmente cambiantes, pero también resalta el surgimiento de mujeres a partir del segundo tipo de nacionalismo como transmisoras de cultura nacional a lo que se agregaría su capacidad creativa de imaginar, pensar y articular sus propias ideas de nacionalismo e identidad tal como ha sido explicado en un trabajo anterior (2004). Segundo. Este ejercicio tendiente a identificar tipos y roles puede extenderse al caso de los varones, lo cual arrojaría nueva información para comprender mejor, según veremos a continuación, las construcciones nacionalistas de la masculinidad.

2. Masculinidad y feminidad *del nacionalismo mexicano*

G. Mosse, como mencione al principio, señala que la historia del nacionalismo muestra como éste ha tenido la función de controlar las relaciones de sexo dentro de las naciones (p. 93). En efecto, hay muchas maneras para apreciar los roles sociales y

culturales de las mujeres y el nacionalismo, esto es, poderosos símbolos representan a la mujer como la depositaria de la respetabilidad (castidad y fidelidad), como defensora o protectora de su gente (ie las heroínas, Josefa Ortiz de Domínguez y, en Francia, Juana de Arco) la indígena traidora (Malinche) o la guardiana de la tradición (la mestiza rural). Estas representaciones simbólicas basadas en mito o leyenda hacen posible la construcción de imágenes y conceptos de feminidad y virilidad que son socializados masivamente a fin de integrar comunidades con propósitos comunes.

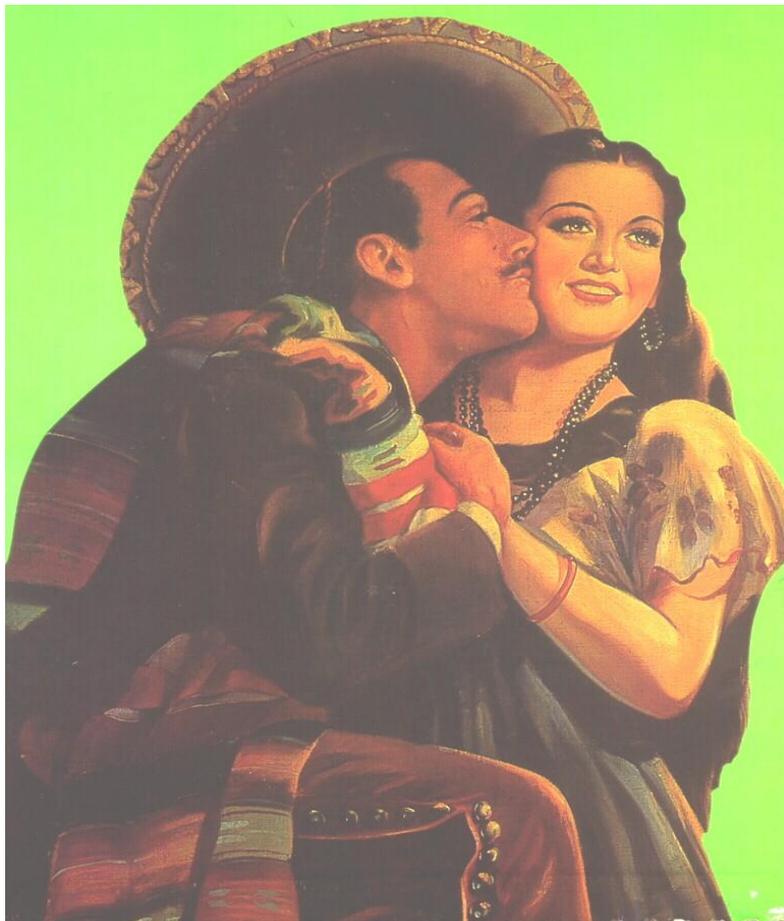
A fin de ilustrar el uso que el nacionalismo ha hecho de imágenes idealizadas del ser hombre o mujer, habré de identificar su interrelación en parejas que a su vez informan sobre la idea de que la familia es una nación y viceversa. Para hacer esto recurriré a las imágenes representadas en el ejemplo sencillo y popular de los calendarios de las primeras décadas del siglo veinte (*La Leyenda de los Cromos*, 2000)². La utilización de éste recurso documental para llevar a cabo investigación sobre mujeres y nacionalismos responde a las siguientes razones metodológicas: 1. la escritura o la producción intelectual de mujeres sobre como imaginar o pensar la cultura, la nación, la soberanía o el territorio son un producto accesible a partir de la segunda mitad del siglo pasado. 2. los calendarios son un recurso para observar como son imaginadas las mujeres y la nación, no a partir de ellas mismas, sino de artistas creadores de identidad nacional. 3. los calendarios son expresiones de vida cotidiana, accesibles y populares. 5. Las ilustraciones de estos

² “Desde las primeras décadas del siglo veinte hemos aprendido a identificar las imágenes de los almanaques, expresiones mexicanísimas de vida cotidiana, los coloreados cromos, accesibles, populares, atractivos, decorando paredes de quien sabe cuantas casas y comercios de todo el país. Imágenes dibujadas con “máximos extremos de idealización” cuerpos voluptuosos al estilo de Hollywood adaptados a mestizas morenas, o en recombinaciones y fabricaciones de aztequismos de monumental arquitectura y complementados con diosas y sacerdotisas de obvio misterio. Al lado de la carnosa Malinche, puede figurar la mujer-bandera o la mujer-patria que, generaciones a partir de 1960, empezamos a conocer debido a la circulación de la primera colección de libros de texto en cuyas portadas desde aquella de “Mi libro de tercer año”, hasta el 6º grado, sobresalía la robusta patria de pétreo vestido” (Gutiérrez, 2004: 44-45).

cromos permiten exageraciones e idealizaciones sobre paisajes, leyendas, ambientes, personajes. También estos pueden ser recombinados o fabricados. Por estas razones se convierten en vehículos para transmitir procesos de socialización utilizando imágenes fijas y precisas, un objetivo de la identidad nacional. Como sabemos, los nacionalismos tienen límites culturales, pero requieren de una extensa socialización. Un ejemplo de ello, es la masiva difusión de la patria de los libros de texto de la Secretaría de Educación Pública³. Al cabo de una década, 1970, la patria de los libros de texto deja de circular para ser reemplazada por la segunda colección que incorporaba múltiples temas de contenido y de ilustración y se abandonaba así aquella figura inequívoca que fue la guía de una década de educación primaria.

La arquetípica pareja mexicana socializada masivamente en estos calendarios muestra símbolos de lo femenino y lo masculino de la estética nacionalista de consumo popular. Así, mientras que lo femenino representa, principalmente, al ideal de la mujer mestiza, sonriente y de suaves rasgos y maneras, las figuras masculinas simbolizan la fuerza física, la virilidad y el heroísmo, características que corresponden a prácticas y conductas del hombre protector o patriarcal. El objetivo de estas imágenes es delimitar el tipo de uniones y su descendencia que harán posible la conformación y la reproducción de la nación, por lo general, estas corresponden al arquetipo del mestizo y la mestiza de ambiente rural.

³ Para un estudio de las tres colecciones de los libros de texto Ver Gutiérrez 1999 y 2001e, Capítulo 6 y 7.



Fuente: “La leyenda de los cromos. El arte de los calendarios mexicanos del siglo veinte” México, Museo Soumaya y Fundación Telmex, 2000.

En los dibujos que adornan estos calendarios observamos que la arquetípica pareja mestiza encarna, de acuerdo con S. Stern (p.29), la fascinación masculina por una práctica sexual encaminada a la procreación, por una actitud caballerosa y seductora hacia la mujer junto con la imposición del código honor-vergüenza, estas pautas, como dice el mismo autor, no son aisladas más bien han dado forma a las historias y vidas de los latinoamericanos.

La construcción de otras masculinidades nacionales de Europa (culto al cuerpo joven y el resurgimiento de los cánones de belleza griega), ha ocurrido de manera paralela a la fabricación de conceptos de heterosexualidad cuyo propósito principal, ha sido, como argumenta Moss, evitar la confusión entre sexos que pudiese inhibir la reproducción biológica de una nación Moss (p.26-27). Los símbolos masculinos y femeninos de la nación se relacionan con las imágenes populares con las cuales los miembros de esa nación se auto identifican de acuerdo a los constructos sociales de género. Así, las construcciones idealizadas de mujeres aparecen serenas y hasta sedadas en oposición a sus compañeros que muestran energía y dinamismo. Recuérdese, por ejemplo, la popular imagen de la “Leyenda de los volcanes” dibujada por Jesús de la Helguera (1941), en dónde Iztacíhuatl que siendo la mujer muerta, sin olvidar su dosis propia de voluptuosidad, representa a un volcán en extinción, mientras que el guerrero Popocatépetl simboliza la vida activa y en ebullición de otro volcán. Tienen cierto sentido, entonces, las observaciones críticas de la investigación feminista acerca de que en el nacionalismo los hombres tienen el rol de ser los constructores y promotores del estado, instituciones visibles y objetivamente cuantificables, en contraste con la pasividad de las “guardianas de valores tradicionales” lo que plantea cierta subjetividad analítica (Cusack, 2000: 546).

El lenguaje visual de lo masculino y lo femenino denota parámetros que seleccionan sujetos prototípicos y, de ser posible, standarizados con los cuales se forma e integra la nación idealizada. No son solo políticas públicas o instituciones las que refuerzan barreras de exclusión hacia poblaciones indígenas o inmigrantes sobre la base de criterios de diferencia racial o étnica, también son estos lenguajes, los calendarios, que preferentemente han visualizado a México como una nación mestiza.

3. La malinche y la pareja fundadora de la nación

Ya es un lugar común advertir que la mujer más famosa del pasado prehispánico mexicano es la Malinche. Una mezcla de ficción, historia y fantasía se mezclan en esta poderosa narración que facilita el concepto de comunidad de origen étnico común (Gutiérrez 1999). El origen étnico suele ser un componente insoslayable en las explicaciones sobre la legitimidad e integración de las naciones modernas de acuerdo a las posiciones de los histórico-culturalistas más representativos, A D Smith entre los más conocidos. Con este mito de origen, la nación encuentra su principio colectivo contribuyendo a que las tareas posteriores de unificación, integración y cohesión puedan llevarse a cabo de forma original, auténtica y legítima. Así, la Malinche simboliza un mito de origen étnico y otro de integración nacional, el mestizaje. Tanto la Malinche, como la mestiza, la guardiana de la tradición rural, son generalmente representadas en compañía, Hernán Cortés y más tarde un mestizo. El mito esta compuesto por el drama de una pareja que viene a simbolizar a una nación en formación. Una investigación de 1994 muestra la extensión y socialización del mito del mestizo mediante la educación pública y las diferentes colecciones de libros de texto, enseñanza que también va dirigida a los pueblos indígenas (Gutiérrez 1999). La transmisión del mestizaje ha sido un amplio proyecto con respaldo oficial que ha buscado dar contenido cultural a las políticas de integración y asimilación a partir de la segunda mitad del siglo pasado. La nación vista como una “gran familia” sustentada en la pareja fundadora, europea e indígena, ha contribuido a forjar el México mestizo pero ha dejado de lado a los individuos que estereotípicamente no entran en ese modelo, nuevamente, los indígenas que no desean ser mestizos y los inmigrantes.

La malinche y el mito del mestizo resultan de interés para explorar los roles de género y sus niveles de subordinación en la mitología nacionalista.

El concepto de “violencia simbólica de P Bourdieu contribuye a comprender los distintos significados que subyacen en los pensamientos, las acciones e instituciones que se encuentran culturalmente legitimados. Esto es, un mito, se explica por su poder simbólico pero este puede denotar violencia que permite el estereotipo, la segregación, la exclusión, el racismo. En un mito hay violencia simbólica porque siguiendo a Bordieu es un constructo cultural legítimo pero invisible, se propaga ampliamente, aunque permanece sin ser contestado o desafiado (Bordieu, *La dominación masculina*, p.49).

La malinche y el mito del mestizo gozan de amplia popularidad gracias a la transmisión de esta información por diversas vías, entre ellas la de la escuela standarizada, sin embargo, la degradación de la mujer y la mujer indígena en particular ha quedado opacada o sin cuestionar.

Para ejemplificar esa degradación sutil e invisible me voy a referir a un escrito de 1884 de una española radicada en México y pionera de la escritura de mujeres en México, Concepción Gimeno de Flaquer. El título de ese capítulo es “*La inspiradora de Cortés* ⁴ y se deriva de la famosa crónica de Bernal Díaz. La versión de Flaquer, es una recombinación de la crónica mencionada en la que se observa la intención de imbuir superioridad a la mujer española por arriba de lo indígena, así también recurre a la masculinidad como forma de poder simbólico.

Los siguientes párrafos de la narrativa reflejan estereotipos y prejuicios con respecto al rol sexual y al origen étnico.

“Es preciso que enmudezcan por unos momentos, mis sentimientos de española para que pueda hablar alto mi corazón de mujer en pro de la famosa hija del Anáhuac” (Gimeno de Flaquer, 1884).

⁴ *El album de la mujer*, Año 2, Tomo 3, No. 11, 14 de septiembre de 1884, México

Para aceptar y reconocer el valor de una mujer indígena la personalidad de Marina tendría que ser única y sobresaliente y de rango superior, a ello ayuda que su padre haya sido un hombre poderoso. Marina es aceptada por sus cualidades, la asociación de criterios euro raciales y culturales se le adjudican a Marina: belleza, inteligencia y buenos modales.

“Destacándose sobre ellas por su inteligencia, su hermosura, por la suavidad de sus modales, Marina era de pura raza india, perteneciendo a muy alta clase, porque su padre fue un poderoso cacique” (Gimeno de Flaquer, 1884).

La construcción de una violencia simbólica alrededor de Malinche como mujer india en parte es superable porque acepta con pasividad y obediencia el dominio patriarcal. Es rechazada por el famoso conquistador, pero es dada en matrimonio a otro español aunque de rango inferior. El papel masculino en esta narrativa es un factor determinante para agregar valor social y reconocimiento pero también refleja un fuerte control de la sexualidad femenina, una coerción que posibilitó la introducción y transmisión del Cristianismo y la cultura hispánica, tarea de gran trascendencia llevada a cabo por las mujeres inmigrantes y sus principios de castidad y honestidad.

“Cortés casó a Marina con un caballero castellano llamado Juan Jaramillo. Marina fue dócil a la voluntad del que ejercía sobre ella irresistible fascinación” (Gimeno de Flaquer, 1884).

El mito así inició como una narrativa racializada y sexualizada bajo el dominio y control del catolicismo. Por un lado, dio peso y sustancia a un discurso para legitimar la superioridad racial española contra la supuesta inferioridad indígena, mientras que por el lado de la moralidad, la iglesia fue muy severa tanto para

controlar como administrar los roles sexuales de hombres y mujeres (Van Dijk, *Dominación étnica y racismo*, p.84)

Nuevamente, George Mosse me resulta de utilidad para comparar a la Mariana de Eugene Delacroix ⁵ con la Malinche. Ambas representan pasión, sexualidad, transformación o fin de régimen, así como estadio de juventud para después ser convertidas en madres de la nación (p. 93). Aunque usando distintas rutas, la Marianne por la vía del triunfo revolucionario, la Malinche por la conquista y la fascinación. Su obediencia y pasividad se legitimaron y ello contribuye a dar forma a una intensa idealización de la madre apta para formar la nación: católica, sacrificada y casta.

“No le menciones a la mexicana las virtudes cívicas de las mujeres de Esparta, heriríais su ternura. La mujer mexicana nunca sacrificará a sus hijos en aras de la Patria, porque para ella la Patria es la familia ⁶

Conclusión

En éste capítulo he hecho una propuesta metodológica para el estudio del nacionalismo y las mujeres. Esta propuesta incluye la tipificación de tipos de nacionalismo en la perspectiva histórica de México: Independencia, *nation-building* y nación multicultural con las intersecciones de mujeres y nacionalismo que plantearan Yuval-Davis y Anthias. Estas combinaciones cuestionan la ausencia de teorizaciones sobre la mujer y el nacionalismo llevado a cabo por las teorías nacionalistas mas difundidas (Gellner, Smith, Kedourie). Las mujeres han estado fuera de estas teorías, pero eso no significa que

⁵ La Marianne del pintor Eugene Delacroix es el arquetipo de la joven parisina exhibiendo entusiasmo por el triunfo de la revolución, se trata de la famosa imagen de la mujer como líder revolucionaria o libertadora.

⁶ Vestina (seudónimo) “Crónica Mexicana”, *El albur de la mujer*, año 2, tomo 3, no.4, 27 de enero de 1884, México

no hayan participado en la gesta, construcción y surgimiento del fenómeno nacionalista. Ejemplo de los múltiples personajes de la simbología nacionalista esta integrada por mujeres como lo demuestra el cuadro 1 de este capítulo. Así, frente al argumento de que las mujeres son guardianas pasivas de la tradición se antepone la firmeza de mujeres en lucha o como significantes y creadoras de cultura nacional.

En este capítulo se utilizaron algunas fuentes no convencionales, tales como los calendarios populares y una narrativa sobre el mito del mestizaje escrito por una mujer en 1884. Estos materiales nos informan de la construcción de arquetipos de feminidad y masculinidad bajo los cuales tomaría forma la nación mexicana centrada en el mestizaje. También, se destacó la violencia simbólica que hace posible la sutil degradación de mujeres excluidas de la nación. Así, en este capítulo se puede observar el complejo fenómeno del nacionalismo y sus diversas facetas de cambio, y contradicción. Por un lado, es un movimiento poderoso hacia la integración y la unidad común, por otro, es la razón bajo la cual la exclusión, la discriminación y el sexismo pueden ser legitimados. Del conjunto de estas avenidas metodológicas se desprende también la riqueza teórica y la enorme acumulación de materiales que alientan la investigación, aún incipiente, de mujeres y nacionalismos en la historia cultural de México y de América Latina.

BIBLIOGRAFÍA

Parker Andrew, Russo Mary, Sommer Doris and Paeger Patricia (eds.), *Nationalisms and Sexualities* (New York and London: Routledge, 1992) p. 1.

Anthias, Floya y Yuval-Davis Nira (eds), 1989, *Woman-Nation-State*, Londres, Macmillan.

Arrom, Silvia, 1985, *The Women of Mexico City 1790-1885*, Stanford, Stanford University Press.

- Barrera Bassols, Dalia y Alejandra Massolo (coords.), 1998, *Mujeres que gobiernan municipios. Experiencias, aportes y retos*, México, El Colegio de México, 270 pp.
- Beckman, R. Peter, and D'Amico Francine, 1994, *Women, Gender, and World Politics, Perspectives, Policies, and Prospects*, London, Bergin and Garvey, 250 pp.
- Bernal Carrera, Gabriela, 2000, "Mujeres indígenas dentro del movimiento indígena ecuatoriano: la otra construcción de la nación" (proyecto de investigación Instituto de Investigaciones Antropológicas y Facultad de Filosofía y Letras- UNAM) mimeografiado.
- Billig, Michael, 1997, *Banal Nationalism*, London, SAGE Publications, 197 pp.
- Brading David, 1998 rp, *Orbe Indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bradú, Fabienne, 1991, *Antonieta, 1900-1931*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Brener, Anita, 1998, ver Glusker, Susannah Joel, *Anita Brenner. A Mind of Her Own*, Austin, Texas, University of Texas Press, 298 pp.
- Burguete Cal y Mayor, Araceli (coord.) 1999, *México: experiencias de autonomía indígena*, IWGIA, Copenhague, 319 pp.
- Cadena de la, Marisol, 1991, "Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cusco", en *Revista Andina*, año 9, núm. 1, primer semestre, pp. 7-29.
- Cano, Gabriela, 1998. "The Porfiriato and the Mexican Revolution. Constructions of Feminism and Nationalism", en Ruth Roach Pierson y Nopur Chaudhuri (coords.), *Nation, Empire, Colony, Historicizing, Gender and, Race*, Indianapolis, University Press, pp. 106-120.
- Conway, Jill K., Susan C. Bourque y Joan W. Scott, 1998, "El concepto de género", en Marysa Navarro y Catherine R. Stimpson (coord.), *¿Qué son los estudios de mujeres?*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 167-178.
- Castells, Carme (comp.) 1996. *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, (43), 206 pp.

- Chodorow Nancy, 1974, "Family Structure and Feminine Personality", en Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere (edit.), *Woman Culture & Society*, Stanford University Press, pp. 43-66.
- Craske, Nikki, 1999, *Women and Politics in Latin American*, Rutgers University Press, New Jersey, 238 pp.
- Cobo, Rosa, 1995, *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean Jacques Rousseau*, Madrid, Ediciones Cátedra, 280 pp.
- Cockburn, Cynthia, 1998, *The Space Between Us. Negotiating Gender and National Identities in Conflict*, London and New York, Zed Books, 247 pp.
- Cortés, Guadalupe, Ana Alicia Solís de Alba (coord.), 1997, "Las luchas de la mujer trabajadora de México en el siglo XX", en *Trabajo y Democracia Hoy*, núm. 41, número especial, año 7, México, 144 pp.
- Cossío Díaz, José Ramón, et.al., 1988, *Derechos y cultura indígena. Los dilemas del debate jurídico*, México, Miguel Ángel Porrúa.
- Cusack, Tricia, 2000, "Janus and Gender: Women and the Nation's Backward look", en *Nations and Nationalism, Journal of the Association for the Study of Ethnicity and Nationalism*, Vol. 6 (4) pp. 541-561.
- Chatterjee, Partha, 1993, "Women and the Nation. The trouble with their Voices", en Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, pp. 134-157.
- Chatterjee, Partha, s/f, "La Nación y sus mujeres. La paradoja de la cuestión de las mujeres", Calcuta, Centro de Estudios en Ciencias Sociales, sin número de págs.
- De Barbieri, Teresita, 1992, "Sobre la categoría de género. Una introducción teórico-metodológica", en *Revista Interamericana de sociología*, año VI, mayo-diciembre, México.
- Di, Stefano, Chistine, 1996 "Problemas e incomodidades a propósito de la autonomía: algunas consideraciones desde el feminismo", en Carme Castells (comp.) *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, (43), pp. 53-77.
- Eber, Christine E., 1999, "Seeking Our Own Food: Indigenous Women's Power and Autonomy in San Pedro Chenalhó, Chiapas (1980-1998)", en *Latin*

American Perspectives, vol. 26, núm. 3, London, Sage Periodicals Press, pp. 6-36.

Enloe, Cynthia, 1989, *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of Internationals Politics*, London, Pandora.

Farnham, Christie, 1997, "In the Classroom. Women's History and the National History Standards: An Introduction", en *Journal of Women's History*, vol. 9, núm 3, Otoño 1997, pp. 140-177.

Fishburne Collier, Jane, 1974, "Women in Politics", en Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere (edit.), *Woman Culture & Society*, Stanford University Press, pp. 89-96.

Fox, Jennifer, 1987, "The Creator Gods. Romantic Nationalism and the Engenderment of Women in Folklore", en *Journal of American Folklore*, vol. 100, núm 398, octubre-diciembre, pp. 563-572.

Franco, Jean, 1989 *Plotting Women: Gender and Representations in Mexico*, London, Verso.

Fraser, Nancy, 1998, "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post socialist' Age", en Cynthia Willett (edit.), *Theorizing Multiculturalism. A Guide to the Current Debate*, Massachusetts, USA, Blackwell Publishers, 466 pp.

Gajjala, Radhika, s/f, "Indian Women and National Identity", mimeo, 7 pp.

García de Alba Gabriel, Agraz, 1992, *Los corregidores Don Miguel Domínguez y Doña María Josefa Ortiz y el inicio de la Independencia*, Tomo I, México.

García, Manuel (ed.) 1995, *José Joaquín Fernández Lizardi, Heroínas mexicanas (María Leona Vicario, M. Rodríguez Lazarín, María Fermína Rivera, Manuela Herrera y otras)*, México, Vargas Rea.

Gellner, Ernest. 1983, *Nations and Nationalism*. Ithaca, Cornell University Press.

Gerbi, Antonello, 1946, *Viejas polémicas sobre el nuevo mundo: en el umbral de una conciencia americana*, Lima, Banco de Crédito de Perú.

Glusker, Susannah Joel, 1998, *Anita Brenner. A Mind of Her Own*, USA, Texas, University of Texas Press, 298 pp.

González Esponda y Barrios E. 1995, "Notas para comprender los orígenes de la rebelión zapatista" en *Chiapas*, vol I, México, Era.

- González Luis, 1992, "Patriotismo y matriotismo; cara y cruz de México" en Elio Noriega (comp.), *El nacionalismo en México*, El Colegio de Michoacán, Zamora, pp.179-204.
- Grewal, Inderpal and Caren Kaplan, 1994 Introduction: Transnational Feminist Practices and Questions of Posmodernity" en Inderpal Grewal and Caren Kaplan *Scattered Hegemonies*, Minnesota, Minneapolis University of Minnesota, pp.1-33.
- Guibernau, Montserrat, 1998, "El futuro del nacionalismo y las naciones sin Estado", en *Revista Mexicana de Sociología*, año LX, núm. 1, enero-marzo, México, UNAM, pp.115-130.
- Gutiérrez, Ana Saloma, 2000, "De la mujer ideal a la mujer real. Las contradicciones del estereotipo femenino en el siglo XIX", en *Cuicuilco*, vol 7, núm 18, enero-abril, México, pp. 205-222.
- Gutiérrez Chong, Natividad "Identidad nacional y sufrimiento colectivo. Arquetipos femeninos en la construcción del heroísmo" *Iconos. Revista de ciencias sociales*. Volumen 14, (37) Mayo, 2010: 149 -159.
- Gutiérrez Chong, Natividad, 1990, "Memoria indígena en el nacionalismo precursor de México y Perú en el siglo XVIII", en, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 1, núm. 2, julio-diciembre , pp. 99-114.
- Gutiérrez Chong, Natividad, 1993. "Escritoras Mayas", en *La Jornada Semanal*, núm. 192, 14 de febrero, 14-15 pp.
- Gutiérrez Chong, Natividad, 1998, "Arquetipos y estereotipos en la construcción de la identidad nacional de México", en *Revista Mexicana de Sociología*, año LX, núm. 1, enero-marzo, México, UNAM, pp. 81-90.
- Gutierrez Chong, Natividad, 1999, *Nationalist Myths and Ethnic Identities. Indigenous Intellectuals and the Mexican State*, USA, University of Nebraska Press, 242 pp.
- Gutiérrez Chong, Natividad, 2000a. "Mujeres patria-nación. México: 1810-1920", en Paper-Latin American Studies Association XXII International Congress, Miami, Florida, March-april, 21 pp.
- **Gutiérrez Chong, Natividad, 2000b, "El resurgimiento de la etnicidad y la condición multicultural en el Estado-nación de la era global", en Leticia

Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS/INI/Porrúa, pp. 93-100.

Gutiérrez Chong, Natividad, 2000c. “Mujeres patria-nación. México: 1810-1920”, en *La Ventana, revista de estudios de género*, núm. 12, vol. II, México, Universidad Autónoma de Guadalajara, 209-243 pp.

Gutiérrez Chong, Natividad, 2001a, “The Study of National Identity”, en Alain Dieckhoff y Natividad Gutiérrez (edits.) *Modern Roots. Studies of National Identity*, Ashgate, Aldershot, pag. 3-20.

**Gutiérrez Chong, Natividad, 2001b, “South and Central America”, en *Encyclopaedia of Nationalism*, Academic Press, vol. 1,

**Gutiérrez Chong, Natividad, 2001c, *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: Los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto de Investigaciones Sociales/UNAM, Plaza y Valdés, 293, pp.

**Gutiérrez Chong, Natividad, 2002a, “Pueblos indios y estrategias políticas de negociación: Avances y retrocesos del conflicto étnico en México, mimeo, en René Millán, *Política y administración del conflicto en México*, (proyecto en prensa 2002).

**Gutiérrez Chong, Natividad, 2002b, “Nación, pueblo y etnia: un debate actual”, mimeo, 12 pp.

Gutiérrez Chong, Natividad, 2006 “Patriotic Thoughts or intuition: roles of women in Mexican nationalisms” *Nations and Nationalism* 12 (2), 2006 339-358.

Hall, Catherine, 1993, “Gender, Nationalism and National Identities: Bellagio Symposium, July, 1992”, *Feminist Review*, núm. 44, Verano, pp. 97-103.

Hall, John A., 1993, “Nationalism: Classified and Explained”, en *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences. Reconstructing Nations and States*, vol, 122, núm 3, Verano, pp. 1-28.

Hall, Stuart, 1996, “Introduction: Who Needs ‘Identity’?”, en Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), *Questions for Cultural Identity*, London, Thousand Oaks, pp.1-17.

Herrera, Hayden, 1985, *Frida: Una biografía de Frida Kahlo*, México, Diana, 440 pp.

- Hill, Collins Patricia, 1998, “*La Política del Pensamiento Feminista Negro*” *¿Qué son los estudios de mujeres?* Fondo de Cultura Económica, México, pp. 253-312.
- Horsham, Eric and Terence Ranger (eds), 1983, *the invention of traditions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric, 1990, *Nations and Nationalism Since 1780*, Cambridge, Cambridge University Press. 191pp.
- Israel, J.J., 1975, *Race and Politics in Colonies Mexico 1610-1670*, Oxford, Oxford University Press.
- Janiewski, Dolores E. 1998, “Gendered Colonialism. The ‘Woman Question’ in Settler Society”, en Ruth Roach Pierson y Nopur Chaudhuri (coords.), *Nation, Empire, Colony, Historicizing, Gender and, Race*, Indianapolis, Indian University Press, pp. 56-76.
- Jayawardena, Kumari, 1986, *Feminism and Nationalism in the Third World*, London, Zed.
- Kandiyoti, Deniz, 1991, “Identity and Its Discontents: Women and the Nation” en *Millennium Journal of International Studies*, Vol.20 (3), pp. 429-443.
- Kandiyoti, Deniz, 2000, “Introduction: The awkward relationship: gender and nationalism,” *Nations and Nationalism Journal of the association for the study of ethnicity and nationalism*, Vol.6 (4) pp.491-494.
- Kedourie, Eli. 1960, *Nationalism*, London, Hutchinson.
- Lafaye, Jacques, 1985, *Quetzalcóatl y guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*, 2ª. Ed., Vital and Fulgencio López Vidarte, trans. México, Fondo de Cultura Económica.
- Lavrín, Asunción, 1978, “Women in convents: their economic and social role in Colonial Mexico” en B.A. Carroll (ed.), *Liberating Women’s History: Theoretical and Critical Essays*, Chicago, Chicago University Press.
- Leoussi, Athena S. (edit.). 2001, *Encyclopaedia of Nationalism*, London and USA, Transaction Publishers, 314 pp.
- Levario M., 1999, *Chiapas, la guerra en el papel*, México, Cal y Arena.

- Liu, Lydia, 1994, "The female Body and Nationalist Discourse: The field of Life and Death Revisited" en Inderpal Grewal and Caren Kaplan, *Scattered Hegemonies*, Minnesota, Minneapolis University of Minnesota, pp.37-62.
- Lomnitz-Adler, Claudio, 1992, *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican Nation Space*, Berkeley, University California Press.
- Lovera, Sara y Nellys Palomo (coords.), 1999, *Las Alzadas*, México, Comunicación e Información de la Mujer, Convergencia Socialista, 522 pp.
- Lorber, Judith and Susan A. Farrell (edit.), 1991 *The Social Construction of Gender*, SAGE Publications, London, 374 pp.
- Lynch John, 1986, *The Spanish American Revolutions, 1810-1826*, 2ª. Ed., New York, W.W. Norton.
- Malson R. Michel, [et al.],1989, *Feminist Theory in Practice and Process*, The University of Chicago Press, 357 pp.
- Malvido Arriaga, Adriana, 1993, *Nahui Olin: La mujer del sol*, México, Diana, 175 pp.
- Mallon E., Florencia, 1995, *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley, University of California Press.
- Marion, Young, Iris 1996, "Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal", en Carme Castells (comp.) *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, (43) pp. 99-126.
- McClintock, Anne, 1993, "Family Feuds: Gender, Nationalism and the Family", en *Feminist Review*, núm 22, Verano, pp. 61-80.
- McClintock, Anne, 1995, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, Londres, Routledge, 449 pp.
- Mörner, Magnus, 1967, *Race Mixture in the History of Latin America*, Boston, Little, Brown.
- Muriel, Josefina, 1963, *Las Indias caciques de Corpus Cristi*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Najmabadi, Afsaneh, 1997 "The Erotic Vatan [Homeland] as Beloved and Mother: To love, To Possess, and To Protect", en *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge University Press, vol. 39 (3), Julio, pp. 442-467.

- Oehmichen, Cristina, 2000, "Relaciones de etnia y género una aproximación a la multidimensionalidad de los procesos identitarios", en *Alteridades*, UAM, Año 10 No. 19. pp. 89-98.
- Ortner, Sherry B. 1974, "Is Female to Male as Nature is to Culture?" en Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere (edit.), *Woman Culture & Society*, Stanford University Press, pp. 67-87.
- Palomar Vereá, Cristina, 2000, "Juego de las identidades: género, comunidad y Nación", en *La Ventana, revista de estudios de género*, núm. 12, vol. II, México, Universidad Autónoma de Guadalajara, 7-42 pp.
- Pateman, Carole, 1996, "Críticas Feministas a la Dicotomía público/privado", en Carme Castells (comp.) *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós, (43), pp. 31-52.
- Phillips, Anne, 1996 ¿Deben las feministas abandonar la democracia liberal? en Carme Castells (comp.) *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, (43) pp. 79-97.
- Phillips, Anne, 1996, *Género y Teoría Democrática*, UNAM, IISS, PUEG, 175 pp.
- Pierce McAllister, Carlota, 1994, *This Pageant Which is not Won: The Rabín Ahau, Maya Women and the Guatemalan Nation*, tesis del Departamento de Antropología, Universidad de Arizona, 138 pp.
- Poniatowska Amor, Elena, 1992, *Tinísima*, México, Era, 663pp.
- Pujadas, Joan Joseph, 2000, "Minorías étnicas y nacionales frente al Estado y la globalización: Reflexiones desde el otro lado del Atlántico", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, México, CIESAS/INI/Porrúa, pp.101-122.
- Radcliffe, Sara y Sallie Westwood, 1996, *Remaking the Nation. Place, Identity and Politics en Latin America*, Londres, Rutledge, 196 pp.
- Roach Pierson, Ruth, 1998, "Introduction", en Ruth Roach Pierson y Nopur Chaudhuri (coords.), *Nation, Empire, Colony, Historicizing, Gender and, Race*, Indianapolis, Indian University Press, pp. 1-20.
- Schöpflin, George, 2000 "Ethnic and Civic Nationalism, (Hans Kohn's Typology), en Leoussi, Athena S. (edit.). *Encyclopaedia of Nationalism*, USA and London, Transaction Publishers, 314 pp.

- Sefchovich, Sara, 1999, *La suerte de la consorte, las esposas de los gobernantes de México: Historias de un olvido y relatos de un fracaso*, México, Océano.
- Schwartz, Benjamin I., 1993, "Culture, Modernity, and Nationalism-Further Reflections", en *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences. Reconstructing Nations and States*, vol, 122, núm 3, Verano, pp. 207-226.
- Sluga, Glenda, 2000, "Female and national self-determination: a gender re-reading of the "apogee of nationalism", en *Nations and Nationalism Journal of the association for the study of ethnicity and nationalism*, Vol. 6 (4) pp. 495-521.
- Smith, Anthony D., 1986, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell.
- Smith, Anthony D., 2001, "Ethno-Symbolism", en Leoussi, Athena S. (edit.), *Encyclopaedia of Nationalism*, London, Transaction Publishers, 314 pp.
- Stern J., Steve, 1999, *La historia secreta del género, mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del poder colonial*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Tello Díaz, Carlos, 1996, *La rebelión de las Cañadas*, México, Cal y Arena.
- Torres San Martín, Patricia, 1998, "Las mujeres del celuloide en México (1937-1995)", en Mónica Vereá y Graciela Hierro (coords.), *Las mujeres en América del Norte al fin del milenio*, México, PUEG/CISAN/UNAM, pp. 467-491.
- Valcárcel, Amelia, 1997, *La política de las mujeres*, España, Ediciones Cátedra, 233 pp.
- Vega Valdés, María Eugenia, 1989, "Las Maestras de primaria del Distrito Federal", en *Fuerza de trabajo femenino en México: Participación, economía y política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Walby, Sylvia, 186, *Patriarchal and Capitalist Relations Employment*, Cambridge, Polity Press.
- Walby, Sylvia, 1990, *Theorizing Patriarchy*, Oxford, Blackwell.
- Walby, Sylvia, 2000, "Gender, nations and states in a global era", en *Nations and Nationalism Journal of the association for the study of ethnicity and nationalism*, vol. 6 (4), pp. 523-540.
- West, Candace y Don H. Zimmerman, 1991 "Doing Gender", en *The Social Construction of Gender*, SAGE Publications, London, pp. 13-37.

Wilford, Rick, 1998, "Women, ethnicity and nationalism: surveying the ground", en Rick Wilford and Robert Miller (edit), *Women, Ethnicity and Nationalism. The Politics of Transition*, London and New York, Routledge, pp 1-22.

Willet, Cynthia (edit.), 1998, *Theorizing Multiculturalism. A Guide to the Current Debate*, Massachusetts, USA, Blackwell Publishers, 466 pp.

Wright de Kleinans, Laurean, 1910, *Mujeres notables mexicanas*, Topografía Económica, México.

Yuval, Davis, Nira, 1998, "Gender and Nation", en Rick Wilford and Robert Miller (edit), *Women, Ethnicity and Nationalism. The Politics of Transition*, London and New York, Routledge, pp 23-35

Yuval-Davis, Nira, 1997, "Cultural Reproduction and Gender Relations", en: *Gender & Nation*, London, SAGE Publications, pp. 39-66.

- Documentos

"La leyenda de los cromos. El arte de los calendarios mexicanos del siglo veinte" México, Museo Soumaya y Fundación Telmex, 2000.

- Archivos

Archivo General de la Nación, Ramo operaciones de guerra, Vol. 406, Fc. 195.
Archivo General Agrario

- Página electrónica

<http://www.astridhadad.com/>

- Capítulo periodístico

Astrid Hadad: "Mexicana de corazón", en *Reforma*, 14 de septiembre de 2001, México, formato electrónico.

- Diarios

Milenio Diario, 9 de enero de 2002

La Jornada 5 de agosto de 2001

A DIVERSIDADE LINGUÍSTICA E CULTURAL LATINO-AMERICANA, OS DIREITOS LINGUÍSTICOS DOS POVOS ORIGINÁRIOS E O PAPEL SOCIAL DO LINGUISTA

*Angel Corbera Mori*¹

1. Introdução

Os países latino-americanos se caracterizam por sua diversidade etnolinguística, fato que contrasta com a forma de organização político-jurídica dos países correspondentes, que comumente são vistos como Estado-Nações monolíngues por reconhecerem como única língua oficial, aquela utilizada no contexto das diversas atividades oficiais: o castelhano nos países da fala espanhola, e o português, no caso específico do Brasil. As línguas maternas faladas pelas diversas sociedades originárias foram, até pouco tempo atrás, totalmente ignoradas ou tratadas simplesmente como elementos que integram o patrimônio da nação.

Em um documento apresentado pela Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL) durante a Conferência Mundial sobre os povos Indígenas da Organização das Nações Unidas (ONU), realizado em Nova York, nos dias 22 e 23 de setembro de 2014, registram-se 826 povos indígenas distribuídos pelos diversos territórios do subcontinente latino-americano, com uma população aproximada de 45 milhões de pessoas. Desse total, 17 milhões de pessoas vivem no México, sete milhões no Peru e 6,2 milhões na Bolívia, enquanto na Costa Rica e no Paraguai devem existir mais de 100 mil indígenas, respectivamente. No Uruguai, visto como um país sem índios, cerca de 160 mil indivíduos declararam ter descendência indígena, segundo os dados oficiais do censo de 2011.

¹ CELCAM-IEL/UNICAMP

Etnicamente, o Brasil é o país que alberga a maior diversidade de etnias originárias (305), seguido pela Colômbia (102), Peru (85), México (78) e Bolívia (39). Calcula-se também que ainda existam 200 etnias em isolamento voluntário distribuídos pelos países da Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Paraguai, Peru e Venezuela.

Das aproximadamente 7.097 mil línguas faladas no mundo, 1.062 delas se distribuem pelas Américas; dessas, entre 500 a 600 se distribuem pelos países da América do Sul (LEWIS; SIMONS; FENNIG, 2016). Estabelecer o número exato de línguas originárias que ainda são faladas depende dos critérios que se usam para classificar um determinado sistema de comunicação como língua ou como dialeto. Por exemplo, no caso específico do Brasil, os linguistas do Museu Goeldi, Denny Moore, Vilacy Galúcio e Nilson Gabas Jr. (2008) afirmam que “idiomas considerados diferentes às vezes são, de fato, dialetos de uma mesma língua, frequentemente refletindo divisões étnicas e políticas” (pp. 37-38). Em outro extremo, o quéchua é comumente visto como uma língua única, quando, na verdade, seria uma família de línguas, pois os falantes provenientes de diferentes territórios têm muitas dificuldades para se comunicarem entre si, ou mesmo chegando, em alguns casos, a não se compreenderem em absoluto (TORERO, 1974). Tendo em conta esse fato, assume-se que o cálculo do número de línguas originárias faladas nos países da América do Sul é apenas aproximativo.

A seguir, apresento um breve panorama sobre o número de línguas originárias faladas e as políticas de preservação linguística que se vêm desenvolvendo nos países de Argentina, Bolívia, Chile, Colômbia, Equador, Paraguai, Peru e Venezuela. Neste texto não está sendo considerado o Uruguai, pela falta de dados concretos sobre a existência ou não de povos originários nesse país. Também não considero as Guianas (inglesa e francesa) e Suriname, países que também registram diversos povos falantes de línguas originárias.

2. Panorama etnolinguístico dos países sul-americanos

2.1. Argentina

Em um passado não tão distante, Argentina era um país invisível à sua pluralidade etnolinguística. Porém, é inegável a realidade multilíngue e pluricultural dessa nação, pois a Argentina é um país possuidor de uma diversidade sociolinguística e sociocultural, em que além do castelhano e as línguas de migração europeia, existem diversas línguas faladas pelos povos originários: há entre 12 a 14 línguas originárias ainda sendo faladas, pertencentes a diversas famílias linguísticas, tais como: quechua, guaycurú, tupi-guaraní, matak-mataguaio, chon, lule-vilela e mapuche (CENSABELLA, 1999).

2.2. Bolívia

Na Bolívia há 64 línguas, 36 delas reconhecidas pela Constituição Política do Estado como idiomas locais, além das 28 línguas exógenas, sendo a língua alemã a mais usada, seguida do português e do inglês (cf. Censo Nacional de Población y Vivienda, 2012). As 36 línguas originárias faladas na Bolívia agrupam-se em 13 famílias linguísticas, elas são: quechua, jaqaru, uru-chipaya, mosetén, arawák, matak, pano, takana, tupi-guaraní, txapakura e zamuko. As línguas movima, cayuvava, leco, itonoma e yurakaré não têm uma classificação definida (LOZA, 2006).

2.3. Brasil

Segundo os dados estatísticos divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o censo de 2010 registrou 274 línguas indígenas e uma população de 896.917 pessoas autodeclaradas indígenas, que incluem os indígenas morando em regiões urbanas. Em relação aos povos, os dados do IBGE registra 305 etnias diferentes. Contudo, há um consenso entre os estudiosos

das línguas brasileiras em reconhecer a existência de 180 línguas originárias, distribuídas em, aproximadamente, 43 famílias linguísticas e dois grandes troncos linguísticos: o tronco Tupi e o tronco Makro-Jê (RODRIGUES, 2006).

2.4. Chile

Neste país falam-se, atualmente, as línguas originárias aimara, quechua, o mapudungun, o mapuche, além do rapanui, uma língua polinésia da família austronésica falada na região de Páscoa. As línguas kawésqar e yagán se encontram em alto risco de extinção. Entre as que já desapareceram se podem citar as línguas kunza, selk'nam e aonikenk. Há notícias que haveria cerca de 4quatro pessoas que ainda falam a língua aonikenk.

2.5. Colômbia

Na Colômbia há 66 línguas indígenas agrupadas em 12 famílias linguísticas, além de outras dez línguas consideradas isoladas. As grandes famílias linguísticas representativas são: chibcha, arawák, caribe, quechua e tupi-guarani, outras sete famílias menores se localizam em âmbito regional, tais como: chocó, guahibo, salíba, macú, huitoto, borá e tucano. As línguas consideradas isoladas são: andoque, awá-cuaiquer, cofán, guambiano, kamentsá, paez, ticuna, tinigua, yagua e yaruro. Existem também duas línguas crioulas faladas por populações de origem africana: o palanquero de São Basílio, e o crioulo das ilhas de San Andrés, ambas delas se originaram no período colonial e funcionaram como canal de comunicação entre os escravos negros dessa época (LICHT; REINOSO, 2006).

2.6. Equador

A população indígena do Equador se concentra principalmente na região oriental, entre os vales interandinos e as terras baixas da Amazônia. Há entre dez a 12 línguas originárias ainda faladas, que se distribuem entre as famílias linguísticas: barbacoa, tucano oriental, jívaro, quíchua e záparo; as línguas huaorani e cofan são consideradas sem uma classificação definida (HABOUD, 2006).

2.7. Paraguai

Segundo os dados do III Censo Nacional de Pueblos Indígenas de 2012, existem 19 povos indígenas distribuídos por 13 departamentos, e também na capital do país. Reconhecem-se cinco famílias linguísticas: guarani, maskoi, matabaco-mataguai, guaicurú e zamuco. Há um total de vinte línguas indígenas, 16 delas faladas na região ocidental ou Chaco e quatro na região oriental, caracterizada como amazônica. Na região amazônica se encontram os povos falantes de línguas da família tupi-guarani, mas é na região do Chaco onde se localiza a maior variedade linguística paraguaia (DGEEC, 2005).

2.8. Peru

Segundo o “*Documento Nacional de Línguas Originárias*”, preparada pelo Ministério de Educação do Peru (MINEDU, 2013) há 47 línguas vigentes e 37 já extintas. Das 47 línguas, 4 delas são andinas, oriundas da serra e 43 são amazônicas. De esta forma, no Peru há 19 famílias linguísticas: 2 andinas (Aru e quechua) e 17 famílias linguística amazônicas, tais como: arawa, arawak, bora, cahuapana, harakbut, huitoto, kandozi, muniche, pano, peba-yagua, shimaco, tacana, ticuna, tucano, tupi-guarani e záparo. As famílias arawák e pano são as que apresentam o maior número de línguas.

2.8. Venezuela

Na Venezuela, como no resto dos países da América do Sul, muitas línguas estão ameaçadas e em perigo de extinção. Nesse país, as famílias linguísticas com o maior número de línguas são a arawák e a karib. Há pelo menos 31 línguas indígenas ainda faladas em território venezuelano, distribuídas em oito famílias linguísticas: arawák, karib, chibcha, guajibo, sáliba-piaroa, tupi, yanomama, makú. Há seis línguas que, por não estarem relacionadas com alguma língua das famílias anteriores, estão catalogadas como isoladas. A mais importante é a língua warao, que conta com, aproximadamente, 18 a vinte mil falantes (MATTEI, 2006).

3. Bases legais internacionais das políticas linguísticas

Nas últimas décadas tem-se dado avanços importantes em diversos aspectos relacionados à sobrevivência dos povos originários; por exemplo, na área da saúde e da educação. No campo linguístico têm surgido diversos projetos de documentação, revitalização e recuperação das línguas e culturas dos diversos povos originários. Há também alguns avanços, embora ainda muito restritos, no reconhecimento dos direitos territoriais e na participação política das sociedades indígenas. As poucas conquistas obtidas são os resultados de mudanças políticas que os diversos países da América do Sul vêm experimentando nas últimas décadas. Os governos atuais dos diferentes países reconhecem que os povos originários têm o pleno direito de conservar e continuar desenvolvendo suas línguas e culturas ancestrais. Não é novidade que nas diversas Cartas Magnas e em outros dispositivos legais desses países se incluam artigos que legitimam e garantam a existência dessas sociedades e de suas línguas e culturas. Muito dos dispositivos vigentes tem seus antecedentes em acordos surgidos inicialmente no âmbito de organizações internacionais como OIT, UNESCO, ONU, entre outros. Não podemos deixar de mencionar

também a organização política e social dos próprios povos originários, que vão abrindo espaços nas sociedades nacionais dominantes para defender seus direitos. Alguns dispositivos legais no nível internacional podem ser citados:

A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 1989) que trata sobre os povos indígenas e tribais representa, de fato, o primeiro instrumento internacional relacionado concretamente aos direitos dos povos originários. Essa convenção, em seu artigo 3º estabelece que:

Os povos indígenas e tribais deverão gozar plenamente dos direitos humanos e das liberdades fundamentais, sem qualquer impedimento ou discriminação. As disposições desta Convenção serão aplicadas sem discriminação de gênero de seus membros, homens e mulheres, desses povos.

Essa mesma convenção, no art. 28º, explicita que: “as crianças dos povos interessados deverão ser ensinadas a ler e escrever na sua própria língua indígena ou na língua mais comumente falada no grupo a que pertençam”.

No documento da Declaração Universal dos Direitos Linguísticos, denominada também Declaração de Barcelona, aprovado em 9 de junho de 1996, em Barcelona, Espanha, pela UNESCO e por diversas organizações não governamentais, surge como base de apoio ao direito linguístico, sobretudo, das línguas ameaçadas de extinção. Essa Declaração, no seu art. 3º, reconhece os direitos individuais e coletivos. Como direitos individuais inalienáveis que devem ser exercidos considera:

- o direito a ser reconhecido como membro de uma comunidade linguística,
- o direito ao uso da língua em privado ou em público,
- o direito ao uso do próprio nome,
- o direito a relacionar-se e associar-se com outros membros da comunidade linguística de origem,
- o direito a manter e desenvolver a própria cultura.

Em relação aos direitos coletivos dos grupos linguísticos são considerados:

- o direito ao ensino da própria língua e da própria cultura,
- o direito a dispor de serviços culturais,
- o direito a uma presença equitativa da língua e da cultura do grupo nos meios de comunicação,
- o direito a serem atendidos na sua língua nos organismos oficiais e nas relações socioeconômicas.

Posteriormente, a ONU aprovou em sua 107^o Sessão Plenária, do dia 13 de setembro de 2007, a sua Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Os artigos 11^o, 12^o e 13^o dessa Declaração merecem ser destacados:

O artigo 11^o em seu inciso (1) especifica que:

Os povos indígenas têm o direito de praticar e revitalizar suas tradições e costumes culturais. Isso inclui o direito de manter, proteger e desenvolver as manifestações passadas, presentes e futuras de suas culturas, tais como sítios arqueológicos e históricos, utensílios, desenhos, cerimônias, tecnologias, artes visuais e interpretativas e literaturas.

Por sua parte o artigo 12^o deixa claro em seu inciso (1) que:

Os povos indígenas têm o direito a manifestar, praticar, desenvolver e ensinar suas tradições, costumes e cerimônias espirituais e religiosas; a manter e proteger seus lugares religiosos e culturais e ao acesso a estes de forma privada; a utilizar e dispor de seus objetos de culto e a obter a repatriação de seus restos humanos.

Já o artigo 13^o inciso (1) relaciona-se de forma mais específica aos aspectos linguísticos, pois segundo esse artigo: “Os povos indígenas têm o direito a revitalizar, utilizar, desenvolver e transmitir às gerações futuras suas histórias, idiomas, tradições

orais, filosofias, sistemas de escrita e literaturas, e de atribuir nomes às suas comunidades, lugares e pessoas e de mantê-los”.

Instrumentos legais, como os citados acima, foram as bases importantes para que os diferentes estados nacionais se vissem obrigados a gerarem políticas e inícios de ações visando à proteção dos povos originários, dentro dos quais se situam os direitos individuais e coletivos em torno ao uso de suas línguas e culturas ancestrais. Atualmente, já se podem ver que as Cartas Magnas (Constituições) de cada país inserem diversos artigos relacionados à proteção e reconhecimento dos povos originários. Destacam-se, igualmente, diretrizes específicas sobre a Educação Indígena-Intercultural, que complementam as Leis de Educação, tendo em conta as características específicas de cada Nação. Devem-se citar, igualmente, as Leis de Línguas que têm surgido ultimamente.

3.1. Os estados nacionais da América do Sul e as línguas originárias

Deve ressaltar-se a relação existente entre as políticas linguísticas e os direitos das sociedades originárias que se fundamenta na liberdade das pessoas a usarem sua língua materna e continuarem desenvolvendo suas culturas ancestrais em todos os espaços sociais. Reconhecer os direitos linguísticos dos povos originários implica que as pessoas continuem desenvolvendo sua vida pessoal, social, educativa, política e profissional em suas próprias línguas maternas e culturas ancestrais. Implica igualmente receber dos estados nacionais e organismos públicos uma atenção adequada e de qualidade, além de permiti-lhes pertencer a uma determinada comunidade linguística.

Os direitos linguísticos perpassam pelo reconhecimento da língua materna porque é a fonte da identidade étnica e cultural dos povos, reconhecer os direitos linguísticos de cada povo é abrir o caminho para que as populações indígenas recebam dos estados

nacionais uma adequada atenção nas áreas da saúde, educação, acesso aos diversos meios de informação, entre outros.

Como os países da América do Sul vêm concretizando os direitos linguísticos dos diferentes povos originários? Neste artigo, tratarei de apresentar um breve panorama dessa questão considerando as políticas linguísticas que realizam os países dessa parte do Continente.

3.1.1. Argentina

A Constituição Nacional de Argentina, aprovada em 1994, reconhece a existência étnica e cultural das sociedades originárias que habitam o território desse país. Também garante o respeito à identidade linguístico-cultural, e o acesso dos falantes a uma educação bilíngue bicultural. Merecem, nesse sentido, destaque o artigo 75º, inciso 17, da constituição e o artigo 52º da Lei de Educação Nº 26.206 (2006).

Segundo o artigo 75º, inciso 17, delega-se ao Congresso o direito a:

Reconhecer a preexistência étnica e cultural dos povos indígenas argentinos e garantir o respeito a sua identidade e o direito a uma educação bilíngue e intercultural, reconhecer a personalidade jurídica de suas comunidades, e a posse e propriedade comunitária das terras que tradicionalmente ocupam.

Da mesma forma, a Lei de Educação Nacional em seu capítulo dedicado à educação intercultural bilíngue, em seu artigo 52º, afirma:

A Educação Intercultural Bilíngue é a modalidade do sistema educativo dos níveis de Educação Inicial, Primária e Secundária que garante o direito constitucional dos povos indígenas, conforme o artigo 75º inc. 17 da Constituição Nacional, a receberem uma educação que contribua a preservar e fortalecer suas pautas culturais, sua cosmovisão e identidade étnica; a se desempenhar

ativamente em um mundo multicultural e a melhorar sua qualidade de vida.

3.1.2. Bolívia

Segundo a Constituição Política desse país, a Bolívia se autodefine como Estado Plurinacional, reconhece como idiomas oficiais do Estado Boliviano o castelhano e também os 36 idiomas falados pelos diversos povos originários. Assim, o artigo 5º, inciso 1, da Constituição Boliviana considera que: “São idiomas oficiais do Estado o castelhano e todos os idiomas das nações e povos indígenas originários camponeses”.

Em agosto de 2012, a Assembleia Legislativa Plurinacional da Bolívia aprovou a Lei nº 269 que trata dos Direitos e Políticas Linguísticas. Por esta lei, o Estado Plurinacional Boliviano reconhece a igualdade de todos os idiomas falados no país. Especifica, igualmente, que qualquer pessoa tem o direito de usar sua língua materna tanto na forma oral como na escrita, no interior de sua comunidade linguística e em outros âmbitos socioculturais. Posteriormente, em outubro de 2012, o governo da Bolívia criou o Instituto Plurinacional de Estudos de Línguas e Culturas (IPELC) tendo como objetivo principal “reconhecer, proteger, promover, difundir, desenvolver e regular os direitos linguísticos individuais e coletivos, além de recuperar os idiomas oficiais em risco de extinção dos habitantes do Estado Plurinacional da Bolívia”. Essa lei estabelece igualmente que todos os povos originários devem contar com seu próprio instituto, dado que 18 línguas das 36 estão em perigo de extinção. Com base nessa lei, criou-se, recentemente, o Instituto de Língua e Cultura Aymara, que tem como “tarefa principal recuperar, fortalecer e promover a língua e cultura aymara, além de realizar investigações e produzir textos na língua e cultura aymara”.

3.1.3. Brasil

A Constituição Brasileira de 1988 conseguiu romper com a prolongada história de políticas que promoviam o monolinguismo e a assimilação dos povos originários, negando-lhes o direito a suas línguas e culturas ancestrais. Os direitos básicos dos povos indígenas estão registrados especificamente no capítulo VIII “Dos Índios”, mas também na Seção II do Capítulo dedicado aos artigos relacionados à Educação, Cultura e Desporto. Assim, pelo artigo 231:

“São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”.

O parágrafo 2º do artigo 210, capítulo III da Constituição, relacionados aos conteúdos mínimos para o ensino fundamental afirma que: “O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem”. Em relação às práticas culturais, o artigo 215 estabelece que:

O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

Esse artigo no parágrafo 1º especifica que o “Estado protegerá as manifestações das culturas populares, *indígenas* e afro-brasileiras e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”.

Por outro lado, a lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (lei 9.394) aprovada em 1996 consolida as bases legais para o desenvolvimento da educação nas escolas indígenas,

resguardando o direito dos povos originários à utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem.

3.1.4. Chile

Este país conta com a Lei Indígena nº 19.253, promulgada no ano de 1993. Nela, se fixam as normas legais de proteção, fomento e desenvolvimento dos povos originários. Especificamente, no artigo 1º dessa lei deixa claro que: “O Estado reconhece que os indígenas de Chile são os descendentes das agrupações humanas que existem no território nacional desde tempos pré-colombianos, que conservam manifestações étnicas e culturais próprias, sendo para eles a terra o fundamento principal de sua existência e cultura”. O artigo 7º que aborda os direitos culturais especifica que: “O Estado reconhece o direito dos indígenas a manter e desenvolver suas próprias manifestações culturais”.

O artigo 32º, “da Educação Indígena”, estabelece que se “desenvolverá um sistema de educação intercultural bilíngue com o objetivo de preparar os educandos indígenas para se desenvolverem de forma adequada tanto na sua sociedade de origem quanto na sociedade global”.

Em 2011, a Biblioteca do Congresso Nacional de Chile publicou um diagnóstico sociolinguístico das línguas originárias. De acordo com este documento, o Programa de Educação Intercultural Bilíngue (PEIB) tem como objetivo “contribuir a uma pertinência cultural maior dos estudantes indígenas no sistema educativo chileno, a partir da revitalização de seus conhecimentos e saberes, e fortalecendo a interculturalidade em contextos de diversidade cultural e linguística, com o objetivo de constituir estabelecimentos educativos culturalmente responsáveis”. Antes disso, em 2005, a Unidade de Cultura e Educação da Direção Nacional da Corporação Nacional de Desenvolvimento Indígena (CONADI) já tinha elaborado um Programa de Recuperação e Revitalização das línguas indígenas faladas pelos povos originários de Chile. Considerando

esses dispositivos, criaram-se, nos últimos anos, Academias de Línguas Originárias: A Academia da Língua Rapa Nui, em 2005, Academia da Língua Aymara, em 2008, e Academia da Língua Mapuche, em 2009, todas elas criaram-se no âmbito de acordos realizados entre o Conselho Nacional da Cultura e das Artes e a Corporação Nacional de Desenvolvimento Indígena, assinado em 2007. O objetivo de estas academias é promover “o estudo, proteção, cultivo e difusão das línguas originárias e a criação de um cadastro de falantes de línguas originárias”.

3.1.5. Colômbia

A Constituição Política de Colômbia de 1991, e apresentada com algumas reformas em 1997, afirma em seu artigo 10º que “o castelhano é o idioma oficial de Colômbia. As línguas e dialetos dos grupos étnicos são também oficiais em seus territórios. O ensino que se desenvolva nas comunidades com tradições linguísticas próprias será bilíngue” e o artigo 68º dessa constituição estabelece que os “integrantes dos grupos étnicos terão direito a uma formação que respeite e desenvolva sua identidade cultural”.

Posteriormente, a lei 1381, aprovada em janeiro de 2010, coloca em prática os artigos 7, 8, 10 e 70 da Constituição Política, e os artigos 4, 5 e 28 da lei 21 de março de 1991, referendando o Convênio 169 da OIT sobre os povos indígenas e tribais. Com a lei 1381 se ditam normas sobre o reconhecimento, fomento, proteção, uso, preservação e fortalecimento das línguas das etnias de Colômbia, sobre seus direitos linguísticos e os de seus falantes. O artigo 2º desta lei se relaciona com a preservação, salvaguarda e fortalecimento das línguas nativas. Corresponde ao Estado Colombiano e aos poderes públicos, a proteção e fortalecimento, promovendo a preservação, a salvaguarda e o fortalecimento das línguas nativas, mediante a adoção, financiamento e realização de programas específicos. Em relação aos “Direitos dos falantes das línguas nativas”, inclui seis artigos dedicados (artigos 4, 5, 6, 7, 8 e

9). Esses artigos englobam aspectos relacionados a não discriminação dos falantes das línguas nativas, o direito de uso das línguas originárias estabelecendo o direito a se comunicar em suas próprias línguas, sem restrições no âmbito público ou privado, em todo o território nacional, seja na forma oral, seja na sua forma escrita. Recuperação dos nomes próprios e da toponímia em línguas nativas, direitos em relações com a justiça, direitos nas relações com a administração pública, direitos nas relações com a saúde. Outros artigos dessa lei tratam de forma específica da gestão e da proteção das línguas nativas.

3.1.6. Equador

A Constituição Política da República do Equador de 2008 assinala em seu artigo 1º que: “O Equador é um Estado constitucional de direitos e justiça, social, democrático, soberano, independente, unitário, intercultural, plurinacional e laico”. Consoante com o artigo 2º dessa constituição, “O castelhano é o idioma oficial do Equador, o castelhano, o kichwa e o shuar são idiomas oficiais de relação intercultural. Os demais idiomas ancestrais são de uso oficial para os povos indígenas nas zonas onde habitam e nos termos que fixa a lei. O Estado respeitará e estimulará sua conservação e uso”.

O artigo 56º da Constituição do Equador estabelece que as “Comunidades, povos e nacionalidades indígenas, o povo afro-equatoriano, o povo montubio e os costumes formam parte do Estado Equatoriano, único e indivisível”, o artigo 57º reconhece e garante às “comunidades, povos e nacionalidades indígenas, de conformidade com a Constituição e com os pactos, convênios, declarações e demais instrumentos internacionais de direitos humanos, os direitos”, relacionados a:

- Desenvolver, fortalecer e potencializar o sistema de educação intercultural bilíngue e, com critérios de qualidade,

desde a estimulação precoce até o nível superior, conforme a diversidade cultural, para o cuidado e preservação das identidades em consonância com suas metodologias de ensino e aprendizagem,

- A seus sistemas, conhecimentos e práticas de medicina tradicional,
- Formular prioridades em planos e projetos para o desenvolvimento de suas condições econômico-sociais,
- Participar de seus representantes nos organismos oficiais que determina a lei,
- Usar símbolos e emblemas que os identifiquem.

3.1.7. Paraguai

Este país conta desde o ano de 2010 com a lei 4251 “Lei de Línguas”, que possibilitou a criação do Ministério de Políticas Linguísticas, dependente da Presidência da República, encarregada de lidar com o bilinguismo e com as línguas indígenas. Inicialmente, o artigo 140 da Constituição Nacional de 1992 já considerava o “Paraguai como um país pluricultural e bilíngue, sendo o castelhano e o guarani idiomas oficiais. As línguas indígenas e as línguas de outras minorias formam parte do patrimônio cultural da Nação”.

A lei de línguas fala dos direitos linguísticos individuais (art. 9), coletivos nacionais (art. 10), direitos coletivos comunitários (art. 11). Nos direitos individuais, todos os falantes têm o direito a conhecer e usar as línguas oficiais, tanto na forma oral como escrita; além disso, todos os cidadãos indígenas têm o direito a conhecer e usar sua língua própria.

Como parte dos direitos coletivos dos povos, a Lei de Línguas do Paraguai considera necessário contar:

com um plano de educação bilíngue guarani-castelhano em todo o sistema de educação nacional, desde a educação inicial até a superior, e com programas diferenciados para os povos indígenas. Dentro dos coletivos comunitários, considerados os direitos

linguísticos das comunidades culturais diferenciadas, considera-se a manutenção da língua e cultura próprias do povo.

3.1.8. Peru

A lei 29735 aprovada pelo Congresso Peruano em 2001 regula a preservação de todas as línguas originárias registradas no mapa etnolinguístico do Peru dando-lhes o status de línguas oficiais. Essa lei regulamenta o artigo 48º da Constituição Política do Peru, promulgada em 1993. Pela lei 29735 as línguas indígenas amazônicas e andinas (quechua e aimara) são línguas oficiais. Na Constituição de 1979, o quechua e o aimara eram tratadas como de uso oficial, e as línguas amazônicas como patrimônio cultural. O castelhano continua como língua oficial do Estado. No artigo 2º, inciso 19, da Constituição de 1993 que trata da identidade étnica e cultural, especifica que o Estado reconhece e protege a pluralidade étnica e cultural da Nação. Considera, igualmente, que todo peruano tem direito a seu próprio idioma perante qualquer autoridade mediante um intérprete. O artigo 4º da Lei de Línguas considera que são direitos da pessoa:

- a) Exercer seus direitos linguísticos de maneira individual e coletiva,
- b) Ser reconhecida como membro de uma comunidade linguística,
- c) Usar sua língua originária nos âmbitos público e privado,
- d) Manter e desenvolver a própria cultura,
- e) Ser atendida em sua língua materna, nos organismos e estâncias públicas,
- f) Dispor dos meios de tradução direta ou inversa que garantam o exercício de seus direitos em todo âmbito,
- g) Receber educação em sua língua materna e em sua própria cultura sob um enfoque de interculturalidade.

O Estado Peruano reconhece duas categorias de línguas oficiais: idiomas oficiais (artigo 9º) e idiomas de carácter oficial (artigo 10º), respectivamente. No primeiro caso, encontram-se além do castelhano, as línguas originárias faladas nas regiões distritais,

provinciais ou em regiões onde exista predominância dessas línguas. No segundo caso, para todos os idiomas com caráter de oficiais, a administração estadual tem a obrigação de assumi-los como tais e implementando sua oficialidade progressivamente em todos os setores de atuação pública, reconhecendo-os o mesmo valor jurídico e as mesmas prerrogativas que o castelhano.

3.1.9. Venezuela

Desde 1998, a Venezuela vem apresentando avanços importantes em relação aos povos originários. Um aspecto central na política venezuelana tem sido o reconhecimento oficial das sociedades indígenas, a valorização e revitalização de suas culturas e línguas. A Constituição da República Bolivariana de Venezuela vigente desde 1999 define esse país como multiétnico e multicultural. Segundo artigo 119º da constituição, “O Estado reconhecerá a existência dos povos e comunidades indígenas, sua organização social, política e econômica, suas culturas, usos e costumes, idiomas e religiões, assim como seu habitat e direitos originários sobre as terras que ancestral e tradicionalmente ocupam e que são necessárias para desenvolver e garantir suas formas de vidas”. De fato, todo o capítulo VIII, em que ficam inseridos os artigos 119º a 126º, trata detalhadamente dos direitos dos povos indígenas. No que se refere às línguas, o artigo 9º da Constituição Venezuelana considera como idioma oficial o castelhano, “os idiomas indígenas também são de *uso* oficial para os povos indígenas e devem ser respeitados em todo o território da República, por constituir patrimônio cultural da Nação e da humanidade”.

A Lei de Idiomas Indígenas, promulgada em 2008, tem o intuito de regular, promover e fortalecer o uso, revitalização, preservação, defesa e fomento das línguas indígenas faladas no território venezuelano, considerando o direito originário dessas sociedades de falarem seus idiomas como meio de comunicação e expressão cultural. Assim, segundo o artigo 2º dessa lei,

os povos indígenas têm o dever e o direito de usar de forma ampla e ativa seus idiomas originários em suas próprias comunidades e em todos os âmbitos da vida da nação. Os idiomas indígenas e o idioma castelhano são os instrumentos de comunicação entre o estado e os povos e comunidades indígenas, em qualquer cenário e instância pública o privada em todo o território nacional.

Por sua parte, o artigo 4º afirma “são idiomas oficiais da República Bolivariana de Venezuela o idioma castelhano e os idiomas dos povos indígenas”. Já o artigo 6º se relaciona com os direitos e deveres dos povos e comunidades indígenas, de acordo com isso:

- Os povos e comunidades indígenas têm o direito e o dever de usarem os recursos necessários para segurar a transmissão geracional e futura de seus idiomas,
- toda comunidade linguística indígena têm o direito e dever de codificar, standardizar, preservar, desenvolver e promover seu próprio sistema linguístico,
- os povos e as comunidades indígenas, no âmbito familiar e pessoal, têm o direito e a obrigação de usar seu idioma como única garantia de seu fortalecimento contínuo e supervivência irrestrita,
- da mesma forma, no âmbito público os povos e comunidades indígenas têm o direito e o dever de desenvolverem toda sua atividade e iniciativa em seus idiomas originários, acrescentado seu uso nos âmbitos tanto espacial como social e político.

Finalmente, o artigo 9º da lei de idiomas estabelece a criação do Instituto Nacional de Idiomas Indígenas, definido como ente de caráter acadêmico descentralizado, com personalidade jurídica e patrimônio próprio, adscrito ao órgão que regula os aspectos relacionados à educação. Em outubro de 2014, o presidente venezuelano, Nicolás Maduro, anunciou a criação do Instituto de Línguas Indígenas de Venezuela.

4. O estudo das línguas originárias e o papel social do linguista

O tema dos direitos linguísticos abrangendo as sociedades originárias tem merecido pouca ou quase nenhuma atenção por parte dos linguistas, principalmente no âmbito das universidades brasileiras, com raras exceções. Hamel (2003: 65) afirma que, na América Latina, “a questão dos direitos linguísticos [...] permaneceu ausente da investigação sociolinguística”. Contudo, esse autor reconhece que com “[o] desenvolvimento massivo de novos programas de educação bilíngue, que se iniciaram na Europa e nas Américas a partir dos anos sessenta ajudou a superar esta ausência” (p. 64).

Nesse sentido, os linguistas dedicados, sobretudo, aos estudos das línguas indígenas deveriam imbuir-se dentro de uma perspectiva mais ampla, situando seu trabalho não apenas no campo acadêmico superespecializado ou nas modas de teorias linguísticas colonialistas vigentes, mas também no foco das aspirações tanto político-sociais quanto linguístico-culturais das sociedades originárias. O linguista galês David Crystal (2001) sugere algumas das tarefas que os linguistas envolvidos nos estudos das línguas ameaçadas de extinção deveriam cumprir. Para ele, os linguistas que lidam com estudos das línguas faladas pelas sociedades originárias, mas sem outro interesse com as pessoas que as falam, em utilizá-las apenas como simples provedoras de dados para elaborar uma tese ou para uma publicação acadêmica deveriam ser inaceitáveis (p. 163). Este autor lembra que, nos os linguistas, como estudiosos da linguagem e das línguas naturais, ficam, muitas vezes, tão preocupados com as teorias linguísticas, que acabam se esquecendo dos problemas do mundo real. Ele não nega o fato que

os linguistas continuam procurando suas fontes, analisando os dados e deduzindo princípios teóricos gerais a partir deles, que para isso mesmo existem os linguistas [...]. Não haveria linguistas se desacreditássemos das necessidades inerentes ao próprio desenvolvimento profissional, que implica, sobretudo, a

publicação das pesquisas e a produção de obras de referência (2001, p. 164).

Mas, para quem lida com o estudo das línguas indígenas, isso não deveria ser a única motivação. Os linguistas envolvidos nesse tipo de estudos deveriam optar por uma perspectiva mais abrangente, tendo também como perspectiva as aspirações dos falantes das sociedades originárias. Também Moreno Cabrera (2004), ao tratar da “responsabilidade dos linguistas”, afirma: “cuando los lingüistas nos olvidamos de que nuestro objeto de estudio son *todas* las lenguas y de que *todas* merecen nuestra atención o cuando nos olvidamos de las lenguas para centrarnos *exclusivamente* em aspectos puramente teóricos y formales, estamos desvirtuando nuestra propia disciplina” (p. 228).

Contudo, nos últimos anos tem surgido uma nova forma de fazer linguística, uma linguística mais participativa e politizada. Essa “nova linguística” coloca em foco o ativismo linguístico, procurando alianças entre os ativistas externos, principalmente linguistas da academia comprometidos socialmente, e os ativistas internos, pessoas das próprias comunidades indígenas, para que, em conjunto, se lute pelo futuro das línguas e culturas das sociedades originárias. Essa nova forma de pesquisa nos conduz a profundas modificações na ética e na metodologia de trabalho de campo com os sujeitos falantes das línguas originárias, e também nos faz pensar no papel que os programas de linguística das universidades deveriam desenvolver na tarefa de estudar, documentar e descrever as línguas faladas pelos diversos povos originários.

Conclusões

É relevante reconhecer que nas últimas décadas deram-se avanços importantes em relação à política dos povos originários. Esses avanços, mesmo sendo ainda limitados, cobrem os campos da saúde, educação, reconhecimento de seus territórios ancestrais,

participação das sociedades originárias nas políticas de seus respectivos países. Porém, não se pode negar que ainda persiste uma profunda desigualdade social, a violação dos direitos linguísticos dos povos originários. É visível, por exemplo, na não transmissão dos nomes a seus filhos nas próprias línguas; no campo espiritual continua-se, de forma cada vez mais sofisticada, cristianizando e domesticando as populações indígenas, principalmente a traves das diversas igrejas fundamentalistas existentes.

No âmbito coletivo, as línguas faladas pelos povos originários estão ameaçadas de desaparecer, quando isso acontecer se perderão muitos conhecimentos ancestrais importantes para a sobrevivência desses povos e da humanidade. Hoje, em dia, as sociedades originárias suportam a invasão de seus territórios com a presença de companhias petroleiras, madeiras, entre outros, que vêm destruindo o habitat tradicional dessas populações. Sem o respeito aos direitos coletivos não se pode falar de uma educação intercultural ou da recuperação e revitalização das línguas e culturas dessas sociedades.

No nível individual, os indígenas sentem em pele própria a discriminação encoberta em um racismo velado das sociedades nacionais. Como consequência disso, os pais se vem obrigados a pressionar seus filhos aprender a língua majoritária e a viverem como pessoas das cidades urbanas.

Referências

ARGENTINA. *Constitución de la nación Argentina*. Argentina, 1994. Disponível em: www.ppn.gov.ar/sites/default/files/Constitución%20Nacional.pdf

ARGENTINA. *Ley Nº 26.206. Ley de educación nacional*. Argentina, 2006. Disponível em: www.portal.educacion.gov.ar/consejo/files/2009/12/ley_de_educ.na_c1.pdf

- BIBLIOTECA DEL CONGRESO NACIONAL DE CHILE. *Situación de las lenguas originarias de Chile* (Informe elaborado para la Comisión especial de pueblos originarios de la Cámara de Diputados). Chile, 2011. Disponible em: https://www.google.com.br/?gws_rd=ssl#q=situacion+de+las+lenguas+originarios+de+chile
- BOLIVIA. *Constitución política del estado plurinacional de Bolivia*. Bolivia, 2008. Disponible em: www.presidencia.gob.bo/documentos/publicaciones/constitucion.pdf
- BOLIVIA. *Ley general de derechos y políticas lingüísticas*. Bolivia, 2012. Disponible em: <http://lexivox.org>
- CENSABELLA, Marisa. *Las lenguas indígenas de la Argentina. Una mirada actual*. Buenos Aires: Eudeba, 1999.
- CEPAL. *Los pueblos indígenas en América Latina: avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. Santiago: CEPAL, 2014. Disponible em: <http://hdl.handle.net/11362/37222>
- CHILE. *Ley Nº 19.253 - Ley indígena*. Chile, 1993. Disponible em: www.uta.cl/masma/patri_edu/PDF/LeyIndigena.PDF
- COLOMBIA. *Constitución política de Colombia*. Colombia, 2014. Disponible em: www.secretariassenado.gov.co/index.php/leyes-y-antecedentes/constituciony-susreformas
- CRYSTAL, David. *La muerte de las lenguas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- DGEEC. *Población indígena - Censo 2002 resultados*. Asunción: Fernando de la Mora. Paraguay, 2005. Disponible em: www.dgeec.gov.py/Publicaciones/Biblioteca/condiciones_de_vida_de_la_poblacion_paraguaya/7%20Poblacion%20Indigena.pdf
- ECUADOR. *Constitución de la República del Ecuador*. Ecuador, 2008. Disponible em: www.cicad.oas.org/fortalecimiento_institucional/legislations/PDF/EC/co_nstitucion.pdf

HABOUD, Marleen (2006). Políticas lingüísticas y culturales: El caso de la Amazonía ecuatoriana. In: VACHERON, Frédéric; BETANCOURT, Gilda (Coords.). *Lenguas y tradiciones orales de la Amazonía. ¿Diversidad en peligro?* La Habana: Casa de las Américas, 2006. p. 181-251.

HAMEL, Rainer Enrique. Direitos lingüísticos como direitos humanos: Debates e perspectivas. In: OLIVEIRA, Gilvan Müller de (Org.). *Declaração universal dos direitos lingüísticos. Novas perspectivas em política lingüística.* Campinas: Mercados de Letras, ALB, IPOL, 2003. p. 47-80.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. *Bolivia. Características de población y vivienda.* (Censo nacional de población y vivienda 2012). Bolivia, 2012. Disponível em:

www.ine.gob.bo:8081/censo2012/PDF/resultadosCPV2012.pdf

LEWIS, M. Paul; SIMONS, Gary F; FENNING, Charles D. (Eds.). *Ethnologue: Languages of the world.* 19th edition, Dallas, Texas: SIL, 2016. Online version: <http://ethnologue.com>

LICHT, Daniel Aguirre; REINOSO, Andrés. El Amazonas colombiano. Pluralidad étnica y lingüística. In: VACHERON, Frédéric; BETANCOURT, Gilda (Coords.). *Lenguas y tradiciones orales de la Amazonía. ¿Diversidad en peligro?* La Habana: Casa de las Américas. La Habana: Casa de las Américas, 2006. p. 123-179.

LOZA, Carmen Beatriz (2006). Bolivia: Balance de las lenguas en peligro. In: VACHERON, Frédéric; BETANCOURT, Gilda (Coords.). *Lenguas y tradiciones orales de la Amazonía. ¿Diversidad en peligro?* La Habana: Casa de las Américas, 2006. p. 47-67.

MATTEI, Marie-Claude (2006). Lenguas indígenas de Venezuela en peligro de extinción. In: VACHERON, Frédéric; BETANCOURT, Gilda (Coords.). *Lenguas y tradiciones orales de la Amazonía. ¿Diversidad en peligro?* La Habana: Casa de las Américas, 2006. p. 281-311.

MINEDU-DIGEIBIR. *Documento nacional de lenguas originarias del Perú.* Lima: Ministerio de Educación. Lima, Peru, 2013. Disponível em: www.digeibir.gob.pe/sites/default/files/publicaciones/DNL-version%20final%WEB.pdf

MINEDU. *Ley que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de las lenguas originarias del Perú*. Lima, Peru, 2011. Disponível em: www.minedu.gob.pe/files/358_201109201112.pdf

MINISTERIO PÚBLICO FEDERAL. *Ley 1381 – Protección de lenguas nativas. Colombia*. Colombia, 2010. Disponível em: www.colombia.justia.com/nacionales/leyes/ley-1381-de-2010/gdoc

MOORE, Dennis Albert; GALUCIO, Ana Vilacy; GABAS Júnior, Nilson (2008). Desafio de documentar e preservar línguas. *Scientific American Brasil: Amazônia*, vol. 3: 36-43. São Paulo: Duetto Editorial, 2008.

MORENO CABRERA, Juan Carlos. *La dignidad e igualdad de las lenguas. Crítica de la discriminación lingüística*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

NAÇÕES UNIDAS. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Rio de Janeiro: Nações Unidas, 2008. Disponível em: www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS/pt.pdf

OIT. *Convenção nº169 sobre povos indígenas e tribais, e resolução referente à ação da OIT*. Brasília: OIT., 2011.

PARAGUAY. *Ley de lenguas Nº 4251*. Paraguay, 2011. Disponível em: www.cultura.og.py/lang/es-es/2011/05/ley-de-lenguas-nº-4251

P.E.N. INTERNACIONAL. *Declaração universal dos direitos lingüísticos*. Barcelona, 1996. Disponível em: www.penclubportugues.org/?page_id=213

PERU. *Constitución política del Perú de 1993*. Lima, Peru, 1993. Disponível em: www.tc.gob.pe/constitucion.pdf

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna (2006). As línguas indígenas do Brasil. In *ISA-Povos indígenas no Brasil 2001/2005*. São Paulo: Instituto Socioambienta, 2006. p. 59-63

SENADO FEDERAL. *Lei de diretrizes e bases da educação nacional*. Brasília, DF., 2005. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/70320/65.pdf>

SENADO FEDERAL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF., 2013. Disponível em: www.senado.gov.br/legislacao/cons/con1988/CON1988_15.12.1998/CO1988.pdf

TORERO, Alfredo. *El quechua y la historia social andina*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 1974.

VENEZUELA. *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*. Venezuela, 1999. Disponível em: www.oas.org/juridico/mla/sp/ven/sp_ven-int-cons.html

VENEZUELA. *Ley de idiomas indígenas*. Gaceta Oficial N° 38.981 del 28 de julio de 2008. Venezuela, 2008. Disponível em: www.defensoria.gob.ve/dp/Leyes/Indigena/o3_Ley_de_idiomas_indigenas.pdf

PENSAR O(S) GÊNERO(S) PARA ALÉM DAS FRONTEIRAS.

Losandro Antonio Tedeschi¹

Sirley Lizott Tedeschi²

Pensar hoje sobre as identidades – sejam elas sexuais, étnicas ou raciais – é ter claro que elas não são um produto acabado, mas um processo contínuo que nunca se completa, subjetivando-se em seu espaço e tempo. Os sujeitos são fluidos e se constroem no transcurso de complexas histórias, fundadas em um sentimento de pertença³ que torna possível o funcionamento da vida, embora estejam sempre sujeitos a mudanças e revisões. Ou seja, são constituídos no interior das relações de poder e estão implicados, portanto, nas operações de inclusão e de exclusão.

Nos anos 90, a identidade – que até então era sinônimo de diferença e de fronteira entre indivíduos e grupos – passa a ser vista como uma categoria fluida, aberta, contraditória, deslocada e flexível, devido a sua potência enquanto força para mudar as percepções, os entendimentos em relação aos outros. Surge, dessa forma, uma certa fluidez identitária, rompendo com as práticas discursivas e não-discursivas⁴, carregadas de representações e de subjetivações sobre os sujeitos.

Categorias como pluralidade, hibridismo, fragmentação e diversidade sexual levam a discussões sobre o cruzar dessa fronteira da identidade como algo essencial, natural, intrínseco e marcado pela existência de um núcleo identitário fixo, à medida que a

¹ Doutor em História Latino-americana, pesquisador na área de História e Gênero, História das Mulheres, Memória e Interculturalidade. Coordena a cátedra UNESCO “Gênero e Fronteiras” na UFGD/MS.

² Doutora em Educação, professora na Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul – UEMS e pesquisadora na área de filosofia e educação com ênfase em *filosofia da diferença*.

³ Usamos esse termo a partir do entendimento de Glifford Gertz, que acredita que a Cultura é formada por construções simbólicas, os significados contidos num conjunto de símbolos compartilhados, de pertencimentos coletivos. Ver: GERRTZ, Glifford. *A Interpretação das Culturas*. São Paulo: LTC, 2003.

⁴ FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

identidade é sempre um processo em construção. Em suma, as abordagens dadas pelo patriarcado – pela episteme colonial – sobre o “outro” defendiam a identidade como algo unificado, dado, natural, fixo e como sinônimo de estabilidade ao mundo social.

Nos últimos anos, os movimentos pela igualdade de gênero, principalmente o feminismo, construíram um discurso globalizado e politizado que passa a implodir as paisagens culturais de gênero, etnia, raça e nacionalidades dadas por essa episteme. Até recentemente, as ações e os pensamentos das mulheres estavam submetidos a uma história pensada, escrita e interpretada por homens. Embora a construção da realidade tenha sido sempre, de forma inexorável, mérito e responsabilidade de ambos os sexos, tal condicionante foi decisivo para que a história se construísse sob a égide de valores patriarcais, sexistas e misóginos, tornando invisível a ação desses grupos sociais e relegando-os a um espaço diminuto, tanto na esfera doméstica/privada quanto no espaço público.

Desse modo, a influência feminina na sociedade, por exemplo, foi fortemente minimizada, o que colocou as mulheres em uma posição de dependência em relação ao masculino e, conseqüentemente, retirou-lhes legitimidade como produtoras de cultura e ciência.

A construção cultural e discursiva sobre os sexos (SCOTT, 1995) no mundo ocidental levou a um “processo civilizatório” que impôs uma racionalidade patriarcal, etnocêntrica e sexista, universalizou uma referência linguística e cultural do masculino genérico e tornou as mulheres praticamente invisíveis na linguagem. Mais do que uma mera sub-representação linguística das mulheres, o uso do masculino genérico hierarquizou as relações de gênero, colocando as mulheres em uma posição subalterna à dos homens em todas as áreas do pensar e do existir nas sociedades humanas.

Essa matriz epistêmica fez com que grupos e comunidades humanas fossem considerados inferiores devido a seu gênero e sua raça, chegando ao ponto de justificar o processo de dominação

cultural. Essa foi a base de uma colonização epistêmica sobre os corpos, os sujeitos, a diversidade. Há uma história da naturalização dos gêneros que se manifesta como um relato misógino produzido sobre o corpo, a sexualidade e as identidades divergentes e que se constituiu como barreira simbólica poderosa para conter a capacidade criadora, protagonista e empoderadora das mulheres. Desde cedo, as mulheres eram ensinadas a respeitar e entender suas supostas limitações e deficiências e a renunciarem a si mesmas, sujeitadas a um discurso de naturalização como expressão de dominação.

A violência contra as mulheres negras e indígenas na história implicou na negação de sua capacidade racional e de sua vontade individual perante a sociedade, excluindo-as de qualquer protagonismo público. Nomeadas a partir de seu corpo e sua aparência, identificadas pelos discursos masculinos como criaturas dóceis, obedientes, submissas e sedutoras, as mulheres acabaram delimitadas dentro de um espaço da *des-razão*. Esse aspecto aponta diretamente a raiz das causas da violência.

A negação do agir e do pensar feminino teve como consequência a naturalização da violência. A transgressão da vontade, seja para impor ou para impedir uma conduta, constituiu-se na história como uma prática de controle, retirando das mulheres o poder de decisão e a autonomia.

A intensa mobilização social e política – em favor dos direitos civis, sexuais e culturais, da justiça social, da autodeterminação dos povos e da independência econômica e política – que se produziu nas décadas de 1960 e 1970 possibilitou a mudança do discurso e das práticas sobre as identidades desses sujeitos, tendo como base interrogações a respeito das matrizes teóricas que envolveram os aspectos da sexualidade, do público e do privado, da família, da cultura, das relações de gênero, etc.

Trata-se de pensar e reconstruir uma história a partir dos sujeitos simples, dos humildes, dos sem voz. O desafio que se coloca nessa perspectiva é uma abordagem crítica das relações de gênero

na história, mediante uma nova forma de abordar a própria história. As revisões dos modelos historiográficos têm contribuído para que os grupos sociais e as representações construídas sobre eles possam ser questionadas. Por conseguinte, há a necessidade de recorrermos às mais variadas fontes para captar e reconstruir essa realidade heterogênea, desconstruindo a lógica tradicional praticada nas ciências sociais e substituindo-a por uma nova maneira de abordar o pensamento crítico.

Ao assumir a história de um ponto de vista crítico sobre a construção social e o discurso dos papéis de gênero – produto de mecanismos que expressam as contradições inerentes à formação social latino-americana – somos levados a reescrever uma história latino-americana plural que recolha ambas as experiências e na qual as relações entre os sujeitos sejam contempladas como entidades sociais, políticas e culturais e não de forma isolada para converter-se em um novo gueto historiográfico.

É partir do “outro” que a exterioridade se faz, se constrói⁵. A afirmação da identidade e a marcação da diferença implicaram sempre as operações de incluir e de excluir o outro. Porém, inquietudes e reflexões continuam nos desafiando a fazer perguntas em relação à história: se os rastros desses sujeitos foram apagados, como podemos conhecer suas formas de viver a cotidianidade e interpretar seus pensamentos, emoções e ações? O que saberemos desses sujeitos se temos apenas tênues rastros que provêm dos olhares, da construção e das narrativas da episteme dominante?

Essa desconstrução⁶ do passado latino-americano supõe uma mudança de paradigma e uma reformulação das categorias da

⁵ A exterioridade é a própria realidade do “outro”, sobretudo, dos pobres, das mulheres, dos indígenas – o outro como aquele que está fora das totalizações do sistema – ou seja, do excluído. Ver: DUSSEL, Henrique. *Filosofia da Libertação*: crítica a ideologia da exclusão. Trad. Georges I. Maissiat. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005.

⁶ Como disse Derrida, a “desconstrução consiste em enxergar a partição no coração dos conceitos, pois estes já são desde sempre partidos – e só conseguirá ver tal partição o filósofo que também tiver seu coração partido, ou seja, que carregar nele mesmo a marca da interdição e conseguir suportá-la”. Esse desejo de fazer justiça ao outro é o que faz com que Derrida afirme que a “desconstrução” é o que acontece, ela está no mundo e, nesse sentido, cabe então ao filósofo a tarefa de pensar tais

análise histórica. E, então, seria possível reescrever a história desses sujeitos desde uma alternativa contestadora, com novos modelos interpretativos, com uma episteme das margens⁷, disposta ao provisório e ao incerto.

Walter Mignolo (2008), ao pensar as matrizes de exclusão dos sujeitos tornados invisíveis pela episteme colonial, nos aponta que essas práticas de exclusão foram construídas por uma racionalidade discursiva, artística, histórica, política e cultural, culminando, por conseguinte, em uma narrativa do poder cuja marca foi a obediência epistêmica. Há uma história de saberes condenados, saberes subjugados, saberes subalternos que é necessário trazer à tona através de um pensar crítico, levando em conta o *locus* epistêmico, biográfico e histórico dos sujeitos “pensantes” condenados pelo sistema colonial moderno.

Dizer “o que somos” significa também dizer “o que não somos”. A identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído. Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora. A identidade está sempre ligada a uma forte separação entre “nós” e “eles”.

Segundo Tedeschi (2016), a epistemologia moderna ocidental derivou a diferença da identidade, tendo colocado a identidade como referência, como ponto de partida, como origem para pensar a diferença, levando a identidade a tomar aquilo que somos como a referência, a norma para descrever e avaliar aquilo que não somos. Assim, construiu-se uma tendência de fixar as identidades e diferenças a partir de um entendimento de uma

acontecimentos, configurando um engajamento radical com a realidade, tal como entendida por Derrida. Cf. DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva (trad.). São Paulo: Perspectiva, 2002.

⁷ Tomo aqui esse conceito na perspectiva de Anibal Quijano, em seu texto “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”.

identidade única, primordial, tornando invisível sua produção histórica e social.

Essa demarcação de fronteiras, essa separação e essa distinção supõem, ao mesmo tempo, afirmar e reafirmar relações de poder. “Nós” e “eles” não são, neste caso, simples distinções gramaticais. Os pronomes “nós” e “eles” não são, aqui, simples categorias gramaticais, mas evidentes indicadores de posições de sujeito fortemente marcados por relações de poder construídos sob uma racionalidade europeia eurocêntrica.

A categoria gênero foi sendo utilizada para teorizar a questão da diferença sexual, questionando os papéis sociais destinados às mulheres e aos homens, buscando entender a construção e a organização social da diferença sexual. A história das mulheres e a história de gênero estão interligadas, e situa-se num campo relacional, onde as mulheres foram sendo definidas, descritas, narradas tendo o masculino como referência⁸.

Abordar as questões de gênero implica dizer que a condição das mulheres e dos homens não está determinada pela natureza, pela biologia ou pelo sexo, mas é resultante de uma invenção, de tecnologias social e política⁹. Ser homem/ser mulher é uma construção simbólica que faz parte da produção dos discursos que configuram sujeitos na história.

Na contemporaneidade, gênero se refere à forma como cada cultura trata a diferença entre os sexos, colocando a cada um deles determinados significados, e à maneira como esses significados são inscritos socialmente. Também nos estudos acerca do gênero, observa-se que, primeiramente, essa categoria foi usada para marcar a diferenças entre os sexos, mais tarde, adicionaram-se as questões de diferenças de raça, etnia, nação, classe e sexualidade.

⁸ Ver: RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, Gênero e História. IN: Pedro, Joana; Grossi, Miriam (orgs.). *MASCULINO, FEMININO, PLURAL*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.

⁹ LAURETIS, Tereza de. A tecnologias de Gênero. IN: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1984.

O gênero é uma forma de significar as relações de poder. Por isso a importância da categoria de gênero, que questiona os papéis sociais destinados às mulheres e aos homens. Falar em gênero em vez de falar em sexo indica que a condição das mulheres não está determinada pela natureza, pela biologia ou pelo sexo, mas é resultante de “práticas discursivas e não discursivas” dadas pela história.

A ideia de gênero, diferença de sexos baseada na cultura e produzida pela história, secundariamente ligada ao sexo biológico e não ditada pela natureza, tenta desconstruir o universal e mostrar a sua historicidade. São as sociedades, as civilizações que conferem sentido à diferença, portanto não há verdade na diferença entre os sexos, mas um esforço interminável para dar-lhe sentido, interpretá-la e cultivá-la.

Com as teorias pós-modernas e a possibilidade de outros olhares sobre a identidade e a performance de gênero¹⁰ há um desmoronamento de antigas concepções, alterando-se a própria noção de masculino e de feminino. Efetivamente, o gênero se torna mais aberto, fluido, dialógico e transformador. Sobretudo em suas margens, as fronteiras do masculino e feminino se diluem, sofrem alterações e rompem o próprio sistema binário heteronormativo da compreensão da sociedade.

A complexidade da categoria gênero passa a exigir abordagens interdisciplinares e transdisciplinares de outras áreas do conhecimento a fim de se inventar contra uma possível domesticação acadêmica dos estudos de gênero.

As relações de poder/saber intensamente problematizadas nos estudos de gênero têm em Michel Foucault uma das grandes referências teóricas, nos auxiliando a compreender que a História

¹⁰ Para Judith Butler, gênero é um ato intencional, um gesto performativo que produz significados pela repetição de atos, gestos e signos, do âmbito cultural, que reforçariam a construção dos corpos masculinos e femininos tais como nós os vemos atualmente. Ver: BUTLER, Judith. *Problema de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*. São Paulo: coleção sujeitos e história. Ed. Civilização Brasileira, 2015.

(nesse caso a dos gêneros) também está marcada pelas táticas e estratégias dos processos de classificação e divisão próprias de um jogo que emerge dos diversos núcleos de poder, construindo os sujeitos como consequências de um determinado discurso.

A genealogia foucaultiana contribui para os estudos de gênero porque coloca a história dos sexos no campo da invenção, assim como a verdade, observando os micro poderes, suas ramificações e a organização dos tempos e dos espaços que definiram e construíram a mulher como o “outro”, o diferente. Reflexões de Foucault, sobre o poder, os corpos, a sexualidade se cruzaram e alimentaram, em muitos casos, as teorias feministas, na medida em que, desvelam no histórico-social quadros de disciplinarização, formas de adensamento político sobre os corpos, que produzem, em suas diversas tecnologias, padrões de funcionalidade e utilidade.

As fronteiras são rompidas. Rompe-se esse paradigma de interpretação sobre os sexos e deixam complexas as leituras do gênero. Surgem outras configurações e caminhos que escapam do centro, do “natural”, do hegemônico em relação aos corpos. As teorias pós-modernas sobre o sujeito alteram radicalmente os discursos históricos sobre o sexo, o outro, o diferente, modificando conceitos de gênero e a própria percepção de identidade de gênero construída pela história e pelo discurso colonizador.

Há uma travessia de sujeitos de uma fronteira periférica de gênero que atacam o centro, o hegemônico, desestabilizando sua arquitetura, alterando-a. Essas “minorias” sexuais, étnicas e raciais, tradicionalmente desvalorizadas e “excêntricas”, passam a existir como potência e atacam a centralidade, na expectativa de desestabilizá-la, para poderem existir enquanto sujeitos.

É esse poder¹¹ que rompe a fronteira do instituído, do hegemônico, que confere sentido à diferença e desnuda a diferença entre os sexos, como um esforço interminável para dar-lhe sentido,

¹¹ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 11ª ed., Rio de Janeiro: Graal, 1997.

interpretá-la e cultivá-la. É a irrupção e a manifestação de valores, comportamentos e práticas dissidentes, em que os questionamentos sobre os corpos se dá pelas práticas discursivas da enunciação, usada de modo performativo pelos sujeitos que se movem na articulação com as identificações. Bhabha nos auxilia nesse sentido, apontando que

A significação mais ampla da condição pós-moderna reside na consciência de que os “limites” epistemológicos daquelas ideias etnocêntricas são também as fronteiras enunciativas de uma gama de outras vozes e histórias dissonantes, até dissidentes – são mulheres, colonizados, grupos minoritários, os portadores de sexualidades policiadas (BHABHA, 1998, pp. 23-4).

A teoria de Bhabha (1998) vai ao encontro de uma crítica epistemológica sobre a existência de fronteiras que demarcam os limites das identidades. Mas ao mesmo tempo aponta para experiências que rompem com esses lugares pré-determinados e passam, assim, a existir como sujeitos. Essa diversidade de identidades rompe com a classificação masculino/feminino, macho/fêmea e provoca uma descontinuidade nas formas de construção e interpretação sobre os sexos.

Na proposta desconstrucionista de Joan Scott (1995), a diferença binária daria lugar à diferença múltipla, única forma de fugir das armadilhas da disjunção igualdade ou diferença. Muitas vezes, em nome do argumento do respeito à diversidade cultural e de certas “práticas tradicionais”, muitas mulheres sofrem violações dos direitos humanos. Uma violência culturalmente institucionalizada sobre os seus corpos, como o abuso sexual e outras práticas violentas.

As fronteiras do gênero¹² demarcam o que é aceito, o correto, a norma, ainda que na história muitas dessas contingências

¹² Uma importante obra sobre as “fronteiras de Gênero” pode ser encontrada em: PEDRO, Joana Maria. *Fronteiras de Gênero*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2011.

do comportamento humano se coloquem além desses limites, resistindo, reinventando-se. Pensar o gênero para além da fronteira é tratar de limites, demarcações, imposições sobre um corpo, um sujeito, o que pressupõe o dentro e o fora, o mesmo e o diferente. Ultrapassar essa fronteira é discutir a diferença e refletir sobre as formas de se lidar com ela. A ideia de fronteira que aqui se discute está além do sentido dicionarizado de limite geográfico, de demarcação física de espaços.

Há os limites de ordem simbólica, cultural, que se delimita no plano cultural, privado, das relações cotidianas, jurídicas, estabelecendo o que cada sujeito pode ou não pode ocupar/fazer em relação ao grupo e à cultura. Essas fronteiras de gênero determinam, portanto, como os sujeitos podem se mover e existir nos espaços permitidos, tolerados – espaços de margens.

Romper essas fronteiras é caminhar e desenhar ações a partir das margens, de forma que se possa entender o “outro” invisibilizado pela colonialidade. É possibilitar não só o diálogo como uma perspectiva emancipatória para os distintos grupos raciais, étnicos e sexuais, mas acima de tudo, romper com os modelos patriarcais de poder que oprimem as mulheres.

Nesse cruzar para a outra margem há desafios. Há também, na história dos gêneros, uma relação entre mulheres brancas e não brancas que a própria abordagem de gênero do feminismo hegemônico marginalizou. A análise que se busca é examinar quais as fissuras que fizeram com que as mulheres brancas de todas as épocas da história, inclusive a contemporânea, construísse uma estratégia e um modelo de orientação epistemológica que as colocou em uma posição muito diferente das mulheres negras e indígenas.

As experiências das mulheres negras, indígenas, camponesas baseadas em um conceito estreito e etnocêntrico de gênero produzidos pela homogeneização e hierarquização dos processos econômicos e culturais, não foi capaz de dar conta das histórias locais, dos silenciamentos impostos pela racionalidade europeia e colonial.

Lugones¹³ ajuda a entender isso ao afirmar que,

Este sistema de género se consolidó con el avance del(los) proyecto(s) colonial(es) de Europa. Tomó forma durante el período de las aventuras coloniales de España y Portugal y se consolidó en la modernidad tardía. El sistema de género tiene un lado visible/claro y uno oculto/oscurο. El lado visible/claro construye, hegemónicamente, al género y a las relaciones de género. Solamente organiza, en hecho y derecho, las vidas de hombres y mujeres blancos y burgueses, pero constituye el significado mismo de «hombre» y «mujer» en el sentido moderno/colonial. La pureza y la pasividad sexual son características cruciales de las hembras burguesas blancas quienes son reproductoras de la clase y la posición racial y colonial de los hombres blancos burgueses. Pero tan importante como su función reproductora de la propiedad y la raza es que las mujeres burguesas blancas son sean excluidas de la esfera de la autoridad colectiva, de la producción del conocimiento, y de casi toda posibilidad de control sobre los medios de producción. La supuesta y socialmente construida debilidad de sus cuerpos y de sus mentes cumple un papel importante en la reducción y reclusión de las mujeres burguesas blancas con respecto a la mayoría de los dominios de la vida; de la existencia humana. El sistema de género es heterosexualista, ya que la heterosexualidad permea el control patriarcal y racializado sobre la producción, en la que se incluye la producción del conocimiento, y sobre la autoridad colectiva. Entre los/as hombres y mujeres burgueses blancos, la heterosexualidad es, a la vez, compulsiva y perversa ya que provoca una violación significativa de los poderes y de los derechos de las mujeres burguesas, y sirve para reproducir el control sobre la producción. Las mujeres burguesas blancas son conscriptas en esta reducción de sus personas y poderes a través del acceso sexual obligatorio.

Deepika Bahri (2013), pensadora feminista pós-colonial, también nos desafía a refletir e reconceituar as referências que são produzidas pelas mulheres brancas, de classe média, que vivem nos

¹³ LUGONES, Maria. *Colonialidad y Género*. Ver. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre 2008, p. 95.

países do centro e que absorvem e silenciam outras expressões e sentidos de ser mulher em países pobres do Sul.

Segundo Bahri, “aqueles que têm o poder de representar e descrever os outros claramente controlam como esses outros serão vistos. O poder de representação como uma ferramenta ideológica tradicionalmente faz dele um espaço disputado”¹⁴. Nesse sentido, é a diversidade das experiências, das identidades, da cultura e da história que nos permite compreender processos específicos de dominação e subordinação para, em seguida, desvendar suas correspondentes dinâmicas de resistência e de oposição.

A crítica ao pensamento epistêmico ocidental, a partir de uma “arqueologia” dos discursos, passa a revelar que a história está embasada em “jogos de verdade”, em teorias construídas historicamente que justificam racionalmente modos específicos da construção do sujeito. São naturalizadas e universalizadas verdade sobre o sujeito e o mundo, sobre a “diferença originária dos sexos” sobre a “divisão natural” dos sujeitos em homossexuais, heterossexuais. O problema com essa classificação é que ela traz prejuízos morais importantes para os indivíduos vistos como desviantes, aberrantes ou sexualmente minoritários.

Essas realidades linguísticas construídas na história, que servem como modelos de identidades para o sujeito, não são nem mais nem menos universais e biologicamente determinadas em suas naturezas do que o foram aquela das bruxas, das possuídas, dos loucos, dos místicos budistas e dos hereges protestantes. Os referentes de nossas ideias sobre o gênero são um produto de hábitos criados por “práticas discursivas e não discursivas”¹⁵ surgidas na história europeia dos últimos dois ou três séculos.

¹⁴ BAHRI; Deepika. Feminismo e/no pós-colonialismo. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 21(2): 336, maio-agosto/2013, p. 661.

¹⁵ Para Michel Foucault, a formação discursiva é uma prática que gera a produção de sentidos, é uma prática determinada de ações subjetivas e objetivamente implicando possibilidades novas de se conhecer a estrutura humana em seus aspectos gerais na vida humana, criando uma história de diferentes modos pelos quais os seres humanos tornam-se sujeitos, efeitos da linguagem. Ver: FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

Pensar os gêneros para além da fronteira é desconstruir, pluralizar, ressignificar e reinventar identidades e subjetividades, saberes, valores, convicções e horizontes de sentidos impostos por essa história. Somos desafiados a assumir o múltiplo, o plural, o diferente e o híbrido, na sociedade como um todo (CANDAU, 2005). Falar sobre as questões de gênero não pode ser só um exercício de perceber as diferenças, mas é preciso explicar como essa diferença é/foi produzida e quais são os jogos de poder/saber estabelecido por ela.

Tendo em vista que as práticas culturais femininas na história sempre caminharam pelas margens, é fundamental, portanto, resgatar o olhar dessa mesma margem. Esse olhar — a partir do gênero —, tem o mérito de produzir um substancial grau de estranhamento em relação às práticas naturalizadas, sexistas e misóginas. Por outro lado, foi capaz de, pouco a pouco, reescrever a cultura, levando-nos a perceber que há sempre uma perspectiva diferente da que hoje é dominante.

É por essas margens que as mulheres na história souberam caminhar. A margem nos permite, entre outras coisas, a inclusão e a legitimação da diversidade cultural feminina, postergada e esquecida ao longo da história. Essa episteme qualificada desde a margem, desde os “silêncios da história”, nos proporciona, como sujeitos, uma renovada visão de mundo em relação a essa suposta diversidade construída de modo sexista e monolítico, a qual se inscreveu na história da sociedade — nas expressões do criar, do saber e do fazer — como verdade única e inquestionável, reflexo perene do domínio masculino.

Ao lançar sobre a heteronormatividade um olhar crítico, aguçado pela categoria gênero, vamos descobrindo que a identidade não é algo dado, mas é efeito que se manifesta em um regime de diferenças, em um jogo de referências. Butler (2015) diz que não existe uma identidade de gênero por trás das expressões de gênero; e que a identidade é performativamente constituída. Ao cruzarmos as fronteiras do olhar essencialista sobre as identidades, passamos a

questionar saberes e discursos de poder que impossibilitaram, durante séculos, o amplo acesso das mulheres a determinados domínios, como o da criação (o que não as impediu, todavia, de contribuir, mesmo assim, com seu poder criador).

Ao atravessarmos essa margem, vamos percebendo esse entremeio – a zona de fronteira – como o local em que os fluxos ocorrem e as diferenças se misturam, produzindo algo entre o dentro e o fora, posto que o que está na fronteira se sujeita às influências dos dois lados e por isso não é totalmente de dentro, nem totalmente de fora. A identidade de gênero nessa fronteira é o híbrido, o mestiço, o plural, aquele que encerra em si a articulação ambivalente entre dois espaços, que resiste, ressignifica.

Para designar a mulher que vive na “fronteira”, Glória Anzaldúa (2005) utiliza o termo “*la mestiza*”, que é, segundo a autora, “como uma alma presa entre dois mundos”. A identidade de gênero na cultura de fronteira é uma identidade imaginada constituída pela mescla imaginária dos lugares, dos corpos, das subjetividades.

Quando refletimos sobre os corpos das mulheres na história, a análise crítica produzida sobre “fronteiras” é bastante profícua, já que territórios e corpos femininos foram frequentemente tomados, possuídos, apropriados como demarcações de poder. Glória Anzaldúa (2005), a partir de novas categorias e da noção de linguagem híbrida, passa a redefinir a noção de fronteira de gênero, compreendendo-a não apenas como um espaço geográfico delimitado por linhas físicas, mas como lugares em que as identidades dos indivíduos são marcadas pelas diferenças sexual, racial, étnica, de classe, entre outras.

Ela assume posições das resistências de sujeitos nas figuras da história mexicana como “*la chingada*”, “*Coatlicue*”, “*Guadalupe*”, “*La llorona*”, passa a questionar o sujeito autoritário construído pelas representações eurocêntricas e patriarcais presentes nesses termos e invoca outros sistemas simbólicos para recuperar os

múltiplos sentidos dessas mulheres que não se encontram registradas nos relatos da história hegemônica ocidental.

Essa importante autora, nos diz que a “nova mestiça” vai ao encontro de uma nova história não mais presa a modernidade colonial onde os sujeitos são pré-determinados, mas potencializa um hibridismo que dissolve diferenças e transpõe contingências históricas, recusando as fronteiras arbitrárias entre tradição e modernidade. A nova mestiça é esse sujeito intersticial, que está no entremeio do sujeito contemporâneo rompendo a fronteira do aspecto unitário de cada novo paradigma.

Anzaldúa nos convida a pensar a diferença partir do “entre lugar” e mostra como é constituída a história – as histórias locais e suas mestiçagens, que foram desde muito tempo representações de sujeições que cercearam o exercício das liberdades. Há nessa fronteira de gênero um hibridismo em que a autora desconstrói modelos da metrópole e suas dicotomias e revela suas estruturas de opressão, imaginando uma outra epistemologia de fronteira, um feminismo migratório despreocupado com a fixidez, a naturalização.

Ao cruzar fronteiras de gênero, nos deparamos com uma zona de contato para onde convergem diferenças fluidas, onde o poder circula de formas complexas e multidirecionais, onde a capacidade de ação existe de ambos os lados desse fosso permanentemente mutável e permeável, onde os corpos dos sujeitos, construídos por um olhar uno e eurocentrado, se dispersam, desterritorializam-se.

Pensar os gêneros em uma sociedade plural, democrática e igualitária não significa um mero agir no presente: implica também o dever de lançarmos o olhar para o passado e, presentificando nossa memória coletiva, sermos capazes de mudar pontos de vista acerca da cultura, de visibilizarmos as vozes e práticas silenciadas por discursos de exclusão e, ainda, de valorizarmos as experiências desses mesmos grupos relegados ou cerceados, alvos de censura ou reprimenda a práticas culturais consideradas então inferiores.

Atravessar essa fronteira é combater os vícios de uma história parcial que, suprimindo genealogias, experiências e memórias femininas, se constrói e se legitima através de um passado desvalorizado, condicionado pelos preconceitos de pesquisadores (as) que — apesar da inquestionável existência de mulheres notáveis em variadas áreas do conhecimento — negaram, por longa data, o reconhecimento de sua capacidade, decisão ou criatividade.

Subverter o modo de pensar a cultura implica penetrar num território canônico, de domínio masculino, em que o poder de pensar e criar autoriza o próprio poder, o qual, hermeticamente, se antepõe ao trânsito intelectual feminino. Em uma perspectiva de gênero, *subverter* significa tanto desvincular-se de determinados padrões quanto elaborar conceitos sobre os quais se possa desenvolver uma crítica feminista sobre a cultura. Em última análise, subverter significa formular um aparato crítico incólume à contaminação do olhar masculino, até então vigente, e capaz de dar conta da real participação feminina em todos os espaços institucionais e comunitários. Só então, posteriormente, verificar-se-iam as diferenças no interior dessa produção e em relação à própria cultura.

Pensar a história da construção dos gêneros do passado/presente é encarar a necessidade de criar novas e renováveis outras formas de ler o mundo e de pensar, sem estar preso ao modelo oficial, à história universal, patriarcal, colonizadora. É reencontrar o sentido do acontecimento, de uma fuga, de uma linha, de uma fissura que leva a uma ruptura; é recusar as supostas evidências. É estar disposto a viajar sem sair do lugar, imprimido um movimento ao pensamento, possibilidades de vidas outras, espaços outros, história outras.

Romper as fronteiras do gênero é reinscrever na trajetória da humanidade — por meio da desuniversalização do ponto de vista masculino — o direito à diversidade. Refletir acerca do mundo e da cultura a partir da perspectiva de gênero torna mais complexo o

olhar sobre a vida. Leva-nos a compreender que as mulheres, na história, por não terem usufruído das mesmas oportunidades, aprenderam a produzir e a enxergar o mundo de outra forma. Afirmando-se através de outras tantas expressões da diversidade feminina, as quais, imprescindivelmente, precisam ser recuperadas, contempladas, visibilizadas e reconhecidas.

Referências bibliográficas.

- ANZALDUA, Gloria. *Borderlands/la frontera: la nueva mestiza*. PUEG – UNAM, 2015.
- BAHRI, Deepika. Feminismo e/no pós-colonialismo. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 21(2): 336, maio-agosto/2013., p. 661.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- BUTLER, Judith. *Problema de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*. São Paulo: coleção sujeitos e história. Ed. Civilização Brasileira, 2015.
- CANDAUI, Vera Lucia. *Cultura(s) e educação: entre o crítico e o pós-crítico*. DP&A, 2005.
- DERRIDA, Jacques. *A Escrita e a Diferença*. Maria Beatriz Marques Nizza da Silva (trad.). São Paulo: Perspectiva, 2002.
- DUSSEL, Henrique. *Filosofia da Libertação: crítica a ideologia da exclusão*. Trad. Georges I. Maissiat. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- FLEURI, Reinaldo Matias. Intercultura e Educação. Rio de Janeiro: *Revista Brasileira de Educação*, 2003, n. 23.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.
- _____. *Microfísica do poder*. 11ª ed., Rio de Janeiro: Graal, 1997.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. São Paulo: LTC, 2003.
- LAURETIS, Tereza de. A tecnologias de Gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1984.

- TEDESCHI, Lizott Sirley. *Concepções epistemológicas e a produção das identidades e diferenças dos sujeitos no espaço escolar*. Campo Grande/MS: UCDB. Tese de doutorado, 2016.
- LOURO, Guacira Lopes. *Corpo, gênero e sexualidade*. Porto Alegre: Ed Vozes, 2003.
- LUGONES, Maria. Colonialidad y Género. Revista *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre 2008.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/desenhos globales: colonialidade, conhecimentos subalternos y pensamiento fronterizo*. Sevilla: Ediciones Akal, 2003.
- OLIVEIRA, Rosiska Darcy. *Elogio da diferença: O feminino emergente*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- PEDRO, Joana Maria. *Fronteiras de Gênero*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2011.
- QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, Gênero e História. In: PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam (orgs.) *Masculino, feminino*, plural. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998.
- SCOOT, Joan. Gênero uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Realidade*, vol. 20, nº 02, Porto Alegre, 2005.

TESTEMUNHO DO HOLOCAUSTO NA LITERATURA DE SUSANA GERTOPÁN: VOZES DE QUEM SOBREVIVEU

Alexandra Santos Pinheiro

Palavras iniciais:

Susana Gertopán nasceu em 1956, em Assunção, no Paraguai. Descendente de judeus que fugiram da Europa durante a Segunda Guerra Mundial, a autora recria, em suas narrativas, imagens do Holocausto. Gertopán nasceu e cresceu em um bairro palestino em Assunção, e faz questão de afirmar, em entrevista concedida ao *Correo Semanal* (16/10/2010), que suas obras, de alguma maneira, trazem as histórias que ouviu de seus avôs, de seus pais e vizinhos: “No concibo vivir sin la escritura, ausente de la creación. Escribí y escribo para sobrevivir” (entrevista ao *Correo Semanal*, 16/10/2010).

As histórias que a marcaram, portanto, dão vida às suas narrativas. Os personagens e suas angústias são inspirados nos narradores reais que marcaram a sua infância. Enquanto recria a vida e os sentimentos dos judeus em Assunção, Susana Gertopán também recria a sua história como neta e filha de judeus tradicionais. Ela também cresceu em um bairro judeu, foi impedida, durante a infância e a adolescência, de entrar de se relacionar com o povo paraguaio. Quando adulta, casou-se com um judeu, de quem se separou dezesseis anos depois. Assim como algumas mulheres de suas narrativas, ela também sofreu a pressão para que se casasse e tivesse filhos. Ela afirma em entrevista concedida em julho de 2012:

[...], desde que me volví señorita 10,12,14 años, solamente escuché: “Shushеле (me decía mi abuelo que significa Susanita en yiddish), tienes que casarte, tiene que casarte”. Yo quería estudiar medicina, pero no podía porque había que casarse. Yo ahora les entiendo a mis abuelos, ellos venían de la guerra,

estaban solos, mi abuela no le tenían a nadie en el mundo, entonces para ella el procrear y tener yo hijos era darle también a ella una continuidad, [...], bueno entonces así terminé el colegio tenía 18 años “y Shushele hay que casarse” y fue así que conocí a Luis el que luego fue mi marido y Luis viene de la misma historia que la mía. [...] Luis era el último hijo y el único varón y le pasó lo mismo que a la protagonista de mi novela “El retorno de Eva”, no sabía si él le eligió a mí o yo le elegí a él. [...], yo tenía 20 años cuando me casé a los 21 tuve mi primer hijo a los 22 tuve mi segundo hijo y las 23 no entendía dónde estaba, era una niña criando a dos niños. [...]. Vivimos 16 años tenemos 3 hijos en ese momento cuando me separé tenían 15,14 y 6, y un día yo dije: “yo no quiero seguir mi vida así con un hombre que no me entiende ni yo a él”¹.

A temática central das obras de Gertopán é o exílio daqueles que necessitaram fugir do Holocausto. A escritora permite discutir, de maneira significativa, as representações da diáspora judaica no período das duas Guerras Mundiais e, ao mesmo tempo, permite analisar outras questões que advêm da diáspora vivenciada pelos judeus: o conflito para aceitar a cultura do país que os acolheu, a necessidade de preservar a tradição religiosa e a dificuldade das novas gerações em pensar sua identidade. Como descendente desse exílio, ao narrar, a autora também trata de si e de seus conflitos, buscando compreender a(s) identidade(s) que a constitui.

Os livros de Susana Gertopán possibilitam, portanto, perceber, pela memória da autora, a visão feminina frente ao Holocausto, à diáspora e às relações de gênero que marcaram/marcam a cultura judaica. Enquanto narra, Gertopán defende seu ponto de vista a tudo que viveu e que ouviu:

No momento em que a mulher se apropria da narrativa, externando seu ponto de vista, passa sobre a história silenciada

¹ Entrevista publicada em PINHEIRO, Alexandra Santos. A trilogia de Susana Gertopán: Identidades em (des)construção. São Paulo: Pontes, 2017.

e instituindo um espaço de resistência contra as formas simbólicas de representação por meio da criação de novas formas representacionais. Dessa maneira, as mulheres promovem uma ruptura com a tradição da cultura patriarcal, por meio da utilização de um discurso do qual emerge um novo sujeito com outras concepções sobre si mesmo e sobre o mundo (ZINANI, 2006, p. 30).

Ao se autorrepresentar, a mulher descortina a sua maneira de olhar para o mundo e de estar no mundo. Susana Gertopán deseja ser a porta voz das histórias que ouviu durante o tempo que viveu com seus avós. Ao final, não trata apenas do que ouviu, mas do que viveu, uma vez que pertenceu à geração nascida no Paraguai, dividida entre o compromisso com a tradição de sua família e o envolvimento com o seu país de nascimento. Rememorar, nesse caso, significa a possibilidade de superar os discursos do passado e de se situar no presente:

A memória acaba quando se rompem os laços afetivos e sociais de identidade, já que seu suporte é o grupo social. É este que permite a *reconstrução de memórias*, pois quem desaparece é o indivíduo e não o grupo. Essa dimensão social da memória e da identidade explica também por que não podemos considerar identidade como um dado pronto, um produto social acabado; ao contrário, a identidade tem que ser percebida, captada e construída e em permanente transformação, isto é, enquanto processo. Logo, a identidade pressupõe um elo com a história passada e com a memória do grupo (FELIX, 1998, p. 42).

Rememorar é uma forma de se reconstituir. O sujeito que rememora tem a maturidade do tempo e do olhar daquele que já não é mais o sujeito do passado. Na trilogia de Susana Gertopán, a memória é o ponto de partida para representar o sentido da diáspora daqueles que necessitaram fugir do Holocausto. Ao mesmo tempo, rememorar contribui para que as protagonistas de *El barrio Palestina* (1998), foco do presente capítulo. A obra, que inaugura a trilogia da autora, é narrada em primeira pessoa por

Móishele. Ele e sua família fogem de Varsóvia, quando ainda é um adolescente. Evitam a guerra, a fome e a perseguição, mas não conseguem escapar da culpa pelos parentes que ficaram e que morreram no Holocausto. Ao final, o protagonista decide mudar-se para Israel, no intuito de ajudar, por meio do movimento sionista, a reunir novamente o povo judeu em Israel.

Testemunha do Holocausto: Barrio Palestino

A obra que inaugura a trilogia de Susana Gertopán anuncia o propósito da autora: representar como se deu a diáspora para os seus antepassados e, de certa forma, como essa experiência se fez presente nas gerações seguintes. O protagonista, Moishele, embora tenha nascido em Varsóvia, representa a imagem do jovem, o mais disposto a conviver com o novo território. A ficção de Gertopán, como já afirmamos, tem como ponto de partida as histórias que ouviu durante sua infância e adolescência. Lembranças marcadas pelo medo, pela angústia e pela saudade do país que deixaram para trás. *Barrio Palestina* é dedicado aos seus avós: “A la memoria de mis abuelos, inmigrantes que también vivieron en barrio Palestina, y de quienes recibí gran parte de este legado cultural”. Com eles, como revela em entrevista, a autora cresceu, ouvindo suas histórias e aprendendo a preservar a tradição judaica. É o seu olhar de testemunha que lhe permite criar as novelas sobre o exílio e a diáspora dos judeus nas primeiras décadas do século XX, como também destaca Osvaldo González Real, no prefácio de *Barrio Palestina*:

La autora, protagonista de las peripecias que describe y testigo de estas historias domésticas, está perfectamente capacitada para hablarnos de sus experiencias y vivencias, como de primera mano. Esta obra es, pues, fundamentalmente de índole testimonial y, de allí, el valor que tiene como obra literaria y como saga de las numerosas familias judías que vinieron a nuestra patria buscando la salvación. El famoso Barrio Palestina,

así bautizado por sus inquilinos, con mucho acierto, era un microcosmos de aquellos villorrios de Europa Central, como Galitzia y otros sitios, alejados de los centros hegemónicos del continente (*Barrio Palestina*, p. 10).

Lançado em 1998, *Barrio Palestina* narra as relações das famílias judias vindas de cidades polacas para fugir das perseguições impostas aos judeus no decorrer da Segunda Guerra Mundial. A história é narrada em primeira pessoa por Móishele, filho mais velho de uma família que conseguiu fugir de Varsóvia. O enredo, baseado nas lembranças de Móishele, inicia-se em Varsóvia, com recordações agradáveis acerca do lugar, da vida religiosa e dos amigos. O ambiente harmonioso dá espaço ao antissemitismo, às perseguições e às humilhações impostas aos judeus. A fuga para o Paraguai salva a família dos campos de concentração, mas não impede que, apesar de juntos, eles se distanciem. A mãe, nesse caso, é a maior responsável pelas brigas entre eles. Ao longo da narrativa, ela simboliza o sujeito que vive do passado e da esperança de regressar à pátria. Quando se deu conta de que isso era impossível, nutriu pelo Paraguai um sentimento de recusa o qual acalentou até o fim da vida: “Mi madre se llevó las manos sobre los ojos, cegándolos para evitar observar el lugar; fue el primer síntoma de rechazo que vimos en ella hacia este país que a partir de entonces y a pesar de su descontento también se convertiría en el nuestro” (p. 77). Como narra Móishele, foi preciso muito esforço para que ele também não incorporasse o sentimento da mãe.

No Paraguai, a família passa a viver no *Bairro Palestina*, na casa do tio Jaim. Outras famílias habitavam o mesmo espaço e, juntas, esforçavam-se por preservar a cultura judaica. Móishele, enquanto narra, coloca em xeque muitos dos costumes de sua gente. Ele é o indivíduo crítico, que se relaciona fora do bairro Palestina, que questiona seus pais, que se revolta quando o tio Jaim

obriga a filha Málkele a se casar com um rapaz do qual ela não gostava.

O protagonista-narrador apresenta dois ambientes antagônicos: Varsóvia e o Paraguai. Ao iniciar suas lembranças situando o leitor em seu país de nascimento, o protagonista permite que se perceba a dificuldade em se estabelecer no novo território, com língua e costumes tão distintos. As recordações descrevem uma Varvósia tranquila, onde a maioria podia se identificar por ser judeus:

Las calles eran de piedra, angostas y muy ruidosas; a mí y a otros niños nos gustaba jugar en la vereda, hacíamos mucho barullo al igual que los vendedores ambulantes que ofrecían a gritos toda clase de mercancías.

En el vecindario, la mayoría éramos judíos a excepción de unas pocas familias. Nuestra casa estaba a mitad de la cuadra, al lado de la panadería; en la misma estaba la lavandería, a pocos metros el mercado; detrás, el puesto de frutas y al final de la calle, la pescadería. La nuestra, era una casa pequeña. Tenía dos cuartos: en uno dormían mis padres, y el otro compartíamos mi hermano Féiguele y yo. También estaba el cuarto de baño, la salita, la cocina con una enorme estufa y «el altillo». El altillo lo alquilaba Motke, el librero, él lo utilizaba como depósito para guardar los libros viejos.

Todos en el barrio hablábamos en yiddish y en polaco (1998, p. 14).

O ambiente era simples, mas havia o conforto de estarem entre seus pares, comunicando-se na mesma língua. A paz é interrompida com as notícias que chegam da Alemanha. O rabino é quem se encarrega de levar à família de Móishele as primeiras notícias da guerra:

Las noticias que nos llegan de Alemania no son buenas, todo lo contrario, que Dios nos libre, pero se habla mucho de Hitler y de sus intenciones de llegar al gobierno. Además los alemanes se están preparando para una guerra, no se sabe cuándo; pueden

faltar años, pero seguro que cuando eso suceda, nos va a alcanzar. Es mi obligación avisar que los tiempos cambian, el cielo se está oscureciendo ante los ojos de los judíos (1998, p. 17).

Em pouco tempo, as ideias de Hitler se tornaram realidade. Os filhos de judeus já não podiam mais ir à escola porque eram apedrejados e humilhados nas ruas, já não era mais possível frequentar alguns espaços, já não havia mais trabalho... Por fim, alguns, como foi o caso da família de Móishele, optaram por fugir:

— ¡Sobrevivencia! Nos van a matar como a hormigas y no somos conscientes de ello. Los alemanes no van a parar hasta ver al último judío aplastado bajo sus botas.

Se levantó y enojado volvió después de unos minutos con el periódico en las manos.

— A ti, Móishele, que te gusta tanto leer -sus palabras sonaban a reproche-, lee esto, te aseguro que es más interesante que esas historietas que lees todo el día y que no hacen otra cosa que robarte la vista; lee esto que te va a servir para contestarte a ti mismo.

Tomé el periódico y leí los titulares: “Se proyecta construir campos de concentración para judíos”. Más abajo leí que Himler en un discurso dijo: “Cuando en los cuchillos salpica sangre judía, todo va doblemente bien” (p. 21).

As leituras do protagonista estavam relacionadas ao movimento sionista, fortemente recusado pelo pai de Móishele porque temia que a participação do filho nos encontros clandestinos pudesse condenar todos à morte. O pedido do pai para que fugissem apenas foi aceito no dia em que Móishele e seu irmão foram atacados a pedradas por outros garotos:

Caminábamos lentamente, cuando de pronto recibí un golpe en la cabeza, entonces me detuve, sentí que todo daba vueltas a mi alrededor, una y otra vez los rostros de Ittele y Féiguele aparecían y desaparecían, estaba mareado, tropecé y caí.

Instintivamente llevé la mano a la frente, miré el guante y lo encontré sucio de sangre.

-¿Qué te pasa, Móishele? -asustado me preguntó Ittele.
-Me duele la cabeza, me lanzaron una piedra -contesté.
Estaba tirado en la nieve, con la frente rota.
En ese momento se oyó a lo lejos la voz de un niño:
-¡Ustedes! Judíos puercos, no se atrevan a cruzar la plaza. No
podía levantarme, las piernas me temblaban, estaba sin fuerzas.
Seguía nevando, cada vez con más intensidad (1998, p. 32).

A cena é marcante porque se trata de crianças agredindo crianças. Os “judíos puercos” estavam proibidos de frequentar alguns espaços e os não judeus, autorizados a puni-los. Para a família de Móishele, o ataque foi a prova de que seu país já não era mais seguro. Chama a atenção a forma com que o narrador projeta suas memórias. O leitor conhece primeiro a tranquilidade em que viviam em Varsóvia, depois sente como esse espaço é transformado a partir dos ideais que marcaram a Segunda Guerra Mundial, entre eles o extermínio dos judeus. O país em que nasceu, de repente, passou a ser perigoso. Ao fugirem para o Paraguai, levam consigo apenas o desejo de que sua nação volte a ser segura para que todos possam regressar e retomar suas vidas. Apesar de inseguro, a família de Móishele segue amando seu país, afinal, ali estava sua história e ali permaneceu a maior parte de seus parentes. A partida para América do Sul foi marcada por angustia e desalento:

Parecíamos judíos de otros tiempos escapando de Rusia, ellos llevaban todo cuando se mudaban, hasta sus animales. Me parecía estar dentro de un sueño increíble. Nos estábamos alejando de los amigos y del barrio. Mi madre subió también al carro y después subió Féiguele, sólo faltaba mi padre. A ella se le llenaron los ojos de lágrimas; se ató la cabeza con un pañuelo y así parecía otra mujer, de más edad, era como si de pronto los años le cayeron encima. Después de unos minutos mi padre salió, cerró la puerta, subió al carro y nos pusimos en movimiento. Detrás de nosotros la casa quedó abandonada y vacía. Volví la mirada, allí estaba el ático, mi refugio, mis libros, ellos también quedaron solos. En el trayecto a la estación quise llorar, pensé en

el rabino Elías, en su familia, en Ittele, en la escuela, estaba triste, me sentía mal, nadie entendería lo que yo sufría en esos momentos. Resignado, acurruqué mis penas y quizá buscando ayuda miré a los ojos de mi padre, pero en ellos sólo encontré una mirada lastimera (p. 63).

Móishele recupera os judeus perseguidos em Rússia e mostra que, mais uma vez, o povo judeu é obrigado a migrar. A diáspora sempre marcou, sem dúvida, a história do judaísmo (Cf. CHOURAQUI, 1963). A Segunda Guerra Mundial foi apenas mais uma das tantas provações que marcaram a vida dos judeus. Durante os dias que a família de Móishele passou em alto-mar, compartilhando medo e fome com outras famílias judias, mantiveram-se distantes. Trocaram apenas as palavras necessárias, esconderam as angústias e os medos. Como compreender a eterna necessidade de fugir? Como aceitar que ainda pesava sobre eles a culpa pelo “sacrificio del hijo de Dios”? (SEIFERHELD, 2012, p. 14). Quando o barco chegou ao Porto de Assunção, encontram com o tio Jaím, que esperava por eles, mas, ainda assim, não se sentiam seguros no novo país:

Desembarcamos, me acerqué a mi padre, buscando su protección. Él me tomó del hombro y caminamos juntos. Mi madre y Féiguele iban detrás.

Fuimos hasta la aduana.

Un hombre de tez oscura revisó nuestros pasaportes. Inútilmente intentó pronunciar nuestro apellido, resignado, selló el documento y lo devolvió a mi padre. Hablaba en un idioma desconocido. No lo entendíamos. El calor era cada vez más intenso, insoportable. De pronto vimos al tío Jaim y todos quedamos tranquilos.

Mi madre comenzó a llorar y mi padre dijo:

-¡Llegamos! Allá está Jaim, esperándonos. Reitze, ya no tengas miedo (p. 74).

Como controlar o medo do desconhecido?:
“Permanecíamos parados mirándonos unos a otros en silencio. De

nuevo el temor a lo desconocido nos dejaba paralizados” (p. 76). O reencontro com tio Jaim lhes permite desfrutar de maior segurança, mas ainda não é o bastante para despertar em alguns deles o desejo de interagir com o novo espaço, com diferente língua e costume. A investigação de Alfredo Seiferheld destaca a chegada dos judeus da Polônia ao Paraguai, vindos com a ajuda de parentes que já estavam no país: “judíos de Polonia abandonan su pátria por una serie de limitaciones que sufren allí” (SEIFERHELD, 2012, p. 14). Para a família de Móishele, tio Jaim representava aquele que poderia facilitar a vida desses estrangeiros, mas o processo não se deu de forma tranquila.

A família de Móishele só descobriria depois que quase todos os membros de sua família que não tinham conseguido fugir, morreram nos campos de concentração. Mais do que o tamanho da casa, as memórias do narrador parecem tentar compreender o que sentiram diante do novo. Talvez a resposta que o protagonista desejava encontrar tivesse relação com a pergunta: como se acostumar a viver nesse novo país? Como aprender a nova língua? Como interagir com os costumes paraguaios? Para James Clifford, “a identidade nunca se refere apenas a um local [...] A identidade é também, inescapavelmente, relacionada à deslocamento e relocação, à experiência de sustentação e mediação de afiliações complexas e ligações múltiplas” (1998, p. 369).

Aos poucos, a família trava relação com pessoas que se encontram na mesma situação: judeus refugiados no Paraguai, à espera do momento de voltar para casa. O contato com outros judeus os conforta, já não são os únicos a sofrerem pela saudade de sua pátria:

Esa mañana fue larga y con muchas sorpresas, una de ella fue que en la casa no vivían sólo los tíos, y desde nuestra llegada también nosotros, además vivían otras dos familias y aún quedaba otra pieza vacía para un próximo inquilino. Supimos esto cuando mi padre abrió la ventana y escuchamos voces extrañas. Lo curioso era que también hablaban en yiddish. Mi

padre se asomó a la ventana y se encontró con el rostro de un hombre totalmente desconocido, quien lo saludó muy amablemente y se alejó (1998, p. 87).

A casa está situada em um bairro cuja maioria dos moradores é imigrante judeu. Reunidos em pares, podem falar a sua língua nativa e preservar alguns costumes, isso, todavia, não é o suficiente para diminuir o desejo de regressar. Os que estão há mais tempo em Assunção sabem o quanto é difícil esquecer seu país de origem. Para eles, ainda é forte o desejo de regressar:

-En realidad, mis queridos amigos, acá mi vida es muy triste, en este país nadie me conoce, no soy nadie, sólo un simple solterón que a veces tiene la suerte de encontrar quien necesite de su ayuda para alimentar a las gallinas, o para ir hasta el mercado a hacer alguna compra. Acá me siento inútil y si no fuera por este bastón, tampoco podría caminar, cuando vivía en Europa yo caminaba por las calles sin arrastrar la pierna, seguro, y todos me conocían en el barrio, me saludaban. Era un gran comerciante, mi negocio era el más importante de todo el pueblo, tenía amigos. ¡Era tan feliz cuando llegaba el teatro! Eran grandes artistas que recorrían pueblo por pueblo en carretas, llevando su arte. Lamentablemente después se les prohibió actuar; el antisemitismo terminó con todo. Allá yo vivía, acá mis días están vacíos, sólo sirvo para ir al mercado (p. 90).

As palavras de Avrom sintetizam o sentimento de não pertencimento: “en este país nadie me conoce, no soy nadie”. A identidade, portanto, é algo que se dá a partir do reconhecimento do outro: “La socialización es un proceso de identificación, de construcción de identidad, es decir de pertenencia y de relación” (DUBAR, 2000, p. 32). Claude Dubar chama a atenção para o fato de que, ao ser reconhecido, o sujeito assume a condição de pertencente ao grupo. Avrom, apesar de viver em um bairro judeu, não se sente reconhecido pelo grupo.

Os judeus com quem convivia na Europa cumprimentavam Avrom e o identificavam como “gran comerciante”. Esse

reconhecimento dos demais lhe permitia caminhar seguro pelas ruas. No Paraguai, em especial no Barrio Palestina, é apenas “un simple solterón que a veces tiene la suerte de encontrar quien necesite de su ayuda para alimentar a las gallinas, o para ir hasta el mercado”. Avrom tem consciência de que, tradicionalmente, pertence a esse grupo que reside no Bairro Palestina (cf. CUCHE, 2002, p. 195), pessoas que, como ele, precisaram fugir da Europa. Em contrapartida, falta a ele a individualidade de “gran comerciante”, aquilo que o distinguia dos demais judeus. A personagem, por isso, sofre por não estar em seu território, espaço definido por Boligian e Almeida de maneira política e simbólica:

Território é o espaço das experiências vividas, onde as relações entre os atores, e destes com a natureza, são relações permeadas pelos sentimentos e pelos simbolismos atribuídos aos lugares. São espaços apropriados por meio de práticas que lhes garantem uma certa identidade social/cultural (BOLIGIAN; ALMEIDA, 2003, p.241).

Avrom sente falta do reconhecimento que havia conquistado em seu país. Há no personagem o sentimento duplo da ausência: o de seu país e o de sua identidade. O território representa, portanto, o espaço que assegura o conforto da identidade social e cultural, conforme destacados por Boligian e Almeida. O novo país, ao desconstruir essa identidade, vai exigir a re colocação do sujeito. Dividido entre duas culturas, os judeus representados por Gertopán necessitam construir outras identidades e encontrar novas maneiras de se relacionar.

Assim como se passa com essa personagem, outros moradores do Bairro Palestina manifestam o desejo de voltar à sua terra natal. Ao mesmo tempo, acentua-se, na maioria, a dificuldade ou mesmo a recusa em interagir com o novo país. A mãe de Móishele, como destacamos anteriormente, “seguía resistiéndose a hablar con los demás y a aceptar el lugar, como si tuviera miedo de acostumbrarse a esta nueva vida, y olvidar a Polonia” (p. 101).

Também o pai, apesar de interagir com todos, e da disposição para aprender a língua, sonhava, junto com os demais judeus da casa, em voltar à sua terra: “[...] ellos se sentaron a hablar de Europa, de su terruño, de lo que habían dejado allá, de lo que esperaban de la vida en el futuro, y del regreso a Polonia; ambos compartían la esperanza en el regreso” (p. 102). Faltava a eles a disposição em reconhecer o autóctone do país que os acolheu, necessitavam, como destaca Touraine, libertar-se do “medo do outro”:

O reconhecimento do outro só é possível a partir da afirmação que cada um faz de seu direito de ser sujeito. [...], o sujeito não pode se afirmar como tal sem reconhecer o outro como sujeito e [...] sem se livrar do medo do outro, que leva à sua exclusão (TOURAINÉ, 1999, p. 203).

No caso das personagens de Susana Gertopán, é possível identificar que não era o outro que causava medo. A recusa em se relacionar consistia em uma forma de preservar a sua língua, seus costumes e sua religião. O novo lugar representava um porto de passagem, já que todos aguardavam ansiosos pelo fim da guerra para que pudessem retomar as suas vidas e reencontrar suas famílias. Stuart Hall afirma que, apesar de todas as mazelas que o forçou a migrar de sua pátria, o exilado carrega consigo a “promessa do regresso redentor”:

Essencialmente, presume-se que a identidade cultural seja fixada no nascimento, seja parte da natureza, impressa através do parentesco e da linhagem dos genes, seja constitutiva de nosso eu mais interior. E impermeável a algo tão “mundano”, secular e superficial quanto uma mudança temporária de nosso local de residência. A pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidades – os legados do Império em toda parte – podem forçar as pessoas a migrar, o que causa o espalhamento – a dispersão. Mas cada disseminação carrega consigo a promessa do retorno redentor (HALL, 2003, p. 17).

Nesse sentido, não é o novo que causa medo, mas, sim, o temor em perder suas tradições. Interagir com os paraguaios significava aprender outra língua, compreender outros costumes e outras religiões. Os mais antigos apresentavam maior dificuldade em superar (ou melhor, em querer superar) esses obstáculos, já os jovens, apresentavam melhor disposição para interagir e para aprender a língua. Móishele se recorda da primeira vez que teve permissão para conhecer as ruas do Bairro Palestina: “Caminaba al lado de Schloime, no me separaba de él un solo paso, temía perderme, parecía un niño indefenso detrás de su padre”. Aos poucos, percebe que o bairro era formado por outros judeus, em situação similar a dele e com o mesmo propósito de preservar a língua e os costumes:

Era como si me dieran de pronto la libertad después de estar largo tiempo preso. Fue divertido, sobre todo porque Schloime saludaba a todos los vecinos, y se detenía a intercambiar unas palabras o un comentario con todos ellos. Era sorprendente la cantidad de personas que lo conocían, y lo más sorprendente fue que con todos hablaba yiddish.

-Dígame, Schloime -dije-. ¿Estas personas son también judías?

-¡Claro, Móishele! Tú qué crees. Entonces, si no lo son, ¿cómo van a hablar yiddish?

-Yo pensé que sólo los que vivíamos en la casa éramos judíos...

-¡No! Y sabes algo más, Móishele, algunas de estas personas llegaron mucho antes que nosotros, años atrás, y se ubicaron en este barrio, por eso se llama barrio Palestina, porque la mayoría de los vecinos somos judíos (p. 108).

As imagens do novo país se confundem com as recordações de seu lugar de origem e das pessoas que deixaram para trás: “[...] Mi abuelo. ¡Cuánto lo extrañaba! Me dolía estar lejos de él, sufría por no verlo” (p. 109). Mesmo convivendo com seus pares e podendo falar sua língua, Móishele, que é adolescente quando chega em Assunção, demonstra que também tem dificuldade em se esquecer do que deixou para trás: “El deseo del retorno también

estaba siempre vivo en mí” (p. 111). A prima Málkele, que já está há mais tempo no Paraguai, tenta o convencer de que em Assunção se encontram a salvo e que, por isso, o país deve ser reconhecido como um bom lugar para se viver. Em diálogo com a prima, Móishele desabafa:

— No me gusta vivir lejos de Varsovia, tampoco elegí venir hasta aquí, mi padre tomó la decisión y no nos preguntó qué pensábamos.

— Pero acá estamos seguros -dijo, con voz firme, convencida. Málkele seguía hablando mientras yo la observaba tratando de buscar la semejanza con la otra Málkele, la niña de las trenzas, la niña de la mirada lánguida. Pero aquella niña quedó atrás, Málkele ahora era casi una mujer (p. 113).

A prima era para Móishele seu ponto de apoio, uma vez que a sua família se encontrava em um momento de discórdia. A mãe se recusava a falar com o pai, passava os dias cuidando do filho mais novo, que estava sempre doente. Os demais moradores da casa passaram a ser seus confidentes, em especial a prima Málkele. Chama a atenção, no fragmento destacado acima, a frase “tampoco elegí venir hasta aqui”. O exílio, em geral, não é uma escolha. Móishele culpa o pai por estarem longe de Varvósia, assim como o pai, provavelmente, responsabilizaria aos que perseguiam e matavam os judeus na Europa. Talvez por se sentir responsável pela escolha de ter levado sua família a um país estranho, o pai é o primeiro a atravessar a fronteira entre o Bairro Palestina e o restante de Assunção. Aprendeu a falar castelhano e insistia para que todos também aprendessem:

— Vivimos acá — decía —, y de otra manera nunca podremos comunicarnos con las demás personas fuera de las de esta casa o este barrio. Mi madre nunca demostró interés en hablarlo, así como dejó de preocuparle el cansancio que traía mi padre y lo que sucedía a su alrededor. Pero una mañana ella nos sorprendió. Desperté con la resolana invadiendo nuestra habitación y el sol

que se abalanzaba sobre nosotros. No podía creerlo, la ventana estaba abierta de par en par y mi madre, ya levantada, arreglaba la pieza, no terminaba de entender la razón del cambio repentino en ella; cuando ya creí que siempre viviríamos en el desorden. El arreglo le llevó todo el día, primero fueron los utensilios de la cocina, luego juntó la ropa y la guardó ordenadamente en el ropero, la que no cabía la puso dentro de un baúl que nos había prestado la tía Mindú. Abrió la valija que permanecía aún cerrada, y sacó de ella el juego de cubiertos, el samovar y las fotos. Eligió una enmarcada, donde estaban ella y mi padre el día de su boda, y la colgó encima de la cama (p. 115-116).

A persistência do pai contribuiu para que a mãe também se esforçasse por aceitar a nova condição. Mais do que receber a mudança, a mãe tenta transformar o pequeno espaço em um ambiente que permita reviver o que deixaram para trás. Embora não fale mais com o marido, é a foto dos dois, no dia do casamento que escolhe colocar sobre o baú. A foto recupera um período que não pode ser revivido novamente e, ao mesmo tempo, alimenta a esperança de que um dia a família possa ser feliz, como no dia do casamento.

A organização da casa também é feita para que se retomem os costumes religiosos que praticavam na Europa:

Los viernes al atardecer mi madre encendía las velas. Ese era nuestro único contacto con la tradición judía, acá no existían templos adónde ir, ni rabinos, ni casa de baños rituales, ni escuelas donde nos enseñaran hebreo, tampoco matarife ritual. Éramos muy pocos los judíos que vivíamos en este país y pocas eran las veces que nos reuníamos a rezar en algunas de las casas, pero a cambio de esto, no sufríamos persecuciones y confiábamos en las personas, caminábamos con libertad por las calles sin correr riesgos ni temor de que nos lastimen o nos griten judíos puercos (p. 117).

De acordo com os dados reunidos por Seiferheld, desde a primeira década do século XX, os judeus residentes no Paraguai

mantinham associações para cultivar seus rituais e para discutir questões como a construção de templos religiosos e educacionais. Seiferheld recupera uma fotografia feita em comemoração ao início da construção da primeira Sinagoga: “14 de febrero de 1926. Acto de colocación de la piedra fundamental en la “Casa del Pueblo” para la construcción de la Sinagoga, escuela, biblioteca y salón, donde actualmente se encuentra la sinagoga y la Escuela Estado de Israel” (2012, p. 199). Também é o autor quem lembra que o processo de construção da primeira Sinagoga foi lento, mas não apresenta uma data para a sua inauguração. A pesquisa de Seiferheld permite compreender que os judeus se agrupavam em pares para suprirem a falta de uma Sinagoga que atendesse aos costumes judaicos aprendidos na Europa.

Em grupo, portanto, compartilham não apenas os costumes como também o medo do desconhecido, a saudade de casa, a angústia em não saber quando poderão regressar e rever os seus. Juntos, contam histórias, relembram pessoas e acontecimentos. Reunidos em pares, podem compor um retrato do que eram e das pessoas que deixaram para trás.

Testemunhos: a voz de quem sobreviveu

As memórias de Móishele são enriquecidas com os relatos de outras personagens. O protagonista-narrador e sua família fugiram da Polônia antes que os judeus fossem levados aos campos de concentração. Por isso, a eles era possível apenas descrever o sentimento de saudade e a dificuldade em aceitar a mudança. A chegada de sobreviventes traz, do ponto de vista de quem viveu no campo de concentração, os horrores do Holocausto. Trata-se, portanto, de um discurso autorizado. No caso da Segunda Guerra Mundial, o professor Marcio Seligmann-Silva afirma que os testemunhos do pós-guerra contribuem para redimensionar a relação entre o que é dito e a realidade a que se refere:

[...] na medida em que tratamos da literatura de testemunho escrita a partir de Auschwitz, a questão do trauma assume uma dimensão e uma intensidade inauditas. Ao pensar nesta literatura, redimensionamos a relação entre linguagem e o real: não podemos mais aceitar o vale tudo dito pós-moderno que acreditou ter resolvido essa complexa questão ao firmar simplesmente que “tudo é literatura/ficção”. Ao pensarmos Auschwitz, fica claro que mais do que nunca a questão não está na existência ou não da “realidade”, mas da nossa capacidade de percebê-la e simbolizá-la (SELIGMANN-SILVA, 2003: 49-50).

A escritora Susana Gertopán também se configura como uma testemunha das histórias de seus avôs e dos amigos que frequentavam a casa: “Los amigos de mis abuelos eran todos europeos y todos hablaban sólo yiddish y algunos de ellos eran ya sobrevivientes del holocausto” (entrevista anexa). São a partir das memórias dessas pessoas que a autora cria as suas personagens. No caso de *Barrio Palestina*, a narrativa já estava em primeira pessoa, sob o ponto de vista de quem necessitou fugir da guerra. No entanto, para narrar os horrores da guerra com propriedade era preciso ter estado lá, ter vivenciado os acontecimentos. Essa narrativa testemunhal fica a cargo de dois sobreviventes: Shimele e tio Iosel.

O primeiro sobrevivente que chegou à casa de tio Jaim foi Shímele, que além das notícias sobre a guerra, contribuiu para que a tradição religiosa fosse fortalecida entre os moradores do Bairro Palestina. Suas narrativas esclarecem a situação dos judeus que não conseguiram escapar e, ao mesmo tempo, imprimem nos ouvintes um sentimento ambíguo: o alívio por terem fugido a tempo e a culpa pelo sofrimento dos parentes que ficaram na Europa:

- ¿Está tan terrible, como cuentan las noticias?
- Peor, mucho peor, todo lo que se lee o se escucha es poco, ustedes no se pueden imaginar el horror que se está viviendo.

Nadie sabe qué hacer, sólo se reza de día y de noche, Dios sabe todo lo que se padece

[...]

— Los días son terribles, no se puede relatar todo. Se pasa hambre, enfermedades, pestes, persecución, torturas, queman las sinagogas, hacen fogatas con nuestros libros. No se puede mandar cartas, ni se reciben noticias de afuera.

[...] Tomé un vaso, con agua que estaba sobre la mesita frente a Shímele, y sin importarme el resto, la arrojé al piso, con fuerza, con rabia y corrí al patio, gritando. Pero no era ahí donde quería estar, me sentía inquieto, con palpitaciones e ideas, imágenes que me venían y se iban. ¿Qué pasaría con el abuelo en estos momentos? ¿Y en la vida del tío Iósel, de la tía Yenttel? Me senté bajo el mango y lloré. De nuevo estaba llorando, sólo eso podía hacer. Desde acá tan lejos, ¿Cómo podía ayudar? Quería seguir gritando, correr, pero puse freno a mi rabia, reprimí mi furia, la misma que sentí aquella vez cuando recibí el golpe en la frente de camino a la escuela (1998, p. 153-154).

O protagonista descreve sua impotência diante dos fatos. De tão longe, nada pode fazer para ajudar aos judeus na Europa. Ele era apenas um adolescente, mas desejava fazer algo pelos seus parentes que sofriam no campo de concentração. Também sabia que era preciso controlar a raiva que sentia porque essa não era uma emoção permitida a quem acreditava em Deus. Diante dos relatos de Shímele, a comunidade sente-se ainda mais impelida a se dedicar aos ritos religiosos, e é o novo morador o responsável por isso. Shímele havia estudado o Torá na escola superior e, assim, tinha todos os atributos para ser o guia espiritual do bairro:

[...]

Acá no tenemos rabino, ni matarife ritual, ni quien practique la circuncisión a nuestros hijos. Después de escuchar a Shímele, creo que él es el indicado para realizar estos actos, yo no conozco a otro que sepa más que él acá, ni que haya recibido la preparación que él recibió de sus grandes maestros. Por eso propongo que hagamos una colecta y le entreguemos a Shímele como sueldo. Ahora es el momento, tenemos un hombre en quien

confiar, y que nos ayude a resolver los problemas de nuestras vidas (p. 163-164).

O primeiro ritual celebrado por ele é a circuncisão do filho de tio Jaim, que após quatro filhas, consegue a bênção de ter um varão e a garantia de que terá quem reze por sua alma quando morrer²:

En todo el tiempo que llevábamos viviendo en América, alejados de todo el entorno necesario para llevar a cabo cualquier ceremonia religiosa, hacíamos lo posible para cumplir con los preceptos estipulados por la religión para la continuidad de la tradición. En esta oportunidad que se celebraría la circuncisión del niño, pusimos nuevamente empeño y a pesar de muchos tropiezos y dificultades, la celebración se organizó, con lealtad, respeto y fidelidad a lo establecido (1998, p. 170).

A festa de circuncisão do filho de Tio Jaim devolve aos moradores da casa a alegria que há muito tempo não sentiam. Eles cantaram, beberam, comemoraram e, por esse tempo, esqueceram as aflições daqueles que estavam do outro lado, na Europa, sofrendo as consequências da Segunda Guerra Mundial. O ritual liderado por Shímele contribui para que eles se sentissem uma comunidade, capazes de, juntos, preservarem os costumes e a língua que os identifica como sendo um grupo homogêneo. Ao tratar da diáspora caribenha, Stuart Hall também destaca entre eles a necessidade de constituírem a sua comunidade:

O termo “comunidade” (como em “comunidades de minorias étnicas”) reflete precisamente o forte senso de identidade grupal que existe entre esses grupos. Entretanto, isso pode ser algo perigosamente enganoso. Esse modelo é uma idealização dos relacionamentos pessoais dos povoados compostos por uma mesma classe, significando grupos homogêneos que possuem

² De acordo com a tradição judaica, apenas os filhos podem rezar por seus pais.

fortes laços internos de união e fronteiras bem estabelecidas que os separam do mundo exterior (HALL, 2003, p. 65).

Delimitar fronteiras significa proteger a sua tradição, os seus costumes, e viver em “comum\unidade” pode devolver o sentimento de pertencimento a um grupo reunido pelos mesmos valores culturais, religiosos, linguísticos e ideológicos. As reuniões religiosas lideradas por Shímele devolve aos moradores do Bairro Palestina a possibilidade de criarem suas comunidades, mesmo estando distantes de seus países. A festa em torno da circuncisão do filho de tio Jaim apenas concretiza esse processo. Mulheres e homens se unem para realizarem a cerimônia de acordo com suas tradições. Nada poderia ser esquecido. A comida e forma de prepará-la, o ambiente e as músicas. Finalmente se sentiam unidos por um ideal: serem pequena comunidade de judeus dentro do Paraguai.

Esse estado de alegria e de união é interrompido com a chegada de tio Iosel, que, acompanhado da filha Shéndale, é a testemunha do que foi o desfecho da guerra: “todos los demás murieron”. Tio Iosel é um dos poucos que sobreviveram ao Holocausto: “ni el más inteligente, ni el más religioso, hubiera podido imaginar que esa guerra podía llegar a matar a tanta gente, y de tantas maneras”:

[...]Cuando los alemanes llegaron a Polonia e irrumpieron en la noche del nueve de noviembre de 1938 en nuestros hogares, en las casas donde vivían judíos cometían todo tipo de atropellos, destrucción y saqueo, miles de judíos fuimos internados en ghettos en diferentes lugares: Riga, Minsk, Kovno, Vilna, Bialystok, Shavli, con el pretexto de protegernos de la ira del pueblo, nadie imaginaba la masacre que nos esperaba. Los nazis sólo pensaban en matar más personas en el menor tiempo posible, mientras el mundo se mantenía callado. El tiempo de la sangre y de las lágrimas había empezado de vuelta para nuestro pueblo. Después se nos internó en campos de concentración, para aislarnos de todos los demás sectores de la población y también para sacarnos nuestras propiedades (1998, p. 186).

O relato de tio Iosel tem a força de quem sobreviveu e de forma crítica denuncia: “El Mundo se mantenía callado”. Esta frase sintetiza a angustia de quem esperou inutilmente por ajuda. Antes de ser preso, Iosel fazia parte do movimento sionista, o que justifica o fato de seu discurso ser marcado por uma criticidade pouco presente no discurso das demais personagens: “el pretexto de protegernos de la ira del pueblo, nadie imaginaba la masacre que nos esperaba [...] también para sacarnos nuestras propiedades” (p. 186). Sem privar seus interlocutores de pormenores, o tio conta as diferentes maneiras com que os milhões de judeus foram mortos:

Después vinieron los fusilamientos de los residentes de los campos. Antes de la matanza se les maltrataba brutalmente, algunos lograban huir a los bosques, los campesinos polacos les ayudaban, pero eran muy pocos los que lograban sobrevivir, la mayoría moría en el camino de hambre o de frío. A muchos se los llevaba a las afueras de la ciudad y se les obligaba a cavar fosas, luego les disparaban en la cabeza y caían en sus propias tumbas, otras no resistían vivir esa locura y preferían suicidarse y obligaban también a sus hijos a autoeliminarse (1998, p. 186)

Quem sobreviveu tem dificuldade em explicar como foi possível “[...]viver dentro de tanta locura, miles y miles de personas eran asesinadas día a día a sangre fría; los cuerpos sin vida se amontonaban unos sobre otros formando montañas de cadáveres” (1998, p. 187). Como justificar estar vivo depois de passar por essa experiência? O desejo de reencontrar mais parentes o fez ir com a filha menor até o Paraguai, seguindo a direção deixada na carta que o avô escreveu pouco antes de morrer: “— Tu padre, Dovid, no pudo resistir mucho tiempo en Auschwitz, pronto enfermó de los pulmones. [...] bien temprano lo llevaron junto a otros hombres, todos desnudos caminando bajo la nieve a la cámara de gas, mientras en los parlantes se oía música clásica” (1998, p. 188). A tranquilidade da música clássica não se ajusta ao fim que pouco depois terá a fila de homens seminus, caminhando em direção à

morte. Após o relato do tio, o protagonista tem a certeza de que “el dolor nos unía; estaba seguro de que a partir de ese momento nada volvería a ser igual en nuestras vidas” (p. 191).

Considerações finais:

O reencontro com o único parente que sobreviveu à guerra dá a todos a consciência do que aconteceu a sua família e aos demais judeus. Para Móishele, o testemunho de tio Iosel devolve o desejo de se aliar ao movimento sionista e, assim, juntamente com a prima e o tio, o protagonista despede-se do *Barrio Palestina* e segue em direção a Israel.

Moishéle é a síntese dos contraditórios sentimentos deixados pela diáspora e que se encontram divididos entre as expectativas de seus pais e o desejo de se integrarem a novas possibilidades de vida. Moishéle demonstra em sua narrativa como o ambiente de tranquilidade se transforma em Varsóvia. Ele é um adolescente no momento em que foge, com sua família, da Segunda Guerra Mundial. As memórias desse protagonista permitem visualizar a mudança em seu país: já não era possível frequentar os mesmos lugares que o não judeu. A viagem para o Paraguai é marcada por tristeza, ainda que soubessem do perigo que corriam se permanecessem em sua pátria. Para esses sujeitos da diáspora, a relação com os paraguaios, e mesmo com os demais judeus do *Barrio Palestina*, é vivida de maneira superficial. Para eles, a volta para casa aconteceria a qualquer momento e, por isso, era preciso evitar laços.

Aos poucos, as notícias vindas da Europa lhes tiram a esperança de regressar e lhes encham com o sentimento de “culpa” por estarem vivos, em detrimento a todos os demais familiares que morreram nos campos de concentração. O sentimento da culpa que marca essa primeira narrativa é recorrente nas duas outras obras da trilogia. A certeza de que já não havia por quem voltar faz com que mudem de atitudes: ficam no Paraguai, mas constroem

nele um muro simbólico. Em grupos, os judeus tentam preservar a cultura, construir escolas e Sinagogas. A protagonista, no momento em que narra, se encontra na fase madura. Rememorar, portanto, significa uma tentativa de reconciliação consigo mesmo e com seus pares.

Referências:

- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Àvila, Eliana Lourenço de Lima e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002. pp. 61-80 e pp. 163-180.
- CHOURAQUI, André. *Historia do judaísmo*. São Paulo: Difel - Difusao Européia do Livro, 1963.
- CLIFFORD, James. Diaspora. *Cultural Anthropology*. n. 9, v. 3, 1994, p. 302-338.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas Ciências Sociais*. Bauru: EDUSC, 2002.
- FÉLIX, LOIVA OTERO. *HISTÓRIA E MEMÓRIA: A PROBLEMÁTICA DA PESQUISA*. 1ª ED. EDIUPF, PASSO FUNDO, 1998.
- GERTOPÁN, Susana. *Barrio Palestina*. Paraguai: Servilibro, 1998.
- HAKHILATÍ, Vaad Hajinuj; BARYLKO, Jaia & STEPAC, Sara. *La Torá el libro de la vida*. Argentina: Consejo Central de Educación Judía de la Republica Argentina, 2003.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 6. Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Trad. Adelaine La Guardia Resende *et al.* - Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- IGEL, Regina. *Emigrantes judeus, escritores brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- MELLÁ, Bartolomeu. *El Paraguay inventado*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 1977.

- SAID, Edward. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SEIFERHELD, Alfredo. *Nazismo y Fascismo em el Paraguay: los años de la guerra 1936-1945*. Asunción: Servilibro, 2012.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. *História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Unicamp, 2003.
- SUAREZ, Victorio V. *Proceso de la Literatura Paraguaya: perfil histórico bibliografía y entrevistas a los mas destacados escritores paraguayos*. Asunción: Litocolor, 2011 (obra custeada pelo governo pela comemoração dos 200 anos de independência do Paraguai).
- TELESCA, Ignacio (org.). *Historia Del Paraguay*. Asunción: Taurus editora, 2010.
- ZINANI, Cecil Jeanine Albert. *Literatura e gênero: a construção da identidade feminina*. Caxias do Sul-RS: Edusc, 2006.

IMIGRANTES LATINOS E ESCOLAS PÚBLICAS EM DOIS BAIRROS DA CIDADE DE SÃO PAULO: BOM RETIRO E BRÁS.

Carmen Aurazo de Watson

Antecedentes

Deslocamentos humanos recentes que tem como ponto de destino o Brasil, em especial, as grandes metrópoles como São Paulo, Rio de Janeiro e Curitiba, que recebem grandes fluxos de imigrantes e refugiados, procedentes de várias partes do mundo, representam desafios de várias ordens. Principalmente, pelo aumento da demanda de gestores do setor público que tem que lidar com a população imigrante, e, em geral, para a população que tem que aprender a conviver com um novo ator na comunidade que traz uma nova cultura, língua e história.

A importância do tema emerge da confluência de dois fenômenos no contexto atual, o aumento e a complexidade das migrações internacionais e as tensões relativas à universalização de direitos em sociedades desiguais. O tema tem sido abordado de forma crescente tanto em trabalhos acadêmicos quanto na imprensa. Alguns tratando aspectos culturais dos imigrantes, por exemplo, questões de inserção e identidade cultural (Galetti, 1996), e outros mais recentes da perspectiva dos direitos humanos. (Magalhães 2010).

Nesse artigo estudaremos alguns traços do processo de inserção dos imigrantes no ambiente educativo. De um lado, analisaremos aspectos da legislação nacional recente, que se caracteriza pela sua proposta inclusiva. De outro, com base em estatísticas do setor da educação, serão apresentados indicadores da presença deste grupo populacional nas escolas dos bairros do Bom Retiro e Brás, na cidade de São Paulo (Brasil), com objetivo de entender a dinâmica da apropriação da escola por parte dos imigrantes e da adaptação da escola a estes grupos.

Além dessa introdução, esse texto consta de quatro seções: a primeira, “Aspectos da política educacional”; a segunda, “O bairro, no contexto da cidade”; a terceira, “Os imigrantes nas escolas do Bom Retiro e Brás”; e, por último, as “Considerações finais”.

1 – Aspectos da Política Educacional. Da universalidade à interculturalidade

Na Constituição Federal de 1988 a educação é considerada um direito universal e um dever da família e do Estado. A partir de 2003 mudanças importantes ocorreram na legislação educativa nos níveis federal, estadual e municipal, que incorporam diretrizes baseadas na qualidade do ensino e na interculturalidade.

Em São Paulo, a universalidade da educação é garantida por Resolução n^o 10/1995 Secretaria de Estado da Educação e por Resolução do Conselho Municipal de Educação, n^o 17/2014. Em 2007, o Plano de Desenvolvimento da Educação foi lançado oficialmente pelo MEC em 24 de abril de 2007, simultaneamente à promulgação do Decreto n^o 6.094, dispondo sobre o “Plano de Metas Compromisso Todos pela Educação”, a ser implementado em regime de colaboração com Municípios, Estados e Distrito Federal, e a participação das famílias e da comunidade, mediante programas e ações de assistência técnica e financeira, visando a mobilização social pela melhoria da qualidade da educação básica e definindo as diretrizes para a efetivação do Plano de Desenvolvimento da Educação (PDE).

A política educacional dos dois últimos governos, o governo de Luis Inácio Lula da Silva e de Dilma Rousseff promoveram

o direito das pessoas e grupos à educação, organizando o diálogo e a participação para que o Estado assumisse de fato sua função: promover e garantir o acesso à educação como direito de cada um e investimento estratégico no desenvolvimento do país. (André Lázaro, p 68).

Nessa perspectiva, a proposta é inovadora ao considerar a educação não apenas como o acesso do indivíduo à escolaridade, mas entendida a própria educação como um direito, assim sendo partícipe do processo de educação. Com essa orientação as últimas administrações em âmbito federal e municipal trataram da formação de um sistema educativo, onde a qualidade da educação básica era o foco; duas ações vinculadas a esse nível, o “FUNDEB” (aprovado em 12/2006) e o “Plano de Metas do PDEIDEB”, duas ações dirigidas à questão docente (“Piso do Magistério” e “Formação”). Com o “FUNDEB” foi elevada a participação dos estados e municípios na composição do fundo de 15% para 20%. Pelo programa “Piso do Magistério” propõe-se elevar gradativamente o salário dos professores da educação básica. Essas significam duas propostas base para a consecução dos objetivos, uma que incide na parte financeira do programa e a outra na valorização dos profissionais da educação. No entanto, o “FUNDEB”, além de dizer respeito ao financiamento e gestão, contempla explicitamente a educação indígena e quilombola. (Valente, 2009; Saviani, 2007). A questão do imigrante será incluída mais recentemente, com a criação da Coordenação de Políticas para Imigrantes, na Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Cidadania-SMDHC, 2013; a realização de conferências, jornadas educativas, etc. A lei nº 16.478, sancionada em 8 jul. 2016, garante aos imigrantes o acesso à saúde, educação e às políticas habitacionais, entre outros benefícios.

Conferência Nacional de Educação (Conae), 2010

Propiciou-se maior espaço para debater as questões da educação no país. A Conferência Nacional de Educação (Conae) constituiu um momento fundamental neste processo. Realizada entre 28 de março e o 1º de abril de 2010, a conferência materializou uma nova dinâmica participativa de alcance nacional. Suas etapas

preparatórias reuniram mais de 450 mil delegados e delegadas que entrevistaram de forma direta tanto das Conferências Nacionais de Educação Básica (Coneb), de Educação Indígena e da Educação Profissional e Tecnológica, como do Fórum Nacional de Educação Superior e das atividades, seminários e encontros preparatórios do Seminário Nacional sobre o Plano Nacional de Educação 2011-2020. (Gentilli, p. 21).

Política Municipal para migrantes

Conferência Municipal e Participação Social – Na cidade de São Paulo, procurou-se fomentar o diálogo entre o poder público e a população migrante de forma direta. Realizaram-se encontros periódicos de representantes dos movimentos sociais, coletivos e comunidades de imigrantes e refugiados com representantes do poder público. Como resultado destas iniciativas teve lugar a *1ª Conferência Municipal de Políticas para Imigrantes – Somos tod@s migrantes* (São Paulo, 2013). Essa conferência registrou as prioridades da política pública municipal para imigrantes. Foi a primeira etapa do processo de construção da 1ª Conferência Nacional sobre Migrações e Refúgio (COMIGRAR).

Foi criada a Coordenação de Políticas para Migrantes (CPMig), no âmbito da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Cidadania (SMDHC), em 27 de maio de 2013. Promovendo ações de inclusão social, econômica e política dos migrantes que moram na cidade de São Paulo e implementando programas e ações para atender às necessidades dos imigrantes, como a criação do Centro de Referência e Atenção a Imigrantes (CRAI).

Capacitação e sensibilização na atenção oferecida a imigrantes

– Estão entre as ações da CPMig, Oficinas oferecidas para funcionários públicos que buscam garantir atenção humanizada e acesso aos direitos fundamentais. Entre 2014 e 2016 foram capacitados 1071 funcionários da saúde, assistência social, educação

e Guarda Civil Metropolitana.

II Congresso Municipal de educação para as relações Étnico-Raciais – SME. – A Secretaria Municipal de Educação (SME) realizou nos dias 23 e 24 de junho de 2016 o II Congresso Municipal de Educação para as Relações Étnico-Raciais, evento que discutiu a necessidade de promover ações de combate ao preconceito, discriminação e racismo e de promoção da igualdade étnico-racial. Participaram cerca de quinhentas pessoas entre educadores, professores, gestores e integrantes do Quadro de Apoio da Rede Municipal de Educação (RME). Foram capacitados 33.052 professores e mais 5.190 em outras formações.

Espaço ERER – Durante a realização do Congresso do Núcleo de Educação Étnico-Racial (NEER) da SME, foi lançada a plataforma digital “Espaço ERER”, ambiente que facilitará a troca de experiências e referências pedagógicas, por meio das ferramentas de redes sociais. (<http://portal.sme.prefeitura.sp.gov.br>, acesso em 17 ago. 2017).

I Jornada Municipal de Educação para as Relações Étnico-Raciais/2016 – I JMERER

Realizada em 25 de agosto a 29 de setembro de 2016, em toda a cidade de São Paulo, nos centros escolares das Diretorias Regionais de Educação-DREs, Unidades de Educação-UEs e Centros Educativos Unificados-CEUs. Apresentaram-se: palestras, audiovisuais, oficinas do curso e para estudantes, apresentações culturais sobre as minorias indígena, afrodescendentes e imigrantes.

Atividades interativas, com palestras ministradas por representantes dos grupos em questão. As atividades com foco no tema da imigração foram as seguintes: 13 palestras, 13 exposições audiovisuais, 13 oficinas do curso, 13 oficinas para estudantes e oito

apresentações culturais. Um total de sessenta das 182 atividades realizadas, sob a coordenação do NEER.

Essas diretrizes se traduziram em ações realizadas pelas escolas, seguindo a orientação de trabalhar sob o princípio da inclusão. Como, por exemplo, a oficina de Sensibilização, realizada no EMEI João Theodoro, em setembro de 2016¹.

2 - O Bairro do Bom Retiro no contexto da cidade

Aspectos socioeconômicos e condições de ocupação

O Bom Retiro encontra-se localizado na região central da cidade e o bairro do Brás, na região Leste, os dois distritos têm fronteira comum. É um bairro que vem mudando seu perfil, cada vez mais com vocação comercial e de serviços, em detrimento das áreas de uso residencial e industrial.

Estudos, que mostram mudanças na localização das diversas camadas da população no espaço urbano nas décadas de 1980-90, apontam uma redução das áreas periféricas e centrais com predominância de camadas de baixa renda, essas ainda são visualizadas em zonas mais consolidadas, como Brás e Santa Cecília, onde é grande a quantidade de cortiços. (Secretaria Municipal de Planejamento, 1992).

Essas características vêm acompanhando as estatísticas vitais que mostram a precariedade das condições de vida dessas camadas de população. Como mostram os índices de mortalidade infantil. O coeficiente de mortalidade infantil (MI) do Bom Retiro, que entre 2001 e 2002 estava abaixo da média do município, vem experimentando aumento recentemente, com cifras acima da média do município. Assim, em 2005, o índice de MI no Bom Retiro foi de

¹ Oficina realizada no EMEI João Theodoro em parceria com a ONG Inti Wasi, com todos os professores da escola, no dia 21 de setembro de 2016. Apresentou-se a obra de José María Arguedas, escritor indigenista peruano. Leitura e debate das lendas “O pastor e a filha do sol” e “O ari-mancha e o pássaro Chiuaco”, de Antonieta Dias de Moraes, *Contos e Lendas do Peru*, Martins Fontes, 2001. Atividade que agradou o corpo docente pelo aporte na reflexão da cosmovisão andina.

19,8% contra 12,9% da média do município; atingindo 16,1% contra 12,0% em 2008, respectivamente. (Fundação Seade, 2016).

Altos índices de mortalidade infantil evidenciam as condições precárias de habitação que estão associadas à densidade da ocupação das habitações ou das moradias e às deficiências na cobertura de assistência à saúde. Uma das causas da mortalidade infantil é a falta ou a má qualidade do atendimento pré-natal às gestantes.

A população do Bom Retiro apresentou diminuição entre 1950 e 2000, passando de 45.880 a 26.598. A mesma tendência se observa em Brás, que passou de 55.097 a 25.158 habitantes no mesmo período. No entanto, nos últimos anos, ambos os distritos experimentaram crescimento. Assim, em 2015 a população do Bom Retiro e do Brás era de 36.771 e 31.398 habitantes respectivamente, ou seja, de 2000 a 2015 o Bom Retiro e o Brás tiveram aumento de 38,24% e 24,80%, respectivamente. A população no Bom Retiro apresenta um crescimento maior que no Brás. (Índices calculados com base em dados do IBGE).

Bom Retiro, bairro multicultural

Na década de 1960 as atividades industriais pouco a pouco cederam seu espaço a um ativo comércio de roupas e moda, mesclado com pequenas indústrias de confecção e tecelagem. Na época, o bairro já era um polo que concentrava comerciantes judeus e sírio-libaneses, os quais mais tarde migraram para outros bairros mais distantes do centro. É o segundo reduto oriental da cidade, sendo conhecido como o “bairro da Liberdade²” dos coreanos, que controlam dois terços do comércio e da indústria de roupas da região. (Galetti, 1996). O Bom Retiro já foi um bairro no qual predominavam as comunidades de imigração italiana, judaica e grega. Hoje, além dessas comunidades, é muito forte a presença coreana, chinesa e hispano-americana (principalmente boliviana).

² Liberdade é o bairro considerado como bairro japonês.

Mais recentemente tem chegado contingentes de outros países: Síria, Egito, Angola, Rússia, entre outros.

Os Bolivianos e sua inserção no Bom Retiro

Os bolivianos começaram a emigrar ao Brasil na década de 1950 principalmente na condição de estudantes. O fluxo aumenta na década de 1970, com outro perfil: menor qualificação e com objetivo de trabalhar nas oficinas de costura. O deslocamento de bolivianos a São Paulo assume uma nova escala na década de 1990, sobretudo em função da vigência do novo plano econômico brasileiro em 1994, que interferiu na também comum rota de imigrantes bolivianos em direção à Argentina. (Cymbalista e Xavier 2007).

Segundo dados do Censo Demográfico IBGE de 2010, na cidade de São Paulo residiam 21.680 bolivianos, 4.699 argentinos, 3.864 chilenos, 3.170 paraguaios, 2.949 peruanos e 1.475 uruguaios. Cifras extraoficiais apontam em mais de 200 mil bolivianos atualmente, considerando os indocumentados. Segundo estimativas do Consulado do Peru, nos últimos anos o número de peruanos residentes na cidade de São Paulo triplicou, em parte, como efeito do Acordo bilateral de Livre Trânsito e Residência Peru-Brasil de 2009³ que facilitou a solicitação de residência temporária no Brasil.

Embora o Bom Retiro seja conhecido como um bairro multicultural, e tenha experimentado um forte crescimento de imigrantes bolivianos nas últimas décadas, é notável a pouca a visibilidade desses últimos nos espaços públicos da região.

Estudos apontam que as oficinas de costura de trabalho e de moradia dos bolivianos constituem um único espaço. Eles declararam morar e trabalhar no mesmo lugar. Resultando numa forma de ocupação do espaço na cidade diferente de outras comunidades de imigrantes, como guetos ou enclaves urbanos.

³ Acordo bilateral é um instrumento assinado pelos países partes. O Acordo para os países do Mercosur, que inclui o Peru, no caso, com o objetivo de fortalecer o processo de integração regional, concede aos cidadãos residência legal em território de outro Estado Parte. Assinado em 2009, tem vigência a partir de 2012. <https://www.migraciones.gob.pe/index.php/residencia-mercosur/>

(Cymbalista e Xavier 2007).

O Bom Retiro e o Brás são lugares atrativos para essa comunidade, pela proximidade a centros comerciais, como a rua José Paulino e a rua 25 de Março; pela existência de boa infraestrutura de transporte, e o acesso a outros serviços, como unidades da rede de pública de saúde e educação. Também pelos aluguéis dos apartamentos relativamente mais baratos que em outras regiões na cidade.

Identifica-se a presença de bolivianos em atividades culturais em vários pontos da cidade, como nas férias culturais e gastronômicas, no Memorial da América Latina, na praça da Kantuta e na rua Coimbra (no bairro Bresser), por exemplo, onde comemoram datas festivas típicas.

Neste trabalho, estuda-se a visibilidade dessas comunidades pesquisando o acesso aos serviços sociais oferecidos na região. No caso, será identificada a presença dessa comunidade abordando o acesso dos estudantes estrangeiros às escolas dos bairros selecionados, como veremos a seguir.

3. Imigrantes latinos e educação

População escolar no Bom Retiro e no Brás

A população escolar sofre aumento entre 2011 e 2015, mas em taxas inferiores às encontradas para a população dos bairros como um todo, passando de 8.933 a 9.739 no Bom Retiro e de 7.556 a 8.343 no Brás. Assim, no Bom Retiro, a população escolar cresce em taxas menores que no Brás, 9% e 10,41%, respectivamente. (Seade, 2016).

Segundo faixa etária escolar, os maiores aumentos se dão na faixa de 0 a 6 anos, e de 15 a 17 anos. Isto é, os grupos que frequentam a creche e a pré-escola (Educação Infantil), que residem no Bom Retiro, e os grupos que cursam o Ensino Médio, que são do Brás.

Os indicadores apontam para um aumento da procura dos

estabelecimentos escolares por parte de casais novos, com filhos pequenos, e de casais com filhos adolescentes.

Escolas estudadas: alunos nativos e estrangeiros

O estudo realizou-se em nove escolas da rede pública de ensino, municipais e estaduais, de todos os níveis, desde a creche até o Ensino Médio. Conformam o total das escolas dos distritos em foco, em 2015.

Segundo a Tabela 1, em torno de 29,27% do total de estudantes da rede pública de ensino no Bom Retiro e Brás são estrangeiros ou filhos de estrangeiros, segundo declarado pelas escolas.

Considerando os distritos de forma separada, se observa que o Bom Retiro concentra uma maior porcentagem de estudantes estrangeiros, 42,37%, contra 24,24% no Brás.

Os dados mostram que a maioria das escolas tem acima de 30% de imigrantes de outros países, isto é, mais de um terço dos estudantes das escolas da região são estrangeiros.

No Bom Retiro, as escolas são para os níveis iniciais de educação: creche, pré-escola (Educação Infantil) e ensino fundamental, não há escolas de ensino médio. No Brás, a maioria dos estabelecimentos são do ensino médio (três escolas), tendo apenas um estabelecimento para as crianças de até 3 anos de idade – creche e outra para o ensino fundamental. Há uma escola com 8,33% de estrangeiros no Brás. Ela está localizada no extremo sul do distrito, bem como a escola técnica ETEC Carlos de Campos que tem 9,52% de estrangeiros. Embora não baixas essas porcentagens são menores que as encontradas nas outras escolas da amostra.

Considerando a inexistência de escolas de ensino médio no Bom Retiro, estima-se que estudantes desse nível educativo frequentem escolas de bairros próximos ou escolas privadas. Constatou-se, por exemplo, que o colégio de ensino médio Canuto do Val localizado na Barra Funda, no limite com o Bom Retiro, tem em torno de 30% de estudantes estrangeiros. Com relação às poucas

escolas para as faixas de idade mais baixas no Brás, estima-se que crianças nessa condição ficam em casa, ou frequentam estabelecimentos particulares.

Presença dos estudantes estrangeiros

Estudos mostram a invisibilidade da população boliviana nos bairros onde esta reside, o mesmo pode se dizer dos grupos em idade escolar. Assim, enquanto os pais estão trabalhando nas oficinas de costura, os filhos estão nas escolas. Apenas pode-se vê-los em horários de entrada e saída nas escolas. A praça Coronel Fernando Prestes é o único ponto de reunião dos estudantes bolivianos. Nessa praça e na igreja Nossa Sra. Auxiliadora, localizada em frente à praça, se reúnem no intervalo do meio dia, para conversar e brincar, enquanto esperam a hora de entrada nas escolas próximas ou a chegada dos pais para recolhê-los na saída da escola. (Ver fotos a seguir.)

Declarações de pais peruanos caracterizam o bairro como sendo perigoso, com muitas pessoas nas ruas, e manifestam não sair de casa por causa da insegurança. Eles ocupam apartamentos pequenos e, na sua maioria, compartilhados, em prédios antigos. A cidade lhes parece perigosa, por ser grande, expressam dificuldade em se locomover a grandes distâncias e em se afastar do lugar onde se encontram.

Por outro lado, o bairro não oferece espaços de lazer de interesse para as famílias residentes. O parque da Luz é ocupado pelos moradores de rua e as prostitutas. O entorno da Luz e a praça Princesa Isabel (em Campos Elíseos) concentra os moradores de rua e usuários de drogas – a Cracolândia. É um ambiente assustador para eles, com o qual não estão acostumados. Vale lembrar que a procedência da maioria dos bolivianos e de parte dos peruanos é de cidades pequenas, localizadas em regiões andinas, em áreas rurais. Nos primeiros anos da década de 2000, a praça Princesa Isabel era usada como campo de futebol por paraguaios e peruanos, jovens acima de 20 anos, que competiam nesse espaço à noite e aos finais

de semana. Eles deixaram de utilizar a praça com o passar dos anos.

As opções de cultura do bairro não são ambientes com os quais estão familiarizados e não os frequentam. Algumas mães, quando perguntadas se conheciam centros culturais do bairro (o museu Pinacoteca ou a Sala de concertos São Paulo, por exemplo) expressaram não ter visitado.

Tabela 1. Escolas e estudantes nativos e estrangeiros Bom Retiro e Brás, SP 2015

Bom Retiro	Creche / Pré-escola)*	10. Grau (6 a 11 anos)**	Ensino Médio (11 a 18 anos)	Total alunos	AlunosEstrangeiros	%
EMEI Prof. Alceu Maynard Araujo	X			210	90	42,86
EMEI João Theodoro	X			250	125	50
Diret Wilson José Abdala	X			125	78	62,4
EE Marechal Deodoro		X		800	320	40
EE Prudente de Moraes		X		1100	440	40
			Sub-total	2485	1053	42,37
Brás						
Creche Antonia Muotri Lamberga	X			173	69	39,88
EE São Paulo-Parque D. Pedro			X	1200	100	8,33
EE Pe. Anchieta			X	2000	600	30
EE Eduardo Prado		X		1000	600	60
ETEC Carlos de Campos			X	2100	200	9,52
			Sub-total	6473	1569	24,24
			Total	8958	2622	29,27

* Educação Infantil (creche, até 3 anos, e pré-escola 4-5 anos), primeira etapa na última classificação do Sistema educativo no Brasil.

** Ensino Fundamental (substitui o Primeiro grau, inclui de 6 a 14 anos), segunda etapa.

Fonte: elaboração da autora.

•



Estudantes na Praça Coronel Fernando Prestes, Bom Retiro.



Paróquia Nossa Sra. Auxiliadora, Praça
Cel. Fernando Prestes, 233

EMEI J. Theodoro comemoração Mar./2016
Imagens do acervo da autora/2015

Estudantes estrangeiros: aspectos de um perfil

Pesquisa com os Coordenadores Pedagógicos

Foram analisadas cinco das nove escolas selecionadas na região, nas quais foi solicitado aos coordenadores pedagógicos e/ou diretores um questionário com quatro questões abertas. Os temas abordados na pesquisa, relativos aos estudantes e suas famílias foram:

- Nacionalidade,
- Qual a língua falada,
- Quais os principais problemas apresentados,
- Atividades que a escola oferece às famílias e como é a participação dos pais de família nas escolas.

Análise dos resultados

Nas escolas pesquisadas os bolivianos são os que predominam entre os estrangeiros, seguidos dos peruanos e paraguaios e apenas um argentino, entre os hispano-americanos. Um número bem menor declarado é de africanos, coreanos, palestinos, libaneses, iranianos e chineses. (Anexo).

O espanhol é a língua estrangeira mais identificada, junto com o “portunhol”. Há desconhecimento das outras línguas faladas na América Latina, embora seja manifestada a percepção de que os pais de família falam outras línguas: “a língua deles”, “uma língua que não dá para entender”, “já ouvi que um pai falava com o aluno baixinho na língua deles”.

O idioma é percebido como um dos problemas dos estudantes estrangeiros. Entretanto, eles declaram que os alunos superam rapidamente esse empecilho, que chegam a “aprender mais que os pais”. No nível médio não estão entre os alunos repetentes. No nível inicial se identificaram crianças com retardo de linguagem, “preocupa porque não falam nada”, segundo a coordenadora pedagógica do João Theodoro.

Enquanto ao comportamento, as crianças bolivianas são consideradas reservadas, até tímidas, mas que não dão problema. São bem orientados pelos pais, “muito cobrados pelos pais em casa”. A diretora da creche José Abdala declarou “as crianças têm medo de tudo” quando chegam na escola.

O programa Escola da Família e o Dia da Família estão entre as atividades que visam incorporar os pais de família na escola. Ocorrem no geral uma vez por semestre. Nesse programa além de atividades culturais, algumas oferecem curso de português para adultos. Segundo os educadores este curso é pouco frequentado. Tem concorrência dos pais somente quando se realizam jogos esportivos. De forma geral, foi declarado que eles participam das reuniões de pais nas escolas, mas não vêm nas outras reuniões, e “não participam nos conselhos escolares”.

É comum a ideia entre os professores que os pais bolivianos, pela sua situação laboral (de exploração), não têm condição para integrar-se na comunidade.

Essas evidências coincidem com as encontradas em outros estudos que, de um lado, apontam a língua como uma barreira entre os estudantes e entre estes e os professores, e de outro, o fato de serem “reservados” como um aspecto que mascara uma realidade, indicadora de tensão cultural, que não exclui preconceito. Disso emerge a percepção do pouco conhecimento que se tem sobre a população de origem boliviana que vive em São Paulo. (Silva, Magalhães, 2010).

Os estrangeiros andinos e a cultura: o idioma quéchua e as atividades folclóricas nas escolas

Os bolivianos e peruanos dependendo da região de procedência falam quéchua ou aimará⁴. A língua é um dos aspectos culturais mais significativos de uma cultura, e torna-se uma ferramenta importante para entendimento da realidade de outros países. Embora a Bolívia e o Peru sejam países vizinhos, experimentaram desenvolvimentos históricos muito diferentes, e é importante derrubar essas barreiras. A começar pela concepção do que é ser andino, falante do quéchua. Tanto no Peru quanto na Bolívia há um discurso de que ser andino é sinônimo de inferioridade, e que o quéchua é uma língua atrasada, em contraposição ao inglês, por exemplo, sinal de progresso. Essa é a percepção que o imigrante dos Andes tem de si mesmo.

Como se reproduz isso no contexto do Bom Retiro e do Brás? Por que os pais não participam das atividades das escolas? Será que é apenas porque precisam trabalhar e não tem tempo? Numa pesquisa comparativa entre dois grupos de imigrantes,

⁴ No Peru se fala quéchua em cidades da Sierra norte, central e sul do país, e aimará na região sul. Na Bolívia se fala quéchua na região do ocidente, e aimará nas regiões noroeste e norcentral.

bolivianos e haitianos, constatou-se uma diferença entre eles na compreensão que eles têm de si mesmos e sua inserção na sociedade que os hospeda; mostrou-se como os bolivianos, ao exaltar a receptividade brasileira, demonstram baixa autoestima do seu grupo, entre outros rasgos, reforçando a percepção de inferioridade do grupo imigrante, fato que não foi encontrado no grupo de haitianos. (Simai e Baeninger, 2015, p. 218)

Estudos apontam para o entendimento das características dos imigrantes além da dança e da culinária. Eles são portadores de um legado milenar que está sendo incorporado nas políticas dos governos boliviano e equatoriano, com foco num novo paradigma de desenvolvimento e de sociedade. O Bem Viver é um conceito em formação que nasce da cosmovisão dos povos originários, com vistas a uma sociedade harmônica, de respeito mútuo entre os homens e com a natureza, visando à felicidade das pessoas. No mundo atual de mudança de paradigmas, esse legado precisa ser resgatado. (Acosta, 2016).

4. Considerações finais

Observa-se um incremento da população nos distritos estudados nos últimos anos. Se esta tendência se mantiver, pode-se esperar um aumento da demanda por parte do contingente em idade escolar num futuro próximo. Isso exigirá, de um lado, maior número de vagas nas escolas, e de outro, a necessidade de repensar o currículo escolar, quer dizer, o conteúdo dos cursos, devido à presença de crianças e adolescentes imigrantes e/ou filhos de imigrantes.

Esse fato exige maior atenção ao processo de inserção das famílias na comunidade de forma global, e em particular no meio escolar. As escolas pesquisadas mostraram que estão trabalhando em prol da inclusão, mas há ainda aspectos a serem melhorados, em termos de diagnóstico e das ações a serem implementadas. Pesquisas mais abrangentes e troca de experiências em torno de

esses temas entre educadores e gestores de diferentes localidades podem ser importantes para melhorar os resultados das ações educativas.

Um espaço de diálogo é importante para avançar na perspectiva dos direitos cidadãos, tanto no meio escolar quanto na sociedade de forma geral, que precisa da vontade política dos atores envolvidos.

Nossos agradecimentos aos responsáveis das escolas que facilitaram o acesso às informações: Silvia Ruiz do EMEI João Theodoro, Miriam Gironda do EE Marechal Deodoro, Ronan Goulart do EE Prudente de Moraes e Edivânia Soares, da creche Wilson José Abdala.

Referências Bibliográficas

ACOSTA, A. – O Bem Viver. Elefante Ed. Rio de Janeiro: 2016

CYMBALISTA, R. & XAVIER., R. I. - A comunidade boliviana em São Paulo: definindo padrões de territorialidade. Cadernos Metr pole 17 pp. 119-133 10 sem. 2007

_____.A comunidade boliviana em São Paulo: definindo padrões de territorialidade. Disponível em: <
<http://revistas.pucsp.br/index.php/metropole/article/viewFile/8767/6492>>. Acesso em 20 jan. 2017

IBGE - Censos Demográficos, 1950, 1960, 1970, 1980, 1991, 2000

Sinopses Preliminares dos Censos Demográficos de 1950 e 1960

SEMPLA/Dipro - Retroestimativas e Recomposi o dos Distritos para os anos 1950, 1960 e 1970

GALETTI, R. – Migra o de Estrangeiros no Centro de são Paulo: coreanos e bolivianos. In Emigra o e Imigra o Internacionais no Brasil contempor neo. Campinas: 1996

GENTILI, P. (org.) - Projeto para o Brasil. Política educacional, cidadania e conquistas democráticas. Funda o Perseu Abramo, Partido dos Trabalhadores, 2013

LÁZARO, A. - Diversidade e direito à Educação: Lutas, conquistas, desafios (p. 67-78). In GENTILI, P. (org.) - Projeto para o Brasil. Política educacional, cidadania e conquistas democráticas. Fundação Perseu Abramo, Partido dos Trabalhadores, 2013

MAGALHAES, G. M. - Fronteiras do direito humano à educação: um estudo sobre os imigrantes bolivianos nas escolas públicas de São Paulo. USP, São Paulo: 2010 Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-16092010-100821/pt-br.php>>. Acesso em: 18 mar, 2017

PREFEITURA de SP, Portal da SME. <http://portal.sme.prefeitura.sp.gov.br//Main/Noticia/Visualizar/PortalSME/SP/SME-realizou-II-Congresso-Municipal-de-Educacao-para-as-Relacoes-etnicoRaciais> Acesso em 12 mar, 2017

PREFEITURA de SÃO PAULO, SMP - São Paulo: Crise e Mudança. 2da. Ed. Brasiliense, 1992

SAVIANI, D. O Plano de Desenvolvimento da Educação: Análise do Projeto do MEC.

Educ. Soc., Campinas, vol. 28, n. 100 - Especial, p. 1231-1255, out. 2007 Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/es/v28n100/a2728100.pdf> Acesso em fev, 2017

SEADE, Fundação Sistema Estadual – Portal de estatísticas do Estado de São Paulo: 2016 <http://produtos.seade.gov.br/produtos/projpop/index.php>

SILVA, F. A. - Um estudo sobre a inclusão educacional de imigrantes bolivianos na rede pública de ensino na cidade de São Paulo. (Artigo). Disponível em: < <http://www.arcos.org.br/artigos/um-estudo-sobre-a-inclusao-educacional-de-imigrantes-bolivianos-na-rede-publica-de-ensino-na-cidade-de-sao-paulo/>>. Acesso em: 10 jan, 2017

_____. Educação Inclusiva. A escola v.3. 25p. Brasília – DF, MEC/SEESP, 2004. Disponível em <<http://portal.mec.gov.br/seesp/arquivos/txt/aescola.txt>>. Acesso em: 23 mar, 2011.

SIMAI, S. & BAENINGER, R. – Conflito intergrupar na imigração internacional no Brasil: análise comparativa sobre a imigração boliviana e a imigração haitiana de estudantes. In Migrações e Trabalho, MPT, Brasília: 2015 (p. 203-220)

VALENTE, L.F. – Política e gestão da Educação Brasileira no contexto atual: Elementos contínuos e Desafios. In Simposio estado políticas, UFU, Uberlândia: 2009

<http://www.simposioestadopoliticas.ufu.br/imagens/anais/pdf/DC37.pdf>.

Acesso em: 24 fev, 2017

Anexo. Resultados da pesquisa

1. EMEI João Theodoro – Rua Ribeiro de Lima, 230, Bom Retiro

- Coordenadora Pedagógica e professoras.
- Número de alunos: 259
- Idade: de 4 a 6 anos
- Proporção de estrangeiros ou de pais estrangeiros: **50%**
- Nacionalidade: bolivianos 30%, peruanos 10%, paraguaios 5%, outros: iraniano, chinês, coreano.
- Língua: “portunhol”, espanhol, às vezes incompreensível. Entrevistadas não têm conhecimento de outro idioma.
- Crianças têm problemas para falar o português. Muitas delas demoram a falar.
- As professoras gostariam de aprender espanhol.
- Escola da Família: pais não gostam de participar das atividades. Só participam nas atividades esportivas.

2. EE Marechal Deodoro - Rua dos Italianos, 405, Bom Retiro

- Diretora e Coordenadora Pedagógica
- No. De alunos: 800
- Idades: de 6 a 11 anos
- Proporção de estrangeiros: **40%**
- Bolivianos 20%, peruanos 10%, argentinos, camaronês, coreanos, palestino.
- Língua: portunhol (e uma língua que não dá para entender).
- Crianças estrangeiras não dão problema, são normais, algumas tímidas, outras alegres e falantes.
- Programa: Escola da Família – ações como português para estrangeiros para os pais (não comparecem todo o período), eles preferem jogos, já realizaram confraternização com as famílias, com danças típicas.

3. EE Prudente Moraes - Praça Coronel Fernando Prestes, 197, Bom Retiro

- Diretor e Vice-diretora.
- Número alunos: 1100.
- Idade: 6 a 10 anos – Ensino fundamental.
- Proporção de estrangeiros: **30%**.
- Bolivianos 15%, Peruanos 5%, demais paraguaios, coreano, chinês.
- Língua: portunhol, espanhol, compreensível. Ouviram uma mãe falar chinês. Os pais bolivianos são reservados, pode ser por situação ilegal preferem ficar no

anonimato.

- Crianças estrangeiras não dão problema, são orientados pelos pais, têm bom comportamento. Famílias retornam ao país.
- Programa: Escola da Família – ações como português para estrangeiros, artes, brincadeiras. Tem atividades extracurriculares: oficina para trabalhar questões relativas às culturas latinas.

4. EE Padre Anchieta – Rua Visconde de Abaeté, 154, Brás

- Coordenação Pedagógica.
 - Número alunos: 2000.
 - Ensino fundamental 6º a 9º e Ensino Médio 1ª a 3ª Série.
 - Proporção de estrangeiros: **30%**.
 - Bolivianos a maioria; peruanos poucos, demais angolano, libanês e outros.
 - Língua:portunhol, espanhol, não sei se outra língua.
-
- **5. Creche municipal Diret Wilson José Abdala – Rua Neves de Carvalho, 850 Bom Retiro**
 - Diretora.
 - Número de alunos 125.
 - Idade: de 1 a 6 anos.
 - Proporção de estrangeiros: 62,4%.
 - A maioria bolivianos, paraguaios, peruanos, das outras nacionalidades são poucos, um africano.
 - Crianças estrangeiras são muito tímidas, têm medo de tudo. Não entendem nada quando chegam, depois de um tempo que você fala com eles, que vão ter um entendimento.
 - Programa: se celebra o Dia da família, a festa junina, os pais são atuantes. O ano passado avaliou-se que estavam afastados, queremos trazer eles para dentro da escola. A gente sabe que sofrem, viram até escravos. Mas, eles precisam saber que a escola é deles.

POVOS INDÍGENAS E O DIREITO BRASILEIRO: APONTAMENTOS HISTÓRICOS

*Wagner (LUAR) da Rocha Moraes – Sateré Mawé*¹

*Henry Albert Yukio Nakashima*²

1. Legislação Colonial

Durante o período colonial, sempre foi emblemática a relação entre os nativos e os colonizadores europeus aqui chegados. Contudo, pode-se afirmar que houve com muita resistência a sobrevivência de diversidades étnicas no Brasil, mesmo diante do processo de colonização, diferentemente do que aconteceu com os povos indígenas da América Central e da América do Norte, bem como no restante do continente sul-americano, onde inúmeros grupos étnicos foram exterminados ou praticamente dizimados.³

Por falta de entendimento mais aprofundado, havia sido definido que os povos originários existentes no território brasileiro, por sua peculiar situação de possuírem línguas próprias, crenças próprias, auto-organização e cultura de acordo com seus costumes mais tradicionais, seriam merecedores de tratamento diferenciado, como pode ser notado, a partir do texto legal, como a promulgação da Carta Régia de 10 de setembro de 1611, por Felipe III. Este documento, portanto, pode ser considerado um marco histórico no que se refere a leis que tratam sobre direitos indígenas no Brasil, muito embora tratasse especificamente de questões relativas à ocupação da terra, ou seja, declarava a posse da terra aos indígenas e dispunha sobre sua condição civil, ressaltando que não poderiam ser escravizados, conforme se pode depreender do seguinte trecho:

¹ Graduado em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

² Mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

³ Para mais informações, CASAS, Batorlomé de las. *O paraíso destruído*. Porto Alegre: L&PM editores, 2001; e BROWN, Dee. *Enterrem meu coração na curva do rio*. Porto Alegre: L&PM editores, 2003.

E para que os ditos Gentios, que assim decerem, e os mais, que há de presente, melhor se conservem nas Aldeias: hey por bem que senhores de suas fazendas, como o são no Sertão, sem lhe poderem ser tomadas, nem sobre ellas se lhe fazer moléstia. E o Governador com parecer dos ditos Religiosos assinará aos que descerem do Sertão, lugares convenientes para neles lavrarem, e cultivarem, e não poderão ser mudados dos ditos lugares contra sua vontade, nem serão obrigados a pagar foro, ou tributo algum das ditas terras, que ainda estejam dadas em Sesmarias e pessoas particulares, porque na concessão destas se reserva sempre o prejuízo de terceiro, e muito mais se entende, e quero que se entenda ser reservado o prejuízo, e direito os Índios, primários e naturais senhores delas.⁴

Tem-se, portanto, no citado documento, por ser um texto legal, o início do Instituto do Indigenato no Brasil, muito embora tratando apenas sobre direitos relativos à terra já ocupada, porquanto o Alvará de 1º de abril de 1680, confirmado pela Lei de 6 de junho de 1755, tinha o entendimento de que, nas terras outorgadas a particulares, seria sempre reservado o “direito dos índios, primários e naturais senhores delas”, ou seja, havia o reconhecimento jurídico de que os indígenas possuíam o direito às terras em que habitavam por se tratar de um direito natural.

Já nos primeiros tempos da Colônia, quando o governo lusitano declarou expressamente, pela Carta Régia de 9 de março de 1718, que os indígenas “são livres e izentos de minha jurisdição, que os não pode obrigar a saírem das suas terras, para tomarem um modo de vida de que elles se não agradarão”, pode-se perceber que já havia o entendimento jurídico de que os indígenas seriam isentos de qualquer tipo de tributação, ou seja, os indígenas poderiam gozar livremente da posse das terras em que habitavam e lhes era reconhecido o direito à autodeterminação.

O direito à autodeterminação, nos moldes do texto legal, da Carta Régia de 9 de março de 1718, significava que os indígenas

⁴ CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 59.

poderiam viver de acordo com o modo de vida que já estavam acostumados. Assim, pode-se afirmar que, mesmo tratando apenas de questões pontuais e genéricas relativas à posse da terra e ao modo de vida, já havia o entendimento jurídico de que os indígenas são realmente merecedores de tratamento diferenciado por conta de sua peculiar condição natural. Muito embora, tenha se tornada emblemática a previsão na Legislação Colonial da possibilidade de cativo em caso de “guerra justa”⁵ ou de licença real expressa. Bem como a atuação dos jesuítas nos denominados “descimentos”, ou seja, nos atos de busca, localização e transladação de indígenas para locais determinados, especialmente próximos à costa.

Emblemáticas foram também as Entradas, que ficaram conhecidas como as expedições particulares ou oficiais, com ou sem a presença de missionários, para efetuar tais descimentos. E as Repartições, que foram as distribuições entre os colonizadores de indígenas que tinham sido capturados nesses mesmos descimentos.

Muito embora o Tribunal de Valladolid (1550), nos debates entre Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda, tenha entendido que os indígenas não deveriam ser obrigados pela força, mortos ou escravizados, pois “*no pueden imponerse a la gente sujeción, esclavitud o trabajos forzados, a no ser que primero consientan voluntariamente a ello*”⁶ foi exatamente isso que aconteceu.

A Igreja, a monarquia europeia e os colonizadores agiram para “cristianizar” e “domesticar” os indígenas para o seu próprio bem, inclusive, se necessário, por meio de “guerras justas”, nas quais os indígenas poderiam ser mortos ou escravizados, sendo os ideais assimilacionistas historicamente antigos, como se pode facilmente depreender dos seguintes trechos: “imprimir-se-á

⁵ Após a vinda da família real, em 1808, o príncipe regente d. João, decretou as guerras justas, que permitiam matá-los ou tomá-los em servidão temporária. In: SPÓSITO, 2009, p. 86.

⁶ SÁNCHEZ, 2004, p. 104.

facilmente neles qualquer cunho que lhe quiserem dar”,⁷ e “o melhor fruto que dela se pode tirar parece-me que será salvar esta gente”;⁸ além de: “converter todo este gentio é mui fácil cousa, mas o sustenta-lo em bons costumes não póde ser sinão com muitos obreiros, porque em cousa nenhuma crêm e estão papel branco para nelles escrever à vontade”.⁹

A legislação portuguesa do período colonial, do ponto de vista formal, era geralmente benéfica aos indígenas submetidos à catequese e dura em relação aos que não se submetessem, pois eram considerados como inimigos, assumindo sempre a linha de assimilação. Ou seja, os indígenas eram considerados pelos portugueses aqui chegados como selvagens, seres em estágio cultural inferior, que deveriam ser domesticados e transformados em cristãos.

2. Legislação Imperial

Durante o período imperial, a questão sobre direitos indígenas foi tema de debate no meio político e jurídico vigente da época a ponto de cinco projetos, que tratavam especificamente de questões indigenistas, serem enviados às Cortes Gerais Portuguesas, entre os quais os “Apontamentos para a Civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil!”,¹⁰ apresentado por José Bonifácio de Andrada e Silva, em 1º de junho de 1823, que expunha um conjunto de propostas formado por 43 itens, chamando a atenção para a importância da revisão dos métodos já utilizados para a finalidade de “amansar” os povos ainda isolados e compreender, segundo o entendimento vigente na época, a verdadeira natureza dos indígenas considerados “bravos”, para só depois se achar os meios para

⁷ CAMINHA, p. 12.

⁸ Idem, p. 14.

⁹ NÓBREGA, 1988, p. 125

¹⁰ BOEHRER, pp. 201-209.

convertê-los à sociedade recém-criada.¹¹ Assim, muito embora os Apontamentos possuíssem características totalmente assimilacionistas, já era evidente serem os indígenas merecedores de direitos especiais.

A questão sobre direitos indígenas levou à edição da Lei de 20 de outubro de 1823, que incluía, por força do § 9º, do artigo 24, entre as competências administrativas das Províncias, a de “promover as missões e catequese dos índios”, sem, contudo, haver norma geral que regulamentasse a respeito, isto é, havia, desde esse tempo, uma compreensão assimilacionista dos povos tradicionais.

A primeira medida de importância protecionista aos indígenas, durante o período imperial, foi a edição da Lei de 27 de outubro de 1831, que revogou a Carta Régia de 1808, na qual D. João VI havia declarado “guerras justas” aos indígenas. A lei destinava-se às Províncias de São Paulo e Minas Gerais, onde os povos tradicionais aqui encontrados, como os Botocudo, os Puri e outros, sobreviventes dessas “guerras justas” e que haviam ficado em cativeiro por 15 anos, foram beneficiados, conforme nos mostra os artigos 72 e 75, da referida lei:

Art. 72. Serão reservadas as terras devolutas para colonização e aldeamento de indígenas, nos distritos onde existirem hordas selvagens.

Art. 75. As terras reservadas para colonização de indígenas, e para elles distribuídas, são destinadas ao seu uso fructo; não poderão ser alienadas, enquanto o Governo Imperial, por acto especial, não lhes conceder pelo gozo dellas, por assim o permitir o seu estado de civilização.¹²

¹¹ ANDRADA E SILVA, 2002, pp. 184, 187, 189.

¹² Decreto nº 1.318, de 30 de janeiro de 1854, que regulamenta a Lei Imperial nº 601, de 18.09.1850.

3. Legislação Constitucional Republicana

O pensamento majoritário no início da República, fortemente influenciado pelo positivismo filosófico, pregava uma política de integração. Isto é, desenvolvia uma política assimilacionista dos diversos grupos étnicos indígenas. Assim, entendia-se que todos os grupos humanos passariam por um processo evolutivo único, composto por diversos estágios, e a civilização ocidental europeia seria o seu plano mais avançado.

O elemento indígena, segundo o entendimento da época, encontrava-se em um estágio cultural inferior e transitório e, portanto, necessitava de ajuda na sua preparação para a civilização. Foi um dos momentos mais críticos da história para os povos indígenas brasileiros, já que havia diversas frentes de expansão para o interior, ao longo de todo o país, sempre promovendo as famosas “guerras justas”. A chegada de imigrantes europeus ao sul do país foi acompanhada da contratação de matadores profissionais, os denominados “bugreiros”,¹³ para eliminar os indígenas e resolver a disputa pela terra em nome do progresso da região. A situação fora tão chocante que durante o XVI Congresso dos Americanistas (Viena, 1908) houve uma acusação pública internacional no sentido de que o Brasil adotara uma política nacional de massacre e extermínio contra os seus próprios indígenas.

Nesse tempo, havia quem pregasse expressamente o puro extermínio dos povos indígenas, como Hermann Von Ihering, diretor do Museu Paulista, cuja publicação no Correio Paulistano, na edição de 29 de outubro de 1908, possuiu as seguintes assertivas:

Os atuais índios do estado de S. Paulo não representam um elemento de trabalho e progresso (...), não se podendo esperar trabalho sério e assíduo dos índios civilizados e, como os Kaingangos selvagens são um empecilho para a colonização das

¹³ O termo bugreiro deriva de “bugre”, termo pejorativo dado pelos brancos aos botocudos, grupo que a literatura antropológica chama de xokleng. In: SANTOS, 2003, p. 435.

regiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio, de que se possa lançar mão, senão o seu extermínio.¹⁴

As mudanças jurídicas que se seguiram, tiveram efeito em uma institucionalização da proteção dos indígenas pelo Estado, recém-criado, e na desistência da catequese, que antes era incentivada pelo governo imperial.

a) Constituição Federal de 1891

Durante o período de vigência da Constituição de 1891, foi com a Lei nº 1.606 de 29 de dezembro de 1906, que o, então, Ministério da Agricultura recebeu da Federação a competência para o desenvolvimento da política indigenista, vindo a resultar na sua proteção estatal, por força de Lei, do Decreto nº 8.072, de 20/06/1910, e do Decreto nº 9.214, de 15/12/1911, que deram origem ao Serviço de Proteção do Índio - SPI.

Sob o slogan positivista de Rondon, “Morrer se preciso for, matar nunca”, o SPI atuou a partir de fortes matizes assimilacionistas, o que era, naquela época, a melhor das alternativas propostas. Mesmo assim, Rondon foi fortemente criticado por ter sido considerado “complacente” com os indígenas e, desta forma, servir como um “entrave à civilização”. A polêmica tomou ares internacionais, a ponto de Albert Einstein, após a sua visita ao Brasil, em 1925, ter escrito uma carta ao Comitê Norueguês indicando seu nome ao prêmio Nobel da Paz.¹⁵

A política de administração dos indígenas pela União foi formalizada no Código Civil de 1916 e na Lei nº 5.484 de 27 de junho de 1928, que estabeleceram sua relativa incapacidade jurídica e o poder de tutela ao SPI. Estes dispositivos, entretanto, partiam de

¹⁴ VON IHERING, 1908.

¹⁵ “(...) Einstein (...) wrote a letter to the Norwegian Nobel Committee about the Brazilian military officer, geographer, explorer and peacemaker Candido Mariano da Silva Rondon (...)”. In: NASCIMENTO. 2016, p.27.

uma noção genérica do indígena. Pois não foram formulados critérios objetivos que pudessem dar conta da diversidade de situações vividas pelos povos indígenas no Brasil. Além disso, a atuação tutelar do SPI foi permeada pelas mesmas contradições presentes na fundação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPILTN. Isto é, por um lado, visava proteger as terras e as culturas indígenas, por outro, a transferência territorial dos nativos para liberar áreas destinadas à colonização e a imposição de alterações em seus modos de vida. Esta situação foi chamada pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira de “Paradoxo da tutela” Ou seja, a premissa da integração pacífica dos indígenas continuou a basear a atuação do órgão.¹⁶

Foram essas discussões sobre direitos indígenas que levou a edição do Decreto nº 5.484, de 27 de junho de 1928, que dispunha sobre a situação dos indígenas que nasceram em território nacional, sendo a primeira tentativa, no governo republicano, de regulamentar, de modo mais amplo, as relações jurídicas dos povos originários.

O Decreto nº 5.484 de 1928 dispunha sobre a situação jurídica dos indígenas, o qual afirmava em seu artigo 1º que, “Ficam emancipados da tutela orphanologica vigente todos os indios nascidos no territorio nacional, qualquer que seja o grão de civilização em que se encontrem”.

b) Constituição Federal de 1934

A Constituição de 1934 foi a primeira a realmente tratar da temática indígena, estabelecendo a competência privativa da União para legislar sobre incorporação dos que chamou de silvícolas à comunhão nacional em seu artigo 5º, que dizia: “Compete privativamente à União: [...] inciso XIX – legislar sobre: alínea 'm', incorporação dos silvícolas (que significa originários da selva) à

¹⁶ PACHECO DE OLIVEIRA, 1988, pp. 222-235.

comunhão nacional”, ou seja, permanecia o entendimento de uma política “assimilacionista”, bem como a garantia, em seu artigo 129, do direito da posse da terra, já ocupada permanentemente, com uma proibição simultânea de alienação, “Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las”.

c) Constituição de 1937

A Constituição de 1937 manteve o mesmo entendimento quanto à posse da terra e à proibição de alienação, conforme disposto em seu artigo 154, “Será respeitada aos silvícolas a posse das terras em que achem localizados em caráter permanente, sendo-lhes, porem, vedada a alienação das mesmas”.

d) Constituição de 1946

A Constituição de 1946, semelhantemente, manteve o mesmo entendimento de que os indígenas são merecedores de tratamento diferenciado pelo ordenamento normativo e sujeitos de direitos especiais, principalmente porque havia a interpretação de que possuíam direitos originários sobre a posse de suas terras, conforme o artigo 216, “Será respeitada aos silvícolas a posse das terras onde se achem permanentemente localizados, com a condição de não a transferirem”.

Pontes de Miranda esclarece, dizendo que o texto Constitucional de 1946, respeita a posse da terra pelo indígena, posse a que ainda se exige o pressuposto da localização permanente, outrossim, senão vejamos:

O juiz que conhecer de alguma questão de terras deve aplicar o artigo 216, desde que os pressupostos estejam provados pelo silvícola, ou constem dos autos, ainda que alguma das partes ou terceiro exiba o título de domínio. Desde que há posse e localização permanente, a terra é do nativo, porque ainda o diz a Constituição,

e qualquer alienação de terras por parte de silvícolas, ou em que se achem, permanentemente localizados e com posse, é nula por infração constitucional.¹⁷

Todas essas constituições tiveram a preocupação de declarar que as terras possuídas pelos indígenas eram inalienáveis.

e) Constituição de 1967

Alteração significativa com relação específica à questão de direitos constitucionais indígenas ocorreu na Constituição Federal de 1967, que transferiu para o domínio da União as “terras ocupadas pelos silvícolas” (art. 4º, IV), muito embora condicionado àquelas por eles habitadas permanentemente (art. 186). Ainda no mesmo dispositivo, é atribuído aos indígenas o usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas (nas suas terras) existentes.

Assim, pode-se afirmar que a Carta de 1967 repetiu a política integracionista, conforme já era comum, segundo o seu artigo 8º, XVII, “o”, “Compete à União: XVII – legislar sobre: o) nacionalidade, cidadania e naturalização; incorporação dos silvícolas à comunhão nacional”.

Assim, no auge do regime militar, que impôs medidas rigorosas a toda sociedade brasileira, o entendimento jurídico vigente dispunha em seu artigo 186, “aos silvícolas a posse permanente das terras que habitam”. O mesmo mandamento constou da Emenda Constitucional nº 1, de 1969, em seu artigo 198:

Art. 198 – As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos termos que a lei federal determinar, a eles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilizadas nelas existentes.

¹⁷ PONTES DE MIRANDA, 1953.

§1º - Ficam declaradas a nulidade e a extinção dos efeitos jurídicos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação de terras habitadas pelos silvícolas.

A Emenda Constitucional nº 1 de 1969, para alguns, considerada uma nova Constituição, manteve o mesmo regime jurídico quanto à posse das terras indígenas (art. 198), mas inovou em dois pontos: declarou nulos e extintos os efeitos jurídicos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação de terras habitadas pelos silvícolas (§ 1º); e negou direito a qualquer ação ou indenização contra a União e a Fundação Nacional do Índio, conforme o § 2º, artigo 198, EC nº1 de 1969, “A nulidade e extinção de que trata o parágrafo anterior não dão aos ocupantes direito a qualquer ação ou indenização contra a União e a Fundação Nacional do Índio”.

De resto, manteve os mesmos regimes quanto ao domínio da União sobre as terras indígenas (art. 4º, IV) e à política integracionista (art. 8º, XVII, o), conforme já visto, remetendo à legislação federal o regramento da inalienabilidade daquelas terras.

Como consequência da disciplina constitucional dispensada aos indígenas, limitada à integração e à posse da terra, ainda hoje é comum, para não dizer dominante, a visão de que os direitos indígenas se limitam a estes dois temas: tutela e disputa pela posse da terra.

f) Lei 6001/73 – Estatuto do Índio

Em 1973, foi editada a Lei 6001/73, que ficou conhecida como o Estatuto do Índio. Paulo de Bessa Antunes destaca que o reconhecimento de que os indígenas são sujeitos de direitos especiais já constava do artigo 1º dessa Lei, porém em um enfoque

assimilacionista, como etapa prévia no processo de integração do indígena à sociedade nacional, que hoje não prevalece.¹⁸

Por isso, no caso de aplicação de pena privativa de liberdade ou de prisão provisória de indígenas, deve ser aplicado o disposto nos artigos 56 e 57 da Lei 6001/73:

Art. 56 - No caso de condenação de índio por infração penal, a pena deverá ser atenuada e na sua aplicação o juiz atenderá também ao grau de integração silvícola.

Parágrafo Único. As penas de reclusão e de detenção serão cumpridas, se possível, em regime especial de semiliberdade, no local de funcionamento do órgão federal de assistência aos índios mais próximo da habitação do condenado.

Art. 57 - Será tolerada aplicação, pelos grupos tribais, de acordo com as instituições próprias, de sanções penais ou disciplinares contra os seus membros, desde que não revistam caráter cruel ou infamante, proibida em qualquer caso a pena de morte.

Esses artigos estabelecem a forma de tratamento justo entre integrantes de sociedades culturalmente diferentes — como é o caso de pessoas oriundas de populações tradicionais —, pois dão eficácia ao direito à diferença, porque é a garantia da sobrevivência física e cultural dos povos indígenas, no Brasil, e evitam a perda de sua identidade étnica e cultural. Além do que, dá efetividade ao direito dos primeiros habitantes a serem diferentes dos integrantes da sociedade envolvente e, por isso mesmo, de merecerem tratamento diferenciado pelo ordenamento normativo.

Luiz Felipe Bruno Lobo,¹⁹ ao analisar o artigo 56, § único, da Lei 6001/73, pondera que a disposição revela o intuito do legislador de não violar a condição de integrante da comunidade originária do condenado, impedindo que este seja apartado do convívio de sua sociedade, uma vez que o contato interétnico, por si só, já é uma situação traumática, da qual certamente decorreu direta ou

¹⁸ ANTUNES, 1998.

¹⁹ LOBO, 1996, p. 79.

indiretamente o delito praticado. Acompanhando esse entendimento, merecem reflexão as seguintes ponderações de Azelene Kaingáng, socióloga presidente do Warã – Instituto Indígena Brasileiro:

Realmente o Brasil é feito de muitos Brasis, porque cada segmento sonha com um País que o acolha, os quilombolas, os indígenas, os afrodescendentes, os homossexuais... todos querem o seu Brasil e é natural que não se sintam incluídos num País onde uma minoria, que sempre sustentou o mito da democracia racial, tem muito e uma grande maioria não tem nada! Somos apenas 410 mil, graças a uma errônea política de extermínio adotada durante séculos e que matou milhões de nós em apenas 500 anos. É natural que o Brasil dos homens bons, de homens e mulheres nobres que aprovaram uma Constituição que tenta minimamente reparar toda a desgraça histórica sofrida pelos Povos Indígenas, sejam hoje questionados e acusados de errados e equivocados aos olhos do poder, da ganância e da intolerância. Somos diferentes, sim! Falamos mais de 300 línguas diferentes, é mais do que justo que o Estado que nos submeteu aos horrores do extermínio, assuma a responsabilidade de proteger o que ainda restam das nossas culturas, crenças, tradições e as terras das quais usufruímos.²⁰

Nos casos de prisão provisória ou definitiva de indígenas, é considerado o disposto nos artigos 56 e 57 da lei 6001/73, porque possuem assento constitucional, e também têm fundamento de validade nas disposições contidas na Convenção sobre os Povos Indígenas e Tribais – Convenção 169 da OIT –, em pleno e inquestionável vigor no Brasil, desde 19 de abril de 2004, que define a política geral para o tratamento dos povos indígenas, obrigando os governos dos Estados a assumirem a responsabilidade de desenvolver ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos dos povos autóctones e a garantir o respeito pela sua integridade. Em seus artigos 9º e 10, a Convenção 169 da OIT preconiza:

²⁰ KAINGÁNG, 2004.

Art. 9º

1. Na medida em que isso for compatível com o sistema jurídico nacional e com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos, deverão ser respeitados os métodos aos quais os povos interessados recorrem tradicionalmente para a repressão dos delitos cometidos pelos seus membros.

2. As autoridades e os tribunais solicitados para se pronunciarem sobre questões penais deverão levar em conta os costumes dos povos mencionados a respeito do assunto.

Art. 10

1. Quando sanções penais sejam impostas pela legislação geral a membros dos povos mencionados, deverão ser levadas em conta as suas características econômicas, sociais e culturais.

2. Dever-se-á dar preferência a tipos de punição outros que o encarceramento.

Assim, pode-se considerar que as disposições contidas nos artigos 56 e 57 da Lei 6001/73 estão vigentes e se consubstanciam no artigo 231 da Constituição de 1988 e nos artigos 9º e 10 da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, porque merecem aplicação necessária e imediata em hipótese de prisão cautelar ou definitiva de indígena, sob pena de ilegalidade e abusividade, com clara e absurda violação ao mais basilar direito à diferença e ao Direito das Gentes.

g) Constituição de 1988

A Constituição brasileira de 1988 possui um Capítulo específico sobre Direitos Indígenas, estabelecendo parâmetros de como devem ser desenvolvidas as relações dos povos autóctones com o Estado brasileiro. Essa peculiaridade do nosso Direito Constitucional Indígena se tornou um marco no sentido de ter influenciado a concepção de várias Constituições americanas, como: a da Colômbia de 1991; a do México e Paraguai de 1992; a Constituição Peruana de 1993; e a da Bolívia de 1994.

Atento à peculiar situação dos indígenas, o legislador constituinte de 1988 estabeleceu a competência da Justiça Federal para o processo e julgamento de causas envolvendo disputa sobre direitos indígenas, conforme disposto no art. 109, inciso IX, CF/88, interpretando conjuntamente os dispositivos constitucionais mencionados e considerando o princípio do direito à alteridade que deve orientar o trato de todas as questões envolvendo indígenas, resta clara e evidente a conclusão de competir à Justiça Federal o julgamento de todos os casos que envolvam indígenas, inclusive nos casos de crimes por eles praticados.

A importância do destaque que a atual Constituição Federal da República de 1988 dá, trazendo em um capítulo específico o Instituto do Indigenato, mostra que o Estado de Direito considera os indígenas como sujeitos de direitos especiais. Por isso é que a atual Constituição também reconhece a legitimação aos próprios indígenas para defenderem-se em juízo, bem como esse direito é estendido às suas comunidades e às organizações antropológicas e pró-indígenas, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo, sendo da competência, em primeira instância, do Juiz Federal da seção onde estiverem situadas as terras por eles habitadas;²¹ e, em segunda instância, no Tribunal Regional Federal da área onde se deu o conflito.

Segundo Carlos Frederico Marés de Souza Filho, no que se refere especificamente à questão indígena, a Constituição de 1988 tornou explícita a multiétnica e a multiculturalidade brasileiras, inovando, ao abandonar uma política de perspectiva assimilacionista, que sempre se praticou com os indígenas, considerando-os como categoria social transitória, fadada ao desaparecimento, e reconhecendo aos primeiros habitantes do território brasileiro o direito à diferença, ou seja, o direito de serem indígenas e de permanecerem como tal indefinidamente.²²

²¹ Constituição Federal, Artigos 109, XI e § 2º; 232, 1988.

²² SOUZA FILHO, 1982, pp. 89; 97.

Antunes ressalta que ao reconhecer aos indígenas “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições”, o artigo 231 contempla o direito à alteridade, ou seja, o direito do indígena ser diferente da sociedade majoritária, conforme seus costumes mais tradicionais.²³

E, enfim, os constituintes de 1988 afastaram definitivamente a perspectiva assimilacionista, que historicamente foi desenvolvida no país, assegurando a todo indígena brasileiro o direito à diferença, não fazendo nenhuma menção ao instituto da tutela - criado em 1973, com a Lei 6001/73, que ficou conhecida como Estatuto do Índio. Dessa forma, foram reconhecidos direitos permanentes e coletivos dos povos originários, pela primeira vez em nossa história jurídica. No capítulo VII, específico sobre a proteção dos direitos indígenas, destacam-se:

- reconhecimento de sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições;
- direitos originários e imprescritíveis sobre as terras que tradicionalmente ocupam, consideradas inalienáveis e indisponíveis;
- uso de suas línguas maternas e dos processos próprios de aprendizagem:

Art. 231, CF/1988 - São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

- Posse permanente sobre suas terras:

Art. 20, CF/1988. São bens da União:

XI - as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios.

²³ ANTUNES, 1998.

- Usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes:

Art. 231, § 2º, CF/1988 - 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.

- Proteção e valorização das manifestações culturais indígenas, que passam a integrar o patrimônio cultural brasileiro:

Art. 231, CF/1988 - São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, (...) competindo à União (...) proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

A Constituição de 1988 também reconhece a capacidade processual dos indígenas, suas comunidades e organizações para a defesa dos seus próprios direitos e interesses, atribuindo ao Ministério Público o dever de garanti-los e de intervir em todos os processos judiciais que digam respeito a tais direitos e interesses, fixando a competência da Justiça Federal para conhecer, processar e julgar as disputas sobre direitos indígenas, conforme disposto no artigo 232, CF/1988: “Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo”.

Resta evidente, portanto, que os povos autóctones brasileiros são merecedores de proteção especial em face dos impactos negativos resultantes dos inúmeros projetos de desenvolvimento nacional, implantados ao longo da história, que vitimaram drasticamente as populações originárias. A partir disso, é importante ressaltar o reconhecimento de que os indígenas são legitimamente titulares de direitos diferenciados próprios garantidos pelo ordenamento positivo brasileiro no plano

constitucional e infraconstitucional, considerando que a quantidade de brasileiros que pertencem aos povos indígenas vem crescendo atualmente.

Hoje, são considerados indígenas todos os indivíduos de origem e ascendência pré-colombiana que se identificam e são identificados como pertencentes a um grupo étnico, cujas características culturais os distinguem dos demais membros da sociedade nacional.

Referências Bibliográficas

ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de. *Apontamentos para a civilização dos Índios Bravos do Império do Brasil*. Coleção Formadores do Brasil. São Paulo: Editora 34, 2002.

ANTUNES, Paulo de Bessa. *Ação Civil Pública, Meio Ambiente e Terras Indígenas*. Rio de Janeiro, Lúmen Júris, 1998.

BOEHRER, G. *Some Brazilian proposals to the cortes gerais 1821-1823, on the indian problem*, in: *Actas do 3º Colóquio Internacional de Estudos Luso Brasileiros*, vol. 2. Lisboa, 1960.

BRASIL. Constituição Federal, 1988. Disponível em < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm > Acesso em 04/07/2017.

BRASIL. Decreto n.º 9.214, 15/12/1911. Disponível em: < <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-9214-15-dezembro-1911-518009-publicacaooriginal-1-pe.html> > Acesso em: 04/07/2017.

CAMINHA, Pero Vaz de. *A Carta de*. Belém: NEAD – Núcleo de Educação à Distância. Universidade da Amazônia. Disponível em: < <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/uao00283.pdf> >. Acesso em: 03/07/2017.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os direitos dos índios*. São Paulo, Brasiliense, 1987.

KAINGANG, Azelene. *Eu sou diferente!* In: Povos Indígenas do Brasil. Disponível em: < <https://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=33971> > Acesso em: 04/07/2017.

LOBO, Luiz Felipe Bruno. *Direito indigenista brasileiro: subsídios à sua doutrina*. São Paulo: LTr, 1996.

NASCIMENTO, Marcio Luis Ferreira. *Rondon, Einstein's Letter and the Nobel Peace Prize*. In: *Ciência e Sociedade*, CBPF, v. 4, n. 1, 2016, pp. 27-35. Disponível em: < <http://revistas.cbpf.br/index.php/CS/article/view/199/143> > Acesso em: 04/07/2017.

NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil*. Belo Horizonte - Itatiaia/São Paulo: Edusp, 1988

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *O paradoxo da tutela*. In: *O nosso governo. Os Ticunas e o regime tutelar*. São Paulo/ Brasília, Marco Zero/CNPq., 1988, pp. 222-235.

PONTES de MIRANDA, Francisco Cavalcanti. *Comentários à Constituição de 1946*. São Paulo, Max Limonad, 1953.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

SÁNCHEZ, Alfonso Maestre. *Todas las gentes del mundo son hombres - El gran debate entre Fray artolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)*. In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid, 2004, 21 91-134. Disponível em: < <http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHFo404110091A/4728> > Acesso em: 03/07/2017

SANTOS, Sílvio Coelho dos. *Encontros de estranhos além do "mar oceano"*. In: *Etnográfica*, Vol. VII (2), 2003, pp. 431-448. Disponível em: < http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_07/N2/Vol_vii_N2_431-448.pdf > Acesso em: 04/07/2017

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *Alguns pontos sobre os povos indígenas e o direito*. In: S. C. dos Santos (Org.). *O Índio Perante o Direito. Ensaios*. Florianópolis, Ed. da UFSC, 1982.

SPÓSITO, Fernanda. *As guerras justas na crise do antigo regime português. Análise da política indigenista de D. João VI*. In: *Revista de História*, n. 161 (2º semestre de 2009), 85-112. Disponível em < <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/19119/21182> > Acesso em: 04/07/2017.

VON IHRERING, Hermann. *Os índios do Brasil meridional*. *Correio Paulistano*, São Paulo, capa, 29 de out. 1908.

LA PACHA MAMA: MUJERES TRABAJANDO CON LO QUE LA TIERRA NOS DA

Sylvia Andrade Zurita¹

Montserrat García Oliva²

Raúl Yungán Yungán³

Para conocer un país, es necesario recorrer sus campos, convivir con su gente y sentir sus emociones y sentimientos. La presente etnografía es producto de una investigación realizada por espacio de dos años en varias provincias de la zona Sierra, Costa, Oriente y región Insular del Ecuador. La experiencia de investigación acción, con aplicación de 36 entrevistas y 4 grupos de discusión, cuyo objetivo principal fue realizar un análisis de la situación laboral de las mujeres del sector primario (pesca, ganadería, agricultura) exigió la visualización y comprensión de la cosmovisión de la Pachamama y ¿cómo su influencia sobre el pensamiento destaca una forma de trabajo femenino? que visto desde la aplicación de la ley vigente en el país, es injusta, subvalorada y dotada de una gran dosis de incumplimiento de derechos laborales para el género femenino de la zona rural de Ecuador.

Mamallaktata riksinkapakka, ayllullaktakunatami purina, ayllukunawan kawsashpa, payku-napa yuyaykunata, kushiyarikunata, llakiriykunata hapishpa. Kay taripay llamkayka anti suyu, kunti suyu, puna suyu markakunapi, ishkey wata pachapi pukurka. Kay taripay llamkaytaka 36 runakuta chusku tantanakuytimi llamkarirka. Warmikuna imashinatak chakrapi, wiwa kamaypi, shuktak

¹ *Sylvia Andrade, docente investigadora en la Universidad Técnica de Ambato en la línea de Género, miembro de la Catedra UNESCO, escritora de varios artículos científicos.*

² *Montserrat García, docente investigadora en la línea de Género en la Universidad Ramón Llull-España, escritora de varios artículos científicos.*

³ *Raúl Yungán, docente investigador en la línea de Interculturalidad en la Universidad Técnica de Ambato, escritor de varios artículos científicos.*

llamkaykunapipash llamkankunami paktariy yuyay karka. Shinallatak ayllullakta warmikuna ima yuyayatak pachamamanta yuyankuna kawsanku-napash, imashinatak paykunapak yuyay warmi llamkaykunapi rikurin, shinapash ayllullakta warmikunapa llamkayka Mamallakta kamachikpi rikupika mana allichu rikurin, achka llakichi, yalli llamkachiy shinami rikchan.

La Pacha Mama

Los sabios consejos de padres y abuelos Amawtas perennizan al ser humano como originario de la Pachamama o Madre Tierra, es ella quien da la vida y abrigo, proporciona los frutos y semillas, desconoce si son malos o buenos, no se interesa por la posición social y económica o el idioma que hablen, simplemente es madre, *“La Pachamama tiene vida porque en sus bosques se manifiesta energía, fuerza, coraje y plenitud, en sus ríos la circulación de la sangre, en sus suelos la carne viva, los lagos son los ojos que miran y lagrimean de alegría y de tristeza”*, palabras expresadas por Silvia mujer indígena que demuestra su alegría al convivir entre los seres vivos, la selva, el viento, el agua, los cerros, los animales, las plantas, la tierra, las piedras, nada es inerte todo tiene vida y se complementa.

Convivir y existir en el mundo de aquí (kay pacha), en el universo tangible maravilloso que es observado y sentido, simultáneo al mundo superior (hawa pacha) del espacio azul, del sol, de aire, de la luna, las estrellas, de lluvia y del mundo inferior o interno (Uku pacha) el mundo imaginario, lo sagrado, lugar de descanso, las rocas, las minas, el subsuelo. Estos tres mundos están íntimamente interrelacionados en función de la vida, el mundo de arriba (hawa pacha) y el mundo de abajo (Uku pacha) se unen para dar vida al (kay pacha) *“y de esta combinación nace la dualidad, la feminidad de la tierra y la*

siembra del maíz, cebada, trigo entre otros productos, como parte de los mitos del tiempo para encargar la semilla en las entrañas de la Pachamama y transformarla de la muerte a la vida, la semilla se transforma y pasa a ser una planta viva”, es el momento donde Silvia celebra el renacer.

Pacha también significa el tiempo de acuerdo con la cosmovisión andina el hombre camina hacia adelante viendo pasar las horas; el pasado se interpreta como el tiempo que se adelantó en venir (ñawpak pacha), el futuro como el tiempo que viene hacia nosotros (shamuk acha). Por tal razón el manejo del tiempo en las mujeres indígenas es muy diferente a las “*mujeres de la ciudad*”, Lucía mientras se sienta en la hierba explica, “*si hoy nos ubicamos en el día miércoles las mujeres indígenas dirán hay dos días para que llegue el día sábado en cambio las mujeres occidentales dirán faltan dos días para el día sábado. Al decir “hay” existe tranquilidad y libertad para hacer las cosas en el mismo lapso de tiempo”, mientras que cuando se dice “falta” la mujer se desespera, viene la angustia hace todo apurada no vive.*

Bajo esta filosofía las mujeres indígenas reconocen dos tipos de felicidad, la primera es la felicidad de los estímulos externos, la convivencia entre todos los seres vivos de la naturaleza, la segunda, la felicidad interior la que nace de la armonía entre la consciencia cósmica el (ñuktu) y el (shunku). Angel define al sumak kawsay como “*el sentirse bien en lo físico, social, emocional, espiritual, no es la acumulación de la riqueza*” esta explicación facilita la dualidad del pensamiento indígena y permite comprender las razones para que las mujeres se aferren a su entorno y realidad con tranquilidad y paz sobre la injusticia laboral, la reflexión permite sincronizar pensamientos para mirar con otra simbología y vivir la vida de diferente manera.

Trabajo en el Sector Primario

El Ecuador es un país multiétnico y multicultural con una amplia gama de características hermosas sobre su geografía, con una población de 16'635.288 habitantes; donde los hombres son 8'329.770 que corresponde al 50.1 %; y las mujeres representan 8'305.518 que equivale a 49.9 %, el sector laboral primario de las provincias *de la sierra*, en la provincia de **Azuay**, trabajan el 13,9% de los hombres y el 15,4% de las mujeres (algo por encima de la media nacional en el trabajo denominado adecuado). Para **Pichincha** las cifras son del 4,4% para los hombres y del 3,8% para las mujeres (INEC, 2010).

Azuay concentra sus actividades en el sector primario, en las explotaciones agrícolas y ganaderas. En este caso, los hombres son quienes reconocen hacer el trabajo pero, las mujeres los “ayudan” en el cuidado de animales menores (cuyes, chanchos, gallinas) y de cultivos propios para la auto-subsistencia (maíz, frejol, alfalfa) o para la venta a minoristas. Isabel explica: “*Si me dedico a la crianza de animales menores*” E. ¿Cuáles son esos animales? I. *cuyes, gallinas*. E. Ya, ¿y hace cuánto tiempo se dedica a hacer eso? I. *Toda la vida hago eso, en mis ratos libres de las tareas del hogar que debo hacer porque soy mujer*”. son los roles instituidos a través del tiempo donde la “*cultura es crucial en la violencia doméstica*” (Farré, 2013), para transformar el pensamiento y las actitudes de las mujeres quienes asumen la situación como normal, así con estos modelos los niños y niñas también ayudan a su madre cuando tienen momentos libres, fuera del horario escolar y se reproduce el modelo de vida.

Se trata de explotaciones llevadas por familias, en las que el dueño del terreno o de la ganadería le paga un salario al trabajador (marido) pese a que en las tareas participa toda la familia, con el sueldo del marido las mujeres se dan por pagadas. En algún caso, nos han dicho que sí cobraban un salario por su participación en las tareas, pero este es la mitad del sueldo del

hombre que, además, es el salario mínimo vital (360 dólares), mientras que para las mujeres es (160 dólares) En otros casos, se trata de pequeñas propiedades que explotan de manera directa y que brindan lo justo para comer. En las dos situaciones, las jornadas son largas y pesadas, de lunes a sábado aunque, a menudo, les toca trabajar también el domingo.

Difícilmente, existen días libres o vacaciones y no tienen cobertura médica. El seguro campesino, cuando lo cobran, asciende a unos 50 dólares mensuales. Carolina nos describe así uno de sus días: *“De mañana ya se levanta a las 6 de la mañana a botar calchín al ganado, de ahí se hace café y de ahí nuevamente comen la calchín los animales nos vamos a sacar pasto para el ganado, de ahí medio algo que se hace en la casa, se cuida los cuyes, los chanchos...Ya llega la hora de hacer el almuerzo a las 10:30 yo hago el almuerzo porque mi hijo viene a las 12 a comer, él trabaja en construcción, como está cerca viene a comer, yo hasta las 12 ya tengo el almuerzo listo, después de un rato, mientras que se lava los platos, llegan mis nietos que están en la escuela, debo atender a ellos, estoy un ratito entre que tejo y tejo un sombrero(sombrero de paja toquilla) hasta que lleguen mis nietos y brindar el almuerzo, ya cuando toca a veces coger hierba nos vamos hasta las 5 de la tarde porque traemos bastante y esta lejitos para pagar carrera de carro, no hay dinero, toca caminar y cargar, a veces, cuando voy a coger hierba regreso rápido porque tengo que esperar a mi nuera, ella llega en el bus de las 3 de la tarde para darle el almuerzo porque ella está trabajando en Cuenca y así ando hasta que llega la noche y me tomo un café, así es mi vida jejeje”*. Carolina, y como ella, muchas otras mujeres, se ocupa de sus hijos y nietos, prepara la comida para todos aunque ya no residan con ella. Debe compaginar sus tareas del hogar, con el cuidado de los animales y el campo y atender a sus descendientes directos e indirectos que trabajan y viven fuera. Todavía le queda tiempo

a Carolina para realizar artesanía, la cual comercializa, ayudándole a solventar algunos pagos.

l preguntar ¿cómo se siente haciendo todo lo que hace? baja la cabeza, sonrío y responde” *bien, es la vida que ha tocado vivir, si yo no ayudo, ¿quién va a ayudarlos?*, así se explica la primera felicidad que siente la mujer indígena la de los estímulos externos la convivencia entre todos los seres vivos de la naturaleza.

A diferencia de las mujeres los hombres agricultores y ganaderos autónomos suelen asociarse para poder reivindicar sus derechos, recibir capacitaciones. Se turnan en la presidencia y, como vocales, en dichas asociaciones, mientras que las madres aman su vida en el campo los padres no quieren para sus hijos/as la continuidad de este modelo de vida. Es por ello, que trabajan y se esfuerzan para que sus hijos estudien sean varones o hembras. Elena nos cuenta, tras la pregunta E. ¿le hubiera gustado estudiar como sus hijas? *“Claro, por eso, porque vi la falta de estudio en mi papás, ya murió mi papá, a mi papacito no le gustaba que yo estudie decía que haga las cosas de agricultura y no al estudio pese a esta idea si estudié unos seis años en la escuela, y acabé en alfabetización pero no me ayudaron, entonces la falta en mi persona hizo que mis hijas sí lo hagan yo sola saqué adelante a ambas (dos hijas) ahora ellas me agradecen, tienen ya su profesión cuando no hay trabajo para la unita”, “la otrita ayuda”, E. y ¿cómo se siente usted? Contenta de ver a mis hijas que salgan adelante, la mujer campesina tiene la profunda convicción de felicidad por los estímulos externos, es feliz por la felicidad de sus hijos, su apego a la familia es tan profundo que su vida es una proyección de lo que sus hijos puedan alcanzar esto es en la convivencia entre todos los seres vivos de la naturaleza con mayor razón sus familiares.*

En **Pichincha** la situación de los trabajadores autónomos del sector primario no difiere mucho de la otra provincia serrana. Las jornadas son igualmente largas, el trabajo muy

parecido y los roles asumidos por hombres y mujeres, tanto laborales como domésticos, similares. Quizá los que trabajan en la producción lechera y quesera, muy representativa de la zona, todavía tienen peores condiciones de trabajo, si cabe. Andrés nos dice: *“Casi el horario es indefinido pero en el contrato está desde 4:00 de la mañana a 4:00 de la tarde, pero con el ganado nunca se sabe, de repente se enferma una vaca y toca estar en la media noche cuidando a la vaquita, sí es un tiempo indefinido”*. Cuando se le pregunta por los días de descanso y las vacaciones comenta: *“Sí, sí nos dan, pero un poquito atrasado porque tengo cinco años y recién tengo dos años vacaciones de quince días... Y sobre los días de descanso semanal: O sea, domingo y lunes tenemos cada 15 días”*. En otra ganadería nos comentaron que *“liberaban” un fin de semana de cada tres semanas*. De la misma forma, las mujeres cobran la mitad que los hombres o, simplemente, no se les asigna salario y su trabajo lo hacen válido por el arriendo del espacio choza, casita, covacha que el dueño de la hacienda presta para que viva la familia.

A las mujeres se las puede ver trabajando en la casa, cultivando el huerto, criando aves de corral, cosechando cualquier siembra, trayendo leña y/o agua o elaborando artesanías (En Gracia, 2013), porque jamás descansa, siempre están haciendo algo, así la descripción de la jornada de trabajo de Mariela es ilustrativa en el reparto de tareas hombre-mujer que, en este caso, es idéntico. No explica quien realiza las labores del hogar pero en la observación se constató que estaba en manos de las mujeres *“Entonces, cuando estamos con el rejo salimos a las 3 y media de la mañana, a veces me quedo yo, otras veces salgo igual con mi esposo faltando 20 min para las 4 de la mañana, entonces hacemos el ordeño hasta las 5:00, 5:15 depende de qué tanta leche traigan, entonces cuando estamos con el rejo dejamos poniendo comida en los comederos. De ahí regresamos a la casa, de ahí salimos a las 7 de la mañana a dar de tomar leche a los terneros a poner el balanceado y así de 7:00*

a 7:30 o 8:00, a veces, cuando hay cosas que hacer nos quedamos un rato más. E. ¿Y las niñas están durmiendo las pequeñas? (tiene una niña de 11 años, dos mellizas de 7 y una pequeña de 11 meses). Mariela. Sí, ellas están durmiendo. E. ¿Las dejas solas mientras tanto? M. No, a la hora que vengo del ordeño ellas continúan dormidas hasta siete, no hasta veinte para las siete. mi esposo va a dejar en la escuela ...a veces, las lleva entre dormidas y despiertas ... y en la tarde igual, como hay bastantes terneros salimos a la 1:30 a darles leche luego el ordeño que es a las 2:30 hasta las 3:30 o hasta 3:45, tenemos que dar leche otra vez a otras terneros, entonces estamos hasta las 4:00 a 4:15 así, eso hacemos”. Cabe resaltar que aunque Mariela nos explica que el trabajo de hombres y mujeres es diferenciado y, cada uno va a lo suyo -según veremos en la siguiente reproducción de la entrevista- en la anterior información de la misma persona, parece que realizan el trabajo en común. Aun así, manifiesta tareas propias de los hombres, como el tener cuidado de los alambres y dar de comer al ganado y ellas se dedican más al ordeño: M. “El trabajo de los hombres lo hacen ellos, nosotras las mujeres hacemos nuestro trabajo, es más sencillo que los hombres, nosotros hacemos lo que tenemos que hacer igual los hombres hacen lo que tienen que hacer, ellos no se meten en nada, en nada de eso, cuando hay que ayudarles en alguna cosa se les ayuda, y ellos también cuando tienen que ayudarnos sí nos ayudan, pero así en el cuidado de las terneras nos encargamos solamente las mujeres”. También cabe resaltar cómo el trabajo de las mujeres es considerado por Mariela más “sencillo” que el de los hombres. A pesar de todo, Mariela es consciente de la injusticia salarial discriminatoria entre hombres y mujeres, y confirma lo dicho ya por otra mujer en otro espacio geográfico del Ecuador. Nos dice, refiriéndose a nuestra investigación: “Sería que como aquí nos pagan la mitad eso sería bueno que analicen”, le digan al presidente Correa a ver si hace algo también por nosotras.

Una de las pocas representaciones del sector primario público, lo encontramos también en esta provincia. En la observación de campo, se observó la incomodidad del trabajo que desempeña un grupo de hombres, en una planta de reciclaje de deshechos que lo convierten en compostaje. Sin embargo, a pesar de los malos olores y la suciedad del entorno, se cumple de forma concienzuda con la legislación vigente relacionada con los derechos laborales. Es un trabajo que realizan exclusivamente hombres aunque, una vez, contrataron a una mujer. Todos están de acuerdo en que es un trabajo excesivamente duro para las mujeres. Adolfo, nos dice: *“En otros lados sí hay mujeres por que igual es un trabajo medio pesado para ellas, es forzado como le dije que trabajamos de 7:00 a 3:00 sin horas de almuerzo E. ¿Usted cree que es duro para las mujeres, que los hombres son más fuertes para aguantar este tipo de trabajo? A. Para mí sí, porque la mujer no es igual que un hombre, en lo que se trabaja casi son más sensibles las mujeres”, aquí si contrataron una mujer pero no aguantó.*

En las provincias de la **costa, Esmeraldas** con sus plantaciones de palma registra un 5,8% de mujeres y un 19,9% de hombres trabajando en este sector y **Guayas** solo 1% para las mujeres y un 4,8% para los hombres. Es interesante resaltar la diferencia entre los géneros, sobretudo en el caso de Esmeraldas que además, aparta sensiblemente a las mujeres de la media nacional.

Guayas se caracteriza por tener grandes extensiones privadas de campos de arroz, pertenecientes a diferentes terratenientes, que son explotadas a través de jornaleros. Las condiciones de los trabajadores no son buenas. Trabajan desde las cuatro o cinco de la mañana y hasta que el sol se lo permite, sobre las once de la mañana y de lunes a sábado. Descansan un par de veces durante la jornada para tomar un frugal refrigerio y siguen encorvados, con el agua hasta las rodillas, en las

distintas labores que los arrozales requieren y que, generalmente, realizan en diferentes equipos de trabajo (sembrar, fumigar, fertilizar y deshierbar). Este trabajo intenso, duro... produce problemas a nivel de columna vertebral y enfermedades artríticas y reumáticas relacionadas con el contacto constante con la humedad. La mayoría de ellos nos dice que no se quejan del trabajo que tienen, que sus campos ya no dan para comer y que prefieren tener la oportunidad de trabajar como jornaleros. Cobran entre 12 y 25 dólares al día lo que los lleva a obtener entre 50 y 80 dólares semanales dependiendo del tiempo, los festivos, las enfermedades y los días en que sean contratados. Si se profundiza algo más en la conversación, intentando averiguar si realmente se sienten satisfechos con su trabajo, se pregunta si querrían un puesto similar para sus hijos la respuesta es unánime: NO. *“Yo, para ellos quiero un futuro mejor por eso me sacrifico, con el sol, con agua, con lo que sea tengo que buscármelas para que ellos estén mejor, incluso mi hijo que muchos dicen o lo toman a mal me dicen trabaja en la agricultura y tienes a tu hijo en una escuela particular pagada a un alto precio pero ese es mi esfuerzo, no me importa lo que los demás me digan, mi hijo mayor está en la escuela particular y quiero, espero seguirlo teniendo ahí hasta cuando se pueda”* explica José. El trabajo en los campos de arroz, no es un trabajo que desarrollen las mujeres. Emilio nos dice: *“El trabajo de mujeres, o sea en esto aquí oh..., aquí, aquí ellas; sí hay mujeres que siembran por ahí pero a veces lo hacen porque la verdad no les alcanza la plata y el marido mismo está trabajando y... yo creo que las mujeres no son para esto... Porque esto para uno mismo es un poco duro, y ahora una mujer aquí, para que traerla no, no, no una hija o... mi mujer a trabajar, uta si uno así nomás...no”*. Él no cree que el tipo de trabajo sea adecuado para ellas y solo entiende que lo lleven a cabo por necesidad extrema. Jesús va más allá, considera que, incluso el trabajo del hogar es demasiado duro para ellas. Pero aquí establece una

comparación, el de ellas en casa es duro pero, el de ellos en el campo, aún más: *“Porque es un trabajo realmente duro, es realmente duro, duro este trabajo si en las labores del hogar nomás la mujer se cansa, se agota, ahora en esto... Es duro, es pesado, muy pesado”*. La mayoría de trabajadores son hombres y también algunos niños. A pesar que la legislación actual lo prohíbe, en este caso, es evidente el trabajo infantil normalmente centralizado en la fumigación de los arrozales sin ningún tipo de protección adecuada para protegerse de las emanaciones. A través de la observación se ha podido constatar el trabajo infantil pero, además, uno de nuestros informantes, Pedro, a la pregunta *¿cómo inicio su trabajo aquí?* nos dice: *“todos iniciamos primero canguriando o sea cangurista⁴, cangurista, cangurista. luego comencé a aprender abonar, alborear... de todo y a deshierbar... todo”*. Cuando se le pregunta *a que edad empezó a trabajar explica: “Yo tenía como unos 13 años, 14 años...”*, y *vine porque mi familia lo necesitaba*.

Otros dos tipos de explotación en esta provincia y en este sector, son las plantaciones bananeras y los campos de cacao. Siendo empresas privadas, las condiciones laborales pueden ser distintas, sin embargo por lo que se pudo constatar, siguen los mismos patrones en cuanto a tipo de trabajo, extensión de las jornadas y salarios. Solo un 25% de los trabajadores son eventuales, el resto son trabajadores con contrato que cumplen con la legislación laboral. El trabajo está muy organizado en cada una de las tareas de la explotación, el entorno es el adecuado en cuanto a materiales, uniformes, maquinaria... Se cumple lo establecido en relación a la duración de la jornada laboral, la remuneración según sector, los períodos vacacionales. También cumplen con el cupo mínimo de contratados con capacidades especiales y se establece

⁴ Cangurista: persona que trabaja rara vez en los arrozales fumigando la plaga del caracol, para cumplir con su trabajo carga una mochila en la parte delantera de su pecho y en ella lleva el químico que riega en la plantación de arroz.

estabilidad en los puestos de trabajo. Sobre el proceso de producción, Eduardo, el capataz, nos cuenta: *“el banano es una planta que se maneja por cadena de crecimiento ... el cual exige varias labores para tener un buen producto y, por este medio, tenemos que hacer los cuidados necesarios para tener un excelente fruto, en el cuidado del racimo se lo identifica con una cinta en el momento que se enfunda, luego la segunda semana se hace un trabajo que se llama desbraquiar o deschive que le llamamos, eso es eliminar dedos, eliminar flores y dejar las manos⁵ que van a llegar a la empacadora”*. El producto obtenido, que se requiere debe ser de máxima calidad, es vendido mayoritariamente a exportación europea y norteamericana. La parte desechada, que no la peor, es la que se vende en el mercado nacional. El mercado internacional prefiere el producto muy vistoso, sin manchas ni deformidades. El proceso de maduración se hace en el destino final, en las cámaras refrigeradas. Se trata también de un trabajo de hombres. Las mujeres solo trabajan hasta el momento que se casan. Es el mismo Eduardo quien nos sigue contando: *“las pocas mujeres que trabajan a veces son solteras y trabajan hasta que se casan, aquí no trabajan mujeres casadas porque los esposos de aquí son celosos, son machistas, hombre que se respeta no deja que su mujer trabaje. Prefieren ellos trabajar para que las señoras se encarguen de los niños”*. Nos comenta que los maridos no toleran que sus esposas pasen muchas horas conviviendo con otros hombres, aunque sea para trabajar.

Las plantaciones de cacao tienen similitudes con las bananeras a nivel de condiciones laborales, incluso, a menudo pertenecen a los mismos dueños. Felipe el responsable del mantenimiento de la hacienda nos explica lo siguiente: *“Bueno entonces todos los días vamos cogiendo la mazorca que está más grande, que está más colorada entonces todos los días los*

⁵ mano: racimo de plátano listo para el embalaje

trabajadores vigilan, controlan y recogen ... si la masa va oscureciendo, pero también va creciendo, va creciendo... todo esto es el cacao de aroma del Ecuador. E. ¿Entonces aquí lo cogen lo parten, parten?...si el trabajador toma la mazorca, entonces la parten con el machete sí y la ponen como a destilar a que le salga una baba que tiene... y eso lo llevan y lo venden, después de eso le quitan la baba lo ponen a solear al filo de la carretera. E. ¿Lo ponen a solear unos días y después de que lo ponen a solear ya se puede poner en una sartén grande, que dore lo van removiendo, removiendo, lo tuestan, hasta que quede bien tostadito. Y ya le quitan la cascara, y lo muelen en un molino de esos comunes sí, y eso no sale en polvo si no sale como una masa, sí, y esa masa es la que venden para hacer el chocolate eso es todo. Y para hacerlo en polvo se tiene que moler más. ¡Ah! bueno para hacerlo en polvo pues usted lo tiene que rallar. ¡Claro! E. ¡Ah! ¿es la masa que he comprado yo?, si señora, que es como una pepa pero ya de chocolate. F. Sí, exacto, entonces eso cuando lo muelen sale una masa y eso lo hornean y lo ponen en la nevera, entonces ya endurece.” Y ¿Quién hace todo este proceso? los hombres, las mujeres se encargan de la venta al menudeo para el consumo nacional o para fines de estética en los masajes y mascarillas de belleza entre mujeres. La respuesta despectiva sobre lo que le es permitido a las mujeres en relación a su intervención en el proceso de siembra, recolección y procesamiento del cacao de aroma ecuatoriano dice que su rol es únicamente con fines de comercialización minorista porque de la exportación se encargan los hombres y fines de belleza porque ese es el rol propio de las mujeres. Una curiosidad en cuanto a las explotaciones de cacao tiene que ver con la combinación que hacen en los campos con el árbol de teca.

En Ecuador por su ubicación geográfica, este árbol crece apenas en 10 años, en la India, de donde es originario, tarda unos 20 años en obtener la madurez. Ello significa una mayor productividad en menos tiempo y son los propios indios quienes

después compran el producto. El mantenimiento de los árboles es muy sencillo o sea que para la explotación solo necesitan terreno, un terreno en el que la teca, una madera muy valorada y bien pagada, convive perfectamente con la planta del cacao.

En este ámbito se está dando un nuevo aprovechamiento de las antiguas haciendas vinculándolas al sector turístico. No dejan de explotarse los terrenos con productos extensivos pero, en la casa madre, se rehabilita y se transforma en hotel u hostería. Un hospedaje que ofrece también servicios de restaurante y, en ocasiones actividades lúdicas y anti-estrés. Es aquí donde las mujeres tienen una más amplia participación alcanzando cotas parecidas o incluso superiores a las de los hombres a nivel porcentual. Sin embargo, mayoritariamente, se trata también de mujeres casaderas, aquellas que siendo jóvenes aún no tienen marido, pero que cuando ya se casan dejan de trabajar, esa es la costumbre impuesta por el entorno y la ideología estereotipada de lo que puede o debe hacer la mujer, aquí la mujer campesina de la costa(montubia) lo mira como normal es la vida que tienen que vivir.

En **Esmeraldas**, por el contrario, sí existe un fuerte componente de mujeres en las filas de los trabajadores del sector primario privado. Siendo una provincia también costera se da una importante explotación de los recursos que ofrece el mar. La pesca y preparación del camarón -entre otros pescados- para su venta y consumo directo en restaurantes, es uno de los trabajos que absorben a una buena parte de los moradores de las poblaciones en la costa esmeraldeña de manera especial las mujeres.

Aunque la pesca en alta mar se concentra en manos masculinas, el resto del proceso hasta el consumidor final, queda en manos de las mujeres que son ayudadas, mayoritariamente, por sus hijos menores (en este caso sin diferenciación de género). Los salarios son míseros (7 centavos la libra de camarón descabezado y limpiado) y se trabaja a

destajo para poder conseguir unos pocos dólares diarios a cambio de pelar muchos kilos de camarón, en espacios inadecuados por ser generosas. Algo que llamó la atención son mujeres calladas a las preguntas contestan con monosílabos y mientras lo hacen no dejan de trabajar porque cada minuto significa un camarón descabezado y pelado que al final del día se traduce en centavos para su familia. Una de ellas la de mayor edad 70 años habla por ellas, mientras las otras mujeres afirman con la cabeza todo lo dicho. Las mujeres alternan sus labores en el hogar con la limpieza del camarón que se realiza de manera conjunta en el mismo puerto donde es recogido por los distribuidores.

Los menores, en sus horas libres de la escuela, fortalecen el trabajo de sus madres. Pero no solo trabajan los menores, nos encontramos con mujeres que superan los 70 años de edad en la práctica de la limpieza del camarón. Existen, sin embargo, servicios más especializados en un sentido más fabril, pero no menos esforzado. Siguen siendo, en su mayoría, las mujeres que trabajan pero sus condiciones se ajustan más a lo demandado en la legislación vigente (vestuario necesario, horarios...).

Sin embargo, el salario sigue siendo muy escaso y también, en este caso, existen menores trabajando aunque al ser preguntados por su edad nos dicen que superan los 18 años. Elisa, nos habla de la distribución de tareas durante la jornada entre hombres y mujeres. Es difícil obtener información la mayor parte preguntan si somos del gobierno y mientras contestamos permanecen calladas, no dejan de trabajar mientras hablan. A pesar de ello y, tras muchas preguntas, nos cuenta: “E. ¿A qué hora se inicia la pesca? *muy temprano ¿no?* Teresa, *5:00 de la mañana*. E. ¿Y después cuando los hombres ya llegan aquí a las 11:00 ellos a qué se dedican, que hacen? *a nada*. E. ¿A nada, es descansar? Teresa. *Sí*. E. ¿ustedes antes y después sí hacen verdad? ¿Qué hacen? *cocinar, cuidar a los niños, y un montón de cosas más* Teresa. “*Sí*”. Mientras se

realiza la entrevista en la covacha a la orilla del mar se siente la brisa y el aroma de tranquilidad, de conformidad labrada en la desesperanza de días mejores, siempre cabeza gacha, serias, desconfiadas las morenas del Ecuador miran al horizonte, a diferencia de la mujer afro-ecuatoriana que labora en la fábrica peladora de camarón que es alegre, mientras contesta las preguntas baila, hace bromas, canta y pide llevar un mensaje al presidente Correa para que haya transporte desde el centro de la ciudad hasta la fábrica y viceversa para llegar rápido en la tarde a sus hogares para asistir a sus hijos en los deberes de la escuela.

En **oriente**, la provincia de **Napo** llega a un 31,6% de hombres y un 31,8% de mujeres en el sector primario. **Pastaza** ofrece datos de un 23,2% para los hombres y un 22,6% para las mujeres.

a etnografía nos revela cómo en el ámbito público y, en este sector, en la provincia de **Napo**, existen algunas iniciativas como son la puesta en marcha de piscícolas con ya algunos años de funcionamiento. Los empleados refieren cómo su situación laboral ha mejorado desde el 2010 donde se forzó a crear puestos de trabajo estables a personas que llevaban nueve años trabajando con contratos en el ámbito público.

En esa época se sintieron explotados, trabajando muchas más horas que las estipuladas por la ley. Julio nos dice: *“Eso digo, para que fin de semana, sábado y domingo a veces 10:00 de la noche hasta las 6:00 de la mañana casi toda la noche. Ahora sí, con la nueva ley, con el código que tenemos, ahora sí ya las 8 horas que estamos cumpliendo aquí”*. Nos cuentan, que ahora conocen el código del trabajo vigente y ello les permite defender sus intereses. La mayoría de los trabajadores pertenecen a la etnia quichua y tuvieron que buscar un nuevo modo de vida cuando la producción familiar agrícola y ganadera no ofrecía lo suficiente para vivir.

Claramente, existe una diferencia desde la aplicación del código de trabajo, en las condiciones laborales. Una diferencia que también se percibe en relación a que las mujeres trabajen en este sector. Anteriormente, existían claros prejuicios en relación a las posibilidades de las mujeres a desarrollar tareas que eran consideradas duras, inapropiadas y que, posiblemente, no podrían llevar a cabo. María nos cuenta la situación actual: *“Sí es equitativa, le cuento que no había mujeres que sean operadoras de máquina. Ahorita tenemos una mujer trabajando en una maquinaria pesada que antes era imposible llegar a eso puestos, ahora tenemos una chica. El señor prefecto ha visto la necesidad, ¿no? de que se cubra esto, que se respete este género femenino y sí hay una chica, la primera mujer, aquí en la provincia, que maneja esta maquinaria pesada. Sí es muy bueno para nosotros”*. Y Miguel nos cuenta lo vivido anteriormente: *“Bueno, eso sí no podría decir porque, los trabajadores anteriores más bien ha habido puro hombres, pero en esta vez han encontrado otra compañera que también somos de esa misma área, y me parece que lo que es la Constitución de la República misma dice equidad de género y en el trabajo también debe ser, mujeres y hombres”*. Además de constatar la igualdad en este momento deja claro su posicionamiento y el conocimiento de lo que dictan las leyes constitucionales al respecto.

Pastaza también tiene explotaciones agrícolas de menores dimensiones. Asesoradas por distintos programas de técnicos gubernamentales que se acercan a las pequeñas propiedades para capacitar, realizar seguimiento de los distintos programas, acompañar a las unidades veterinarias. Pero no existe representación pública de este sector en la provincia. Los agricultores y ganaderos del ámbito privado se diferencian en relación a los que trabajan en el ámbito público en el mismo sector, siendo sus condiciones laborales parecidas a las de otras provincias lejanas desde el punto de vista geográfico.

La sensación de “pobreza extrema” aparece en las casas, las ropas, y los zapatos que no calzan. Dolores exclama: *“No hay vacaciones en esto todos los días toca dar de comer”*. Según nos dicen, en los últimos tiempos, el trabajo conjunto que hacían en el campo hombres y mujeres ha ido cambiando. Martín explica: *“En el campo, están en el campo sí, sí existen personas que antes trabajaban juntos esposo y su esposa, pero últimamente la gente por motivo de que no, no hay como, como se dice... asesoría técnica, para los cultivos no sabemos cómo hacer, ahorita los terrenos están cansándose, entonces la gente ya no produce como antes, ahorita la gente mejor trata de dejar las fincas y están saliendo a la ciudad a trabajar de cocineras, otros señores de ayudantes de albañil, en diferentes áreas de trabajo de la ciudad”*.

La diferencia se encuentra en las comunidades indígenas de ambas provincias. El turismo ha producido una tercerización en las actividades desarrolladas en algunos casos y, en otras, un incremento en el sector secundario con la producción de artesanías pero claramente direccionadas a la venta para los turistas.

En ambos casos vemos un enfoque de esfuerzos en el ámbito del trabajo, no ya para producir de cara a la subsistencia del grupo, sino para la elaboración de productos que luego puedan ser vendidos. Si bien estos cambios afectan a todo el sector productivo de la zona, en las comunidades indígenas el peso no se delimita solo al ámbito laboral ya que afecta plenamente a la forma de vida. La vida indígena, hasta hace pocos años, se circunscribía a una relación intensa de los pobladores con la tierra. Extraían de ella lo que necesitaban para alimentarse, vestirse y descansar. Cazaban, pescaban y practicaban la agricultura a pequeña escala. Los animales salvajes convivían con ellos, y ellos con la naturaleza.

Sin lugar a dudas, el proceso de aculturación ha durado siglos desde el contacto con los primeros colonizadores pero, en

estos momentos, se está acelerando. Algunas veces por decisión propia y, otras, por imposiciones gubernamentales su forma de vida se ha transformado de manera absoluta. Ya no cazan (según qué tipo de caza ha sido prohibida por tratarse de animales protegidos) o cazan mucho menos y, cuando lo hacen, lo hacen con armas distintas (de la cerbatana y la lanza han pasado a la escopeta).

a no pescan como fuente absoluta de obtención de alimentos, ya solo cultivan de manera puntual algo de cacao y algún producto más como la yuca, la naranjilla. A través de la legislación tienen prohibido tener como mascotas las especies protegidas (monos, serpientes) aunque algunas comunidades las conservan, con un permiso especial, como atractivo turístico para la realización de fotografías. También sus rituales y tradiciones se han visto desvirtuadas. Se visten de “indígenas” cuando oyen el ruido del motor de la lancha que se acerca por el río cargada de turistas. El resto de las horas utilizan ropa absolutamente occidental.

Los bailes tradicionales se concentran también durante las visitas de los turistas, bailes que complementan con explicaciones del proceso de elaboración de la chicha. Se cuidan mucho de explicar entonces que, aunque tradicionalmente, la chicha se masticaba, ahora, el proceso de elaboración y maduración, se hace con un producto natural, el camote. Sería difícil, sin esta explicación, que los turistas aceptaran probarla.

El chamán realiza limpiezas a los turistas y viaja por todo el país, incluso al extranjero, puesto que ha conseguido cierta fama y se le reclama desde el exterior. ¿Puede compaginar todo ello con la atención a su propia gente como hacía antes? Las mujeres dedican parte de su tiempo libre a elaborar artesanías que venden en la tienda expresamente creada para ello, a manera de economía popular solidaria, por ello se ha creado una cocina y un comedor para que tomen un pequeño asueto los turistas visitantes, incluso se han construido cabañas -de

momento, no totalmente habilitadas- por si alguien quiere vivir la aventura de dormir en plena selva en una comunidad puede hacerlo por una módica cantidad de (5 dólares), con la consecuente situación de la idea de compartir el baño que se encuentra a 200 metros de la cabaña en medio de la selva, se trata de una experiencia estimulante para el visitante.

in embargo, si alguien piensa que podrá convivir con ellos en esas horas se equivoca, se cierra la sesión cuando desaparece la última canoa en el horizonte. Es el momento de retirarse cada uno a su choza y olvidarse de los visitantes hasta el día siguiente. El sistema organizacional, por lo que nos explican, tiende a la igualdad entre hombres y mujeres y entre jóvenes y ancianos. La presidencia de la comunidad es rotativa y recae de igual forma para la población masculina y femenina. Nos cuentan que antes no era así. Los mayores y los hombres tenían más peso en el momento de tomar decisiones.

Las comunidades crecen. Hay muchos niños/as y adolescentes que corretean y juegan con poca o nula vigilancia de los adultos, llama la atención mirar cómo los niños de 3 años se lanzan al río, se bañan y nadan sin temor de su caudal, desde muy pequeños aprenden a convivir con la naturaleza. Muy jóvenes se casan y empiezan a tener descendencia. Cuando la comunidad crece mucho, busca otro terreno y crean una nueva comunidad. Los muertos conviven con ellos. Son enterrados detrás de las casas, en el terreno privado de cada una de las familias. Las chozas tienen antenas de canales privados internacionales de TV. Aunque la mayoría de los miembros de la comunidad utiliza el quichua como lengua de comunicación, los niños hablan, entre ellos y con los adultos, en español.

El río, el sonido de los guacamayos en el día y el de las luciérnagas en la noche, la selva... todo el entorno natural sigue siendo el mismo pero algo profundo está dando un giro significativo en las comunidades indígenas de oriente. Hablemos a través de los propios interesados. Isa nos dice: *“La mujeres nos*

levantamos..., nuestros ancestros se dedicaban a madrugar a las tres o cuatro de la mañana, para cocinar la guayusa o contar alguna historia sobre cómo se vivía, o como va cambiando, todo eso. Entonces, además dedican a enseñar a tejer la shigra⁶ de la zona, entonces actualmente en las familias todavía las mujeres lo siguen haciendo, manteniendo las costumbres, luego de eso se dedicaban hacer la chicha de yuca a las seis de la mañana como desayuno sirven a la familia como cualquier colada, porque es una bebida muy importante les da mucha energía, con eso salen al trabajo, a veces no tenemos otro alimento se alimentan con eso, a veces los hombres se dedican también a la caza, salen a la madrugada, cuando salen se van de pesca o de cacería se tiene la comida como desayuno eso salen al trabajo las mujeres salen a la chacra siembran yuca,verde, naranjilla para la familia o... eso es el trabajo de las mujeres y a las diez de la mañana el refrigerio es igualmente la chicha siempre van cargando la chicha para su trabajo. Y la chicha siempre se acostumbra a tomar porque le quita el hambre luego al medio día, regresa cuando tienen alguna comidita que preparar igual prepara algo y así... la tarde, igual, la chicha siempre está presente como bebida ahí, para no consumir otro tipo de refrescos, y la mujer siempre está ahí para hacerla, una de las tareas de la mujer es hacer la chicha pasando dos o tres días para mantener alimentada a su familia es la manera en como se demuestra la preocupación de la mujer hacia su familia, hijo y esposo porque el trabajo de las mujeres es cuidarlos”.

Estas explicaciones parecen contradecir lo expuesto anteriormente pero conforme avanza la conversación el discurso de Isa toma otro sentido: *“Isa. Igual, como le decía, la chicha de yuca es tan importante que podemos no comer otro alimento si tenemos chicha estamos bien. E. ¿Y de comer que comes normalmente? Isa. La comida de nosotros, ahora que no*

⁶ Shigra: bolsa multicolor tejido con hilo hecho de las raíces de los arboles

hay mucha pesca, se basa en muchos otros animales, entonces ahora mezclamos la comida que es de afuera, dependiendo del alcance de uno". Sobre quién tiene el liderazgo en la comunidad nos informa: Isa. "Antiguamente era los shamanes los que ordenaban, eran como jefes y ahora los shamanes no son jefes. Los mayores organizaban al grupo, pero actualmente se hacen grupos de trabajo. E. ¿Es como una asamblea o asociación? I. En asociación grande se busca la directiva elije el presidente y así se organiza. Ahora la presidenta es una mujer. Puede ser una mujer o un hombre dependiendo de los socios, aquí por acuerdo a quien quieren dejar o votar". Y añade: "I. Ahorita mayoritariamente estamos dedicado como para la atender a los turistas... E. ¿Entonces están sustituyendo la caza y la pesca por la atención al turista? I. Sí, porque ahorita aquí para matar un pájaro es como estar quitando la vida de una persona y de algo tenemos que vivir , miramos al turismo como una actividad de economía solidaria.

Siguiendo con la tercerización del sector que anunciábamos más arriba Isa sigue explicando: "E. Entonces, ¿tenéis que estar muy pendientes de cuando llegan la canoa, enseguida todos preparados, para la danza, para la tienda, verdad? I. Sí, E. ¿Y eso les molesta? I. No, porque esa es la forma de vida. No, porque esa es una forma de trabajo, es nuestro trabajo. E. Es su trabajo. I. Toda la gente se ha turnado para hacer la actividad y sus tareas en la casa, las personas encargadas están pendientes y las otras que no están aquí están trabajando sus campos haciendo otros trabajos." Se puede comprobar, pues, cómo el sistema de vida gira ahora entorno a la llegada de los turistas.

En relación al poder de decisión entre hombre y mujeres, nuestra informante nos sigue contando: "I. Lo que había muchas peleas, con los padres, así con los hijos últimamente había peleas porque no había quien, diga y confronte porque habían machistas. Sí, había muchos problemas. Los hombres decidían.

Sí los hombres decidían. E. ¿Y las mujeres siempre se peleaban porque no querían que decidieran los hombres? I. Por lo que no dejaban opinar y hacer lo que uno quería hacer, entonces por eso habían más problemas que hoy, ahora ya se piensa y hacen lo que quieren en acuerdos entonces hay un poquito de respeto...I. Por lo que antes no había castigos como ahora, el gobierno está haciendo un tratamiento a las familias también. Porque había maltrato de los hombres a las mujeres. Sí, había mucho. Nos obligaban hacer así cosas...los hombres, E. Y las mujeres no se dejaban, ¿verdad? I. Sí. Y los hombres se aguantan ahora, no maltratan. Pero hay personas que sí existen. Son personas necias que siguen con las costumbres de sus padres de sus abuelos todavía hay pero sí hay. E. Cada vez menos... I. Sí, cada vez es menos maltrato. Donde se cae, se cae y van o sea llaman otros familiares que tal... señor está maltratando a su mujer y le comunican a la familia denuncian. Ahora enseguida vienen y a la cárcel.”

Parece que la situación relacionada con el maltrato ha cambiado también para mejorar. Pero queremos profundizar algo más en la igualdad de género y por eso preguntamos, tanto a hombres como a mujeres quien trabaja más a lo largo del día. Las mujeres están de acuerdo en que son ellas las que nunca dejan de trabajar por sus obligaciones en el hogar. Los hombres no se ponen de acuerdo en sus opiniones. Jorge explica: *“Lo que yo digo, es todo por igual, porque claro que trabajan las mujeres, pero el hombre tienen su diario o sea un día de trabajo, se va a trabajar a las siete de la mañana, trabaja hasta las tres, a las once tienen una hora de descanso y de ahí vuelves a trabajar hasta la tres o cuatro. Hay personas que trabajan hasta las cinco, todo el día entonces uno viene, entonces hay cuestiones que trabajan por parejas con hijos entonces igual, igual forma trabajamos igual, entonces se vienen a la casa, entonces las mujeres siguen trabajando como decían en cocinar, en lavar ropa, para atender a los hijos”*. Como se puede comprobar,

aunque en repetidas ocasiones afirma que hombres y mujeres trabajan por igual, al finalizar su explicación nos confirma que ellas siguen trabajando en casa.

Félix, *por su parte asume abiertamente que las mujeres trabajan más: “Las mujeres más que los hombres”, son más fuertes que nosotros, nosotros nos cansamos ellas no.*

En la zona **insular** las cifras para este sector se sitúan en un 9,1% para los hombres y un 1,8% para las mujeres. Tanto, en esta provincia como en el resto de las provincias estudiadas ha existido un verdadero problema para poder acceder al ámbito público de este sector.

En **Galápagos** se ha realizado un acercamiento a los pescadores. Ellos pasan muchas horas en el mar y sacan justo para comer y, si les sobra algo, pueden llegar a venderlo, para ser justas debemos indicar que las manos de los hombres pescadores son muy grandes y callosas, tirar de los cabos de las redes corta las manos se necesita desarrollar habilidades para salir a pescar artesanalmente en altamar. Las tareas entre hombres y mujeres están muy diferenciadas. Ellos pescan y ellas limpian y venden el pescado. Los horarios son distintos ellos salen de madrugada hasta media mañana, ellas de media mañana hasta que terminan el producto se encuentran en el puerto donde llegan las embarcaciones, es común mirar a los hombres viejos y jóvenes musculosos halando las canoas, los botes, unos y otros arreglan los arperos de pesca y redes en los ratos libres. Manuel explica, respondiendo a las preguntas de la entrevistadora: E. ¿Qué le parece a usted eso que las mujeres vayan a la pesca? M. *Yo digo que no, no yo siempre digo, jamás lo permitiría yo. E. ¿Por qué? M. Porque son mujeres. E. Pero... ¿y qué pasa? M. Creo que digo, yo en mi pensamiento, para qué...ellas son débiles, no podrían con el mar*”. Luis es todavía más taxativo: *“...entonces tomando todas esas consideraciones que es lo que pasa, no es para mí aconsejable cargar a una dama, primero porque hasta en el caso de un naufragio, yo he*

naufragado ya algunas veces por ciertas circunstancias de la vida, que a uno todo eso le vale para corregir y tomar precauciones para futuros viajes, por eso no aconsejo mucho que anden... porque las mujeres son nerviosas y en vez de ayudar más bien ayudan que uno más rápido fracase”, no...no...se ponen nerviosas, gritan y no ayudan a sostener los cabos, por cuidar de ellas nos hundimos nosotros no, no.

Para Luis el mar es peligroso en ocasiones y las mujeres entorpecen las posibilidades de salvarse en caso de naufragio. Ellas son más “nerviosas” según su generalización. Los pescadores nos cuentan que no tienen vacaciones ni días libres, salvo cuando el tiempo no permite salir al mar. Nos cuentan que sí tienen algún tipo de seguro, el cual, les permitirá cobrar \$ 50 al mes cuando llegue la jubilación.

En este mismo sector existe una denuncia hacia las medidas de control ejercidas por el Parque Nacional. Es Luis quien toma la palabra de nuevo para decirnos: *“Más que controlados nos sentimos acosados, nos sentimos perseguidos, nos humillan, E. ¿en qué aspecto?, a veces van con los policías como asaltantes sí, de pronto el presidente de la república ni siquiera sabe de los atropellos, yo denuncié unas anomalías al gobierno, pensaban que era imaginación mía, habladurías, me mandaron a que sustente, hice el sustento de 107 páginas de los últimos acontecimientos, archivaron, nunca más han tratado el tema, no me dijeron nada más, pero cuando yo denuncié que a aquí en cincuenta años el sector pesquero artesanal desaparecerá, la gente de aquí desaparecerá con él porque no sabemos hacer nada más, aquí se quedarán en Galápagos a vivir solamente las personas que viven del turismo y gente mayor”.*

Conclusiones

Existen pocas empresas públicas ejerciendo directamente la explotación directa de la tierra, cuando existen

es difícil contactarlas puesto que, difícilmente son accesibles a través de las vías virtuales y la comunicación vía documentos no recibe respuesta. Es por ello que se ha realizado un auténtico peregrinaje a sedes gubernamentales del ámbito nacional, provincial y local.

Una vez hechos estos primeros contactos se nos ha facilitado el acceso a las existentes que, como advertíamos, son escasas. Sin embargo, el gobierno, en sus diferentes niveles zonales actúa en este sector a través de técnicos especializados. Son muchos y variados los proyectos que se están llevando a cabo a nivel de todo el Ecuador para capacitar, asesorar, motivar. Todo ello para propiciar el emprendimiento y aumentar los índices de producción en el sector más desfavorecido y empobrecido, el sector primario.

a inadecuación del trabajo en el sector primario, que nos aportaban los datos estadísticos del propio gobierno, se ha constatado a través de la etnografía realizada, eso nos lleva a concluir que, en el sector primario, las condiciones de trabajo no cumplen con la legislación laboral vigente de forma mayoritaria. Pese a que en la legislación ecuatoriana se reconocen las labores del hogar como trabajo y exige la filiación de la mujer al sistema de salud del Instituto de Seguridad Social (IES)-Ecuador. En consecuencia, las condiciones de vida de las personas que laboran en este entorno socio-económico son también las peores del país.

No es difícil constatar el trabajo infantil que se da de una manera naturalizada en este sector económico, tampoco es difícil constatar la discriminación de género. Ellas, si trabajan, cobran menos o no cobran además, en muchos casos, se les deniega la posibilidad de acceder a estos puestos de trabajo alegando incapacidad para desempeñarlos o, lo que es peor, con un punto de vista paternalista que las “defiende” de un tipo de trabajo que no está hecho para ellas. No hemos podido confirmar por otro lado, existe maltrato por parte de las parejas

puesto que, además de ser un tema tabú no era objeto de la investigación.

Sin embargo, queremos crear alertas en ese sentido puesto que algunas de las personas (técnicos, responsables políticos zonales) con las que nos hemos entrevistado así lo han denunciado. Por otro lado, solo de manera informal –excepto en las comunidades indígenas– sale el tema del maltrato con las personas entrevistadas pero sin que las propias mujeres sean conscientes de él, lo que demuestra que en el Ecuador el tema laboral ha avanzado a pasos agigantados pero no es lo suficiente como para educar y cambiar estereotipos instalados en la memoria ancestral de las mujeres quienes no lo reconocen aún, y de acuerdo a su filosofía existen: Sylvia *“dos tipos de felicidad, la primera es la felicidad de los estímulos externos la convivencia entre todos los seres vivos de la naturaleza, la segunda la felicidad interior la que nace de la armonía entre la consciencia cósmica el (ñuktu) y el (shunku). Angel define al sumak kawsay como “el sentirse bien en lo físico, social, emocional, espiritual, no es la acumulación de la riqueza, E. Reflexión: Como “mujer de la ciudad” pienso ¿Cuánta injusticia laboral subyace por debajo de este pensamiento? que a simple vista casi convence, porque si bien el trabajo con visión comunitaria y de ayuda mutua es necesario en la era planetaria pues el reconocimiento justo de ese trabajo se hace urgente. No puede ser que la felicidad de las personas del entorno se ejemplarice sobre la negación como ser humano con necesidades básicas de la mujer. De la misma manera la segunda felicidad no puede ser la justificación de la retribución económica inequitativa entre hombre y mujer bajo el legado del sumak kawsay que busca el equilibrio cósmico entre lo físico, social, emocional y espiritual que no busca la acumulación de riqueza, pero que sí debe propender a la búsqueda de la calidad en la vida para hombres y mujeres que trabajan en el campo.*

La filosofía y el discurso que predomina demuestra coherencia con la forma de vida en el campo, se contradice con la legislación pero armoniza con la vivencia cuando se lo requiere eso ubica a las mujeres en una forma de libertad y discurso clásico de la verdad que marginaliza otros discursos (Tedeschi, 2016) y la mantiene aletargada, por esta razón es te documento fue escrito “ *Para esas Mujeres...Que día a día abren sus ojos y miran al horizonte para acariciarlo con la ternura de un corazón con ansias de amar y ser amado, con la incertidumbre de no saber lo que el mundo espera de ellas, con la sabiduría del trabajo constante y el pensamiento de que la felicidad de los suyos es razón suficiente para continuar con su vida...esas que teniendo los pies sobre la tierra vuelan en la inconsciencia de lo que viven y aún allí encuentran felicidad*”.

Todos los nombres citados en este escrito corresponden a pseudónimos utilizados para proteger la identidad de las personas entrevistadas.

Bibliografía citada

- . En Gracia, M. p.-G. (2013). *Mujeres (in)visibles: Género, alimentación y Salud en comunidades rurales de Oaxaca*. colección A tropología Médica Tarragona. publicaciones URV. .
- . Farré, L. (2013). *The role of Men in the Economic and social Development of Women Implications for Gender Equality*".
- . INEC. (2010). *Ecuador en cifras*. Ecuador: <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/institucional/home/>.
- . *er Equality*".
- . En Gracia, M. p.-G. (2013). *Mujeres (in)visibles: Género, alimentación y Salud en comunidades rurales de Oaxaca*. colección A tropología Médica Tarragona. publicaciones URV. .
- . Farré, L. (2013). *The role of Men in the Economic and social Development of Women Implications for Gender Equality*".
- . Tedeschi, L. (2016). *Historia de mulheres que lutam*. Brasil: OIKOS.

Bibliografía consultada

- . Alonso et al. (2012) "Mujeres en la alta dirección de las cadenas hoteleras mundiales: análisis desde la teoría de la organización" en Global Conference on Business and Finance Proceedings. Vol. 7:2.
- . Archenti y Tula (2014) "Cambios normativos y equidad de género. De las cuotas a la paridad en América Latina: los casos de Bolivia y Ecuador" en América Latina Hoy, 66, pp. 47-68. Ediciones Universidad de Salamanca.
- . Avdic (2013). "Gender Differences in Preferences for Health-Related Absences from Work". Bonn: IZA, disponible en: <http://www.econbiz.de/Record/gender-differencesin-preferences-for-health-related-absences-from-work-avdic-daniel/10009765524> (Consultado el 20 de julio de 2014).
- . Bastardes, C.y Franco, L. (2006) Estudi-Diagnòstic: la perspectiva de gènere en treball de les ONGS catalanes. Barcelona: Federació Catalana d'ONG's per al desenvolupament.

- Bourdieu, P. (2000) “Existir para la mirada masculina: la mujer ejecutiva, la secretaria y su falda”, disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2000/05/04/ls-bourdieu.html> (Consultado el 13 de enero de 2015).
- . Camaño, E. (2010) “El teletrabajo como una alternativa para promover y facilitar la conciliación de responsabilidades laborales y familiares” en Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso XXXV Valparaíso, Chile, 2010, 2º Semestre (pp. 79 - 105)
- . Castrillón et al. (2013) “Equidad de género en el mercado laboral” en Global Conference on Business and Finance Proceedings. Volume 8. Number 2 • Catalyst (2007). “The Bottom Line: Corporate Performance and Women’s Representation on Boards”, disponible en: <http://www.catalyst.org/publication/200/thebottom-ine-corporate-performance-and-womens-representation-on-boards>. (Consultado el 5 de diciembre de 2014)
- . Cobo (2014) Aproximaciones a la Teoría Crítica Feminista. Boletín del Programa de Formación N° 1 - Año 1. Cladem.
- . European Commission (2013) “The Role of Men in Gender Equality - European strategies & insights”. Belgium, disponible en: http://ec.europa.eu/justice/genderequality/files/gender_pay_gap/130424_final_report_role_of_men_en.pdf (Consultado el 25 de noviembre de 2014)
- . Farré, L. (2013) The Role of Men in the Economic and Social Development of Women Implications for Gender Equality, disponible en: http://www19.wds.worldbank.org/external/default/WDSContentServer/WDSP/IB/2013/01/17/000158349_20130117110200/Rendered/PDF/wps6323.pdf (Consultado el 10 de enero de 2015)
- . Ghani, Mani y O’Connell (2013). Can political empowerment help economic empowerment? Women leaders and female labor force participation in India, disponible en: http://www19.wds.worldbank.org/servlet/WDSContentServer/WDSP/IB/2013/10/23/000158349_20131023113553/Rendered/PDF/WPS6675.pdf (Consultado el 25 de noviembre de 2014)

- . Goulding, K. (2013). "Gender dimensions of national employment policies: A 24 country study, disponible en:

http://www.ilo.org/gender/Informationresources/WCMS_232758/lang--en/index.htm (Consultado el 25 de noviembre de 2014)

- . Jaspers, D. y Montaña, S. (2013). Mujeres indígenas en América Latina. Dinámicas demográficas y sociales en el marco de los Derechos Humanos. CEPAL.

PARTE II

MULTICULTURALISMO, IDENTIDADE E A PROTEÇÃO AO PATRIMÔNIO CULTURAL

RE-CONHECER OU RECONHECER? REFLEXÕES SOBRE DIREITOS, DIVERSIDADES E RECONHECIMENTO¹

Gislene Aparecida dos Santos²

1 - Introdução

No livro *Aristóteles e os índios americanos*, escrito nos últimos anos da década de 1950 pelo historiador norte-americano Lewis Hanke, é discutida a influência de algumas teorias filosóficas nos debates sobre a escravização dos indígenas no Novo Mundo com o objetivo de fazer um estudo sobre as ideias que podem ser consideradas precursoras do preconceito racial no mundo moderno. Diz: “como no ‘O passado é Prólogo’, tentei indicar que ideias surgidas em 1550 são importantes no presente” (o presente ao qual se refere são os anos 50).

Hanke ainda faz a seguinte pergunta:

“[...] não há documento conhecido que revele uma oposição séria à escravização do negro no século XVI. Por que as consciências espanholas afligiam-se mais facilmente pelos indígenas do que pelo negro?” (Hanke, s/d:26)

Foi esta pergunta que me introduziu aos estudos sobre filosofia e diversidade na tentativa de encontrar respostas. Hoje, mais de vinte anos depois de ter lido este texto, creio que eu tenha condições de entendê-la um pouco melhor. Por isso, neste texto quero apresentar algumas ideias que podem auxiliar nesta compreensão, discutindo a associação entre *três* sentidos de

¹ Parte deste texto foi produzido para a aula/prova de erudição no concurso público para obtenção do título de livre docente na Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo em 8 de julho de 2008.

² Gislene Aparecida dos Santos é professora do curso de Gestão de Políticas Públicas e do programa de pós-graduação em Direitos Humanos da Universidade de São Paulo (USP). É pesquisadora do Diversitas e líder do grupo de pesquisa GEPPIS- Grupo de Estudos e Pesquisas das Políticas Públicas para a Inclusão Social. <http://each.uspnet.usp.br/web/prof/geppis>

reconhecimento vinculados ao contexto dos debates em torno dos direitos dos povos no período das Descobertas.

2 - Re-conhecer: estética e ontologia

O vocábulo *reconhecer*, de origem latina *recognoscere*, tem seu registro escrito, pela primeira vez em galego-português do século XIII nas Cantigas de Santa Maria, de Afonso X, surgindo com o sentido de “conceber a imagem de uma coisa ou pessoa que se revê. Distinguir alguém por certos caracteres”.

Foucault considera que:

“Até o final do século XVI, a semelhança desempenhou um papel construtor no saber da cultura ocidental. Foi ela que, em grande parte, conduziu a exegese e a interpretação dos textos: foi ela que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representá-las.” (Foucault, 1987, p. 33)

A busca do igual, da semelhança, do mesmo nortearam a construção de símbolos e teorias.

Sevcenko (1996) relata como esses símbolos (alegorias) se associam a tabus.

- 1- O tabu da pele assinalada, a pele não podia ter marcas – o mito da marca de Caim. “(...) E o senhor pôs um sinal em Caim para que não o matasse ninguém que o encontrasse. E Caim, tendo-se retirado de diante da face do senhor, andou errante sobre a terra, e habitou no país que está ao nascente do Éden.”
- 2- O imperativo da beleza imaculada – a trindade platônica do belo, do justo e do bom.
- 3- Imperativo da visibilidade plena – o rosto não pode ser coberto, pois pode esconder marcas.

- 4- “É preciso distinguir o status da criatura pela sua compostura e pela dignidade da sua gestualidade; é preciso que ela tenha os pés calçados e a cabeça coberta.”
- 5- Há o tabu da associação com animais (alguns animais como serpentes, animais peçonhentos, répteis em geral, insetos, bestas e animais monstruosos).
- 6- Com o deserto (sinal de castigo).
- 7- Com a maldição da Cam. “Maldito seja Canaã, ele será escravo dos escravos de seus irmãos.”

2.1 – A cor negra

Devisse e Mollat (1979) explicam a forma como a cor negra era então pensada pela herança medieval. O enegrecimento da pele é associado à morte ou à aproximação da morte e simboliza tristeza, sofrimento, é associado do pecado e ao demônio. Isso aparece em uma série de ícones (iluminuras que ilustravam livros sagrados do período).

Mas essa categoria também se fazia presente em textos como, por exemplo, a *Cantiga de Santa Maria* (meados do século XIII) em que o adjetivo negral é sinônimo de desgraçado. Trata da oposição branco/negro = positivo vs. negativo; pecado vs. recompensa.

O diabo é retratado como negro, em *O colírio da fé contra as heresias* (séc. XIII), de Frei Álvaro Pais e também ao *Orto do Esposo* (livro de Jesus, em torno de 1345, autoria desconhecida). *No espelho dos reis* (séc. XIII), de Álvaro Pais, o diabo toma a forma de uma criança negra.

Os portugueses contataram os africanos ao longo dos séculos XV e XVI, nas costas do seu continente. Este contato foi permeado pelas representações que os portugueses possuíam e que se vinculavam ao mundo cristão no qual Portugal estava inserido (vinculados também a estes tabus, interditos e imperativos mostrados acima).

2.2- Estereótipos: o mouro ou os infiéis

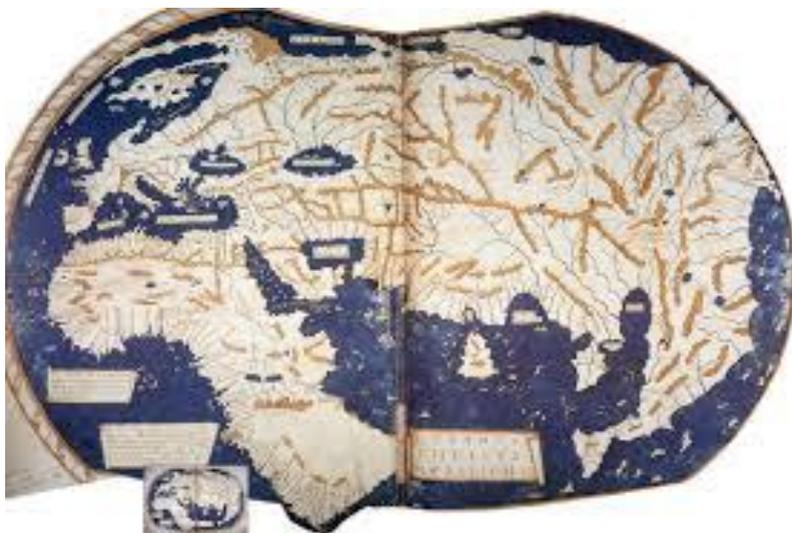
Segundo as doutrinas medievais, o norte da África, Golfo Pérsico, Índia, teriam recebido a notícia do evangelho (através de S. Tomé, S. Bartolomeu, S. Simão e S. Mateus). Estavam dentro do ecúmeno cristão.

“(...) a ‘guerra que se faz aos infiéis e inimigos da (...) Santa Fé’ está no âmbito das normas éticas que regulam a convivência entre as nações onde a lei de Cristo era conhecida ou, pelo menos, fora anunciada. E é também essa a sua mente nas páginas das Décadas.” (Dias, 1973, p. 230).

A questão que se coloca é que os mouros seriam injustos possuidores de suas terras. Também se podia acusá-los de negar um dos princípios básicos da sociabilidade que era o comércio entre os homens (isso também aparece nas Décadas).

2.3- Os etíopes e os egípcios

“Do termo ‘etíope’ (de *aethiops* = face queimada) coexistem dois significados dominantes na Idade Média (...): por um lado são ‘etíopes’ o conjunto dos povos submetidos aos rigores do sol; por outro lado é a designação espontânea do Negro como tipo mais característico deste grupo humano. O Egito, e globalmente o Norte da África, estão assim numa situação de transição para uma região mais a sul e a oriente que constitui o que se poderia designar por ‘*Africa Aethiopica*’(...). A assimilação do Etíope à negritude do demônio está relacionada com a estadia prolongada deste do Inferno, mas também com a evocação pela cor negra, das consequências do calor da zona tórrida donde provém o Etíope.” (Horta, 1991, p, 47).



Mapa de Henricus Martellus, século XV

Este tipo de explicação é pensada no plano simbólico e inserido nos esquemas exegéticos de tradição patrística segundo os quais ‘Etiópe’ e ‘Etiópia’ – bem como ‘Egípcio’ e ‘Egito’ – são metáforas do pecado, Diabo ou Inferno. Na verdade, Egito e Etiópia são alegoricamente consideradas terras de reserva do pecado. O mesmo ocorre no texto o *Orto do Esposo*:

“Em os desertos de Etiópia há umas gentes que vivem sem lei, assim como bestas, e têm mulheres sem casamento e são chamados Garamantes. E outros há aí que maldizem o sol, quando se levanta e quando se põe, porque os queima em aquela terra mui fortemente. Outros há aí que moram em covas e comem as serpentes e toda outra cousa que pode ser comida, e estes são chamados Trogloditas. Outros andam nus e não trabalham em nenhuma cousa, e estes são chamados Grafasantes.” (Horta, 1991, p. 48).

Estas mesmas idéias aparecem nas crônicas de Gomes E. Zurara (1973):

“(...) em três modos se [re]parte a vida dos homens, segundo diz o Filósofo. Os primeiros, são aqueles que vivem em contemplação, deixando todas as outras coisas do Mundo; somente se ocupam em orar e contemplar, e a estes chama ele ‘meios deuses’. E os segundos, são os que vivem nas cidades, aproveitando seus bens e tratando uns com os outros. E os terceiros, são os que vivem nos ermos, afastados de toda a convivência, os quais, porque não têm perfeitamente o uso da razão, vivem assim como bestas, semelhantes a estes que, depois da divisão das linguagens que por vontade de Nosso Senhor Deus se fez em a torre de Babilônia, espalhando-se pelo mundo, ficaram ali [aonde chegaram] sem acrescentarem qualquer parte de sabedoria em seu primeiro uso.”

A categoria do homem bestial, inspirada na teoria aristotélica da hierarquia dos seres da natureza em acordo com seus graus de perfeição e também em acordo com a teoria da vida razoável (vida boa e sociabilidade), era observada na:

“... reutilizada, explícita ou implicitamente, para representar os povos que à luz de determinados códigos – entre outros, a alimentação, o vestuário, a habitação, os meios de defesa e a organização social – se considera estarem no limiar Homem/Animal, entre a *racionalidade* e a *bestialidade*”. (Horta, 1991, pp. 84-85).

2.4 - O gentio

O gentio é apresentado como sendo sinônimo de pagão e de idólatra, homens que não conhecem a lei ou a doutrina cristã, não foram circuncidados como os judeus, nem batizados. Contudo, o gentio e sua idolatria são vistas de maneira mais positiva (eles adorariam a criatura em busca do criador).

W.G.L. Randles (1994) afirma que o primeiro contato desta Europa com povos que expressavam a crença em um Deus não antropomórfico foi nas ilhas Canárias (séc. XIV). E os canarinos foram descritos como **um povo sem rei, sem lei e sem fé**. Definidos pela ausência de governo, ordem, justiça e religião, os canarinos

eram pensados como seres da natureza e não da cultura, sujeitos, portanto, à lei natural.

Vimos que as representações associadas aos negros e por meio das quais deveriam ser re-conhecidos são: mouros; etíopes; gentios; selvagens; que não se organizam em sociedade; desconhecem leis e normas; desconhecem a piedade e a boa religião; não possuem linguagem; habitam uma região condenada, desértica, plena de seres também bestiais; andam nus e não trabalham, ou seja, não têm e não realizam a cultura (a transformação da natureza).

Vamos perceber que todas estas categorias se enquadram perfeitamente com a descrição daqueles que devem ser escravos por natureza e daqueles que não seriam capazes de exercer domínio.

Escolhe-se, dentre uma série de possibilidades, aquelas que corresponderiam ao que melhor pudesse justificar a escravização. Era possível, avaliando outros caminhos como, por exemplo, o dos navegadores da mesma época (Luis de Cadamosto, Valentim Fernandez), verificar uma construção da África e dos africanos que apresentavam de modo exótico, mas não os associavam à negatividade como nas representações religiosas e aquelas assumidas pelos cronistas como Zurara e João de Barros.



IN ALLAGO³



Sarracenos representados como demônios.

³ - BURGKMAIR, Hans I, 1473-1531. Monogr. "HB." (1508)

"IN ALLAGO" (= Algoa Bay, Africa Oriental). Grav./Bois. 228x153 mm.

Londres. British Museum. Prints & Drawings. Cat. C. Dogson. Early German and Flemish Woodcuts, II, 1911, p. 72-73, no. B.11.12. Negatif Musée no 29719.

Grandes crônicas da França.
França, Paris, Séc. XIV



Fra Angélico. O Juízo Final. Detalhe do Inferno (c.1432-1435).
Museo di San Marco, Florença.



Salomão adorando ídolos.
Hans Vintler, Die Blumen der Tugend, fol. 6r. Tyrol., 1411.
Viena. Osterreichische Nationalbibliothek

3 – Re-conhecer: o negro na filosofia política e no direito

A segunda interpretação de re-conhecimento diz respeito à forma como é construído o reconhecimento dos povos negros e ameríndios como “escravos por natureza” no campo da filosofia política, da moral e do direito.

Aristóteles, na *Política*, irá dizer que:

“Aqueles que diferem entre si como a alma do corpo e o homem do animal (e estão nesta condição aqueles cujas atividades se reduzem à utilização das forças físicas sendo esse o máximo proveito que se pode tirar deles) são escravos por natureza...”
(Aristóteles. *Política*. I.5, 1254b pp.15-20).

Ora, por que são identificados como escravos por natureza?

Aristóteles, para organizar a vida familiar (do *oikos*) ou a vida econômica da pólis deverá justificar a existência da escravidão já que eram os escravos os responsáveis pela produção que garantiria a sobrevivência do *oikos* e a harmonia da cidade, liberando os cidadãos para o exercício da política.

Aristóteles diferencia a existência de escravos por lei e escravos por natureza. O escravo por lei seria aquele reduzido à escravidão em função de ter sido vencido em guerras. Contudo, por considerar repulsivo que o direito tenha se submetido à força e à lei do mais forte, Aristóteles afirma que a escravidão legal somente será justa no caso em que os escravos por lei e por natureza coincidirem. Isso para que pessoas de bem sejam escravizadas somente em função de guerra.

Por isso, Aristóteles se ocupará em definir as características dos escravos por natureza.

O escravo por natureza:

- 1- Terá uma função na família por ser um instrumento produtivo, nesse sentido é definido como um objeto de produção animado;

- 2- É compreendido como parte do senhor que o completa sendo a parte deste que garantiria a harmonia da família no que diz respeito a subsistência; “permitem ao senhor e dono a sua plena realização humana através da práxis, e, por isso, são colocados entre os instrumentos de ação” (TOSI, 2003, p. 78). Ele próprio não é ação, mas permite a ação.
- 3- Para o autor, alguns, desde o nascimento são destinados a comandar, outros a serem comandados.
- 4- Também é dito que “... é escravo por natureza quem pode pertencer a um outro e quem participa da razão na medida em que pode percebê-la, mas não possuí-la: os outros animais não são sujeitos à razão, mas às impressões. Porém, quanto à utilidade, a diferença é mínima: escravos e animais domésticos prestam ajuda com o seu corpo para as necessidades da vida.
- 5- Podem ser identificados por seus corpos deformados, mas principalmente pela ausência de *logos*. A ausência do *logos* seria um **defeito de formação** no processo de produção dos seres, pela natureza. Por isso não podem deliberar, são destinados a obedecer, para o benefício deles próprios.

Contra esses seria justa a realização de guerras para reduzi-los à escravidão.

Aristóteles afirma isso com toda clareza neste trecho da *Política*:

“A arte de adquirir escravos (...) deve ser praticada contra as feras selvagens e contra aqueles homens que, nascidos para obedecer, se recusarem a isso, e esta guerra é, por natureza, justa.”

Antes do século XVI, a teoria aristotélica é reinterpretada por Tomás de Aquino. Segundo ele, justo é dar a cada um o que lhe é devido mediante uma igualdade naturalmente estabelecida (a ideia do justo natural, ou a justiça distributiva de Aristóteles cujo princípio é simples: é preciso dar a cada um o que é conforme o seu mérito).

Significa que a natureza determina a cada um, um lugar e uma tarefa na hierarquia dos seres. Há violência cada vez que ser atribuí a um ser o que não merece ou se priva de poder aquele que o merece.

Tomás também irá subdividir o direito em várias formas de autoridade das quais as mais importantes são o direito natural (*jus naturale*) que estabelece uma relação de autoridade natural entre as coisas mais perfeitas e as menos perfeitas e que foi gerado por Deus no momento mesmo da criação do mundo (de acordo com ele, a mulher se encontra em situação inferior de autoridade em relação ao homem, os homens em relação aos anjos, o corpo em relação à alma, os animais dotados de alma sensitiva em relação aos dotados de alma intelectiva etc); e o direito positivo (*jus gentium*) criado pelos homens para auxiliá-los nas relações entre iguais na sociedade.

Embora os homens tenham sido criados iguais, sua igualdade não se estende às perfeições naturais nas quais eles diferem. A igualdade se refere somente à liberdade de cada criatura. Todos são livres para escolher entre pecar ou não pecar.

Por isso o *jus* e o *dominium* não são idênticos.

O escravo teria *jus* (o que lhe é devido), mas não teria domínio – poder, força, potência (somente as criaturas racionais têm a capacidade de exercer domínio).

Haveria duas classes de *dominium*:

- 1- Pelo bem do governo, ou bem comum (*ad regimen ordinatus*).
- 2- Pelo bem do dominador (*ad dominandum*) tirano.

Não havia este tipo de autoridade (*ad dominandum*) no estado de inocência. Então não se pode deduzir que escravidão em benefício do dominador possa ser justificada em acordo com a lei divina.

Neste sentido, aquele que cometeu o pecado e, portanto, pode ser submetido à escravidão é o *servus*. A palavra servo significa, ao mesmo tempo, o subordinado e aquele que deve ser preservado (vem de *servare*, isto é, conservar em vida – aplicava-se aos prisioneiros de guerra para que não fossem mortos, segundo Tosi).

No estado de inocência, é aceita por Aquino, a existência da servidão em benefício dos outros (e não a escravidão em benefício do mestre ou senhor) porque como os homens são diferentes em sua natureza (homem é superior à mulher etc) alguns devem ser comandados por outros que tem a razão mais forte. Ele justifica que as pessoas com problemas mentais e deficiências físicas devem se submeter ao domínio de outros em benefício delas mesmas e da sociedade, para manter sua harmonia. Essa servidão ou escravidão não tem caráter punitivo.

Quando discute a questão sobre se o domínio poderia ser exercido sobre todas as criaturas racionais, Aquino irá dizer que considerando o *dominium* como uma instituição política, domínio será produto da razão natural e da lei humana. Não é nem consequência da graça divina e nem um imperativo da lei divina, será, portanto, o campo do *jus gentium*.

Isso significa dizer que os seres humanos podem ter domínio sobre tudo significando este domínio o direito de usar coisas para seu próprio bem (uso externo).

Chega-se ao século XVI com a teoria do Filósofo e a sua reinterpretação pelo Doutor Angélico, reinando absolutas e incontestáveis nos meios acadêmicos.

Neste contexto, ocorrem os debates sobre a escravidão dos indígenas protagonizados por Bartolomeu de Las Casas e Juan Gines de Sepúlveda com o objetivo de regularizar, em sentido prático e moral, o trato entre os espanhóis e os indígenas nas colônias, teve seu ápice em 1551, em Valladolid.

“Os disputantes tinham que ater-se à questão específica: é legal o rei da Espanha [Carlos V] fazer guerra aos indígenas antes da pregação da fé com intenção de submetê-los às suas leis, para assim mais tarde instruí-los mais facilmente nesta?” (Hanke, s/d, p.59).

Seguindo a norma de Tomás de Aquino segundo a qual guerras poderiam ser feitas com justiça se sua causa for justa e quando aquele que conduz a guerra está imbuído de autoridade, espírito certo e maneira correta, Sepúlveda declara que é possível aplicar estes mesmos princípios ao Novo Mundo:

“1- Pela gravidade dos pecados que os indígenas cometerem, especialmente idolatria e seu pecado contra a natureza; 2- Por serem de natureza rude, deveriam ser obrigados a servir pessoas mais refinadas, como os espanhóis; 3- Para expandir a fé, o que seria melhor conseguido pela subjugação dos nativos; 4- Para proteger os nativos contra sua própria fraqueza.” (texto de Sepúlveda *apud* Hanke, s/d,p.61).

Em seu livro intitulado *Demócrates*, Sepúlveda justifica a razão pela qual os índios deveriam ser escravizados, eram o *servi a natura*, e deviam servir seus superiores e seus senhores naturais, os espanhóis. Sepúlveda os descreve como homens rudes que devem ser dominados para seu próprio bem e guerreados caso não aceitem a servidão e a obediência àqueles que lhes seriam superiores por natureza. (Hanke, s/d ,p.67).

“Compare-se às abençoadas virtudes dos espanhóis, prudentes, geniais, magnânimos, contritos, humanos e religiosos com estes *humunculi* (homens pequenos) nos quais dificilmente se achará até vestígios de humanidade, que não possuem ciência, que não guardaram cartas nem preservaram monumentos de sua história exceto reminiscências vagas e obscuras de algumas coisas em certas pinturas. Que não escreveram leis, mas costumes e instituições bárbaros. E nem têm propriedade privada.” (Hanke, s/d, p. 70).

Las Casas viveu no Novo Mundo e conviveu com os indígenas. Entre 1527 e 1550 escreveu em torno de 870 páginas (a *História Apologética*) apresentando as qualidades dos indígenas que os descreviam como seres racionais e que preenchiam todos os requisitos de Aristóteles para uma boa via, ou seja: possuíam razão, bons costumes e religião e eram organizados socialmente. Diz:

“Assim como a humanidade é uma só, todos os homens são iguais no que concerne à sua criação e todas as coisas naturais, e ninguém nasce esclarecido. Disto se conclui que todos devemos ser guiados e ajudados no princípio pelos que nasceram antes de nós. Os povos selvagens da terra podem ser comparados ao solo inculto que facilmente nos dá erva má e espinhos inúteis, mas que com uma virtude natural pelo valor e cultivo pode tornar-se produtivo e dar frutos benéficos.” (Las Casas, pp.127-128 *apud* Hanke, p. 144).

Em função de todo esse debate, bulas foram feitas dirigidas à suposta “proteção” dos indígenas. Sabemos que foram inócuas e não objetivavam, de fato, garantir a liberdade e a preservação da cultura dos diferentes povos que habitavam as chamadas Américas. Uma forma de controle e domínio, mais do que uma obra de reconhecimento. Então, a existência das bulas papais não indica qualquer forma de respeito efetivo. Demonstra, apesar disso, a existência de alguma reflexão em torno da humanidade dos indígenas. No mesmo período, o mesmo empenho não foi demonstrado no combate à escravidão negra. Por quê?

Uma possibilidade de resposta talvez se encontre na crença de que os indígenas da América eram gentios e não apóstatas como os africanos. Cria-se que os negros teriam tido a oportunidade de conhecer o Evangelho (que, após a morte de Cristo, teria sido pregado nos quatro cantos da Terra), São Tomás teria pregado nas Índias e, mesmo assim, viviam sem aceitar a fé cristã. Isso comprovava que eram povos que resistiam em salvar suas almas abraçando a única religião tida como capaz de conduzir os espíritos para Deus.

Instalava-se uma oposição que entre os *gentios* e os *apóstatas*. Os índios poderiam ser identificados com os gentios, os negros, não mais.

Muitos europeus, alimentados por uma tradição antiga e medieval, viam o Novo Mundo como um local no qual os habitantes viviam como se vivia antes da expulsão do Paraíso e contribuíram para a construção de outro mito: o do bom selvagem americano. Vai-se formando uma consciência de que o índio deve ser poupado, visto que corresponde à ancestralidade pura do homem.

Os negros não eram protegidos por editos papais e não eram identificados com a ancestralidade nobre e pura. Associados à figura de Caim e de Cam, à figura dos mouros – inimigos ameaçadores da cristandade, os negros precisavam de um senhor cristão para reconduzi-los à fé e à salvação.

Essas ideias são presentes nos textos dos jesuítas como Antonil (1649-1716) e nos Sermões de Vieira – 1608-1697 (Sermões de Nossa Senhora do Rosário).

É particular providência de Deus que vivais de presente escravos e cativos para que por meio do cativo temporal consigais a liberdade ou a alforria eterna”. (VIEIRA Sermão XXVII).

Nem carece de admiração o ser o barro, que de sua natureza é imundo, o instrumento de purgar o açúcar com suas lavagens, assim como com a lembrança do nosso barro e com as lágrimas se purificam e branqueiam as almas, que antes eram imundas. (ANTONIL, André João. *Cultura e opulência no Brasil por suas drogas e minas*, 2ª ed., São Paulo: Companhia Editora Nacional, s.d., p. 203 - apud SOUZA, Laura de M. 1989:78).

4 - Colonialidade e a hidris do ponto zero

É preciso compreender o que teria motivado toda essa produção de conhecimento e iconografia no contexto da invenção da América e das americanidades e da própria criação da Modernidade.

Quijano discute a constituição da América Latina como modo de estruturar o poder colonial e global, tendo a Europa como centro e lócus de controle desse poder que também teria fundado a modernidade.

O novo sistema de dominação social teve como elemento fundador a ideia de raça. Esta é a primeira categoria social da modernidade.

(...) a destruição histórico-cultural e a produção de identidades racializadas teve também entre suas vítimas os habitantes sequestrados e traídos, do que hoje chamamos África, como escravos e em seguida racializados como "negros". Eles provinham também de complexas e sofisticadas experiências de poder e de civilização (ashantis, bacongos, congos, iorubas, zulus etc.). E embora a destruição daquelas mesmas sociedades tenha começado muito mais tarde, e não tenha alcançado a amplitude e profundidade que alcançou na América ("Latina"), para esses sequestrados e arrastados para a América, o desenraizamento violento e traumático, a experiência e a violência da racialização e da escravidão implicaram obviamente em uma não menos maciça e radical destruição da subjetividade prévia, da experiência prévia de sociedade, de poder, de universo, da experiência prévia das redes de relações primárias e societárias. (QUIJANO, 2005, s/p).

Isso se deveria ao que Quijano e Wallerstein (1992) denominam como sistema mundo capitalista moderno/colonial que sustenta a modernidade, desde sua criação no século XVI até os dias atuais e que foi alicerçado em quatro pilares: a colonialidade, etnicidade, racismo e o conceito de novidade (*newness*). Esses pilares alicerçam (ou são as dobras) do conceito de "Americanity". Os autores descrevem colonialidade como a criação de um sistema de hierarquias entre a metrópole e as colônias que não findaram após o término do período colonial, se mantendo como formas de hierarquias socioculturais entre o mundo europeu e o mundo não europeu.

Hall (1992) também demonstra como, na formação da modernidade, se criou um discurso sobre a Europa tomada como

centro em referência ao chamado resto do mundo. A própria ideia de ocidente teria sido criada para sustentar um discurso por meio do qual as sociedades seriam classificadas e hierarquizadas, avaliadas. O autor afirma que a ideia de ocidente, uma vez produzida, se tornou produtiva e tem efeitos reais. Ela permite que as pessoas falem sobre coisas de certo modo, produz conhecimento, torna-se um fator de organização de um sistema global de relações de poder, torna-se um conceito essencial como referência do modo de pensar.

Para Quijano, a hierarquia da colonialidade se manifesta nos domínios políticos, econômicos, culturais, mas também no subjetivo.

Esse discurso que, em Hall, aparece como a criação do Ocidente em relação ao resto, surge em Quijano como colonialidade do poder.

Assim, o conceito de colonialidade, além de explicitar o modo como as Américas foram inventadas e espoliadas pelo sistema mundo capitalista moderno/colonial, também explica como estas estruturas se atualizam por meio da articulação de novas formas de hierarquizações, alicerçadas em torno da exploração de gênero e étnico-racial em diferentes partes do globo.

Por isso, é possível dizer que a colonialidade do poder opera em diferentes níveis entrelaçados e estruturantes, e se reproduz nas dimensões de poder, saber e ser (controle da economia, autoridade, recursos naturais, gênero e sexualidade, subjetividade e conhecimento (BALLERSTRIN, 2013, p. 100).

Os autores descrevem como, pela colonialidade do poder, se tirou proveito dessas categorias (raças e etnias) para forjar novas subjetividades.

Fanon (provavelmente inspirado em autores como WEB Du Bois além das referências que comumente são associadas a seu nome), já sinalizava para as tensões psíquicas e políticas que se entrelaçavam na dialética construção das identidades negra-branca

a partir de discursos que negavam o reconhecimento do negro. Diz Fanon:

“O negro quer ser branco. O branco obstina-se a obter a sua condição de homem. (...) O branco é escravo da sua brancura. O negro da sua negrura. Tentaremos determinar as tendências desse duplo narcisismo e as suas motivações. No início de nossas reflexões, pareceu-nos inoportuno explicitar as conclusões que se seguirão. Nossos esforços foram conduzidos apenas pela preocupação de por fim a um círculo vicioso. É uma realidade: os brancos se consideram superiores aos negros. Mas é também uma realidade: muitos negros querem demonstrar aos brancos, custe o que custar, a riqueza de seus pensamentos, a força incomparável de seus espíritos. Como sair desse impasse?”. (FANON, 1983, p. 11).

Raça e etnia foram utilizados como ponto para a unificação e apoio para a construção de uma identidade nacional. Raça só faz sentido dentro do discurso de edificação do nacionalismo e do essencialismo.

Para Quijano e Wallerstein (1992), a etnicidade “...served a not only as a categorization imposed from above, but as one reinforce from below” (p. 551). Isso porque, após criadas, os sujeitos passam a ser relacionados em torno destas identidades “étnicas” criadas para designar os não europeus. Ou seja, passam a se relacionar a partir de categorias que visam o controle e a hierarquização.

Quijano enfatiza que o etnicismo e o racismo foram inicialmente produzidos na América, mas depois, foram reproduzidos em todo o mundo como um modo de assegurar as relações de poder da Europa em relação ao todo o resto do mundo. Mesma ênfase se encontra em Hall, 1992. Já Maldonado-Torres (2007) reforça que “a dimension racial en la geo-política del planeta altera todas las relaciones de dominación existentes” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 153).

Sendo assim, todos esses autores pontuam que a colonialidade do poder é uma categoria chave no debate latino-americano sobre modernidade/colonialidade. Ele permite avançar em uma analítica do poder nas sociedades modernas a partir de três sentidos que abrangem o controle da subjetividade que se consolidou a partir do século XVI, envolve a dimensão racial da biopolítica e explicita o modo como se garantiu o domínio por meio de uma reprodução incessante do capital nas sociedades modernas por meio da ocidentalização do imaginário

La primera característica de la colonialidad de poder, la más general de todas, es la dominación por medios no exclusivamente coercitivos. No se trató sólo de reprimir físicamente a los dominados sino de conseguir que naturalizaran el imaginario cultural europeo como forma única de relacionamiento con la naturaleza, con el mundo social y con la propia subjetividad. Este proyecto sui generis quiso cambiar radicalmente las estructuras cognitivas, afectivas y volitivas del dominado, es decir, convertirlo en un «nuevo hombre», hecho a imagen y semejanza del hombre occidental. (CASTRO-GOMEZ, 2005, p.59)

Isso significou, como resumiu Quijano, eliminar outras formas de conhecimento e de produção de símbolos que não fossem ou se referissem ao imaginário cultural europeu. Com esse contexto torna-se possível compreender a produção do ser negro como negatividade (SANTOS, 2002) e da brancura como valor assim universal.

Castro-Gomez sinaliza para a análise também realizada por Quijano e Mignolo sobre a construção do imaginário da brancura como forma de pureza, engendrado ao longo da Primeira Modernidade no Península Ibérica, por meio das leis de pureza de sangue ou pureza racial que garantiam os privilégios aos cristãos e brancos. O autor afirma que:

Ser “blancos” no tenía que ver tanto con el color de lapiel como con la escenificación personal de un imaginário cultural tejido por

creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y (esto es muy importante) formas de producir y transmitir conocimientos (Castro-Gómez 2005, p.60).

Por isso, a colonialidade do poder discutida por ela, não somente reprime, mas também produz. Não indica somente formas de exclusão e subalternização, mas também produz novas de subjetividade que as substituem. O imaginário de brancura é um tipo hegemônico de subjetividade incorporado ao *habitus* da população na periferia do sistema mundo. Também se produziu um tipo hegemônico de conhecimento associada a esse imaginário e responsável por sua perpetuação.

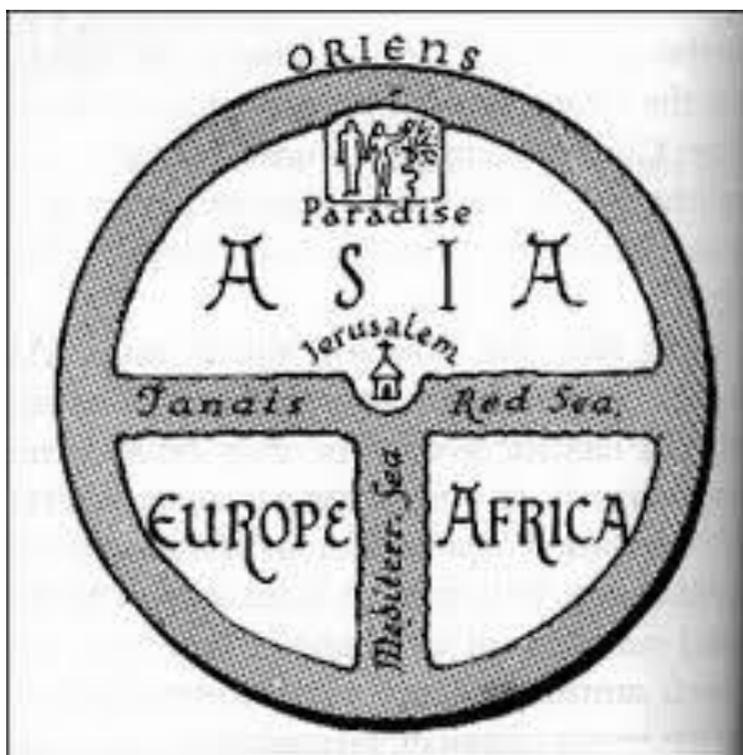
Para discutir esse aspecto, os autores introduzem uma nova ideia que permite que o conhecimento produzido na primeira e na segunda modernidade assumam uma pretensão de objetividade, cientificidade e universalidade. A ideia é o da *hibris do ponto zero*.

Mignolo ao apresentar essa ideia afirma que toda a epistemologia moderna proveio da construção da ideia de que haveria um centro de observação do mundo que seria neutro, não etnizado; universal, não localizado.

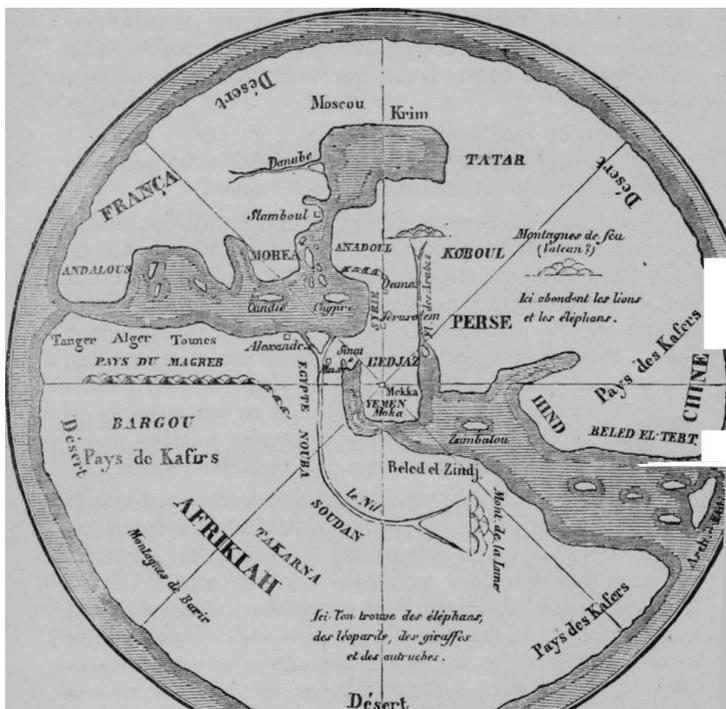
Mais uma vez, a iconografia e as alegorias nos auxiliam a compreender a formulação desta ideia. Ao longo deste texto, foi demonstrada a importância das localizações geográficas na construção do imaginário sobre os povos negros. Essa construção se baseava no ato da observação de alguns povos a partir de um ponto zero no qual não se era observada e não se podia ser visto.

En *The Darker Side of the Renaissance* Mignolo llamó la atención sobre la construcción de un imaginario científico por parte de la cartografía europea del siglo XVI. De acuerdo con Mignolo la clave para entender el surgimiento de la epistemología científica moderna es la separación que los geógrafos europeos realizaron entre el centro étnico y el centro geométrico de observación. En casi todos los mapas conocidos hasta el siglo XVI el centro étnico y el centro geométrico coincidían. Así, por ejemplo, los cartógrafos chinos generaron una representación del espacio en la cual el

centro estaba ocupado por el palacio real del emperador y alrededor de él se ordenaban sus dominios imperiales. Igual ocurría con los mapas cristianos de la Edad Media, en los cuales el mundo aparecía dispuesto circularmente en torno a Jerusalén (...) y en los mapas árabes del siglo XIII, donde el mundo islámico aparecía como el centro de la tierra. En todos estos casos el 'centro era móvil' porque el observador no se preocupaba por ocultar su lugar de observación, dejándolo fuera de la representación. Para el observador era claro que el centro geométrico del mapa coincidía con el centro étnico y religioso desde el cual observaba. (MIGNOLO 1995, p. 220-236, apud CASTRO- GOMEZ, 2005, p. 61-62)



Mapa TO de Isidoro de Sevilha, século XVIII



Mapa árabe de meados do século XII

O período da conquista da América e da segunda modernidade trouxe inovações na área da cartografia. Essa incorporou a perspectiva que permite o estabelecimento de um ponto fixo e único de observação que se localizaria fora da órbita daquilo que é observado e representado. A perspectiva permite a possibilidade de ver sem ser visto, um ponto de vista sobre o qual não é possível adotar nenhum ponto de vista.

Assim, deste lugar não localizado, como se fosse o ponto fora do mundo a partir do qual se observa o mundo (o lugar dos deuses daí a expressão híbris do ponto zero), os brancos europeus se outorgam o direito de não dar conta a ninguém (nem a si mesmos) da legitimidade de sua observação, assumida e tomada, então, como verdadeira, correta, válida e universal.

5 - Reconhecer – a luta por reconhecimento

Finalizo minha exposição comentando o terceiro e último modo de reconhecimento no campo do reconhecimento de direitos subjetivos.

Toda esta discussão se localiza dentro do quadro de transição entre a lei eclesiástica (baseada prioritariamente na autoridade de Aristóteles e na escolástica) para o novo direito natural que se esboçava como direito subjetivo.

Os teóricos que contestaram a escravidão se vinculavam a Escola de Salamanca (ou seja, eram os dominicanos). Fizeram esta contestação recuperando algumas das ideias de Tomás de Aquino sobre *jus* e *dominium*, discordando de algumas ideias e valorizando outras. Os principais teóricos deste período serão Francisco de Vitória e Domingos de Soto. Soto esteve presente no debate entre Sepúlveda e Las Casas e foi ele quem sintetizou os principais pontos do debate.

Vão dizer, em acordo com Tomás de Aquino que:

1- a escravidão pode ser legal ou natural. A escravidão legal pode ser dar em razão de dívidas, por exemplo;

2- a escravidão pode ser por guerra;

3- no que diz respeito à escravidão natural, De Soto considera que o *dominus* “não pode usar os servos para uso próprio, mas que devem servir-se deles como se fossem homens livres e independentes, para o proveito e utilidade deles mesmos, instruindo-os e educando-os nos costumes”. (TOSI, 2005, p. 48) “Aqueles que são a natura *domini* podem dominar os que são a natura servi, mas não em benefício próprio, mas em benefício dos servos” (TOSI, 2005, 49). A relação entre espanhóis e índios deve ser exercida não em analogia com o governo tirânico em benefício próprio (*ad dominandum*), mas em analogia ao governo que o pai

exerce sobre o filho ou o marido sobre a mulher (*ad regimen ordinatus*);

4- a escravidão natural não retira dos escravos o domínio sobre suas coisas;

5- o imperador não é *dominus totius orbis*, nem possui uma jurisdição universal conferida por Deus que se estende sobre toda a terra. Citando De Soto “Devemos concluir, portanto, que o Imperador não possui o Império sobre o mundo por nenhum caminho (*nulla via*). Com que direito, então, conseguimos o Império ultramarino que encontramos: na verdade, eu não sei”;

6 – especificamente, De Soto irá dizer que a palavra *dominium* tem um sentido econômico e outro político. No sentido econômico se refere ao exercício do poder no âmbito da família (o homem livre sobre si mesmo, suas mulher e filhos e escravos); é o poder despótico. Soto irá condenar a transposição deste poder e deste sentido para o campo político afirmando que isso retiraria a liberdade de todos os cidadãos e porque este poder é exercido somente em benefício do senhor e não dos súditos ou escravos.

Segundo Tosi, 2005, “O *dominium* do homem sobre si mesmo, sobre os outros seres irracionais e sobre os bens encontra seu fundamento ontológico no princípio bíblico segundo o qual o homem foi criado por Deus à sua imagem e semelhança: *fundamentum dominii est imago Dei*, diziam os escolásticos”.

A presença da imagem de Deus no homem é testemunhada pela sua racionalidade e sociabilidade, características a ele intrínsecas que o tornam um ser fim em si mesmo e não meio para outro, portanto um ser livre.

Todos os homens indistintamente possuem uma identidade comum: “*la humanidade es una*, pregava o frade dominicano”.

Mesmo os seres que não têm racionalidade plena são filhos de Deus e devem ser tratados como irmãos.

A doutrina do *dominium* (que é condição da liberdade do sujeito) e no seu fundamento na imagem de Deus, se encontram as raízes teológicas do direito subjetivo segundo o qual todo o ser humano deve ter assegurado um tratamento digno por ser humano, simplesmente, por ser *imago dei*. Ai esta a origem dos direitos humanos. A humanidade atribui a todos, como um direito natural, a liberdade e à vida.

Na Declaração dos direitos dos homens e do cidadão, de 1789 é dito:

Consideramos estas verdades como evidentes por si mesmas, que todos os homens são criados iguais, dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que entre estes estão a vida, a liberdade e a procura da felicidade.

Lewis Hanke diz:

Depois de Valladolid, e verdadeiramente até hoje, o problema da natureza básica de outros povos diferentes de nós pela cor, raça, religião, ou costumes tem levantado opiniões as mais diversas e inflamadas (p. 129). “O problema discutido em Valladolid quatro séculos atrás (...) tem hoje uma sonoridade contemporânea. Sepúlveda e Las Casas ainda representam duas respostas básicas e contraditórias à questão embaraçoso da existência no mundo de povos diferentes de nós mesmos” (Hanke, s/d: 123).

“*La humanidade es una porque é imago Dei*”. Percebe-se que no momento mesmo em que se criam as teorias por meio das quais todos os homens são reconhecidos como sujeitos de direitos em função de sua humanidade, se atrela este reconhecimento a um modelo de humanidade específico (é preciso ser *Imago Dei*), os direitos são reconhecidos quando o OUTRO se identifica e reconhece na imagem do UM.

Contudo, na atualidade, autores como Axel Honneth afirmam que a autoestima, o reconhecimento legal e a solidariedade são condições *sine qua non* para a efetivação da justiça social, por isso devem ser tomados como bem comum, ou seja, algo almejado por todos.

Se a colonialidade do poder é algo que revela como a produção colonial se estabelece por meio do pensar, sentir, falar, a ruptura com esse padrão colonial implica a destruição do discurso que reitera essa estrutura colonial e da colonialidade.

Para Maldonado-Torres (2007), “... la aspiración fundamental de la descolonización consiste en la resuturación del orden humano a condiciones en las cuales los sujetos puedan dar y recibir librement, de acuerdo con el principio de la receptividade generosa”. (p 155). Isso seria realizar um giro de-colonial liberando corpo, mente e instituições sociais e políticas das amarras da colonialidade.

Como fazê-lo? Uma possível resposta se encontra entre as discussões propostas por Fanon ao discutir a negação do reconhecimento dos negros.

Para tratarmos especificamente deste aspecto (a negação do reconhecimento nas esferas do direito), buscaremos apoio em leituras oferecidas por autores que não se filiam aos estudos pós-coloniais, mas que, ao descrevem fenômenos a partir de outros marcos teóricos, pensamos, contribuíram e contribuem para compreender os contextos da negação de reconhecimento, inicialmente descrito por Fanon.

Reconhecimento não deve ser compreendido como receber o assentimento do sistema mundo colonial, mas como formas de organização e de luta por uma sociedade na qual as injustiças deixem de existir. Honneth aponta para esse aspecto ao discutir as patologias sociais as quais, cremos, em outra linguagem, podem ser descritas como colonialidade do poder ou submissão a um sistema mundo capitalista – moderno-colonial.

Honneth, ao descrever sua teoria do reconhecimento, não a filia ao debate de-colonial, e nem poderia fazê-lo já que escreve a partir de outras teorias. Embora suas matrizes se encontrem no mais profundo pensamento europeu que é parte do que é criticado pelos autores pós-coloniais, não se pode negar a possibilidade de aproximações entre o pretendido por Fanon e o discutido por Honneth quando se trata das lutas por reconhecimento (isso sem considerar que ambos foram leitores de Hegel!).

Fanon, em sua obra, demonstra a violência que atinge o negro, a privação de direitos, a violência contra corpo e alma, a ausência de autoestima em um mundo que lhe nega estima e solidariedade social. Afirma que, na base da dialética hegeliana, haveria uma reciprocidade absoluta que se deveria colocar em evidencia e que o ser humano somente seria humano na medida em que fosse reconhecido pelo outro.

Honneth, por sua vez, descreve as transformações que ocorrem nas sociedades (e na história) a partir das lutas por reconhecimento que são travadas em nome de justiça para aqueles que sofreram recorrentes experiências de desrespeito e humilhações.

Não nos interessa aqui adentrar os meandros da teoria honnetiana, mas recolher de seus textos, ideias que nos permitam explorar e explicitar com mais precisão os sentidos da negação de reconhecimento que se fazem presentes nas sociedades reais, vividas por sujeitos reais.

É neste sentido que Honneth chama atenção para aquilo que foi definido por Nancy Fraser (2007) como “a era pós-socialista” quando as demandas por reconhecimento teriam tomado o lugar das demandas por distribuição igual ou igualdade material/econômica. Para Fraser, aparentemente, estaríamos em um momento de mudança na orientação normativa, no qual as categorias de dignidade e respeito seriam centrais. Já Honneth avalia que:

[...] uma gama de novos movimentos sociais chamaram nossa atenção para o significado político da experiência do desrespeito social e/ou cultural. Como resultado, passamos a perceber que o reconhecimento da dignidade dos indivíduos e grupos forma uma parte vital de nosso conceito de justiça (Honneth, 2007, p.80).

Algumas ideias são centrais: primeiro, a ideia de que a autoconsciência de um indivíduo depende da experiência de reconhecimento social (HONNETH, 2007, p.83); depois, a ideia de que “o progresso ético ocorre ao longo de uma série de etapas, com padrões de reconhecimento cada vez mais exigentes, que são mediados por lutas intersubjetivas, nas quais os sujeitos tentam ganhar aceitação para reivindicações a respeito de sua própria identidade.” (HONNETH, 2007, p.83).

Honneth, por meio de uma dialética negativa, apresenta três etapas de reconhecimento, de modo que a cada negação de um direito corresponda uma demanda por reconhecimento que resultará no desenvolvimento de uma fase da consciência moral de cada indivíduo.

A primeira negação seria sentida por meio das humilhações físicas, como a tortura ou estupro, que privam o ser humano da autonomia corporal. O reconhecimento positivo se daria por meio do desenvolvimento da autoconfiança corporal, por meio do cuidado emocional, do amor. Esse reconhecimento se desenvolve no seio das relações sociais primárias: na família, entre amigos ou no amor.

A segunda negação seria sentida por meio da negação dos direitos e por meio da exclusão social que afetam a dignidade daqueles que não podem atuar como pessoas plenas na sociedade. O reconhecimento ocorre quando reciprocamente todos se consideram portadores de iguais direitos. A atitude positiva que os sujeitos podem tomar em relação a si mesmos, quando eles adquirem esse reconhecimento legal, é a de um autorrespeito elementar. Eles se tornam capazes de compartilhar, na comunidade, os atributos de um ator moralmente competente. (HONNETH, 2007, p.86).

No caso do reconhecimento legal, Honneth afirma que são dadas considerações legais às diferenças nas oportunidades disponíveis e também se garante que os grupos excluídos tenham os mesmos direitos que os outros membros da sociedade. Este é o reconhecimento como sujeitos de direitos tanto no plano moral quanto no plano material de modo que sejam dadas garantias para que o sujeito tenha a sua intersubjetividade respeitada como também garantias de sua sobrevivência material.

A terceira negação é a da depreciação do valor social das formas de autorrealização que não permitem que os sujeitos obtenham a estima social a partir da realização das habilidades adquiridas por eles ao longo de sua vida. O reconhecimento implicaria no sentimento de autoestima desenvolvido quando os indivíduos sentem uma aceitação solidária de suas habilidades e de seu estilo de vida.

Honneth mostra como esses três padrões de reconhecimento (amor, ordem legal e solidariedade) garantem a dignidade dos indivíduos e sua autorrealização. E são construídos dentro de uma concepção formal de boa vida que assegure que sempre que encontrarem em qualquer sociedade esses padrões de reconhecimento poderão se relacionar entre si nas formas positivas da autoconfiança, do autorrespeito e da autoestima. Dessa forma, o autor pretende demonstrar como, por meio desses três níveis de reconhecimento, se garantem não só o reconhecimento das especificidades de cada povo e cultura como a distribuição igualitária, na medida em que se associam a estima social.

A base da análise de Honneth é o sentimento de injustiça associado à privação do amor, de direitos e da autoestima. Para associar os sentimentos pessoais de injustiça com as possíveis demandas dos movimentos sociais, Honneth considera que devem ser pensados a partir da existência de uma semântica coletiva, por meio da qual as diversas experiências individuais de injustiça sejam compreendidas não mais como individuais, mas como expressão da experiência de vários sujeitos que sofrem vítimas da mesma

patologia social. A sociedade que gera essa patologia daria sentido a várias experiências individuais de injustiça que seriam articuladas pelo mesmo movimento social. Daí a importância da articulação de discursos por meio dos quais essas demandas sejam conectadas. Não se trataria de “reparar uma humilhação”, mas de fazer operar a justiça onde ela esteve ausente ou inoperante.

Vimos, por meio de Honneth, que há três etapas de reconhecimento de modo que a cada negação de um direito (ou desrespeito) corresponda uma demanda por reconhecimento que resultará no desenvolvimento de uma fase da consciência moral de cada indivíduo e sociedade.

A busca por reconhecimento evidenciaria que o pacto e as normas jurídicas e institucionais que inicialmente o assegurariam foram somente o ponto de partida e a chegada não teria se efetivado.

Talvez por isso, ainda hoje (na primeira década do século XXI), as questões referentes aos direitos dos diferentes se dividam em posições antagônicas sobre *jus* e *dominium*. Perguntamo-nos acerca do que é justo dar a eles e em que medida o reconhecimento do que é devido (o *jus*) implica em um imediato pagamento para que se faça justiça. Também discutimos se todos os seres humanos seriam efetivamente iguais em função de sua liberdade ou se este estatuto não seria suficiente para garantir aos povos diferentes a mesma dignidade; perguntamos em que medida esta diferença seria razão para direitos ou motivo para punição.

O passado continua sendo prólogo porque ainda não conseguimos reconhecer os direitos dos outros, continuamos reconhecendo, ou seja, tentando reduzir o OUTRO ao UM. Apesar da unificação da humanidade, todas as formas de desrespeito continuam existindo e a pergunta de Hanke também continua atual.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. (1985). **Política**. Brasília: EdUnB.

- BALLESTRIN, Luciana. (2013). América Latina e o giro decolonial. **Rev. Bras. Ciênc. Polít.**, n.11, pp. 89-117.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago (2005) La poscolonialidade explicada a los niños. Valle Del Cauca; Editorial Universidad del Cauca.
- DEVISSE, Jean & MOLLAT, Michel. (1979). **The Image of the Black in Western Art: From the early Christian era to the "Age of Discovery."**, Cambridge: Harvard University Press.
- DIAS, J.S. da Silva. (1973). Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI. Coimbra, Universidade de Coimbra.
- FANON, Frantz. (1983). **Pele Negra. Máscaras Brancas.** Rio da Janeiro: Fator.
- FOUCAULT, Michel (1987). A prova do mundo. In: **As palavras e as coisas**, São Paulo: Martins Fontes, p. 33
- FRASER, Nancy. (2007). Reconhecimento sem ética. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (orgs.) **Teoria Crítica no século XXI**. São Paulo: Anablume, p. 113-140.
- HALL, Stuart. (1992). The West and the Rest: Discourse and Power”, in Stuart Hall and Bram Gieben, eds. **Formations of Modernity. Understanding Modern Societies an Introduction**. Open University/Polity Press, pp. 275-331.
- HANKE, Lewis (1949). **Bartolomé de Las Casas, pensador político, historiador, antropólogo**. Havana: Impresores Úcar García S.A.
- HANKE, Lewis. (1962). **Aristóteles e os índios americanos**. São Paulo: Livraria Martins Editora.
- HONNETH, Axel. (2007). **Sofrimento de indeterminação**. São Paulo: Esfera Pública.
- HONNETH, Axel. (2007). **Disrespect**. Cambridge: Polity Press.
- HORTA, José da Silva. (1991). A imagem do africano pelos portugueses antes dos contactos. In: ALBUQUERQUE, Luís de et al. **O confronto do olhar: O encontro dos povos na época das navegações portuguesas**. Lisboa: Caminho.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. (2007). Sobre la colonialidade del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto. In: CASTRO-GÓMEZ,

Santiago & GROSGOUEL, Ramon (coords.) **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, pp 127-167.

QUIJANO, Anibal. (2007). Questioning "Race". **Socialism and Democracy**, 21:1, 45-53

QUIJANO, Anibal (2000). "Colonialidad del poder y clasificación social". **Journal of world-systems research**, v. 11, n. 2, p. 342-386.

QUIJANO, Anibal & WALLERSTEIN, Immanuel (1992). "Americanness as a concept, or the Americas in the modern world-system". **International Social Science Journal**, v. 44, n. 4, p. 549 - 557.

RANDLES, W.G.L. (1969) **L' image du Sud-est Africain dans la littérature européenne au XVI^e. siècle**. Lisboa: Centro de Estudos Ultramarinos.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. (2002). **A invenção do ser negro**. São Paulo-Rio de Janeiro: EDUC-PALLAS-FAPESP

SEPÚLVEDA, Juan Gines de (1941) **Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los índios**. México: Fondo de Cultura Económico.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. (1997). **Cronistas do século XV posteriores a Fernão Lopes**. Amadora: Instituto de Cultura Portuguesa.

SEVCENKO, Nicolau. (1996). As alegorias da experiência marítima e a construção do europocentrismo. In: SCHWARCZ, Lília e QUEIROZ, Renato. **Raça e Diversidade**. São Paulo: EDUSP, pp 113-145.

SOUZA, Laura de Mello (1989) **O Diabo na terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras.

TOSI, Giuseppe. (2003). Aristóteles e a escravidão natural. **Boletim do CPA (UNICAMP)**, Campinas, São Paulo, v. VIII, n.n 15, p. 71-99.

TOSI, Giuseppe. (2005). Raízes teológicas dos direitos subjetivos modernos: o conceito de domínio no debate sobre a questão indígena no sec. XVI. **Prim@ Facie**, Joao Pessoa - Paraíba, v. 4, n.6, p. 42-56.

ZURARA, Gomes Eanes de (1973) **Crônica de Guiné**. Minho: Livraria Civilização.

PROTEÇÃO JURÍDICA DO PATRIMÔNIO CULTURAL DOS GRUPOS FORMADORES DA SOCIEDADE BRASILEIRA

Guilherme José Purvin de Figueiredo (*)

1. DELIMITAÇÃO DO TEMA

Neste artigo, teceremos reflexões acerca dos instrumentos legais de proteção do patrimônio cultural brasileiro sob a perspectiva dos seus grupos formadores¹.

Cuida-se aqui da proteção do meio ambiente cultural – e não de instrumentos de implementação de políticas de cota ou de ações afirmativas em favor de grupos econômica e politicamente vulneráveis.

Esta ressalva não deve nos levar à conclusão de que seja possível defender a cultura indígena ou afro-brasileira sem que, simultaneamente, sejam promovidas políticas públicas de ações afirmativas para esses grupos formadores de nossas culturas, ambos subjugados pelo colonizador europeu.

Trata-se, apenas, de uma tentativa de exame da matéria sob a perspectiva ambiental, mas que não busca mascarar a possível inviabilidade de defesa da cultura divorciada de políticas sociais de inclusão e cidadania.

(*) Doutor e mestre pela Faculdade de Direito da USP. Autor dos livros “Curso de Direito Ambiental” (6ª ed. São Paulo : RT, 2013), “A propriedade no Direito Ambiental” (4ª ed. São Paulo : RT, 2010), “Direito Ambiental e a Saúde dos Trabalhadores” (2ª ed. São Paulo : LTr, 2000) e “O Estado no Direito do Trabalho” (São Paulo : LTr, 1996). Professor de Direito Ambiental nos cursos de pós-graduação da PUC/SP, da PUC/Rio, da Escola Paulista de Magistratura e da Escola Superior de Advocacia Pública da PGE/SP. Coordenador Geral da APRDAB – Associação dos Professores de Direito Ambiental do Brasil e Diretor do IBAP – Instituto Brasileiro de Advocacia Pública e do Instituto O Direito por um Planeta Verde. Procurador do Estado/SP.

¹ O artigo é um desenvolvimento e uma atualização do capítulo 15 de meu “Curso de Direito Ambiental”, 6ª ed. São Paulo : RT, 2013. No processo de elaboração, reformulei vários pontos de vista que havia preteritamente apresentado.

2. PATRIMÔNIO CULTURAL INDÍGENA

A história da colonização portuguesa do Brasil inicia-se em 22 de abril de 1500. Seu primeiro documento foi a Carta a El Rey, de Pero Vaz de Caminha. Não chegou ao nosso tempo quase nenhuma informação acerca dos costumes dos povos indígenas, já que o colonizador português não trouxe consigo pesquisadores para estudarem a cultura dos povos que aqui viviam. Apenas para se ter uma ideia, Pero de Magalhães Gândavo, autor da “História da Província de Santa Cruz”, só se dispõe a escrever sobre os habitantes originais das terras recentemente descobertas (a obra veio a lume no ano de 1575) no décimo capítulo de sua obra, depois de haver discorrido sobre a localização geográfica, os seus aspectos gerais, os moradores portugueses já estabelecidos na colônia, sua governança, as plantas, mantimentos e frutas, os animais peçonhentos, as aves, peixes e baleias. Chamados de “gentio”, os povos indígenas são retratados de forma indistinta e, não obstante Gandavo reconheça a existência de diversas nações ², em seu famoso relato afirma que “na semelhança, condição, costumes, e ritos gentílicos, todos sam huns”, não havendo razão para particularizar suas diversas culturas. ³

Afirma Warren Dean que, de acordo com as crenças dos índios tupis, as florestas pertenciam aos espíritos e animais que as habitavam, ou ao menos tanto a tais seres como a si mesmos. “A Coroa negou que os nativos detivessem quaisquer direitos legítimos ao espaço que ocupavam, embora o governador e os donatários de vez em quando concedessem, como uma graça, faixas limitadas a serem ocupadas pelas aldeias e supervisionadas pelos missionários. Comentaristas da política fundiária colonial, imersos como necessariamente estavam em uma visão eurocêntrica que subordina a realidade a categorias de ‘descoberta’, ‘conquista’, ‘pacificação’,

² Na verdade, Gandavo limita-se a registrar a existência de “nomes de nações”.

³ GÂNDAVO, Pero de Magalhães. Tratado da Terra do Brasil; História da Província Santa Cruz, Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

‘civilização’ e ‘salvação’, não viam nada de extraordinário nesse gesto singular e espantosamente arrogante de expropriação, embora seja evidentemente um dos mais clamorosos de toda a história”.⁴

Este primeiro período da ocupação europeia do continente é marcado pela devastação da costa brasileira. Os habitantes nativos do território brasileiro, nessa época, haviam já ultrapassado a fase superior do estado selvagem e adentrado na fase inferior da barbárie e, de acordo com Alberto Passos Guimarães, dominavam técnicas de cerâmica, tecelagem e agricultura⁵. Esse quadro, porém, não sensibilizou nem constituiu óbice para práticas como a escravização, o estupro, a tortura e a morte desses povos.

A inexistência de leis escritas não significa que os habitantes nativos do Brasil não tivessem um direito consuetudinário, ainda que rudimentar e não generalizado para todas as tribos. O chamado “Direito Indígena”, produzido pelos índios com a finalidade de regular as suas relações internas, “é de tal maneira diversificado que seria impossível o seu estudo. Os próprios estudos antropológicos acerca dos diferentes mecanismos de controle social vigentes entre os povos indígenas são feitos caso a caso, e não poderia ser diferente. Um estudo de conjunto de todos esses sistemas, evidentemente, seria impossível. Em primeiro lugar, como é óbvio, não existe um único grupo de índios no Brasil. Os povos nativos, em nosso País, ultrapassam a centena e estão próximos de duas centenas. Ora, o estudo do direito destes povos, por óbvio, teria que estabelecer os pontos concordantes e discordantes entre a cultura de cada uma

⁴ DEAN, Warren. A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 1.^a reimpressão, 1997. p. 80.

⁵ “Conheciam a cerâmica e teciam suas redes. Praticavam uma agricultura rudimentar nos períodos de sedentariedade que se alternavam com os de nomadismo, cultivando a mandioca e o milho. Desses dois gêneros obtinham uma série de produtos, particularmente a farinha, cuja preparação exigia certa experiência de trabalho de tipo mais elevado”. GUIMARÃES, Alberto Passos. Quatro Séculos de Latifúndio. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989. p. 7.

dessas comunidades, para estabelecer-lhes pontos comuns capazes de afirmar instituições básicas etc.”.⁶

É, portanto, impossível generalizar os institutos jurídicos no Direito Indígena brasileiro, já que não estamos falando de um, mas de centenas de direitos, todos eles consuetudinários.

3. REGIME ESCRAVOCRATA

A reconstituição da escravidão, um instituto provavelmente desconhecido nas culturas indígenas⁷ e que estava próximo do desaparecimento no fim da Idade Média na Europa, se deu de forma bastante rápida.

O período do escambo, entendido como ato jurídico característico das relações comerciais encetadas entre portugueses e os indígenas, foi relativamente curto. Dos textos das cartas de doação, de Martim Afonso, Duarte Coelho e outras, “constava autorização expressa para conduzir ao Reino um número limitado de índios escravos, o qual variava de vinte e quatro a quarenta e oito, afora outros que figurassem na tripulação das naus”.⁸

O predomínio da força viria a firmar-se a partir de 1549, com Tomé de Souza. Em apenas trinta anos de colonização, a escravidão de índios, apesar de não se dar de forma pacífica, já era algo corriqueiro. As revoltas dos índios eram constantes e, em algumas regiões como o sul da Bahia e o Espírito Santo a resistência indígena chegou a impedir a formação de núcleos. Para fazer face a este estado de beligerância, Portugal edita em 1570 a primeira carta régia

⁶ ANTUNES, Paulo de Bessa. Ação Civil Pública, Meio Ambiente e Terras Indígenas. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 1998. p. 136.

⁷ “Que a escravidão penetrou na História da Humanidade com a civilização, depois que o homem passou a viver sedentariamente, a abandonar o canibalismo e a aproveitar os prisioneiros de guerra como trabalhadores escravos, não padece dúvida. Seria, porém, duvidoso que isso tivesse acontecido na pré-história brasileira, antes que as comunidades indígenas houvessem atingido toda a plenitude de uma vida sedentária, antes que praticassem a domesticação de animais e conhecessem o uso dos metais” (PASSOS, Alberto Guimarães. Ob. cit., p. 8).

⁸ PASSOS, Alberto Guimarães. Ob. cit., p. 12.

a respeito, estabelecendo o direito de escravizar índios nos casos de “guerra justa”, como tal entendida aquela que resultasse da agressão dos indígenas, ou promovida contra tribos que recusavam-se a entrar em entendimento com os colonos. A esta lei sucederam-se outras, mantendo todas, em princípio, “a escravidão dos índios, que somente será abolida inteiramente em meados do século XVIII. Manter-se-á, aliás, mesmo depois, embora mais ou menos disfarçado”.⁹

Os Estados Unidos e o Brasil foram os países que mais se destacaram na exploração do trabalho. É conhecida a história do massacre e escravização dos remanescentes da tribo Pequot, na sua quase totalidade mulheres e crianças, pelo colonizador britânico de Connecticut na primeira metade do Século XVII. No início do Século XVIII, a população de Carolina do Sul contava com 45% de escravos africanos e 15% de escravos indígenas (nativos americanos)¹⁰.

A substituição do trabalho escravo índio pelo do africano inicia-se em meados do século XVI, perdurando por quase todo o período colonial. No entanto, a caça ao índio ou a sua incorporação por métodos fisicamente menos violentos prosseguiria por muito tempo, constituindo parte importante do processo de exploração econômica da região amazônica, notadamente no extrativismo.¹¹

O odioso regime escravocrata não se limitava à exploração forçada da mão de obra, ou seja, era mais do que um dos fundamentos do sistema econômico colonial, refletindo-se no comportamento sociológico arrogante e desumano dos estratos sociais mais ricos e poderosos. Em suas Memórias, Visconde de Taunay relata um episódio deplorável envolvendo o Imperador Dom Pedro I que, numa andança pelas ruas do Rio de Janeiro, se deparou com o “velho Diogo”, que “saía num domingo, todo tafulo, de

⁹ PRADO JR., Caio. História Econômica do Brasil. 22. ed. São Paulo: Brasiliense, 1979, p. 35-36.

¹⁰ YARBROUGH, Fay A. (2008). "Indian Slavery and Memory: Interracial sex from the slaves' perspective". Race and the Cherokee Nation. University of Pennsylvania Press.

¹¹ FURTADO, Celso. Formação Econômica do Brasil. 30. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2001, p. 67-68.

branco, calças bem engomadas, rodaque ou nísia, chapéu de palha novo trançado por negros minas, descalço bem entendido”:

Ia muito ufano, quando viu, na mesma calçada, D. Pedro I, que vinha em sentido contrário, acompanhado de grande e vistosa comitiva. A calçada era muito elevada e a rua fundo lamaçal. O preto equilibrou-se na aresta do fio de pedras para dar o maior espaço possível, mas o Imperador, parando, fê-lo pular para fora, gratificando-o talvez com umas chicotadinhas de rebenque. ‘Já para o meio da rua e de joelhos!’ ordenou.

Imagine-se como todos riram, enquanto o pobre do Diogo se enterrava meio corpo no lodo, para dar exato cumprimento às ordens imperiais.¹²

Esse episódio envolvendo a maior autoridade de uma nação que apenas nascia, relatado por um autor insuspeito, dá a exata medida do hediondo processo de formação de uma cultura europeia racista que até hoje deixa marcas de sua ferocidade na marginalização social dos descendentes daquelas vítimas.

4. DIREITO À TERRA DOS GRUPOS FORMADORES DA SOCIEDADE BRASILEIRA

O reconhecimento do direito às terras que ocupam, é uma das mais importantes garantias de proteção da cultura dos grupos formadores da sociedade brasileira. É, também, um dos fatos geradores de grande litigiosidade, sobretudo nos confrontos entre produtores rurais e populações indígenas (não apenas em nosso país, diga-se de passagem). A maioria dos povos indígenas utiliza a terra de forma altamente especializada em suas estratégias de subsistência desenvolvidas ao longo de gerações. Estas estratégias integram os seus conhecimentos tradicionais, situação que justifica plenamente a abordagem do tema neste estudo. Sua amplitude e

¹² TAUNAY, Visconde de. Memórias. São Paulo : Instituto Progresso Editorial, 1948, p. 6.

complexidade, porém, obrigam-nos a tratar o tema em subtópicos específicos.

4.1. Terras indígenas

Pelo Alvará de 1 de abril de 1680, o Rei de Portugal reconheceria os direitos originários dos índios sobre as suas terras – regra até hoje presente no caput do art. 231 da Constituição Federal¹³. Observe-se que a Constituição de 1988 refere-se a ocupação (*direitos originários dos índios sobre as terras que tradicionalmente ocupam*) e, nesse sentido, o Alvará de 1.º de Abril de 1680 era tecnicamente mais apurado do que o texto contemporâneo, já que tratava do direito da terra aos índios por serem “*primários e naturais senhores delas*”:

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

Os índios, organizados em hordas, formavam aldeamentos, ou seja, núcleos próprios de aborígenes. Por isso, como bem observa João Mendes Jr. em estudo de inegável importância histórica, a utilização do termo “colônia de índios” seria inadequada, salvo se

¹³ Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

fosse para referir-se aos casos de emigração de uma região e imigração para outra.¹⁴

Este Alvará de 1680 reveste-se de uma extraordinária importância para a história dos direitos dos indígenas no Brasil. Pela primeira vez o colonizador reconhecia ao indígena o direito de propriedade de suas terras, de acordo com as regras jurídicas vigentes no Reino. Este direito sobrepuja-se àqueles decorrentes da outorga de terras em sesmarias a particulares e o Alvará ressaltava expressamente que, na concessão dessas sesmarias, reservava-se o prejuízo de terceiros – nomeadamente o dos índios, que pelo Rei eram reconhecidos como primários e naturais senhores das terras.

Quando da publicação do Alvará de 1.º de abril de 1680, a propriedade privada dos colonizadores não havia ainda sido instituída de forma completa e permanente. A distribuição de terras por sesmarias ressaltava condições e reservas que exigiam comprovação futura para que viessem a ser confirmadas. Somente com a Real Ordem de 27 de dezembro de 1695 é que a propriedade privada das terras concedidas em usufruto aos sesmeiros foi reconhecida. Isto é, quinze anos após o “reconhecimento explícito e irrestrito da propriedade ao indígena.”¹⁵ É certo que, na prática, pouco ou nenhum resultado teve referido Alvará, prosseguindo (como ocorre até hoje) o processo de desalojamento do índio de suas terras. No entanto, sob a perspectiva jurídica, este episódio da história, que vai da chegada do primeiro português à costa brasileira até a assinatura do documento de 1680, oferece farto material para reflexão acerca do significado do instituto da propriedade e da legitimidade desse direito. Por um lado, o povoamento de terras em grande extensão, quase desabitadas sob o ponto de vista do europeu, mas essenciais para o ciclo de caça, pesca e coleta pelo indígena, nos

¹⁴ MENDES JR., João. Os Indígenas do Brasil, seus Direitos Individuais e Políticos. São Paulo, Typ. Hennies Irmãos, 1912, p. 58-59.

¹⁵ GUIMARÃES, Alberto Passos. Ob. cit., p. 17.

remetia a uma época em que o espraiamento horizontal da população era algo comum, a ponto de não ensejar conflitos fundiários, em face da grande extensão de terras férteis.

4.1.1. O índio na Constituição de 1988

A Constituição Federal dedicou os seus arts. 231 e 232 exclusivamente à questão indígena. Mais especificamente, estes dispositivos reconhecem aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Afirma Berta Ribeiro: “A lição que as comunidades tribais podem dar, hoje à humanidade, é de caráter ecológico e social. Em primeiro lugar, o seu respeito à integridade da natureza, como fonte de todas as benesses da terra. Em segundo lugar, a democratização das relações humanas e da propriedade, que, tendo ocorrido até agora apenas no âmbito estreito das microetnias, possa, amanhã, tornar-se realidade para todos os povos”.¹⁶

A questão ambiental e o contraste entre o regime das reservas indígenas e o instituto da propriedade privada permeiam toda a disciplina referente aos direitos dos povos indígenas constitucionalmente estabelecidos. Assim, os §§ 1.º e 2.º do art. 231 asseguram a preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e a posse permanente e o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

Não se trata, porém, de simplesmente conferir às populações indígenas uma imunidade completa diante de nosso ordenamento jurídico, mas de assegurar-lhes as condições de sobrevivência de sua própria cultura. A questão é tratada com bastante lucidez por Fernando Mathias Baptista, para quem a exploração dos recursos naturais deve se dar de acordo com os usos e costumes dos povos indígenas, não estando eles obrigados a

¹⁶ RIBEIRO, Berta. O Índio na História do Brasil. São Paulo: Global Ed., 2001. p. 113.

cumprir as normas de Direito Ambiental, já que a Constituição Federal está a respaldar essa cultura secular. Todavia, passando a explorar seus recursos naturais de forma diversa do que ditam “suas tradições e costumes de manejo, então passariam a estar sob o crivo da legislação ambiental, devendo observar as restrições ambientais para cada atividade pretendida”.¹⁷

O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei (art. 231, § 3º).

Atente-se para o fato de que a Constituição Federal não distingue se os empreendimentos são desenvolvidos pelos próprios índios ou por terceiros: em qualquer situação exige-se autorização do Congresso Nacional, já que se pressupõe que estas práticas são altamente lesivas ao meio ambiente e não integram costumes, crenças ou tradições indígenas. Não fosse assim, bastaria o aliciamento de alguns membros de uma comunidade indígena para tornar letra morta esse dispositivo constitucional. Os atos que tenham por objeto a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos existentes nas terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas são declarados nulos e extintos pelo § 6.º do art. 231, não produzindo efeitos jurídicos.

O art. 232 da Constituição Federal confere aos índios, às suas comunidades e organizações legitimidade para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, impondo-se, nessas hipóteses, a intervenção do Ministério Público em todos os atos do processo. Dentre os possíveis objetos tutelados em juízo destaca-se a qualidade de vida e do meio ambiente tradicionalmente ocupado pelos povos indígenas.

¹⁷ BAPTISTA, Fernando Mathias. A Gestão dos Recursos Naturais pelos Povos Indígenas e o Direito Ambiental. In: LIMA, André (org.). O Direito para o Brasil Socioambiental. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002. p. 186.

No que diz respeito aos povos indígenas brasileiros, o principal texto legal é a Lei 6.001/1973 (Estatuto do Índio), que deve, evidentemente, ser interpretado à luz do vigente ordenamento constitucional, já que foi editado sob a égide da Emenda Constitucional 1/1969.

A Carta de 1988 assegura, em seus arts. 231 e 232, os principais direitos desta comunidade, merecendo destaque o direito de usufruto exclusivo sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Em tais hipóteses, é prevista a intervenção do Ministério Público Federal em todos os atos do processo. Compete aos juízes federais, nos termos do art. 109, XI, da Constituição Federal, processar e julgar as disputas sobre direitos indígenas.

Quando do descobrimento, estima-se que a população indígena brasileira era de seis milhões de pessoas. No início do século XXI, calculava-se que a população indígena brasileira seja de pouco menos de 350 mil indivíduos, divididos em 215 etnias, isto é, 0,2% da população brasileira. O censo demográfico do IBGE, contudo, apresenta um número bastante superior, como podemos inferir da tabela abaixo:

	1991	2000	2010
Total	146.815.790	169.872.856	190.755.799
Não indígena	145.986.780	167.932.053	189.931.228
Indígena	294.131	734.127	817.963
Urbana	110.996.829	137.925.238	160.925.792
Não indígena	110.494.732	136.925.238	160.605.299
Indígena	71.026	383.298	315.180
Rural	35.818.961	31.947.618	29.830.007
Não indígena	35.492.049	31.311.798	29.325.929
Indígena	223.105	350.829	502.783

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 1991/2010¹⁸.

¹⁸ On line: <http://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html> - Acesso em 21.10.2016.

4.1.2. Convenção 169 da OIT

A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, sobre os “Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes”, adotada em Genebra, em 27 de junho de 1989, dispõe em seu art. 14:

1. Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. Nesse particular, deverá ser dada especial atenção à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes.
2. Os governos deverão adotar as medidas que sejam necessárias para determinar as terras que os povos interessados ocupam tradicionalmente e garantir a proteção efetiva dos seus direitos de propriedade e de posse.
3. Deverão ser instituídos procedimentos adequados no âmbito do sistema jurídico nacional para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos mencionados.

Ora, estes dispositivos colidem com o nosso ordenamento constitucional. A Constituição Federal é de uma clareza insofismável ao estabelecer, em seu art. 20, XI, que as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios são bens da União. Ora, o Congresso Nacional aprovou, por meio do Decreto Legislativo n. 143, de 20 de junho de 2002, o texto da Convenção n. 169 da OIT. O Presidente da República, por sua vez, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso IV, da Constituição Federal, publicou o Decreto n. 5.051, de 19 de abril de 2004, promulgando referida Convenção. Assim, subscrita uma Convenção Internacional cujo conteúdo (reconhecimento dos direitos de propriedade de território indígena) choca-se frontalmente com disposições constitucionais expressas, aplica-se a regra do art. 5º, § 3º, da Carta de 1988:

Os tratados e convenções internacionais sobre direitos humanos que forem aprovados, em cada Casa do Congresso Nacional, em dois turnos, por três quintos dos votos dos respectivos membros, serão equivalentes às emendas constitucionais.

No caso, pouca relevância tem o fato de que a definição do regime jurídico de ocupação de terras pelos povos indígenas não seja tema de Direito do Trabalho. Ainda que questionável a edição de uma Convenção sobre o tema no âmbito da Organização Internacional do Trabalho, a matéria versa insofismavelmente sobre direitos humanos e deve ser tratada à luz de citado dispositivo constitucional.¹⁹

4.2. Remanescentes de quilombos

Os remanescentes dos quilombos gozam de tutela constitucional privilegiada. Esta tutela decorre de sua condição de grupos formadores da sociedade brasileira. O tema tangencia a questão relativa ao combate ao racismo mas, em nosso entendimento, transcende os limites desse debate.

Todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos constituem patrimônio cultural brasileiro e foram tombados por força do art. 216, § 5.º, da Constituição Federal.

Numa primeira leitura do texto constitucional, poder-se-ia entender que “remanescentes das comunidades dos quilombos” são apenas aqueles que viveram a realidade dos quilombos (e ali permaneceram). Esta exegese conduz a absurdos, pois a Constituição Federal data de exatos cem anos da abolição da escravatura. Outra interpretação possível seria de que o ADCT, em seu art. 68, ao referir-se a remanescente, estaria na realidade contemplando o descendente de quilombolas. Nesse caso, seria impositiva a realização de pesquisa antropológica ou até mesmo

¹⁹ Reformulo, neste passo, meu entendimento preteritamente esposado sobre o tema, à pág. 291 de meu “Curso de Direito Ambiental”, 6ª ed. São Paulo : Ed. Revista dos Tribunais, 2013.

exame genético para averiguação dessa condição. No entanto, a precariedade dos dados documentais relativos a tal condição também tornaria inexequível o dispositivo constitucional.

Diversa, portanto, deve ser a interpretação do dispositivo em referência. A conclusão a que se chega é que, quando o art. 68 do ADCT referiu-se a “remanescente das comunidades dos quilombos”, que esteja ocupando as terras respectivas, certamente pretendeu reiterar a disposição já constante do art. 215, § 1.º, da CF, que determina ao Estado o dever de proteger as manifestações das culturas populares, indígenas, afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

O Decreto 4.887/2003, regulamentou o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do ADCT. Os remanescentes das comunidades dos quilombos têm assegurada a sua participação em todas as fases do procedimento administrativo, diretamente ou por meio de representantes por eles indicados.

4.2.1. Autoatribuição ou autoidentificação

Para os fins de referido decreto, são considerados remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. É de se indagar se a autoatribuição pode ser contestada por terceiros. O decreto alude a presunção de ancestralidade negra e afirma que a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade. Não se trata de presunção *juris et de jure*. As terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos são aquelas utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural. Aqui,

aliás, o texto do decreto federal foi de uma infelicidade a toda prova, ao aludir a “reprodução física” – os seres humanos que vivem nessas terras obviamente não as necessitam para “reprodução física”, mas para reprodução social, econômica e cultural.

Dúvida poderia remanescer na hipótese de restar comprovado documentalmente (por dados histórico-sociais, escritos e ou orais) que o grupo pesquisado não é remanescente de território de quilombos. Ainda aqui haverá de se cogitar da titulação da área, em razão da mera ocorrência da chamada “autoatribuição”? Certamente que não! Nesta hipótese, a presunção de veracidade da autoatribuição terá sido derrubada. O art. 6.º do Decreto 4.887/2003 se encarrega de assegurar o devido processo legal no âmbito administrativo: “Fica assegurada aos remanescentes das comunidades dos quilombos a participação em todas as fases do procedimento administrativo, diretamente ou por meio de representantes por eles indicados”. O art. 68 do ADCT reconhece a propriedade definitiva das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos. Deve ser entendido por “terras ocupadas” não apenas as áreas onde as comunidades erigiram suas habitações, mas todo o espaço necessário para a manutenção da cultura protegida constitucionalmente. Nada tem de evidente, portanto, que as áreas a que se refere a Constituição consolidem-se apenas naquelas que, conforme estudos histórico-antropológicos, tenha sido constatada a localização efetiva de um quilombo. A área cuja propriedade deve ser reconhecida constitui o território necessário para a preservação dos valores culturais dos remanescentes das comunidades dos quilombos.

Evidentemente, só os seus próprios titulares é que terão legitimidade para reconhecerem-se portadores de um saber secular, de um modo específico de vida e cultura. Não faria qualquer sentido cogitar da sujeição dos titulares desse direito, presumidamente de ancestralidade africana relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida, ao ceticismo do grupo que historicamente os oprimiu. Parece correto, pois, limitar-se o decreto federal à

referência a “critérios de autoatribuição”, desde que esta simplificação procedimental seja entendida como presunção legal de veracidade das alegações da comunidade – presunção relativa, que poderá ser derruída mediante comprovação documental inequívoca de sua falsidade. O ônus da prova de que a autoatribuição foi fraudulenta caberá ao Poder Público ou a terceiros contestantes.

4.2.2. Correção das dimensões do território demarcado

A medição e a demarcação das terras deverão levar em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental.

Não há que se confundir o regime constitucional dos territórios ocupados pelas populações indígenas com aqueles dos remanescentes dos quilombos. O art. 68 do ADCT dispõe expressamente que “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

As peças técnicas para a instrução procedimental, portanto, deverão comprovar a efetiva ocupação das terras e sua necessidade para a reprodução de suas tradições socioeconômicas e culturais. Esta afirmação é importante, na medida em que não estamos tratando de política de ações afirmativas e de inclusão por cotas para a correção de injustiças sociais, mas de proteção do patrimônio sociocultural afro-brasileiro.

Em se tratando de tutela do meio ambiente cultural, é inteiramente adequada a atribuição de competência ao Ministério da Cultura, por meio da Fundação Cultural Palmares, para assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o Incra nas ações de regularização fundiária, com o fito de garantir a preservação da identidade cultural dos remanescentes das

comunidades dos quilombos, bem como para subsidiar os trabalhos técnicos quando houver contestação ao procedimento de identificação e reconhecimento previsto no Decreto. Há, porém, que se evitar a transformação deste instrumento constitucional de proteção de um importante segmento formador da cultura brasileira em “reforma agrária racial”. Todavia, equivocadamente o decreto federal estabeleceu em seu art. 20 que, para os fins de política agrícola e agrária, os remanescentes das comunidades dos quilombos receberão dos órgãos competentes tratamento preferencial, assistência técnica e linhas especiais de financiamento, destinados à realização de suas atividades produtivas e de infraestrutura. Trata-se de dispositivo que desnatura o bem constitucionalmente tutelado – a tradição socioeconômica e cultural de uma pequena parcela da população afro-brasileira: os poucos remanescentes de quilombos que ainda restavam em 1988.

Embora não estejamos, como dito acima, diante de política de ações afirmativas, prudentemente estabeleceu o decreto federal, em seu art. 4.º, que compete à Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República, assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o Incra nas ações de regularização fundiária, para garantir os direitos étnicos e territoriais dos remanescentes das comunidades dos quilombos, nos termos de sua competência legalmente fixada.

“À Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial compete assessorar direta e imediatamente o Presidente da República na formulação, coordenação e articulação de políticas e diretrizes para a promoção da igualdade racial na formulação, coordenação e avaliação das políticas públicas afirmativas de promoção da igualdade e da proteção dos direitos de indivíduos e grupos raciais e étnicos, com ênfase na população negra, afetados por discriminação racial e demais formas de intolerância, na articulação, promoção e acompanhamento da execução dos programas de cooperação com organismos nacionais e internacionais, públicos e privados, voltados à implementação da promoção da igualdade racial, na formulação, coordenação e

acompanhamento das políticas transversais de governo para a promoção da igualdade racial, no planejamento, coordenação da execução e avaliação do Programa Nacional de Ações Afirmativas e na promoção do acompanhamento da implementação de legislação de ação afirmativa e definição de ações públicas que visem ao cumprimento dos acordos, convenções e outros instrumentos congêneres assinados pelo Brasil, nos aspectos relativos à promoção da igualdade e de combate à discriminação racial ou étnica. A Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial tem como estrutura básica o Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial – CNPIR, o Gabinete, a Secretaria-Executiva e até 3 (três) Secretarias.” (Art. 24-C, caput e parágrafo único, da Lei 10.683/2003, inseridos pela Lei 12.314/2010).

Reforça o entendimento de que os valores constitucionalmente protegidos são culturais o disposto no art. 18 do Decreto 4.887/2003, que estabelece que os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, encontrados por ocasião do procedimento de identificação, devem ser comunicados ao Iphan. A Fundação Cultural Palmares deverá instruir o processo para fins de registro ou tombamento e zelar pelo acautelamento e preservação do patrimônio cultural brasileiro.

4.2.3. Titulação das terras

Compete ao Ministério do Desenvolvimento Agrário, por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sem prejuízo da competência concorrente dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios (art. 3.º do Decreto 4.887/2003).

No plano federal, o Incra poderá estabelecer convênios, contratos, acordos e instrumentos similares com órgãos da administração pública federal, estadual, municipal, do Distrito Federal, organizações não governamentais e entidades privadas,

observada a legislação pertinente. O procedimento administrativo será iniciado de ofício pelo Incra ou por requerimento de qualquer interessado. A autodefinição de que trata o § 1.º do art. 2.º do Decreto Federal será inscrita no Cadastro Geral junto à Fundação Cultural Palmares, que expedirá certidão respectiva na forma do regulamento.

O Incra, após concluir os trabalhos de campo de identificação, delimitação e levantamento ocupacional e cartorial, publicará edital por duas vezes consecutivas no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federada onde se localiza a área sob estudo, contendo as seguintes informações: I – denominação do imóvel ocupado pelos remanescentes das comunidades dos quilombos; II – circunscrição judiciária ou administrativa em que está situado o imóvel; III – limites, confrontações e dimensão constantes do memorial descritivo das terras a serem tituladas; e IV – títulos, registros e matrículas eventualmente incidentes sobre as terras consideradas suscetíveis de reconhecimento e demarcação. Os ocupantes e os confinantes da área delimitada serão notificados pelo Incra (art. 7.º, caput e § 2.º, do Decreto 4.887/2003).

4..2.4. Terras de marinha e unidades de conservação

Dada a relevância deste tema para a proteção do meio ambiente natural e cultural, estabeleceu o art. 8.º do Decreto 4.887/2003 que, após os trabalhos de identificação e delimitação, o Incra remeterá o relatório técnico aos órgãos e entidades abaixo relacionados, para, no prazo comum de trinta dias, opinar sobre as matérias de suas respectivas competências: I – Instituto do Patrimônio Histórico e Nacional (Iphan); II – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama); III – Secretaria do Patrimônio da União, do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão; IV – Fundação Nacional do Índio (Funai); V – Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional; e VI – Fundação Cultural Palmares. Estabelece o parágrafo único desse

artigo que, expirado o prazo e não havendo manifestação dos órgãos e entidades, dar-se-á como tácita a concordância com o conteúdo do relatório técnico. Na hipótese de discordância expressa, que poderia ocorrer, por exemplo, em caso de ocupação dolosa e não histórica de unidade de conservação da natureza, os interessados têm o prazo de noventa dias, após a publicação e notificações a que se refere o art. 7.º, para oferecer contestações ao relatório, juntando as provas pertinentes. Não havendo impugnações ou sendo elas rejeitadas, o Incra concluirá o trabalho de titulação da terra ocupada pelos remanescentes das comunidades dos quilombos (art. 9.º, caput e parágrafo único do Decreto 4.887/2003). Todavia, é evidente que esta rejeição administrativa poderá ser questionada judicialmente.

O art. 68 do ADCT reconheceu a propriedade definitiva de terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, estivessem elas ou não localizadas em espaços territoriais especialmente protegidos. Ocorre, porém, que determinadas modalidades de Unidade de Conservação não são compatíveis com a ocupação humana. De acordo com a lição da saudosa jurista Juliana Santilli, “as unidades de conservação ambiental só podem ser criadas em territórios ocupados por quilombolas quando compatíveis com o uso tradicional dos recursos naturais realizado por tais comunidades. A criação de unidades de conservação ambiental que restringem e limitam as atividades tradicionais de comunidades quilombolas, sem consulta prévia a elas, e a previsão de mecanismos de compensação por tais restrições são inconstitucionais, por violarem direitos constitucionais assegurados aos quilombolas.”²⁰ Assim sendo, nem sempre será possível, do ponto de vista legal, a adoção das medidas visando conciliar a sustentabilidade de comunidades com o interesse do Estado, isto é, o interesse na proteção dos espaços territoriais e seus componentes, de forma a impedir qualquer utilização que

²⁰ SANTILLI, Juliana. Socioambientalismo e Novos Direitos. Proteção jurídica à diversidade biológica e cultural. São Paulo: Petrópolis, 2005. p. 178.

comprometa a integridade dos atributos que justifiquem sua proteção (art. 225, § 1.º, III, do CF), prevalecendo, neste caso, evidentemente, os preceitos constitucionais que garantem os direitos dos remanescentes das comunidades dos quilombos.

“Quando as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidirem em terrenos de marinha, marginais de rios, ilhas e lagos, o Incra e a Secretaria do Patrimônio da União tomarão as medidas cabíveis para a expedição do título” (art. 10 do Decreto 4.887/2003).

O art. 11 dispõe que “quando as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos estiverem sobrepostas às unidades de conservação constituídas, às áreas de segurança nacional, à faixa de fronteira e às terras indígenas, o Incra, o Ibama, a Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional, a Funai e a Fundação Cultural Palmares tomarão as medidas cabíveis visando garantir a sustentabilidade destas comunidades, conciliando o interesse do Estado”. Em alguns casos, o conflito poderá inviabilizar a titulação das terras, daí a referência às “medidas cabíveis visando garantir a sustentabilidade” das comunidades.

Em sendo constatado que as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos incidem sobre terras de propriedade dos Estados, do Distrito Federal ou dos Municípios, estabeleceu o art. 12 do Decreto federal que o Incra encaminhará os autos para os entes responsáveis pela titulação.

O art. 13 dispõe que “incidindo nos territórios ocupados por remanescentes das comunidades dos quilombos título de domínio particular não invalidado por nulidade, prescrição ou comisso, e nem tornado ineficaz por outros fundamentos, será realizada vistoria e avaliação do imóvel, objetivando a adoção dos atos necessários à sua desapropriação, quando couber”. A hipótese é de difícil compreensão. Os prazos de prescrição aquisitiva, estabelecidos no Código Civil, são mais do que suficientes para

garantirem uma ocupação sem despesas para o erário, mediante simples usucapião. No entanto, o § 2.º do art. 13 de referido decreto ainda prevê que “o Incra regulamentará as hipóteses suscetíveis de desapropriação, com obrigatória disposição de prévio estudo sobre a autenticidade e legitimidade do título de propriedade, mediante levantamento da cadeia dominial do imóvel até a sua origem”.

“Verificada a presença de ocupantes nas terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos, o Incra acionará os dispositivos administrativos e legais para o reassentamento das famílias de agricultores pertencentes à clientela da reforma agrária ou a indenização das benfeitorias de boa-fé, quando couber” (art. 14).

Resta dúvida acerca da constitucionalidade deste artigo. Ressalvada a hipótese de presença hostil à preservação da cultura afro-brasileira do remanescente, não se justifica a segregação de etnias. O convívio pacífico numa modalidade atípica de propriedade comunitária não deveria ser objeto de intervenção do Poder Público.

Aliás, levando o tema para a seara da defesa do meio ambiente cultural, o dispositivo parece afrontar diretamente o art. 7.º da Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, que assim dispõe: “Toda criação tem suas origens nas tradições culturais, porém se desenvolve plenamente em contato com outras. Essa é a razão pela qual o patrimônio, em todas suas formas, deve ser preservado, valorizado e transmitido às gerações futuras como testemunho da experiência e das aspirações humanas, a fim de nutrir a criatividade em toda sua diversidade e estabelecer um verdadeiro diálogo entre as culturas”.

Durante o processo de titulação, o Incra garantirá a defesa dos interesses dos remanescentes das comunidades dos quilombos nas questões surgidas em decorrência da titulação das suas terras (art. 15).

Após a expedição do título de reconhecimento de domínio, a Fundação Cultural Palmares garantirá assistência jurídica, em todos os graus, aos remanescentes das comunidades dos quilombos para

defesa da posse contra esbulhos e turbacões, para a proteção da integridade territorial da área delimitada e sua utilização por terceiros, podendo firmar convênios com outras entidades ou órgãos que prestem esta assistência (art. 16). O parágrafo único deste art. 16 dispõe que a Fundação Cultural Palmares prestará assessoramento aos órgãos da Defensoria Pública quando estes órgãos representarem em juízo os interesses dos remanescentes das comunidades dos quilombos, nos termos do art. 134 da Constituição. A previsão é importante, facilitando a produção de provas técnicas de difícil obtenção caso estivessem unicamente às expensas da Defensoria Pública.

4.2.5. Propriedade coletiva

O art. 17 do Decreto 4.887/2003 estabelece que “a titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso às comunidades a que se refere o art. 2.º, caput, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade”.

Não é preciso que todos os indivíduos integrantes do grupo específico participante do processo civilizatório nacional sejam descendentes de quilombolas. O que se busca proteger é a cultura afro-brasileira – e esta é preservada pela comunidade e não pelo indivíduo “a” ou “b”, isoladamente. Por esse mesmo motivo, a propriedade reconhecida no art. 68 do ADCT não é aquela propriedade privada individual tradicionalmente tratada pelo Direito Civil. Trata-se de propriedade comunitária (dos 174 “grupos étnico-raciais” especificamente protegidos).

Cabe neste passo ressaltar que o parágrafo único do mesmo art. 17 estabelece que “as comunidades serão representadas por suas associações legalmente constituídas”. Ora, esta modalidade de pessoa jurídica, disciplinada pelos arts. 53 a 61 do Código Civil, não é compatível com a estrutura do bem constitucionalmente protegido. Não se pode exigir que os remanescentes de comunidades

dos quilombos passem a organizar-se de forma diversa àquela que tradicionalmente escolheram. Definitivamente, cogitar de criação de um estatuto social, de exclusões de associados, de eleição e destituição de administradores, de aprovação de contas, de dissolução da comunidade e consequente destinação de seu patrimônio a uma entidade de fins não econômicos é algo despropositado. A preocupação do decreto, de caráter meramente burocrático, não tem base constitucional. A titulação é atribuída à comunidade, cuja personalidade jurídica decorre da Constituição Federal, não devendo ser buscada no Código Civil.

Aliás, o art. 4.º do decreto paulista também refere-se às associações dos Remanescentes das Comunidades de Quilombos, que terão, em todas as fases, participação nos processos de identificação e demarcação de suas respectivas áreas.

5. OUTROS GRUPOS FORMADORES DO POVO BRASILEIRO

A cultura de todos os grupos formadores da sociedade brasileira merece proteção jurídica. A Constituição Federal é explícita: constituem patrimônio cultural brasileiro os bens portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira (art. 216, *caput*). Ela não excepciona nenhum grupo, mesmo porque, se o fizesse, estaria contradizendo o princípio do repúdio ao racismo, previsto no art. 4.º, VIII, da CF, e que rege as relações internacionais de nosso país.

Numa cidade como São Paulo, a influência da cultura italiana era patente até a década de 1960; mais tarde, veio a contribuição cultural dos povos orientais, especialmente os japoneses, chineses e coreanos. Em Blumenau, Brusque, Joinville e Pomerode, cidades catarinenses, estão intensamente presentes os elementos da cultura germânica; na capital Florianópolis, a marca distintiva é a cultura açoriana. Em Recife, os sinais da presença

africana mesclam-se à cultura holandesa. No entanto, não há como negar que a cultura brasileira em geral deve muito aos povos lusitano, indígenas sul-americanos e africanos, cuja influência cultural está presente em todas as regiões do país.

5.1 População caiçara

As comunidades de pescadores tradicionais ao longo do litoral sul do Estado do Rio de Janeiro até o Estado do Paraná eram bastante comuns antes da construção da Rodovia Rio-Santos (BR 101). Denominada de caiçara, esta população é formada predominantemente por descendentes de índios, portugueses e africanos. Sua cultura é considerada uma das primeiras manifestações brasileiras pós-descobrimento.

Dentre as características da cultura caiçara, destaca-se o desenvolvimento da pesca, da pequena agricultura, de um vocabulário peculiar e de danças, festas e músicas típicas como as congadas, moçambiques, Folias de Reis e Divino. Segundo Catharina Apolinário de Souza et alii, “o código de linguagem singular diferencia o caiçara de outras culturas. O seu falar cantado e melódico, sua postura, entonação, tom de voz, os gestos e termos são únicos a estas comunidades, que têm em seu vocabulário influência do tupi-guarani”.²¹ A ciranda, manifestação cultural tradicional no Brasil, tem uma vertente bastante peculiar na cidade de Paraty, integrando a cultura caiçara.

As duas principais relações de trabalho na cultura caiçara são a pesca e a agricultura. Sua culinária associa o peixe com a farinha de mandioca e sua herança religiosa é a católica. Dentre as diversas festas católicas praticadas pelos caiçaras, a mais famosa é a Festa da Santa Cruz, que ocorre durante três dias do mês de maio. Todavia, atualmente muitas comunidades caiçaras converteram-se

²¹ SOUZA, Catharina Apolinário, QUIÑONES, Eliane Marta & SANTOS, Carlos Lopes dos. Os caminhos dos caiçaras frente ao cenário socioambiental atual. Revista de Direito Ambiental. ano 17. vol. 67. P. 174. jul.-set. 2012.

às Igrejas Pentecostais, “o que faz com que o Catolicismo tradicional, suas festas e rituais vão se tornando cada vez mais raros e, também, são responsáveis por alguns conflitos entre comunidades”.²²

Em razão do turismo predatório e da especulação imobiliária, estas comunidades têm sido expulsas nas últimas décadas de suas terras tradicionais e forçadas muitas vezes a ocupar unidades de conservação como o Parque Estadual da Serra do Mar. Aliás, é relevante observar que, ao longo do processo histórico de regularização fundiária de unidades de conservação na zona costeira, de que é exemplo referido parque estadual, muitas vezes a legislação ambiental conservacionista acaba constituindo uma barreira à especulação imobiliária e ao rigoroso avanço do turismo predatório, contribuindo de certa forma para uma tímida proteção indireta da cultura caiçara.

A despeito da riqueza cultural da população caiçara, a fragilidade desta comunidade não comoveu o constituinte federal nem o paulista. Com exceção de projetos isolados de revalorização da cultura destas comunidades, não há hoje uma legislação protetiva da cultura caiçara, talvez porque isto signifique contrariar interesses do mercado imobiliário.

5.2 Povos da Europa, da Ásia e da América do Sul

Festas regionais e iniciativas das próprias comunidades têm permitido um certo grau de preservação da memória da cultura de imigrantes da Alemanha, Holanda, Itália, Polônia, Ucrânia etc.

Apenas a título exemplificativo, tomemos a participação da comunidade alemã na formação de nossa cultura, lembrando que um clássico da literatura brasileira, o romance “Canaã”, de Graça Aranha, narra a saga de referidos imigrantes numa pequena colônia alemã do estado do Espírito Santo. O município de Pomerode (SC)

²² Dados obtidos no site do Museu do Caiçara: [www.musc.ai.com.br/caicaras/index.html]. Acesso em: 21.01.2013.

de há muito vem buscando meios para preservar e resgatar traços culturais de sua colonização pomerana. Recentemente, uma parceria da prefeitura daquela cidade com a Associação Empresarial de Pomerode (ACIP) e a Associação Visite Pomerode (AVIP), consistente num projeto com o objetivo construir uma marca visando valorizar a identidade do município, das suas pessoas, da sua história e cultura e do seu futuro, com fito de estreitar laços com a população, resgatando seu orgulho da cidade, além de incentivar o turismo e a economia sustentável, resultou na adoção de uma marca para simbolizar a história e as tradições culturais daquela cidade, adotando-se a frase “Nossa Pequena Alemanha” (“Unser Kleines Deutschland”) como lema e tendo como motivo pictórico a estilização da arquitetura enxaimel característica da cidade.²³ Em 1º de Setembro de 2010, foi publicada a Lei Municipal n. 2.251, que instituiu a língua alemã como idioma complementar e secundário em Pomerode, ressaltando o art. 1º de referida lei que seria “inteiramente respeitada a língua portuguesa, como a língua oficial do Brasil”. O art. 3º, por seu turno, explicita que sua finalidade única é a de “preservar a cultura e a tradição alemã, herdada dos colonizadores alemães”.

Na cidade de São Paulo, a forte presença asiática no bairro da Liberdade tem trazido significativa influência na cultura brasileira, notadamente na culinária, mas não só. Hoje, são bastante procurados os cursos de idioma japonês e chinês. Na Universidade de São Paulo, vem sendo oferecido curso de graduação em língua e literatura coreanas. Não podemos, igualmente, nos esquecer da enorme influência da comunidade italiana, não só na cidade de São Paulo, mas também nos estados do Sul, expressa na prosódia típica paulistana (seu falar “cantado”), na música, na culinária, na viticultura e na organização de festas religiosas, em especial as quermesses.

²³ On line: http://www.pomerode.sc.gov.br/Noticia.asp?lang=pt&id_Noticia=4023 - Acesso em 19.10.2016.

A maior facilidade de transporte rodoviário e as melhores condições de vida oferecidas pelo Brasil em relação aos seus vizinhos sul-americanos, por seu turno, são fatores que contribuem para a imigração especialmente de paraguaios e bolivianos para a cidade de São Paulo. Lamentavelmente, o fato de muitos destes imigrantes se encontrarem no país de forma irregular e a necessidade de trabalho os tem levado a situações análogas à escravidão. Graças ao trabalho desenvolvido pelo Ministério Público do Trabalho, esta situação começou a ser revertida a partir de 2010 e hoje, no bairro do Pari, em São Paulo, a feira boliviana Kantuta começa a se tornar uma atração turística, com salteñas, flautas de pão, malhas andinas e a presença, aos domingos, de aproximadamente dois mil bolivianos.

6. REFERÊNCIAS AOS POVOS INDÍGENAS E COMUNIDADES TRADICIONAIS NA LEI 12.651/2012

O Código Florestal estendeu às terras indígenas demarcadas e às demais áreas tituladas de povos e comunidades tradicionais que façam uso coletivo de seu território as mesmas regalias outorgadas à pequena propriedade ou posse rural familiar (art. 3º, V e parágrafo único), dentre as quais se destacam: a) Nas áreas de preservação permanente, a possibilidade de plantio de culturas temporárias e sazonais de vazante de ciclo curto na faixa de terra que fica exposta no período de vazante dos rios ou lagos, desde que não implique supressão de novas áreas de vegetação nativa, seja conservada a qualidade da água e do solo e seja protegida a fauna silvestre (art. 4º, § 5º); e b) Procedimentos simplificados de elaboração, análise e aprovação de planos de manejo de Reserva Legal (art. 17, § 2º).

O art. 38, § 2º, por seu turno, ao proibir genericamente o uso de fogo na vegetação, excetua as práticas de agricultura de subsistência exercidas pelas populações tradicionais e indígenas.

7. Direitos Autorais da produção cultural dos Grupos Formadores da Sociedade Brasileira

A apropriação de estilos artísticos e de costumes africanos ou indígenas pela indústria do turismo, sem prévia autorização desses grupos e sem qualquer compensação certamente contribui para a marginalização dessas populações, quando não para a perda de sua própria identidade cultural.

Uma alternativa para evitar a apropriação indevida da produção cultural dos grupos formadores da sociedade brasileira (música, vestuário, artefatos de cerâmica, receitas fitoterápicas etc) poderia ser a cobrança de direitos autorais.

Todavia, são muitos os óbices que se apresentam para a aplicação da Lei n. 9.610, de 19 de fevereiro de 1998. Em primeiro lugar, temos o aspecto autoral propriamente dito: o art. 11 define autor como “a pessoa física criadora da obra literária, artística ou científica”. Ocorre que a autoria das manifestações culturais tradicionais não pode ser creditada a uma pessoa física específica, mas sim a toda a coletividade.

Ademais, ainda que fosse possível identificar um determinado autor de um produto cultural qualquer que tenha dado origem a uma tradição específica, recairíamos num obstáculo de natureza temporal: por definição, as tradições culturais são antigas, por vezes seculares, quando não imemoriais. Ora, o art. 41 de referida lei estabelece que *os direitos patrimoniais do autor perduram por setenta anos contados de 1º de janeiro do ano subsequente ao de seu falecimento, obedecida a ordem sucessória da lei civil*. De qualquer sorte, referida lei estabelece em seu art. 45 e inciso II: “Além das obras em relação às quais decorreu o prazo de proteção aos direitos patrimoniais, pertencem ao domínio público: (...) II – as de autor desconhecido, **ressalvada a proteção legal aos conhecimentos étnicos e tradicionais**” (grifei).

Tratando desse tema, em 16 de fevereiro de 2006 a Fundação Nacional do Índio – Funai editou a Portaria 177/Pres,

tomando por base vários dispositivos da Constituição Federal, em especial o art. 5.º, X, que protege o direito de imagem das pessoas; o art. 215, § 1.º, que protege as manifestações culturais indígenas; o art. 231, que protege a organização social, costumes, línguas, crenças e tradições dos povos indígenas; e o art. 232 que, conjugado com o Estatuto do Índio (Lei 6.001/1973) reconhece direitos coletivos de titularidades indígenas.

Referida portaria parte da premissa de que o direito de imagem dos índios e suas sociedades constituem patrimônio indígena e que a proteção do direito de imagem indígena e do direito autoral coletivo é uma das formas de proteger o patrimônio e a cultura indígena.

Seu art. 2º afirma que direitos autorais dos povos indígenas são os direitos morais e patrimoniais sobre as manifestações, reproduções e criações estéticas, artísticas, literárias e científicas; e sobre as interpretações, grafismos e fonogramas de caráter coletivo ou individual, material e imaterial indígenas.

Debruçando-se sobre este tema, Daniele Maria Teixeira Coelho expõe a dificuldade de se proteger os conhecimentos tradicionais indígenas pela via do Direito de Autor, pois na maioria das vezes a criação dá-se no seio da comunidade, não havendo autores individualmente identificáveis. Ademais, além da transmissão desses conhecimentos dar-se de forma oral, ao longo das gerações “a obra é constantemente recriada em razão do dinamismo das comunidades em questão.”²⁴ Ao final, a autora conclui que tratar os conhecimentos tradicionais indígenas como hipótese de autoria anônima e, portanto de domínio público, será o mesmo que desproteger “o nosso patrimônio cultural, que poderá ser utilizado sem prévia autorização e sem remuneração. A interpretação, a nosso ver, deve ser guiada pelos preceitos de nossa

²⁴ COELHO, Daniele Maia Teixeira. As comunidades tradicionais indígenas brasileiras têm direitos autorais coletivos? Revista de Direitos Difusos. Ano VIII, v. 42. Curitiba: IBAP, APRODAB e Ed. Arte & Letra, 2007. p. 61.

Carta Magna, que, ao proteger o patrimônio cultural, determinou o zelo pelos bens de natureza coletiva”.²⁵

Há, ainda, que se ponderar o caráter ritualístico e religioso das muitas manifestações culturais, de difícil enquadramento no rol do citado art. 2.º da Portaria 177/Pres.

8. À guisa de conclusão

O rol de instrumentos legais e de políticas públicas aptos para a proteção do patrimônio cultural dos grupos formadores da sociedade brasileira é bastante extenso. Tratamos neste estudo especialmente de questões relacionadas à propriedade ou posse imobiliária, mas deixamos entrever outras frentes de ação, como por exemplo a valorização do idioma adotado pelo grupo. A esse respeito, afirma Sandra Akemi Shimada Kishi:

No Peru, a Constituição de 1979, ao estabelecer o espanhol como língua oficial do país, reconheceu o direito de todos os peruanos de usar sua própria língua nas relações com as autoridades – se necessário, através de intérpretes. Em nível constitucional, também se reconheceu o direito das pessoas de aderirem às suas próprias identidades culturais, bem como a educação bilingue. No Japão, por sua vez, um país há tempos reconhecido como monoétnico (rectius: monoétnicos), recentemente um tribunal reconheceu como minoria indígena com direitos especiais a população ainu, devido a seus modos de vida tradicionais. Em 8 de maio de 1997 foi aprovada uma lei destinada a proteger e preservar a cultura ainu, claramente distinta da cultura japonesa, tanto étnica quanto linguisticamente. A mesma linha de valorização operou-se com o povo indígena sami, das regiões árticas da Noruega, Suécia, Finlândia e Rússia, para quem o homem e a natureza são inseparáveis. Os imemoriais modos de pastoreio e de caça e pesca do povo sami foram reconhecidos por lei e também

²⁵ Idem, p. 62.

no âmbito dos Supremos Tribunais da Noruega e da Suécia, em 1981.²⁶

Citamos o exemplo do município catarinense de Pomerode, que adotou o Alemão como segundo idioma, mas há pelo menos mais dois casos: o do município sul-matogrossense de Tacuru, que adotou o idioma Guarani ao lado do Português; e, sem dúvida, o do município amazonense de São Gabriel da Cachoeira, na verdade o pioneiro no país na adoção dessa prática, ao aprovar a Lei Municipal 145, de 22/11/2002, reconhecendo como oficiais, ao lado do português, os idiomas nheengatu, tucano e baníua. As leis municipais devem, tão somente, atentar para a regra constitucional do art. 13, que estabelece que a língua portuguesa é o idioma oficial da República Federativa do Brasil.

Outro campo fértil para ser desenvolvido é o da Toponímia Histórica, que busca resgatar os nomes originais das localidades geográficas, das estradas, ruas, rios e montanhas²⁷.

Até mesmo a fixação de datas comemorativas: 19 de abril como dia do índio, 18 de março como dia nacional da imigração judaica; 21 de fevereiro como dia nacional do imigrante italiano (Lei Federal 11.687/2008); 18 de junho como dia nacional da imigração japonesa; 20 de novembro como dia nacional da consciência negra (Dia de Zumbi de Palmares). A fixação de datas especiais nos calendários oficiais pode servir de mote para a realização de encontros nacionais de mobilização política e cultural dos grupos formadores da cultura brasileira. Por isso, não é caso de desprezar, por sua aparente inocuidade, tais iniciativas legislativas. A preservação da memória das comunidades e do seu patrimônio

²⁶ KISHI, Sandra Akemi Shimada. Conhecimentos e povos tradicionais: a valorização da dignidade humana pelo direito patrimonial cultural. In: SOARES, Inês Virgínia Prado & CUREAU, Sandra (org.). *Bens Culturais e Direitos Humanos*. São Paulo : Edições SESC São Paulo, 2015. p.212.

²⁷ O tema vem sendo desenvolvido em aulas e palestras da prof. Lúcia Reisewitz, reconhecida especialista na área de meio ambiente cultural. Para uma introdução ao tema, sugiro a leitura do texto “Toponímia brasileira. Origens históricas”, de Alessandra Martins Antunes e Patricia de Jesus Carvalhinhos (USP). On line: [<http://www.filologia.org.br/xicnlf/2/12.htm>] – Acesso em 21/10/2016.

cultural só é possível a partir da ação política e social diuturna dos seus representantes.

Bibliografia

- ANTUNES, Paulo de Bessa. Ação Civil Pública, Meio Ambiente e Terras Indígenas. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 1998.
- BAPTISTA, Fernando Mathias. A Gestão dos Recursos Naturais pelos Povos Indígenas e o Direito Ambiental. In: LIMA, André (org.). O Direito para o Brasil Socioambiental. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002.
- COELHO, Daniele Maia Teixeira. As comunidades tradicionais indígenas brasileiras têm direitos autorais coletivos? Revista de Direitos Difusos. Ano VIII, v. 42. Curitiba: IBAP, APRODAB e Ed. Arte & Letra, 2007.
- FIGUEIREDO, Guilherme José Purvin de. Curso de Direito Ambiental, 6ª Ed. São Paulo : Revista dos Tribunais, 2013.
- FURTADO, Celso. Formação Econômica do Brasil. 30. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2001.
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães. Tratado da Terra do Brasil; História da Província Santa Cruz, Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.
- DEAN, Warren. A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. 1.ª reimpressão, 1997.
- GUIMARÃES, Alberto Passos. Quatro Séculos de Latifúndio. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- KISHI, Sandra Akemi Shimada. Conhecimentos e povos tradicionais: a valorização da dignidade humana pelo direito patrimonial cultural. In: SOARES, Inês Virgínia Prado & CUREAU, Sandra (org.). *Bens Culturais e Direitos Humanos*. São Paulo : Edições SESC São Paulo, 2015.
- MENDES JR., João. Os Indígenas do Brasil, seus Direitos Individuais e Políticos. São Paulo, Typ. Hennies Irmãos, 1912
- PRADO JR., Caio. História Econômica do Brasil. 22. ed. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- RIBEIRO, Berta. O Índio na História do Brasil. São Paulo: Global Ed., 2001.

SANTILLI, Juliana. Socioambientalismo e Novos Direitos. Proteção jurídica à diversidade biológica e cultural. São Paulo: Petrópolis, 2005.

SOUZA, Catharina Apolinário, QUIÑONES, Eliane Marta & SANTOS, Carlos Lopes dos. Os caminhos dos caiçaras frente ao cenário socioambiental atual. Revista de Direito Ambiental. ano 17. vol. 67.

TAUNAY, Visconde de. Memórias. São Paulo : Instituto Progresso Editorial, 1948.

YARBROUGH, Fay A. (2008). "Indian Slavery and Memory: Interracial sex from the slaves' perspective". Race and the Cherokee Nation. University of Pennsylvania Press.

DOCENTES UNIVERSITARIOS Y DE EDUCACIÓN BÁSICA, HACIENDO JUNTOS LA TAREA DE RECUPERAR UNA LENGUA EN PELIGRO DE EXTINCIÓN, EN MÉXICO

*Antonio Carrillo Avelar **

*Carlos Antonio Aguilar Herrera ***

*Gervasio Montero Gutenberg ****

“El camino se hace caminando”

Paulo Freire.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo describe una experiencia pedagógica y didáctica concreta del fomento de la educación bilingüe elaborada por docentes en servicio de una Escuela Primaria Bilingüe, representante de los pueblos originarios de la región de istmo, en el Estado Oaxaca¹, México, conjuntamente con integrantes del

* Doctor en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana (México) y Pos doctor en Educación de la Universidad de Sao Paulo (Brasil) Profesor investigador de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN) y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en los programas de posgrado en educación y pedagogía de ambas instituciones. Es coordinador del proyecto interinstitucional *“Docencia intercultural bilingüe: una práctica sociocultural con múltiples sentidos”*. Actualmente se desempeña como profesor invitado en el Programa interdisciplinario de Derechos Humanos de la Universidad Federal de Goiás, Brasil.

** Maestro en Pedagogía por la UNAM, Profesor de la Licenciatura en Pedagogía y Coordinador del Departamento de Internacionalización, Movilidad y Vinculación, de la División de Estudios de Posgrado e Investigación de la Facultad de Estudios Superiores Aragón(FES- Aragón) UNAM

*** Egresado del Programa de Doctorado en Pedagogía de la UNAM en la línea: Gestión para el Desarrollo del Conocimiento Sociocultural y Lingüístico, en la Facultad de Estudios Superiores Aragón. (FES Aragón) UNAM. Profesor bilingüe, nativo hablante de la lengua ombeayüts de San Mateo del Mar. Egresado de la Escuela Normal Bilingüe Intercultural del Estado de Oaxaca (ENBIO)

¹ El Estado de Oaxaca está integrado por ocho regiones: Costa; Istmo; Cañada; Papaloapan; Sierra norte; Sierra Sur; Valles Centrales y Mixteca. La región del istmo donde se está realizando el trabajo, cuenta con una superficie de 20 755.26 km2 y tiene una población aproximada de 595 433 habitantes. Se subdivide en 41 municipios agrupados en dos distritos: 28 Distrito de Tehuantepec (del náhuatl: Cerro de las fieras; en zapoteco: Guissi) 29 Distrito de Juchitán (del náhuatl: Lugar de flores; en zapoteco: Galahuiguichi; Centro del pueblo). Esta realidad sociocultural y económica impulsa la

proyecto interinstitucional denominado “*Docencia intercultural bilingüe: una práctica sociocultural con múltiples sentidos*”, constituido por docentes y estudiantes de posgrado (maestría y doctorado) del Programa de Posgrado en Pedagogía de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), de la Maestría en Desarrollo Educativo de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN) y de la Escuela Normal Bilingüe Intercultural de Oaxaca (ENBIO). Cabe aclarar que aquí, solo se presenta una parte del proyecto, donde se evidencian otras experiencias igualmente significativas de educación intercultural bilingüe, construidas por este equipo de investigación y que por falta de espacio, se pospone su difusión para otro momento.

El trabajo académico que aquí se muestra, tiene como propósito general, dar a conocer una propuesta de Planeación Lingüística construida para intercambiar información y experiencias sobre el campo de la educación bilingüe, como una estrategia de formación para los pueblos originarios de América y en particular, sobre la conveniencia de articular prácticas culturales del pueblo ikoots² y contenidos escolares oficiales y universales pertinentes para la escuela primaria bilingüe *motivo de este trabajo*.

Cabe aclarar también, que uno de los resultados de esta educación bilingüe, está en-marcado en experiencias y razonamientos pedagógicos de carácter intercultural, los cuales se adquirieron a partir de un seminario taller relativamente

necesidad de buscar alternativas adecuadas para apoyar la educación intercultural bilingüe de los 16 pueblos originarios que integran el Estado.

² Los ikoots están considerados como un pueblo originario del Estado de Oaxaca, y pertenece a la región del istmo, sus orígenes se remontan a la época prehispánica. Sus habitantes narran que los ikoots llegaron desde Centroamérica, particularmente de Nicaragua, a poblar la llanura del Istmo de Tehuantepec y se establecieron en una población zapoteca, y fueron colonizados por ellos. Se le impuso el nombre de “huaves” posteriormente, se levantaron en armas contra ellos, y se destacaron porque tuvieron fuertes resistencias. Una de su estrategia fue replegarse hacia las orillas del Océano Pacífico, y en las inmediaciones de la Laguna Superior e Inferior correspondiente al golfo de istmo de Tehuantepec. Actualmente ellos se autodenominan ikoots y su territorio está integrado por los municipios de San Mateo del Mar (Guazotlan), San Francisco del Mar (Ystachepeque), San Dionisio del Mar (Ocelotlan) y Santa María del Mar.

permanente que se dio en las instalaciones de la escuela primaria bilingüe, motivo de este trabajo, por el equipo interinstitucional, los cuales recuperaron elementos que postula la investigación acción (Elliott, 2000). Durante este seminario taller se proporcionó el soporte teórico y el recuadro estratégico que posibilitó el intercambio académico entre ambos equipos. Concretándose, entre otros aspectos, en la elaboración de un proyecto académico conjunto que evidenciara lo que se puede hacer al interior de una institución educativa creada y fortalecida por los pueblos originarios.

Con estas experiencias didácticas de planeación lingüística participativa, se pudo articular, por otro lado, la metodología propuesta por Daniel Suárez (2005) denominada “Pedagogía por Proyectos (PpP)”, que busca organizar los contenidos escolares a partir de intereses reales y concretos de los niños, con el soporte de una educación intercultural desde una perspectiva crítica.

Con esta estructura didáctica también se pudo constatar que la educación comunal, que ofrece el pueblo ikoots, se puede combinar con el currículum oficial, es decir, se pueden articular ambos conocimientos, cumpliendo de esta manera una función real y social a favor de los pueblos originarios. Es decir, se plantearon también situaciones didácticas, donde se privilegiara la cultura regional, que sirviera para contextualizar el conocimiento y el fomento de una cultura universal.

En síntesis, el fomento de una planeación lingüística, lleva en su interior un quehacer intercultural con una postura crítica, la cual se consideró pertinente para el soporte de este accionar formativo, con la intención que los alumnos se puedan apropiar de ellas y logren incorporarse con dignidad y orgullo a su quehacer cultural, al mismo tiempo, a las prácticas académicas nacionales e internacionales.

Se debe de precisar además, que los profesores representantes del pueblo ikoots³ de la escuela antes señalada, se

³ El territorio de los ikoots, ha sido un centro de atención por su ubicación y sus riquezas naturales, sus colonizadores, los zapotecas, en un principio, y después los españoles han participado en esta

apoyaban también de manera concreta en un proyecto académico contextual denominado la “pesca”, donde se concretizaban los contenidos comunitarios que servían de soporte al fomento de una educación bilingüe.

En todo momento los profesores ikoots, han tenido presente la razón de defender la causa histórica de su patrimonio cultural y lingüístico, asimismo, han dejado de manifiesto la importancia de conservar y fortalecer sus prácticas culturales que le da sentido a su quehacer profesional.

Es de destacar, por otra parte, el compromiso asumido por los estudiantes de posgrado de la universidad y la reciprocidad de trabajo que se ha establecido en conjunto con los profesores. Se apoyan en las creencias académicas de los docentes ikoots, los cuales están convencidos de posibilitar, una educación bilingüe.

2.-Problemática.

A través de la historia de los pueblos originarios en México, se ha constatado que la atención educativa hacia sus lenguas ha estado en el ámbito de la invisibilidad y bajo la subordinación de la lengua “oficial” como es el caso del español, considerando que la enseñanza de éstas no debería tener sentido ni significado alguno

actividad de apropiación de su territorio. Actualmente se ha convertido en centro de atención por el Estado y grandes empresas trasnacionales que buscan implantar en su espacio geográfico un parque eólico al margen de los intereses de este pueblo. Una lengua originaria en esencia representa una cosmovisión o una forma de entender el mundo y se fortalece a través de la práctica cotidiana. Los ikoots se dedican principalmente a la pesca y dividen esta actividad productiva por sexos, mientras los hombres se dedican a la pesca y sus actividades vinculadas con esta tarea, como elaborar canastos, atarraya (red que lanzan de manera circular para atrapar peces), entre otras actividades; las mujeres se encargan de vender o intercambiar este producto o sus derivados del mar con sus vecinos o en el mercado de la comunidad. Los ikoots para organizarse, realizan obras materiales o resuelven problemas sociales a favor de su comunidad. Ellos realizan asambleas periódicas como una acción colectiva que busca generar consensos para su resolución. Se acostumbra también practicar el “tequio” o ayuda mutua como un recurso que les permite una mayor solidez social. Dentro de sus costumbres se encuentra las mayordomías religiosas, las cuales son organizaciones sociales a favor de celebrar los festejos patronales del lugar. Las fiestas que más se destacan son: la del 2 de febrero, día de la “Candelaria” 3 de mayo, día de la “Santa Cruz” el 13 junio, festividad de “Corpus Cristi” y el 21 de septiembre, la fiesta de “San Mateo Apóstol”.

para los niños. Por ende, desde la década de los 20, 30 y 40's en México se les consideraba como objetos de subordinación a través de los modelos y políticas educativas de “asimilación e integración” (Amadio, 1987: 14).

A la llegada de los españoles, se empezó a imponer la castellanización, y en consecuencia se fomentó una cultura ajena. Las prácticas de evangelización bajo la responsabilidad de la iglesia, quienes en el fondo de este trabajo ideológico, tenían como fin la desaparición de las lenguas originarias que hablaban las personas protectores de estos territorios.

Esta situación ha repercutido en la zona ikoots con impacto en su lengua, el ombeayiüts (huave). La población de hablantes de la lengua ha ido en disminución, en el año 2010 se contabilizó un total de 15, 801 hablantes (INEGI, 2010), pero la mayoría de éstos se concentran en el municipio de San Mateo del Mar, mientras que en las otras comunidades la situación es distinta, ya que, existe un desplazamiento lingüístico, principalmente en San Francisco y Santa María del Mar, donde el número de hablantes no rebasan los 200 individuos mayores de edad. El español, ha sido la lengua predominante para dichas comunidades, relegando a la primera lengua nativa. Las políticas lingüísticas y educativas han influido de forma directa en la preservación y fortalecimiento de la lengua propia.

La escuela de educación primaria en México, en general, ha jugado un papel indiscutible a favor del deterioro de las lenguas originarias, porque la homogeneidad del conocimiento que se ha impuesto a todas las regiones del país, y lo cual repercute en todos los niveles de dominio de las lenguas originarias “... pero sobre todo se afirma mediante la educación, porque la educación uniforme se consideraba que era el mejor instrumento de homogeneización social” (Villoro, 1998: 27).

En el ámbito educativo este estigma se ha y se sigue reproduciendo, considerando al español como la “lengua importante”, como “la lengua oficial obligatoria en los actos y

espacios oficiales (escuelas, administraciones públicas, instituciones políticas, etc.), en consecuencia, se convierte en la norma teórica a la que se someten todas las prácticas lingüísticas” (Bourdieu, 2008:22) y etiquetando a las lenguas originarias del país como inferior en los hechos y ámbitos.

Las políticas de lenguaje que se han implementado y desarrollado en América Latina y más concretamente en México como señala Hamel y Muñoz (1988). En los pueblos originarios han sido objeto desde la indiferencia hasta la asimilación forzada y el etnocidio de la lengua. La realidad no ha cambiado debido a múltiples factores, haciendo alusión que en muchas de las aulas que representan a los pueblos originarios, aún sigue prevaleciendo la idea de que con relación a la primera lengua (L1) no tiene sentido su fortalecimiento y mucho menos con lo que respecta a la lectura y escritura. No obstante, en el contexto educativo de donde se retoma esta experiencia, hemos tomado la iniciativa de desarrollar el proceso de enseñanza y aprendizaje a partir de la lengua y cultura propia.

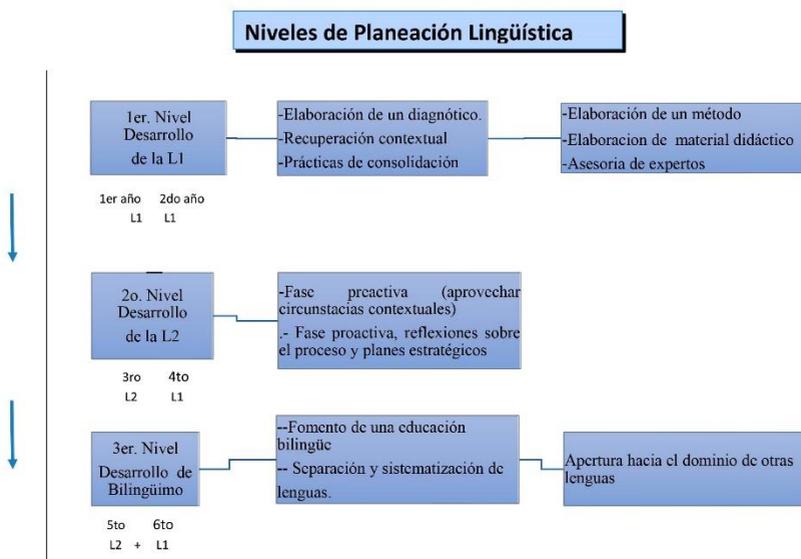
3.-La estrategia de planeación lingüística.

La planeación lingüística con frecuencia se percibe como una tarea burocrática en las escuelas, que hay que realizar en el papel, ya que en los hechos no se cumple, sin embargo, su función es muy importante porque permite tener desafíos académicos y al mismo tiempo trazar caminos por donde transitar⁴. La propuesta que aquí se presenta está integrada por tres niveles: El primer nivel se ubica en el primero y segundo año de la educación primaria y su organización está abocada al proceso de alfabetización en el ámbito de la L1. Este nivel está integrado por tres etapas de planeación

⁴ Cabe destacar que para llevar el proceso de planeación lingüística, al mismo tiempo, se recuperó los principios académicos propuestos por (Hornberger, (2003), Condemarín, (2003), Serrano (2003) y Hamel, 2003) que sirvieron de base para lograr acciones significativas en relación a poder usar la primera lengua de los niños como potenciadora de aprendizajes significativos.

(diagnóstico, contextualización y consolidación). El segundo nivel, se relaciona con los grados de 3^o y 4^o año y se centra en la enseñanza paulatina de la L2. El tercer nivel se vincula con los grados de 5^o y 6^o y tiene como meta el desarrollo de un bilingüismo coordinado (Ver cuadro No. 1).

Cuadro No. 1 Sobre el proceso de planeación lingüística en una escuela ikoots.



Fuente: Cuadro propuesto por Gimeno Sacristán (1988) con adaptaciones propias.

El primer nivel del fomento del ombeayiüts en su primera etapa: *el diagnóstico*, fue uno de los elementos indispensables, para la construcción de la metodología de la escritura. Es decir, fue necesario conocer las características de los educandos. Para esto se realizó, una lectura de la forma en que construyen el conocimiento los niños. El diagnóstico, se dividió en dos partes fundamentales:

aplicación de los instrumentos y análisis y sistematización de los resultados.

Aunque en el ámbito escolar la *evaluación* es considerada como asignación de calificaciones al finalizar cada bimestre o conclusión del ciclo escolar, en la práctica pedagógica se ha confundido en ocasiones con otros conceptos relacionados como la medición, y la acreditación; dejando de lado aspectos procesuales de la práctica pedagógica porque solo se enfatiza la parte sumativa.

Las diferentes etapas de la evaluación, inicial o diagnóstica, formativa o procesual y sumativa, no son diferentes tipos de evaluación, sino que se distinguen por el momento en el que se realizan. Así cada momento tiene diferentes objetivos. Se partió entonces de la evaluación diagnóstica, esto para conocer las características de los niños en la competencia comunicativa oral y escrita, y de acuerdo con Belmonte (1998), con el diagnóstico:

Reconocemos la diversidad lingüística en las aulas en toda su extensión, es decir, las distintas características y situaciones de nuestros alumnos; formulamos las diversidades y necesidades educativas detectadas y ponemos en conocimiento de otros profesionales si fuera necesario [...] adaptamos el diseño del aula a estas diversidades y necesidades detectadas, elaborando estrategias para intentar favorecerlas y/o compensarlas. (Belmonte, 1998: 27)

Para llevar a cabo dicho proceso, se retomó el instrumento *Matriz de observación del lenguaje oral del estudiante por el maestro* para conocer sobre el manejo tanto del español como el ombeayiüts por parte de los niños. Este instrumento consta de cinco categorías: comprensión, fluidez, vocabulario, pronunciación y gramática, tomando en cuenta los cinco niveles que contiene: básico, inicial, intermedio, avanzado I y avanzado II.

Para dicha actividad, se sirvió de la descripción de una lámina motivadora, o fuente de ideas. La lámina se elaboró con dibujos del contexto de los niños (referido a la pesca).

Posteriormente se les pidió que elaboren una historia oral en español a partir de los elementos que veían. Como resultado de la actividad, los niños mostraron muchas dificultades en cuanto a la comprensión y producción de enunciados o frases en español. Así, del total de niños que conforman el grupo, el resultado mostró que la mayoría apenas se ubicaban en el nivel básico, es decir, con muchas dificultades para comprender palabras en español.



Imagen No. 1. Lámina fuente.

Esto permitió corroborar que la comprensión y entendimiento de las indicaciones en una lengua ajena a la L1, simplemente no tiene ningún sentido ni significado para ellos, aunque “la escuela ha escolarizado a los niños en castellano, como si éste fuera su primera lengua, impidiendo así que ellos aprovechen su experiencia y conocimientos previos, incluyendo los lingüísticos” (Galdames, 2006:16).

Esto lleva a comprender que, no emplear en los procesos de enseñanza y aprendizaje la primera lengua de niños hablantes de un idioma indígena, diferente al del planteamiento oficial, se traduce en dificultades y conflictos que inciden en el desarrollo cognitivo, afectivo y social de los educandos (Bhatnagar, 1984, Spindler, 1993,

Morin, 1997). Mientras que adaptando el instrumento al ombeayiüts, los resultados fueron muy contrastivos, los niños se desenvolvían sin dificultad alguna.

En lo que respecta a la lectura, también se realizó el diagnóstico con base en la narrativa *Nendok akiüüb mi tiük leam* “El pescador y el cerro”, y con el apoyo de un instrumento de registro que considera los aspectos: *lee de corrido, tartamudea, omite palabras, se detiene para leer una palabra larga, silabea*, sirvió para analizar y considerar el nivel de dominio de dicha habilidad. Este proceso se desarrolló en ambas lenguas (español-ombeayiüts), con la finalidad de poder hacer una comparación de los avances de los niños. Todo ello, llevó a considerar que los educandos tienen diversas dificultades en relación a la lectura del ombeayiüts, y lo preocupante es que esto se da en ambas lenguas; es decir, se mantiene la hipótesis, que iniciarse en un sistema de aprendizaje de la lectura y escritura ajena a sus percepciones psicológicas alude a una confusión en ellos, y se puede retomar lo que afirma Goodman (1982): hay dos sistemas de lenguaje, uno oral y otro escrito, ambos son paralelos, porque los dos hacen posible la comunicación. Precisamente, esto es lo que se rompe en el ámbito escolar, no se aprovecha el potencial lingüístico de la lengua ombeayiüts con que los niños llegan al aula.

Es importante que los elementos de oralidad, de interacción y de diálogo oral se retomen, porque son fundamentales para iniciar a los niños en el proceso de lectura y escritura, es decir, que la lengua primero se aprende oralmente para luego llegar al código escrito (Cassany, 1989); esta es una de las limitaciones en que ha caído muchos de los profesores de las escuelas en el medio indígenas, que introducen primero al niño en un código escrito ajeno al suyo, y por ello, la escuela motivo de esta propuesta se ha proyectado hacer frente a esta situación y poner énfasis sobre la lengua y cultura propia.

Cabe entonces la interrogante ¿por qué enseñar a leer y escribir en ombeayiüts?, Ahora, podemos nombrar un sinfín de

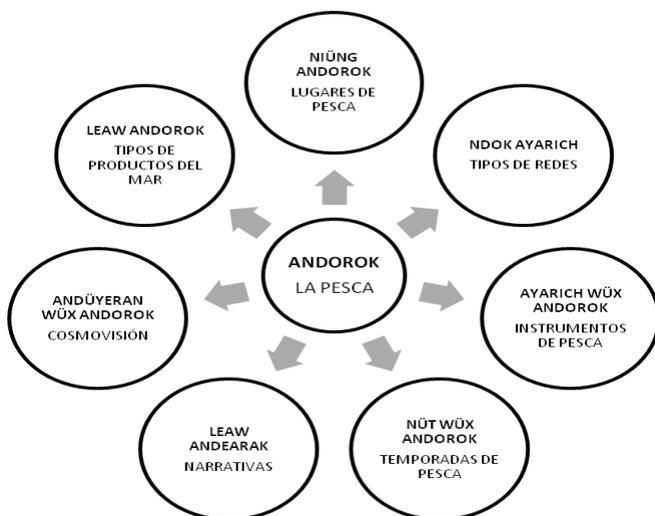
cuestiones pedagógicas, culturales, sociales y, psicológicas, en los que se manifiesta la importancia de la primera lengua, porque se debe propiciar la enseñanza y aprendizaje de las lenguas indígenas en el contexto donde la vitalidad es alta. Asimismo se debe retomar el fortalecimiento de la oralidad y la enseñanza de la lectura y escritura, de tal manera que las lenguas maternas sean elementos de aprendizaje (Hornberger, 2003, Condemarín, 2003, Serrano, 2003 y Hamel, 2003).

2^a etapa.- *Contextualización*.-Para el desarrollo de esta etapa, se partió desde una concepción de realidad “desde dentro” de la cultura ikoots, con la intención de obtener distintas visiones y perspectivas de dicha realidad, como sujeto partícipe del proceso de investigación y vivir los sucesos desde cerca, junto con las personas implicadas y comprometidas en dichas realidades (profesores y alumnos) y la práctica docente misma.

Entendiendo y considerando la importancia de la lengua ombeayiüts, como un recurso de alfabetización. Nos propusimos buscar una nueva alternativa didáctica metodológica para el trabajo con la lectura y escritura de la primera lengua, teniendo como punto de partida los saberes y conocimientos culturales de la comunidad. La prioridad fue acceder a los elementos del medio social, cultural, de la naturaleza y del trabajo, y, de las expresiones de comunicación y disfrute del contexto inmediato en el que el niño interactúa. En tales aspectos subyace el pensamiento de las personas, lo que posibilita encontrar alternativas didácticas que permitan el desarrollo sistemático de la lengua. La escuela como tal debe aprovechar y convertir estos saberes en contenido central durante el proceso de enseñanza y aprendizaje, permitiendo contextualizar y favorecer los propósitos fundamentales de la educación primaria en el medio indígena que es el fomento de una propia identidad cultural.

Una vez convencidos de la importancia de los elementos culturales propios para ser retomados en el ámbito escolar, se partió

del proyecto escolar de los docentes denominado “la pesca”⁵, porque ellos consideran que la escuela no es un espacio aislado de la comunidad, sino que es parte de ella, y “las características de la segunda influyen de forma determinante en el trabajo del aula porque el desarrollo cognitivo del niño está inmerso en el contexto de las relaciones sociales. Las prácticas de vida familiares, las costumbres, tradiciones, creencias y valores” (CONAFE, 1999: 26). La actividad de sistematización para el trabajo con la lengua ombeayiüts, se consideró a partir del siguiente esquema:



Esquema No. 2. Sistematización didáctica, para enseñanza de la lengua ombeayiüts.

Se organizaron los aspectos que se consideraron relevantes para el trabajo con la lengua. Una vez obtenida la información, se realizó la sistematización de la misma, a partir de la cual se

⁵ Este proyecto, es un trabajo colectivo de toda la escuela, que ha sido trabajado por los diferentes grados que conforman los tres ciclos de educación primaria. El colectivo docente retomó esta temática debido a la importancia que tiene como medio natural, cultural, social y filosófico para la cultura ikoots, es decir, parte fundamental de la cultura propia. Esto en gran medida se logró, por un lado, por la disponibilidad de los docentes de la escuela en realizar las actividades propuestas y, por el otro, en que la mayoría de ellos, son de la misma comunidad y cultura ikoots.

organizaron las actividades para configurar una metodología de trabajo para la enseñanza de la lectura y escritura de la lengua ombeayüts (como se mencionará más adelante), para así encaminarse hacia lo que afirma Mildred Larson (1979), la primera lengua es un instrumento utilizado para integrar el trabajo en clase con las experiencias extraescolares del niño.

Para la propuesta didáctica, se consideraron a la enseñanza y desarrollo de la lectura y escritura como actividades con sentido y significado para los educandos ikoots y desde una dimensión de lo general a lo particular, porque “el leer y escribir son prácticas sociales y como tales las aprendemos de los demás a través de la interacción. Aprender a leer y a escribir es aprender a participar en estas actividades, es apropiarse de cómo y cuándo se usa la lectura y la escritura, para qué y para quién” (Kalman, 1999: 2), y esto se logra de mejor manera cuando estamos frente a situaciones, acciones y actividades que son amenas y familiares; por ello, la temática sobre la pesca ha sido de mucha trascendencia.

3^a.- Etapa.- de *consolidación del conocimiento*.- Mildred (1979), menciona que leer en un idioma extraño conduce a una idea de la lectura como un acto puramente mecánico sin pensamiento ni comprensión. Cuando el niño aprende a leer en su primera lengua, comprende que la lectura tiene sentido y que involucra ideas. Cuando empieza a leer una segunda lengua buscará el sentido y tratará de comprender lo que lee. Otra de las cuestiones, no menos importante, es respetar la identidad del niño indígena tan desvalorizada al imponerle patrones culturales ajenos. Gudschinsky señala que “una persona puede aprender a leer sólo en un idioma que entiende [...] porque se aprende a leer sólo una vez” (1997:27)

Consideramos que un niño que inicia sus primeros años escolares, sin duda sus ajustes psicológicos se intensifican enormemente con el uso de una lengua extraña a la suya. Como medio educativo, es por ello que educadores e investigadores y nosotros como equipo de investigación comprobamos que un niño debe aprender a leer y escribir en la lengua que habla en su hogar,

la misma en que tiene lugar sus primeras comunicaciones verbales con padres y familiares. Cuando se han sentado estas bases, el niño podrá tener un dominio total de su propia lengua y en consecuencia, se le facilitará el dominio de otras; sin ello, existe el peligro de que nunca pueda lograr el completo dominio de ninguna lengua.

Partiendo de esta concepción, se pudo dar paso a la siguiente etapa, que fue la organización del trabajo hacia la construcción de la formación bilingüe, con énfasis en el uso la lengua y cultura propia.

El 2º Nivel.-Se concentró en el manejo de la segunda lengua.- este nivel consistió en hacer una planeación lingüística para los grados de 3º a 6º año, que son la base de la educación primaria en México, ahora con el apoyo de todos los maestros de la escuela para los demás grados académicos. Se debe destacar que la planeación lingüística para los demás grados, permite tomar decisiones respecto a cómo fomentar una educación bilingüe, fue en este sentido que se consideró importante que en 3º y 4º año se continúe enseñando las diferentes asignaturas en la lengua ombeayüts y comenzar a incluir la materia de español como segunda lengua (L2) vinculada a la signatura de ciencias naturales y aprovechar las oportunidades (aunque limitadas) que da la cotidianidad de la escuela y su comunidad, para aprender la segunda lengua.

En este nivel, interesa ir haciendo una fase pre activa de enseñanza del español aprovechando cualquier pretexto que da el contexto para ir incluyendo la segunda lengua, pero sobre todo, partiendo de una metodología con enfoque comunicativo, donde se privilegia primero la interacción oral de forma sistemática y de manera paulatina ir introduciendo otras actividades de lengua como: la comprensión oral, la lectura y escritura.

De tal manera que el aprendizaje de la L2, sea una suma de habilidades a partir la L1. El enfoque comunicativo plantea una serie de principios pedagógicos en tanto como estrategia para la enseñanza de una L2, como los que se describen a continuación:



Esquema No. 3. Principios del enfoque comunicativo para el fomento de la educación bilingüe

Esta fase de enseñanza interactiva, se acompaña de otra fase, que denominamos proactiva y que consiste en hacer reflexiones constantes en el sentido de valorar cómo va el dominio del aprendizaje de su segunda lengua, ahí mismo se decide qué otras estrategias se deben de implementar y se identifica a lo que estudiantes con dificultad y en qué tienen más dificultad, con el dominio de la L2, para asignarles monitores, que son al mismo tiempo sus mismos compañeros, que tienen la tarea de apoyarlos en el fomento de una segunda lengua. En síntesis, la planeación lingüística da las bases generales de un trabajo académico, pero en la práctica se van haciendo las adecuaciones correspondientes, tomando en cuenta que la función principal de la tarea es el fomento de una educación bilingüe.

El 3er nivel en el fomento de una educación bilingüe en los grados de 5º y 6º año de educación primaria, se sustenta en considerar que la planeación lingüística es una tarea muy importante que los docentes deben realizar, en tanto anticipación de actividades, pero al mismo tiempo debe servir de base para hacer un seguimiento de los propósitos que se tienen como escuela en torno a la educación bilingüe. Se trata de un plan de acción flexible que

constituye la base para la organización del trabajo lingüístico en la escuela.

La planeación lingüística realizada por todos los integrantes de la escuela es una actividad académica muy importante, en la medida que se tiene muy claro los propósitos formativos de la tarea educativa, que el grupo colegiado de docentes se compromete lograr y la manera de lograrlo.

Se debe resaltar aquí también el carácter flexible de la planeación lingüística, ya que no es una tarea mecánica de tipo lineal, sino que demanda retrocesos que con frecuencia son necesarios tener presente. A partir del conocimiento que tenga el docente sobre el manejo de la segunda lengua, sobre las características de los alumnos, las estrategias de enseñanza, el manejo del contexto, entre otros. Son elementos que le permiten valorar el sentido de su tarea. Pero como la realidad siempre es dinámica, el plan inicial es provisorio, más nunca se ajustara a lo previsto. Es decir, dado que una situación de enseñanza es impredecible, es importante estar preparado para ello.

Tener presente que la tarea es formar a niños bilingües, pero nunca suponer que la planeación lingüística por sí misma va a funcionar. Por tal motivo, no se debe esperar que transcurra el año escolar para valorar si se cumplió o no con la tarea de enseñar una segunda lengua. Porque nunca existirá una correlación entre lo planeado y lo que sucede en el accionar del aula. En síntesis, la planeación lingüística es una posibilidad que las cosas sucedan, pero en sí no son una garantía.

Se hace mucho énfasis en esto, porque se observa en la práctica de formación con los docentes, que muchos cumplían con la tarea prevista, pero desaprovechaban muchas oportunidades que daba el contexto para cumplir con la labor de fomentar una educación bilingüe en una escuela.

Conclusiones

La tarea educativa escolarizada de formar de manera bilingüe, es una posibilidad de realizar cosas de manera organizada, lo cual no debe de entenderse como una práctica administrativa únicamente, donde se aplican un conjunto de disposiciones oficiales y de reglas académicas. Sino el educar de manera bilingüe dentro de una institución debe de verse como un arte, el cual no supone improvisación o hacer las cosas de manera superficial. Requiere de preparación, entusiasmo, dedicación y visión pedagógica y lingüística de lo que se quiere realizar con la L1 y la L2. En otras palabras, se demanda una planeación, flexible y abierta a la práctica, en donde la planeación se convierte en un instrumento que abre esta posibilidad de cumplir con una meta compartida.

Sin embargo, habría que aclarar también que la planeación lingüística, no es un acto estático y cerrado donde es posible prever todo lo que va a suceder. Al contrario, es una red de intercambio entre docentes, de creación y transformación de significados académicos, es un quehacer complejo, dinámico y cambiante (Candia, 2009:64).

La planeación según Candia (2009), tiene un actor principal que es el docente y su compromiso con la tarea educativa, pero al mismo tiempo es una producción institucional de carácter público sujeto a discusión y debate que se realiza al interior de una escuela. Todo esto entrelazado, con su contexto, es decir con su historia, su cultura y región. Pero al mismo tiempo con las representaciones sociales que tiene un docente sobre el manejo de la L1 y la L2.

El docente realiza la planificación didáctica del manejo de las lenguas y del contenido de las demás asignaturas, en tanto que es responsable de una tarea académica concreta, pero al mismo tiempo debe ser organizador de toda la estructura pedagógica general de la institución educativa donde labora. Por tal razón, la práctica educativa que se da en el aula no se debe ver como un quehacer que se da en el vacío, sino en el marco de un proyecto institucional donde se dan directrices generales del manejo de un proyecto educativo en general y del bilingüismo en particular.

La planeación lingüística, es un producto institucional en el que se permite explicitar qué se quiere enseñar y con qué secuencia de actividades se quiere realizar, y es un acto que no puede ser individual sino que se construye colegiadamente. Pero al mismo tiempo, un acto público que demanda opiniones concretas para enriquecer ese proyecto académico.

REFERENCIAS

- Amadio, M. (1987) *Educación y Pueblo Indígenas en Centroamérica*. Santiago de Chile: UNESCO/OREALC.
- Bhatnagar, J. (1984) “La educación multicultural en una perspectiva psicológica” en Torsten H. y Ooper S. *Educación multicultural y multilingüe*. Madrid, Morata.
- Bourdieu, P. (2008) *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid, Akal,
- Cassany, D. (1989). *Describir el escribir*. Barcelona, Paidós.
- Condemarín, M. (2003) “Consideraciones sobre la enseñanza de y en primera lengua” en López, L. E. y Jung I. (comps.) *Abriendo la escuela. Lingüística aplicada en la enseñanza de lenguas*. Madrid, Morata.
- Candia, M. R.(2009)” Razonos y emociones de la planificación: ¿Por qué y para qué planificar?”. En revista *Novedades Educativas* No.222, Buenos Aires.
- Elliott, J. (2000). *El cambio educativo desde la investigación-acción*, Madrid, Morata.
- Gimeno Sacristan, J.,(1988) *El currículum: una reflexión sobre la práctica*, Madrid, Morata.
- Goodman, K. (1982). El proceso de lectura: Consideraciones a través de las lenguas y del desarrollo en: Emilia Ferreiro y Ana Teberosky (Comps.) *Nuevas Perspectivas sobre la Lectura y la Escritura*. México, Siglo XXI.
- Gudschinsky, S. (2004). *Manual de Diplomado de Lingüística descriptiva y empatía cultural*. México, Universidad Madero.
- Hamel, R. E. y Muñoz, H. 1988 “La sociolingüística en América Latina: notas sobre su dependencia y perspectivas”. In *Sociolingüística Latinoamericana*. X

Congreso Mundial de Sociología. Hamel, R. E., Lastra, Y. y Muñoz, H. (eds.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, 227-240.

Hamel, R. E. (2003) “El papel de la primera lengua en la enseñanza: Particularidades en la educación bilingüe” en: López, L. E. y Jung I. (comps.) *Abriendo la escuela. Lingüística aplicada en la enseñanza de lenguas*. Madrid: Morata.

Hornberger, N. H. (2003) “La enseñanza de y en quechua en el PEEB” en: López, L. E. y Galdames V. y Walqui A. (2006). *Enseñanza de Castellano como Segunda Lengua*. Guatemala: GTZ Guatemala.

INEGI (2010) “Censo de Población y Vivienda 2010”. INEGI, 23/10/2013. Disponible en: <http://www.inegi.org.mx/sistemas/sisept/default.aspx?t=mlen10&c=27643&s=est>

Kalman, J. (1999) *Tres ensayos sobre la enseñanza de la lengua escrita desde una perspectiva social*. México, Instituto Politécnico Nacional.

Kalman, J. (1993) *La escritura y la comunicación*. México, Siglo XXI.

Larson, M, otros (1979) *Educación bilingüe. Una experiencia en la Amazonía Peruana*. Lima, Ignacio Prado Pastor.

Morín, F. (1996) “Praxis antropológica e historia de vida” en Aceves Lozano, J. *Historia oral*. México, Instituto Mora.

SEP-CONAFE (1999) *Guía del maestro multigrado*. México, SEP

Splindler, G. (1993) “La transmisión de la cultura”, en Maillo Velasco, Honorio M. *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid, Trotta.

Serrano, J. (2003) “La enseñanza de y en lengua indígena en el marco de la educación indígena en Colombia” en: López, L. E. y Jung I. (Comps.) *Abriendo la escuela. Lingüística aplicada en la enseñanza de lenguas*. Madrid, Morata.

Suárez D. H. (2006) “Documentación narrativa de experiencias pedagógicas: una manera de indagar el mundo y la experiencia escolar”, en la revista *Entre maestr@s*. Vol. 6 núm. 16, México.

Villoro, Luis (1998) “Del Estado Homogéneo al Estado Plural” en: *Estado Plural, pluralidad de culturas*. México, UNAM, F.F y L.

LA PROTECCIÓN DEL PATRIMONIO CULTURAL MATERIAL E INMATERIAL EN CUBA

Daimar Cánovas González¹

1. Introducción

La tutela del patrimonio cultural en el ordenamiento jurídico cubano hunde sus raíces en el texto constitucional promulgado en 1976, y vigente aun con sucesivas reformas en 1978, 1992 y 2003.² Dicha tutela puede concebirse en dos planos distintos: en primer lugar, como trasfondo general de la actuación del Estado, como sustrato sobre el que se levanta toda la estructura estatal e instituciones propias; y en un sentido más preciso, como reconocimiento de un conjunto de bienes de diversa naturaleza, a los que se atribuye un valor especial, y a partir de los cuales se diseñan mecanismos para su preservación.

En el primero de los significados es que se sitúa el artículo 9 de la Constitución de la República, en el capítulo dedicado a los fundamentos políticos, sociales y económicos del Estado cubano, que declara en sus incisos a) y b) el aseguramiento por parte del Estado del avance científico y cultural del país, y de que cada persona tenga acceso al estudio y la cultura. De igual modo, en la regulación de la actividad económica nacional y la planificación del desarrollo, el Estado cubano debe atender a la satisfacción de las necesidades culturales de la sociedad y el ciudadano (artículo 16), e incluso cuando se define la política exterior de la nación, rechaza todo tipo

¹ Doctor en Ciencias Jurídicas. Vicedirector Científico, Instituto de Geografía Tropical, Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente. Profesor Titular, Facultad de Derecho, Universidad de La Habana.

² Para seguir el proceso de reforma constitucional en Cuba, puede leerse: Prieto Valdés, Martha, “La reforma a la Constitución cubana de 1976” en, Pérez Hernández, Lissette y Martha Prieto Valdés (coordinadoras), Temas de Derecho Constitucional cubano, Editorial Félix Varela, La Habana, 2000, pp. 45-50 y más recientemente, Pachot Zambrana, Karel Luis y Ramón Pérez Carrillo, “La reforma constitucional en la Constitución cubana de 1976. Reflexiones a propósito de su XL aniversario” en, Matilla Correa, Andry (coordinador), La Constitución cubana de 1976: cuarenta años de vigencia, Editorial UNIJURIS, La Habana, 2016, pp. 189-204.

de injerencia a la integridad de los Estados y a los “...*elementos políticos, económicos y culturales de las naciones*” (artículo 10, e).

En sentido más concreto, el capítulo V, bajo el título de “Educación y cultura”, define los postulados a los que atiende la política cultural, científica y educativa del país, entre los cuales incluye la elevación de la cultura del pueblo a través de la educación artística, la defensa de la identidad cultural cubana y “...*la conservación del patrimonio cultural y la riqueza artística e histórica de la nación...*”, incluyendo la protección de monumentos nacionales y lugares de relevancia natural, o por sus valores culturales e históricos (artículo 39, incisos d y h).

Es con este trasfondo que se dicta con posterioridad la legislación ordinaria dirigida a la protección de los distintos elementos del patrimonio cultural, en desarrollo de los preceptos constitucionales. Así, el 4 de agosto de 1977 se dicta la Ley número 1, Ley de Protección al Patrimonio Cultural, promulgándose en ese propio día la Ley número 2, Ley de Monumentos Nacionales y Locales, así como sus disposiciones reglamentarias, que posteriormente serán analizadas con más detalle.

Pero la protección al patrimonio cultural tuvo un nuevo contexto a la luz de las disposiciones dictadas desde el sector ambiental, que no ha visto reducido su campo de actuación a lo tradicionalmente conocido como “natural”, sino que se ha extendido al conjunto de relaciones básicas a partir de las cuales el ser humano subsiste como especie. Desde las primeras manifestaciones del Derecho Ambiental, este se ocupó también del medio artificial o construido, que la especie humana ha creado por sí misma, y que ha combinado de distintas maneras con el entorno natural.³

En correspondencia con ello, la vigente Ley de Medio Ambiente, de 11 de julio de 1997, define el medio ambiente como el “...*sistema de elementos abióticos, bióticos y socioeconómicos con que*

³Viamontes Guilebeaux, Eulalia y Wendy Barnet Rivas, “El medio ambiente humano” en, Viamontes Guilebeaux, Eulalia (coordinadora), Derecho Ambiental cubano, 2ª edición actualizada y aumentada, Editorial Félix Varela, La Habana, 2007, pp. 319-320.

interactúa el hombre, a la vez que se adapta al mismo, lo transforma y lo utiliza para satisfacer sus necesidades” (artículo 8). Como se aprecia, la inclusión de los elementos socioeconómicos hace que el objeto de regulación de la legislación ambiental cubana esté mucho más allá de lo que se concibe como entorno natural, extendiéndose hacia el ambiente laboral, el urbanismo, la prevención de catástrofes naturales, así como la conservación de los paisajes antropizados, y de los sitios que se consideran parte del patrimonio cultural de la nación.

Aunque dicha disposición incluyó una normativa específica sobre la tutela del patrimonio cultural, varias de sus normas se ocupan incidentalmente del tema. Por ejemplo, el título décimo está dedicado a los recursos paisajísticos, y prevé lo mismo medidas preventivas que correctivas, a los fines de su protección (artículo 135). Como consecuencia, con el fin de que las acciones que se desarrollen estén en armonía con el conjunto que se desea proteger, deberá reglamentarse el diseño de viales, líneas de transmisión de electricidad, obras de riego, drenaje, urbanizaciones, etc. También en ocasión de la regulación de la sostenibilidad del desarrollo turístico, se dispone que su fundamento radica en que se efectúe de modo tal que armonice las potencialidades estéticas, recreativas, científicas, culturales y de cualquier otra índole de los recursos naturales que constituyen su base, con la protección de dichos recursos y la garantía de que puedan proporcionar iguales o superiores beneficios a las generaciones futuras, horizonte de cualquier decisión en este sentido. No se olvida, asimismo, el respeto a la cultura nacional y sus expresiones territoriales y la integración de las poblaciones locales al desarrollo de sus actividades, contribuyendo así a la elevación de la calidad de vida (artículo 139).

A partir del artículo 142 se sitúan las reglas relativas a la preservación del patrimonio cultural asociado al entorno natural, por lo que con acierto se ha afirmado que la Ley tiene un criterio muy estrecho de la protección al patrimonio cultural, pues al asociarlo a la naturaleza excluye buena parte de sus manifestaciones, tal como son

reconocidas en diferentes instrumentos internacionales.⁴ Se disponen también medidas preventivas y correctivas, a fin de proteger los diversos bienes culturales que puedan estar en peligro por obras o actividades que puedan deteriorarlos o destruirlos. Probablemente el énfasis de la ley marco ambiental en el patrimonio cultural con vínculos al entorno natural no se deba a una concepción restrictiva del mismo, sino a la preexistencia de cuerpos legales cuyo cometido específico es la tutela de esa clase de bienes.

Precisamente de dicha normativa se ocupan las páginas siguientes, no sin antes dejar sentado cómo la legislación ambiental más reciente ha desarrollado estos aspectos con mayor intensidad y ha intentado conectar dos ámbitos de protección que tuvieron orígenes diversos.

2. Desarrollo

2.1. Protección del patrimonio cultural material

Los antecedentes de la legislación nacional sobre protección del patrimonio cultural se encuentran en la Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural, adoptada en el seno de la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) el 16 de noviembre de 1972. La misma se trazó como objetivos la cooperación internacional ante la insuficiencia de medios para tutelar esos tipos de bienes solo en una escala nacional, así como la importancia de ellos para la humanidad toda, de donde se deriva el deber de toda la comunidad mundial de, a través de métodos científicos y modernos, tomar medidas eficaces para conservar su valor excepcional.

La Convención, dentro de la categoría de patrimonio cultural incluye:

⁴ Ídem., p. 364.

“- los monumentos: obras arquitectónicas, de escultura o de pintura monumentales, elementos o estructuras de carácter arqueológico, inscripciones, cavernas y grupos de elementos, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia,

- los conjuntos: grupos de construcciones, aisladas o reunidas, cuya arquitectura, unidad e integración en el paisaje les dé un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia,

- los lugares: obras del hombre u obras conjuntas del hombre y la naturaleza así como las zonas, incluidos los lugares arqueológicos que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista histórico, estético, etnológico o antropológico” (artículo 1).

Para la protección de este patrimonio, los Estados se obligan a identificar, proteger, conservar, rehabilitar y transmitir a las generaciones futuras el patrimonio cultural situado en su territorio, para lo cual deben adoptar las políticas públicas correspondientes, instituir o fortalecer, según el caso, un servicio de protección, fomentar la investigación científica y los estudios que eviten los peligros a los que está sometido dicho patrimonio, y establecer las medidas legales y administrativas que sean necesarias para hacer cumplir acciones relativas al patrimonio cultural y natural, que también es objeto de la Convención (artículos 4 y 5).

Para lograr esos fines y contribuir al cumplimiento de dichas metas, la Convención constituye el Comité Intergubernamental para protección del patrimonio mundial cultural y natural, encargado de conformar y actualizar la “Lista del patrimonio mundial”, que incluye bienes de valor universal excepcional, a petición de los Estados parte. Asimismo, se creó el Fondo del Patrimonio Mundial, constituido por contribuciones obligatorias y voluntarias de los Estados, organizaciones intergubernamentales, y organismos públicos y privados (artículo 15). Se regula también la asistencia internacional en la materia, que se solicitará por los Estados, y que puede incluir las modalidades de estudios, servicios de expertos,

formación de especialistas, suministro de equipos y en casos excepcionales, subvenciones no reintegrables (artículo 22).

Es en este contexto que se dicta la Ley número 1, de 4 de agosto de 1977, Ley de Protección al Patrimonio Cultural, para la determinación de los bienes que, por su especial relevancia en relación con la arqueología, la prehistoria, la historia, la literatura, la educación, el arte, la ciencia y la cultura en general, integran el Patrimonio Cultural de la Nación, y así establecer los medios idóneos de protección de los mismos (artículo 1).

El Decreto 118, de 23 de septiembre de 1983, Reglamento para la ejecución de la Ley de Protección al Patrimonio, precisa en su artículo primero los bienes que forman parte de este, en una relación números *apertus*, pues concluye con un inciso que legitima al Ministerio de Cultura para que declare otro tipo de bienes. Incluye en la relación a “...los documentos y demás bienes relacionados con la historia, con inclusión de las de la ciencia y la técnica, así como con la vida de los forjadores de la nacionalidad y la independencia, dirigentes y personalidades sobresalientes, y con los acontecimientos de importancia nacional e internacional; b) las especies y ejemplares raros o especímenes tipo de la flora y la fauna, así como las colecciones u objetos de interés científico; c) el producto de las excavaciones y descubrimientos arqueológicos; ch) los elementos provenientes de la desmembración de monumentos artísticos o históricos y de los lugares arqueológicos; d) los bienes de interés artístico tales como los objetos originales de las artes plásticas y decorativas, así como de las artes aplicadas y del arte popular; e) los objetos y documentos etnológicos o folklóricos; f) los manuscritos raros, incunables y otros libros, documentos y publicaciones de interés especial; g) los archivos, incluidos los fotográficos, fonográficos y cinematográficos; h) los mapas y otros materiales cartográficos, partituras originales o impresas, ediciones de interés especial y grabaciones sonoras; i) los objetos de interés numismático y filatélico, incluidos los sellos fiscales y otros análogos, sueltos o en colecciones; j) los objetos etnográficos e instrumentos musicales; k) todo centro histórico urbano, construcción

o sitio que merezca ser conservado por su significación cultural, histórica o social...”.

Para este fin se crea el Registro Nacional de Bienes Culturales de la República de Cuba, adscrito al Ministerio de Cultura, organismo rector en esta área.⁵ La inscripción de los bienes en el Registro es obligatoria para los titulares de los bienes, aunque la misma no implica modificación en el título por el cual se posee (artículo 5), pues con independencia de su condición de propietario, poseedor, o tenedor, tiene la obligación de garantizar su conservación y absoluta integridad.

Las funciones del Registro Nacional de Bienes Culturales están descritas en el artículo 7 del Reglamento, entre las cuales se incluyen establecer y supervisar el inventario general de esos bienes, requerir a los titulares para que los declaren como parte del Patrimonio Nacional, coordinar con la Aduana General de la República las acciones de control de la entrada y salida al país de los bienes integrantes del Patrimonio Cultural, etc.

Para la protección de los precitados bienes culturales, se disponen una serie de instrumentos legales y administrativos. En primer lugar, los bienes declarados son de utilidad pública e interés social (artículo 7 de la Ley), lo que resulta un antecedente necesario para su expropiación por el Estado mediante la indemnización adecuada, previo proceso especial ante tribunales, con las garantías del debido proceso. Además, se establece el requisito de la previa autorización administrativa para realizar sobre dichos bienes actos de dominio, o la exportación de los mismos.⁶ También se reconoce

⁵ A partir de la Resolución 73, de 14 de julio de 1995, del Ministro de Cultura, se constituyó el Consejo Nacional del Patrimonio Cultural como organización económica estatal, con personalidad jurídica independiente y patrimonio propio, subordinado al Ministerio de Cultura, al que se le adscriben la Comisión Nacional de Monumentos, el Centro Nacional de Conservación, Restauración y Museología (CENCREM), y el Registro Nacional de Bienes Culturales de la República de Cuba. El mismo tiene como objetivo fundamental proteger, conservar, restaurar e investigar el patrimonio cultural de la nación “...con los bienes, recursos y derechos de la extinguida Dirección de Patrimonio Cultural...” (párrafo PRIMERO).

⁶ La Resolución 1, de 16 de septiembre de 1991, de la Directora de Patrimonio Cultural del Ministerio de Cultura faculta al Registro Nacional de Bienes Culturales del Ministerio de Cultura de la República

en favor del Ministerio de Cultura un derecho de adquisición preferente cuando los bienes pretendan ser enajenados a título oneroso, aunque esto último no se mencione en el texto legal, pues es el ámbito natural de aplicación de este tipo de derechos reales (artículo 9).⁷

El artículo 31 del Reglamento para la ejecución de la Ley de Patrimonio precisa también la necesidad de autorización de la Dirección de Patrimonio Cultural del Ministerio de Cultura⁸ para remozar, restaurar, o realizar cualquier tipo de cambio o modificación en los bienes. Como complemento de dicha regla se dispone la obligación por el titular de aceptar las inspecciones que se consideren, e informar periódicamente de las acciones que se realizan. La propia Dirección está facultada para suspender las obras cuando se realicen en contravención de los requisitos de la Ley o el Reglamento (artículo 34 de este último).

Como garantía del cumplimiento de esas prescripciones, se utiliza la tutela penal de las mismas, pues el solo intento de extracción de estos bienes del territorio nacional, se declara constitutivo del delito de contrabando (artículos 233 y 234 del Código Penal vigente), en una calificación que puede considerarse como errónea, porque la legislación penal contempla todo un título dedicado a los delitos contra el patrimonio cultural.

Se trata de una materia de la cual se ha ocupado indistintamente el Derecho Penal o el Derecho Administrativo, pues la frontera entrambos ilícitos aparece como difusa. Se coincide con Goite Pierre cuando afirma que debe preservarse el Derecho Penal “...solo para aquellos casos más relevantes, como pudieran ser el

de Cuba, para que otorgue y ejecute las autorizaciones de transmisión de dominio o posesión de bienes culturales de las cuales reciba sus solicitudes, a fin de que pueda servir esta medida como una forma más expedita para la debida realización de esta actividad.

⁷ Fernández Martínez, Marta y Zurelys Rodríguez Reina, “Propiedad y Derechos Reales” en, Valdés Díaz, Caridad del Carmen (coordinadora), Compendio de Derecho Civil, 1ª reimpresión de la 1ª edición, Editorial Félix Varela, La Habana, 2007, p. 270.

⁸ Hoy sustituida por el Consejo Nacional del Patrimonio Cultural.

tráfico internacional de bienes del patrimonio cultural de los Estados”.⁹ Estas figuras delictivas se encuentran agrupadas en un mismo título, cuyo bien jurídico tutelado no es otro que el valor cultural y social que poseen determinados bienes, con independencia de las consideraciones que se hagan sobre su valoración económica.

A pesar de ser figuras de reciente incorporación a la legislación penal cubana, pues fueron recogidas por primera vez en el Código Penal de 1979, la doctrina nacional ha aprovechado los aportes del Derecho comparado para afirmar que, a pesar de que resultaría conveniente la previa declaración administrativa del bien como integrante del patrimonio cultural, esta no es necesaria en modo alguno, por lo que la peligrosidad social de la conducta está asociada al significado del bien para la historia y la identidad nacional, con independencia de que exista o no una previa declaración formal al efecto.¹⁰

Se tipifican así las conductas consistentes en el daño a los bienes del patrimonio cultural (artículo 243), reservado para la destrucción, deterioro o inutilización de los mismos; la extracción ilegal del país de bienes del patrimonio cultural (artículo 244), que constituye una norma penal en blanco, pues remite a la exportación de dichos bienes sin cumplir con las formalidades previstas en la ley, que ya fueron reseñadas; la transmisión y tenencia ilegal de bienes (artículos 245), así como la exploración arqueológica ilegal, conductas estas que pueden revestir el carácter de lícitas si se cuenta con la autorización legal correspondiente.

Como se constata, la legislación cubana sobre protección del patrimonio cultural va más allá de los requerimientos de la Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural, pues incluye también a determinadas categorías de bienes

⁹ Goite Pierre, Mayda, “Delitos contra el patrimonio cultural” en, AA.VV., Derecho Penal Especial, tomo I, Editorial Félix Varela, La Habana, 2003, p. 256.

¹⁰ *Ibidem*.

muebles, y de hecho buena parte de las disposiciones se dirigen a la regulación de este tipo de bienes. Precisamente para ofrecer una tutela más propia los bienes inmuebles es que se dictó la Ley 2, de los monumentos nacionales y locales, también de agosto de 1977, y el Decreto 55, de 29 de noviembre de 1979, Reglamento para la ejecución de la Ley de los monumentos nacionales y locales, aunque de su tenor literal no se excluyan los bienes muebles, al mencionar como posible ámbito de aplicación a los objetos, “...*elementos que, por su excepcional significado histórico, artístico o científico, merezcan ser conservados y protegidos independientemente de que se encuentren en una institución oficial o en poder de una persona particular*” (artículo 1 de la Ley 2/1977).

Parte la Ley de la definición de monumento nacional como todo centro histórico urbano y toda construcción, sitio u objeto que, por su carácter excepcional, merezca ser conservado por su significación cultural, histórica o social para el país y que, como tal, sea declarado por la Comisión Nacional establecida al efecto. Identifica la Ley los diferentes valores que pueden hacer recomendable tal declaración, entre los que se encuentran el valor histórico, artístico, ambiental, cuando representan un ambiente propio de una época o región, y natural o social, cuando por sus características propias, “...*constituyan el hábitat de especies animales o vegetales de gran valor o amenazadas de extinción*” (artículo 2).

La Ley crea y regula el funcionamiento de la Comisión Nacional de Monumentos, y de las Comisiones Provinciales de Monumentos, adscriptas a los gobiernos locales, pero subordinadas metodológicamente al Ministerio de Cultura. Con técnica legislativa similar a la Ley que le antecedió, se declara de interés social el centro histórico, sitio u objeto reconocido como Monumento Nacional o Local, de manera que ante una pretensión de adquisición por el Estado, si no se llegase a acuerdo con el propietario, se procederá a la expropiación forzosa (artículo 10). Se establece igualmente una zona de protección, como área contigua al monumento nacional o

local, lo que implica la supervisión de las construcciones que se realicen en la misma, y la posible limitación o proscripción de determinadas actividades económicas.

Es de destacar también la intervención de la Comisión Nacional de Monumentos en el otorgamiento de licencias de obra (artículo 13), la instalación de industrias o comercios, vallas anunciadoras, letreros, adornos, e incluso la celebración de espectáculos públicos (artículo 14). En relación con las investigaciones arqueológicas, deben realizarse siempre con el consentimiento de la precitada Comisión Nacional de Monumentos, estableciéndose la obligación de darle a conocer los resultados de la misma. El artículo 18, regulador de esta actividad, concluye declarando que “...*todos los elementos u objetos arqueológicos resultantes de un hallazgo o investigación arqueológica son propiedad del Estado cubano y quedan sometidos a las regulaciones establecidas...*”.

2.2. El régimen sobre el patrimonio cultural inmaterial en Cuba

Las disposiciones sobre patrimonio cultural inmaterial en el país son mucho más recientes, a tono con la tendencia internacional. La propia Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, fue adoptada por la Conferencia General de la Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) en su 23ª reunión, el 17 de octubre de 2003. No es fortuito este reconocimiento tardío, pues coincide con la extensión del proceso de globalización, que ha significado la apertura de mercados y mayores conexiones de pueblos e individuos, pero también una cierta uniformidad de los productos culturales que se consumen, que en la última instancia, son determinados desde los centros económicos y de poder. En palabras de la Convención, “...*los procesos de mundialización y de transformación social por un lado crean las condiciones propicias*

para un diálogo renovado entre las comunidades pero por el otro también traen consigo, al igual que los fenómenos de intolerancia, graves riesgos de deterioro, desaparición y destrucción del patrimonio cultural inmaterial, debido en particular a la falta de recursos para salvaguardarlo...”.

Como objetivos de dicho instrumento se declaran la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial, el respeto del patrimonio cultural inmaterial de las comunidades, grupos e individuos, la sensibilización a la importancia del patrimonio cultural inmaterial y de su reconocimiento recíproco, así como la cooperación y asistencia internacionales en esta materia (artículo 1). Para ello parte de una definición de patrimonio inmaterial que en buena medida es reproducida por la legislación nacional cubana. Entiende por tal “...los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural...”, según lo consigna en las definiciones (artículo 2).

Este patrimonio se transmite de generación en generación y es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza, su historia y relaciones sociales, infundiéndole un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto a la diversidad cultural. Así lo reconoce el fundamento cuarto de la Resolución 126, de 15 de diciembre de 2004, del Ministro de Cultura, por la cual se crea la Comisión para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial en el país.

Al mismo tiempo, subraya cuales son las expresiones del patrimonio inmaterial, entre las que incluye las tradiciones y experiencias orales, incluido el idioma; las artes de espectáculo, usos sociales, rituales y actos festivos, conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo; y técnicas artesanales tradicionales. De esta manera reproduce el artículo 2.2 de la Convención,

haciéndolo propio. Otro concepto relevante es el de salvaguardia, tanto que pasa a denominar a los instrumentos legales mencionados, lo mismo a nivel nacional como internacional. Se denomina salvaguardia a las medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial, que comprenden la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión y revitalización de este patrimonio, en sus distintos aspectos.

La Convención estatuye unos órganos, que son la Asamblea General de Estados parte, como órgano soberano, y el Comité Intergubernamental para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, elegido entre los Estados parte y cuya misión consiste en promover los objetivos de la Convención y su aplicación, examinar y decidir sobre las solicitudes de inscripción en las listas, y de asistencia internacional; brindar asesoramiento, examinar los informes de los Estados parte, buscar las formas de incrementar los recursos, entre otras (artículo 7).

En el plano internacional precisamente se establece y mantiene al día, de forma pública, una Lista representativa del patrimonio cultural inmaterial de la humanidad, para dar a conocer mejor el patrimonio cultural inmaterial, lograr que se tome mayor conciencia de su importancia y propiciar formas de diálogo que respeten, en todo caso, la diversidad cultural, la cual es aprobada por la Asamblea a propuesta del Comité (artículo 16). A petición de algún Estado parte, también se conformará una lista del patrimonio cultural inmaterial de bienes que requieran medidas urgentes de salvaguardia, se aprobarán programas, proyectos y actividades que canalicen la colaboración internacional en la esfera mediante alguna de las formas de asistencia previstas (artículo 21).

Tal como ocurre con la Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural, se crea un Fondo para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial formado a partir de las contribuciones de los Estados parte, los recursos que la Conferencia General de la UNESCO asigne, así como las aportaciones, donaciones

y legados que puedan hacer otros Estados, organismos e instituciones públicas y privadas. Como especial mecanismo de verificación, se dispone la presentación al Comité, en la forma y con la periodicidad que éste prescriba, de informes sobre las disposiciones legislativas, reglamentarias o de otra índole que hayan adoptado los Estados para aplicar la Convención (artículo 29).

En el plano nacional, las funciones de los Estados están encaminadas a adoptar las medidas necesarias para garantizar la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial presente en su territorio, para lo cual deben identificar y definir los distintos elementos del patrimonio cultural inmaterial presentes allí, siempre con la participación de las comunidades, los grupos y las organizaciones no gubernamentales pertinentes (artículo 11). Para ello, los artículos del 12 al 15 de la Convención establecen la necesidad de contar con uno o varios inventarios del patrimonio cultural inmaterial presente en el territorio de cada Estado, designar un organismo competente para la protección de dicho patrimonio, favorecer la investigación científica y la creación de capacidades, a través de vías formales y no formales, siempre con la participación más amplia posible de comunidades y grupos.

Estos compromisos fueron asumidos por el Estado cubano, quien mediante la precitada Resolución 126, de 15 de diciembre de 2004, del Ministro de Cultura, creó la Comisión para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, presidida por el Presidente del Consejo Nacional de Patrimonio Cultural, y fungiendo como vicepresidentes el Presidente del Consejo Nacional de Casas de Cultura y el Director del Centro de Investigaciones y Desarrollo de la Cultura Cubana “Juan Marinello”. La comisión está integrada además por el Vicepresidente del Consejo Nacional de las Artes Plásticas, el Vicepresidente del Consejo Nacional de las Artes Escénicas, el Vicepresidente del Instituto Cubano de la Música, el Vicepresidente del Instituto Cubano del Libro, el Director del Centro Nacional de Derecho de Autor, el Director del Centro Iberoamericano de la Décima y el Verso Improvisado, el Director de

la Casa del Caribe y el Director de la Empresa Fondo Cubano de Bienes Culturales (párrafo TERCERO).

A la misma se le asignó el diseño de la política referente a la atención, preservación, promoción y protección del Patrimonio Cultural Inmaterial, a partir de un enfoque multidisciplinario, la identificación de todas las expresiones y manifestaciones que forman parte del Patrimonio Cultural Inmaterial en Cuba, a partir de la experiencia alcanzada y teniendo en cuenta las disposiciones de los organismos internacionales, el establecimiento de métodos para la revisión, validación, actualización y atención a las solicitudes de incorporación al registro oficial del Patrimonio Cultural Inmaterial y la designación de las autoridades nacionales competentes para estos fines, así como la elaboración de los proyectos de los instrumentos jurídicos necesarios, encaminados a la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. Debe velar por la inserción del tema del Patrimonio Cultural Inmaterial en los distintos tipos de enseñanza, teniendo en cuenta las peculiaridades de cada territorio, y establecer y dirigir espacios de discusión e intercambio de carácter teórico, metodológico y práctico tanto en el ámbito nacional como internacional (párrafo SEGUNDO).

Este marco institucional y reglamentario no ha caído en el vacío, sino que ya se van dando a conocer los primeros resultados en la preservación del patrimonio cultural inmaterial en Cuba. Por solo citar un ejemplo reciente, una nota de prensa de 30 de noviembre de 2016 daba a conocer cómo la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) declaraba Patrimonio Inmaterial de la Humanidad a la Rumba Cubana, reconocida como "una mezcla festiva de músicas y danzas". De acuerdo al documento, se atribuyó a la rumba un estilo expresivo de música y danza que descansa sobre formas de comunicación verbales (cantos y sonidos vocales) y no verbales (gestos y lenguaje corporal). Practicada en círculos familiares de vecinos y en las comunidades, en eventos festivos y religiosos, la

rumba “mezcla, tradición y contemporaneidad promueve sentimientos de autoestima y pertenencia entre sus practicantes”.¹¹

2.3. La tutela del patrimonio cultural en la legislación ambiental

La incorporación de la protección del patrimonio cultural a la legislación ambiental puede analizarse desde múltiples perspectivas. Aquí solo se hace referencia a cómo ha sido tenida en cuenta en uno de los instrumentos de planificación más importantes, que es el ordenamiento ambiental. Ciertamente, a finales de la década de los ochenta se da una crisis de las concepciones reinantes en torno a la planificación y el ordenamiento territorial, crisis dada por una débil visión prospectiva, orientada hacia un futuro deseado, que intentaba encauzar la toma de decisiones del presente dentro del futuro previsto. Massiris Cabeza hace un recorrido valioso por el alcance de los planes de ordenamiento de Latinoamérica, y constata cómo los planes de ordenamiento muchas veces no sobrepasan los diez años de vigencia.¹²

A ello hay que añadir su caracterización como un proceso escasamente participativo, realizado por técnicos de diferentes especialidades para su propio uso, sin tener en cuenta las expectativas y deseos de la comunidad cuyo espacio vital se pretendía ordenar. Se busca que el modelo de ordenamiento del territorio sea un proyecto compartido por la sociedad y, por tanto, debe incorporar todos los intereses relevantes, incluidos los culturales, todos los actores sociales del territorio que se pretende ordenar, a través de un proceso lo suficientemente participativo. Aunque los mecanismos de participación pueden variar desde las

¹¹ Noticia accesible desde el sitio <http://www.telesurtv.net/news/Unesco-declara-la-Rumba-Cubana-como-Patrimonio-Inmaterial-20161130-0013.html>, consultado el 4 de febrero de 2017.

¹² Massiris Cabeza, Ángel, Fundamentos conceptuales y metodológicos del ordenamiento territorial, 1^{ra} edición, Facultad de Educación –Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Bogotá, 2004.

simples consultas sin carácter vinculante, el reconocimiento meramente formal o la ausencia total de ese tipo de normas, en general ha predominado una visión tecnocrática e impositiva del proceso.

SALINAS CHÁVEZ incluye el ordenamiento ambiental en la categoría más general de planificación ambiental. Esta planificación es el instrumento dirigido a planear y programar el uso del territorio, las actividades productivas, la ordenación de los asentamientos humanos y el desarrollo de la sociedad, en congruencia con el potencial natural de la tierra, el aprovechamiento sustentable de los recursos naturales y humanos y la protección y calidad del medio ambiente, mientras que el ordenamiento geoecológico o ambiental es el nivel más abarcador dentro de la planificación ambiental, dirigido a determinar un modelo constituido por los tipos de uso para cada parte del territorio, incluyendo los instrumentos administrativos y jurídicos que aseguren su aplicación.¹³

Como objetivos de este proceso se citan la conservación del patrimonio natural, lo que incluye el mantenimiento óptimo de la diversidad y complejidad de los geosistemas, tomando en cuenta las necesidades actuales y futuras, el incremento de la calidad de vida de la población, así como la preservación del patrimonio cultural (costumbres, lenguas, estilos de vida, etc.), favoreciendo su enriquecimiento y no suplantándolos en función de estándares de modernidad y desarrollo. Como puede apreciarse, estos objetivos coinciden básicamente con las normas sectoriales que hasta el momento se han reseñado, considerando en este caso al patrimonio cultural como una variable junto al entorno natural y el resto de las condiciones que influyen el territorio a ordenar.

Así, el artículo 18 de la Ley 81/1997, del medio ambiente, enumera los diferentes instrumentos de gestión ambiental, entre los

¹³ Salinas Chávez, Eduardo, "Planificación ambiental y ordenamiento geoecológico", ponencia presentada en el II Taller sobre Ordenamiento Geoecológico de los países, La Habana, 1997.

cuales incluye en el inciso c) al ordenamiento ambiental. Posteriormente en el artículo 21, no define al ordenamiento ambiental, sino que plantea como sus objetivos “...asegurar el desarrollo sostenible del territorio, sobre la base de considerar integralmente, los aspectos ambientales y su vínculo con los factores económicos, demográficos y sociales, a fin de alcanzar la máxima armonía posible en las interrelaciones de la sociedad con la naturaleza...”. Seguidamente, el artículo 22 reconoce la dualidad de instrumentos de planificación existente en el ordenamiento jurídico cubano, pues no se pretende la sustitución del ordenamiento territorial, sino la interrelación entre ambos. El precepto establece que, “...a fin de lograr el ordenamiento sostenible del territorio, el ordenamiento ambiental interactúa con el ordenamiento territorial, aportándole lineamientos, regulaciones y normas”, para lo cual se encarga al Ministerio de Economía y Planificación, que entonces rectoraba la actividad del ordenamiento territorial, para que en coordinación con el Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente, articule los objetivos de la ley con el ordenamiento territorial.

Esa duplicidad de instrumentos es un hecho y ha de ser tenida en cuenta tanto por los que realizan la actividad de gestión ambiental, como por los operadores del Derecho. La solución óptima obviamente no es esa, sino la existencia de un solo ordenamiento como instrumento de gestión ambiental, adopte la denominación que adopte, y en cual se incorporen los criterios ambientales. Por ese camino es que se debe continuar si se quiere hallar soluciones duraderas.

Pero la tutela del ambiente y del patrimonio cultural no es algo que pueda esperar por metas a lograr a largo plazo. Se trata de un objetivo inmediato que ha de cumplirse dentro de la legislación vigente, a que hay que completar y desarrollar para hacerla realmente eficaz.

La introducción del concepto de ordenamiento ambiental se justifica por la relevancia dada a la temática ambiental en el seno del

ordenamiento territorial hasta mediados de la década de los noventa. Si el legislador optó por introducir dicha categoría, lo hizo reconociendo las falencias del marco normativo vigente. Si la sostenibilidad en el uso de los recursos naturales, y los factores ambientales y culturales en sentido general, hubiesen tenido el lugar que ameritan en los diferentes esquemas y planes de ordenamiento, esa duplicidad de instrumentos no se hubiese producido. La aparición del ordenamiento ambiental en la legislación cubana es al propio tiempo síntoma de los problemas existentes y correctivo para superar las deficiencias.

En el ordenamiento ambiental debe integrar la tutela de los valores de la cultura presente en los territorios, adoptando aquellos principios que ya estaban presentes en la regulación del Sistema Nacional de Áreas Protegidas, por ejemplo. El artículo 2 del Decreto Ley 201, de 23 de diciembre de 1999, definió a las áreas protegidas como *“...partes determinadas del territorio nacional, declaradas con arreglo a la legislación vigente, e incorporadas al ordenamiento territorial, de relevancia ecológica, social e histórica - cultural para la nación y en algunos casos de relevancia internacional, especialmente consagradas, mediante un manejo eficaz, a la protección y mantenimiento de la diversidad biológica y los recursos naturales, históricos y culturales asociados, a fin de alcanzar objetivos específicos de conservación y uso sostenible”*.

Un paso definitivo en la integración de la protección del patrimonio cultural y la tutela del ambiente, se da con el recientemente promulgado Decreto Ley 331, de 30 de junio de 2015, de las zonas con regulaciones especiales. Se busca con dicho cuerpo legal la integración en una misma disposición de los diferentes regímenes administrativos aplicados a partes del territorio nacional, a veces sin la suficiente coherencia y sistematicidad. Con este fin se define como Zona con Regulaciones Especiales el área del territorio nacional con un tratamiento diferenciado en función de intereses medioambientales, histórico-culturales, económicos, de la defensa, la seguridad y el orden interior (artículo 2).

Las zonas con regulaciones especiales pueden agruparse en tres tipos: de Alta Significación Ambiental e Importancia Histórico-Cultural, de Desarrollo Económico y de Interés para la Defensa y la Seguridad (artículo 3). A los efectos del presente trabajo, resulta relevante la conceptualización de la Zona de Alta Significación Ambiental e Importancia Histórico-Cultural como territorio delimitado con alta fragilidad y vulnerabilidad de sus valores naturales, ecológicos e histórico-culturales, que ante acciones presentes o futuras de desarrollo económico y social o con alto grado de alteración y degradación por acciones pasadas, comprometen el desarrollo sostenible o conllevan a la pérdida de su carácter patrimonial (artículo 4). Así, en una misma categoría se agrupan las ya mencionadas áreas protegidas, las distintas cuencas hidrográficas, la zona costera, las zonas de pesca y caza, y los monumentos nacionales y locales, que ya fueron objeto de atención aquí.

3. Conclusiones

El legislador va tomando conciencia de que cualquier medida legal o administrativa debe tener en cuenta la verdad integral del hombre, que no puede separar su dimensión ambiental y cultural, porque son partes de una misma realidad. En cumplimiento de los compromisos internacionales asumidos por el Estado cubano, se ha dictado regulaciones destinadas a la tutela del patrimonio cultural material, y más recientemente, inmaterial. Pero más allá de estas realidades alentadoras, se van integrando ambos factores cuando de manejar o gestionar una porción del territorio nacional se trate. Esa es la tarea y el reto.

4. Bibliografía

Fernández Martínez, Marta y Zurelys Rodríguez Reina, “Propiedad y Derechos Reales” en, Valdés Díaz, Caridad del Carmen (coordinadora), Compendio

de Derecho Civil, 1ª reimpression de la 1ª edición, Editorial Félix Varela, La Habana, 2007.

Goite Pierre, Mayda, “Delitos contra el patrimonio cultural” en, AA.VV., Derecho Penal Especial, tomo I, Editorial Félix Varela, La Habana, 2003.

Massiris Cabeza, Ángel, Fundamentos conceptuales y metodológicos del ordenamiento territorial, 1ª edición, Facultad de Educación –Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Bogotá, 2004.

Pachot Zambrana, Karel Luis y Ramón Pérez Carrillo, “La reforma constitucional en la Constitución cubana de 1976. Reflexiones a propósito de su XL aniversario” en, Matilla Correa, Andry (coordinador), La Constitución cubana de 1976: cuarenta años de vigencia, Editorial UNIJURIS, La Habana, 2016.

Prieto Valdés, Martha, “La reforma a la Constitución cubana de 1976” en, Pérez Hernández, Lissette y Martha Prieto Valdés (coordinadoras), Temas de Derecho Constitucional cubano, Editorial Félix Varela, La Habana, 2000.

Salinas Chávez, Eduardo, “Planificación ambiental y ordenamiento geoecológico”, ponencia presentada en el II Taller sobre Ordenamiento Geoecológico de los países, La Habana, 1997.

Viamontes Guilebeaux, Eulalia y Wendy Barnet Rivas, “El medio ambiente humano” en, Viamontes Guilebeaux, Eulalia (coordinadora), Derecho Ambiental cubano, 2ª edición actualizada y aumentada, Editorial Félix Varela, La Habana, 2007.

AS ROCHAS, AS FEIÇÕES DA TERRA E A LEI: O DIREITO AMBIENTAL E AS PERSPECTIVAS DE SALVAGUARDA DA GEODIVERSIDADE NO BRASIL¹

*Luciano J. Alvarenga*²

“Assim como uma árvore guarda a memória do seu crescimento e da sua vida no seu tronco, também a Terra conserva a memória do seu passado, registrada em profundidade ou à superfície, nas rochas, nos fósseis e nas paisagens, registro esse que pode ser lido e traduzido” (DECLARAÇÃO Internacional dos Direitos à Memória da Terra, 1991).

Introdução

No domínio epistemológico interdisciplinar em que Direito, Ciências da Terra e da Vida dialogam acerca da crise socioambiental contemporânea, já é quase lugar-comum a urgência de formas de desenvolvimento e práticas vivenciais não antinômicas perante as condições geológicas e ecológicas de conservação da biosfera. Em face dessa complexa e multifacetada crise, de escala amplíssima,³ espera-se que o Direito Ambiental, como instância deontológica responsiva ao apelo de um novo *ethos*, seja indutor de modos de vida assentes no cuidado permanente com a Terra, nossa Casa

¹ Ensaio acadêmico classificado em 3.º lugar, categoria “estudante de doutorado”, no âmbito do 6.º Prêmio José Bonifácio de Andrada e Silva, promovido pelo Instituto O Direito por um Planeta Verde.

² Doutorando e mestre em Ciências Naturais pela Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop). É aluno, também, do doutoramento em Ciências Jurídicas da Universidade do Minho, Braga, Portugal. Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor e pesquisador em Direito e Ciências Ambientais, colaborador da Sociedade de Ética Ambiental. Membro do Grupo de Pesquisa “Geóética”, cadastrado pela Ufop no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e do projeto “Sustentabilidad y desarrollo: perspectivas para la construcción de un Estado de Derecho Ambiental em Brasil e Costa Rica”, da Universidade da Costa Rica.

³ Numa visão panorâmica, desmatamentos, queimadas e poluições de vários tipos aceleram perdas na biodiversidade e mudanças climáticas globais; a intensificação de processos erosivos leva à degradação de solos; o uso massivo de agrotóxicos, à contaminação invisível, e tecnicamente irreversível, de ecossistemas; a extração mineral sem limites gera lucros para empresas e arrecadação para cofres públicos, mas causa dilapidação de paisagens e gera imensas pilhas ou lagos de rejeitos tóxicos.

Comum,⁴ e suas riquezas naturais e culturais. Sob essa perspectiva, o tratamento jurídico da sobredita crise há de ser projetivo (OST, 1995, p. 275): deve visar à *transformação* da realidade; à criação de melhores cenários de vida no presente e para o futuro.⁵ Para usar um termo presente na obra de Eduardo Lourenço (1999, p. 14), trata-se genuinamente de um direito do “antidestino”; que se contrapõe à pretensa inevitabilidade do estilo dominante de desenvolvimento, ditado em nome da expansão contínua da economia de mercado.

Para a realização desse sentido transformador do Direito Ambiental, fazem-se necessários programas de desenvolvimento, normas e políticas públicas que procurem afirmar no plano experiencial, da escala local à global, sincrônica e diacronicamente, as condições para fruição – por todos, sem discriminações socioespaciais, étnicas, raciais, econômicas ou políticas⁶ – de paisagens ecológica e culturalmente dignificantes.⁷ Nesse contexto,

⁴ Expressão usada na Carta Encíclica *Laudato Si'*, do Papa Francisco (2015).

⁵ No presente estágio da história, em que direitos socioambientais resultantes de conquistas históricas têm sido desconstruídos em nome da expansão de mercados, cabe ter presente que o objetivo do Direito Ambiental, desde sua origem, “não era apenas o de ‘regulamentar’ o meio ambiente, mas o de contribuir à reação contra a degradação ambiental e o esgotamento dos recursos naturais. O Direito Ambiental é, por natureza, um direito engajado, que age na luta contra as poluições e a perda da biodiversidade. É um direito que se define segundo um critério finalista, pois se dirige ao meio ambiente: implica uma obrigação de resultado, qual seja, a melhoria constante do estado do ambiente” (PRIEUR, 2012, p. 17).

⁶ Nesse sentido, o projeto teórico e ético da justiça ambiental tem sido incorporado à crítica do paradigma dominante de desenvolvimento como um conjunto de princípios e práticas que: “(a) asseguram que nenhum grupo social, seja ele étnico, racial ou de classe, suporte uma parcela desproporcional das consequências ambientais negativas de operações econômicas, decisões de políticas e programas federais, estaduais, locais, assim como da ausência ou omissão de tais políticas; (b) asseguram acesso justo e equitativo, direto e indireto, aos recursos ambientais do país; (c) asseguram amplo acesso às informações relevantes sobre o uso dos recursos ambientais, a destinação de rejeitos e a localização de fontes de riscos ambientais, bem como processos democráticos e participativos na definição de políticas, planos, programas e projetos que lhes dizem respeito; (d) favorecem a constituição de sujeitos coletivos de direitos, movimentos sociais e organizações populares para serem protagonistas na construção de modelos alternativos de desenvolvimento que assegurem democratização do acesso aos recursos ambientais e a sustentabilidade do seu uso” (ASCELRAD, 2010, p. 112).

⁷ Como ponderam Sarlet e Fensterseifer (2014, p. 48-49), a “sadia qualidade de vida” aludida pelo art. 225, *caput*, da CRFB só é possível “num ambiente natural onde haja qualidade ambiental da água que

o Direito surge como um *saber de mediação*, tal qual o compreende Ost (2006, p. 64); um saber que, sem desconsiderar a sociedade “tal como ela é”, configura-se por valores e ideais que a inspiram “tal como ela ‘deveria’ ou ‘gostaria’ de ser”.

Se lançarmos um olhar para o Brasil, não terá advindo do acaso a norma, posta na Constituição da República (CRFB), que ordena ao poder público “restaurar”, transcendendo a lógica e a estética do mero “preservar”, os processos ecológicos essenciais.⁸ Como não terá sido por mera retórica que a Lei 6.938, de 1981, consagrou como objetivos da Política Nacional do Meio Ambiente não só a preservação, mas também a melhoria e recuperação da qualidade ambiental propícia à vida.⁹ Esses objetivos devem ser compreendidos no quadro mais amplo de um sistema normativo e de uma economia em progressiva “ecologização” (BENJAMIN, 2007, p. 69 e ss.), orientados para o reequilíbrio das relações homem-natureza e para a justiça ambiental.

Entre teorizações, normas e programas para efetivação desses objetivos, este ensaio aborda uma categoria recente, que se faz acompanhar de inovações na gramática jurídico-ambiental contemporânea. Trata-se dos instrumentos concernentes à proteção da diversidade geológica, ou “geodiversidade”. Nesse caminhar, apresentam-se fundamentos conceituais, no marco teórico do direito à paisagem, para a instituição e ampliação de programas de geoconservação – a vertente geológica da conservação da natureza. Sublinha-se, por fim, a pertinência de investigações dedicadas à modelagem normativa e administrativa, mediada pelo Direito Ambiental, de estratégias de gestão e salvaguarda da geodiversidade no Brasil.

se bebe, dos alimentos que se consomem, do solo onde se planta, do ar que se respira, da paisagem que se vê, do patrimônio histórico e cultural que se contempla, do som que se escuta, entre outras manifestações da dimensão ambiental”.

⁸ CRFB, art. 225, § 1.º, I.

⁹ Lei 6.938/1981, art. 2.º, *caput*.

1. Geodiversidade, patrimônio geológico e geoconservação

1.1. Conceitos fundamentais

A palavra “biodiversidade” tornou-se frequente no discurso ambientalista. Não se pode dizer o mesmo, porém, do termo “geodiversidade” (CARVALHO, 2015, p. 169). Poucos conhecem essa expressão, que tem sido empregada, desde a década de 1990, em alusão à “diversidade de características, conjuntos, sistemas e processos geológicos (substrato), geomorfológicos (formas de paisagem) e do solo” (AUSTRALIAN HERITAGE COMMISSION, 2002). A geodiversidade é, entretanto, o suporte da biodiversidade. Na síntese quase poética de Nascimento, Ruchkys e Mantesso-Neto (2008, p. 10), ela é “o ‘palco’ no qual todas as outras formas de vida são os ‘atores’”. Para Carvalho (2015, p. 169), a geodiversidade consiste no “conjunto de todas as ocorrências de natureza geológica, com destaque para rochas, minerais e fósseis – testemunhos de uma biodiversidade passada –, dobras e falhas, grutas, naturais e galerias de minas, relevos e depressões terrestres e submarinas, vulcões, etc.”.

Correlativamente, a geoconservação consiste no conjunto de conceitos, programas e ações para valorização, salvaguarda e promoção de lugares singulares pelos atributos, processos geológicos ou geomorfológicos que neles têm ou tiveram lugar (GRAY, 2004, p. 175 e ss.).

A locução “patrimônio geológico”, por sua vez, tem sido adotada, nomeadamente em Ciências da Terra (BRILHA, 2005, p. 52), para abarcar um conjunto de bens ou sítios inventariados, integrantes da geodiversidade, que demandam regimes especiais de gestão e cuidado, por se singularizarem dos pontos de vista geológico, geomorfológico, paleontológico, paleoambiental, estético ou cultural.

O patrimônio geológico pode compreender desde minerais, rochas, fósseis presentes em afloramentos ou museus, até as formas

do relevo de uma região, que guardam consigo registros de processos naturais que remontam a milhões ou mesmo a bilhões de anos.

Em função da tipologia dos bens ou sítios geológicos, também chamados “geossítios” ou “lugares de interesse geológico”, o patrimônio geológico divide-se em subcategorias, tais como: patrimônio paleontológico, se o ambiente se notabilizar pela presença de fósseis; mineralógico, se os geossítios se destacarem como contentores de minerais econômica ou cientificamente valiosos; geomorfológico, em virtude da singularidade das fisionomias terrestres; hidrogeológico, se os sítios merecerem distinção por sua invulgar contribuição à circulação hídrica (SCHOBENHAUS; SILVA, 2012, p. 14); espeleológico, pela presença de grutas, *canyons*, sumidouros, abismos, furnas, tocas, entre outras ocorrências desse tipo (MIRANDA; CHIODI, 2015, p. 58); mineiro, quando se notam no território geoformas antropogênicas associadas a sítios históricos de extração mineral (CASTRO; PAULA, 2015).

1.2. Valores científico, cultural e poético-vivencial da geodiversidade

A geodiversidade possui inegável relevância para a ciência. Como observam Brilha e Pereira (2012, p. 11), o estudo dela é

[...] essencial para conhecermos os processos naturais que têm lugar no nosso planeta, alguns deles com fortes implicações na qualidade de vida de muitos milhões de pessoas. Os geocientistas necessitam de ter acesso aos locais onde estes processos estão bem representados, por forma a promover a investigação que permite o progresso das geociências e a sua aplicação no desenvolvimento de melhores condições de vida para as populações. A geodiversidade possui, pois, um enorme valor científico ao permitir-nos compreender o funcionamento do único local do universo onde, para já, podemos viver. Os locais – conhecidos por geossítios – distribuídos por todo o planeta [...], ao exporem excepcionais exemplos da geodiversidade, devem ser conservados por constituírem um património geológico, pertença de todos nós

e uma herança dos cerca de 4600 milhões de anos de história da Terra.

No entanto, para além do valor científico, a geodiversidade apresenta significações culturais. Destinos turísticos aclamados mundo afora, como o *Grand Canyon*, nos Estados Unidos, a *Cappadocia*, na Turquia, e os *Alpes*, na Europa Central, têm nos atributos e formas da Terra a sua principal razão de ser. São lugares cuja beleza move pessoas de vários países a se deslocarem para contemplá-los e vivenciá-los (BRILHA; PEREIRA, 2012, p. 11).

Geoformas singulares, dignas de monumentalização, podem ser encontradas em muitas partes do globo. Embora pareça óbvia, é preciso chamar a atenção para essa verdade, nomeadamente no contexto cultural brasileiro, em que, muitas vezes, se costuma dar mais valor às paisagens exóticas do *Norte* do que às das terras e serras dos trópicos. Cada lugar pode trazer consigo uma beleza particular, como observou o viajante Alexander von Humboldt, em suas digressões pelas paragens ao *Sul* da linha do Equador:

Aquele que sabe abraçar a natureza com um olhar, sem interferência dos fenómenos locais, pode aperceber-se que, ao ir dos polos em direcção ao Equador, com o aumento do calor vivificante, aumenta a força vital dos organismos e a abundância de vida. Mas, neste crescimento exponencial, a cada região foi reservada uma beleza particular: aos trópicos, a variedade e a grande dimensão de formas das plantas, ao norte, a vista das pastagens e o periódico despertar da natureza ao primeiro sopro do ar primaveril. Possuindo traços distintivos, cada região apresenta também um carácter específico [...]. O que o pintor indica através de expressões, tais como a natureza suíça ou o céu italiano funda-se no obscuro sentimento do carácter natural local (HUMBOLDT, 2003, p. 73-74 *apud* SERRÃO, 2013, p. 14).

É num determinado meio social que alguns bens ou sítios são distinguidos e classificados como integrantes do património geológico. Não por acaso, Muñoz (1988), citado por Nascimento, Ruchkys e Mantesso-Neto (2008, p. 11), conceitua-o como conjunto

de “georrecurso culturais”, isto é, recursos não renováveis que alcançam especial significação cultural em razão de valores científicos, pedagógicos, museológicos etc.

O aspecto histórico-cultural dos geossítios faz-se notar por serem eles testemunhos silenciosos da evolução geológica e ecológica da Terra. “Cada paisagem”, diz-nos Carapinha (2011, p. 22), é “um contentor cultural, um reservatório histórico e um espaço de leitura do mundo. É um fato histórico que se constrói sobre e com uma outra história: a história ecológica [e geológica] de cada lugar”. À semelhança de construções que se distinguem pelo seu significado histórico, arquitetônico, estético ou vivencial invulgar, certos lugares de interesse geológico devem ser monumentalizados para, dessa forma, tratados como autênticos “geomonumentos”, receberem “atenção, respeito e o cuidado de os legarmos às gerações futuras como o que resta de um património natural” (CARVALHO, 2000).

No Geomonumento da Rua Sampaio Bruno,¹⁰ em Lisboa (Figura 1), contempla-se um sítio geológico que dá a conhecer, a quem transite por ali, que aquele lugar já repousou sob águas marinhas, repletas de organismos briozoários,¹¹ há milhões de anos. Informação que, mais além de seu valor científico,¹² é carregada de poeticidade e sentido experiencial-cultural: é curioso caminhar livremente por aquela rua lisboeta, ladeada por prédios residenciais, comerciais, passeios e praças, e vir a saber que ali, por milhões de anos, foi mar...

¹⁰ Geossítio que compõe o *Exomuseu* da Natureza, idealizado por A. M. Galopim de Carvalho.

¹¹ Filo dos invertebrados aquáticos que formam colônias, a maior parte delas em ambientes marinhos (ART, 2001, p. 65).

¹² Para Pacheco e Brilha (2014, p. 101), a interpretação geológica bem fundamentada, “ao envolver e cativar o público, é um ótimo instrumento para promover a conservação do património geológico e para a gestão dos espaços onde a geodiversidade tem valor destacado”.



Figura 1: Vista aproximada do Geomonumento da Rua Sampaio Bruno, Lisboa.

Foto: Luciano J. Alvarenga.

As feições terrestres inspiram percepções poéticas da vida no planeta. Bernardo (s.d.) é autor de um interessante trabalho dedicado à leitura simbólica da paisagem. Sua reflexão, que se desenrola sobre a simbologia das águas, montanhas, florestas, planícies e desertos, estimula olhares de complexidade e poeticidade para a presença desses elementos em diversos tipos de ambientes.

Outro estudioso, Nuno José de Noronha Mendonça, sistematizou imaginativamente um conjunto de tipologias poéticas da paisagem. Seu trabalho, similar ao de Bernardo, leva-nos a compreender que paisagens guardam consigo algo além do que o olhar científico é capaz de revelar – o solo, os minerais, a atmosfera, as águas etc. em suas exterioridades e funcionalidades. Paisagens conduzem a vivências poéticas ou, talvez mais precisamente, a modos poéticos de ver, criar, fazer e viver no mundo. Se contemplarmos de modo atento e sensível um vale, por exemplo,

será possível perceber além dos aspectos geológicos e ecológicos decodificados nos tratados científicos, pois:

Cerramos os olhos e os vales surgem interiores, aéreos, ideais, na presença imaginária do tempo usado ao construí-los e preenchê-los. [...] revemos os vales como formas ocultas da terra onde se guarda o sintetismo da vida. [...] a claridade adquire no vale e na planície o valor da transparência do entendimento, manifestando-se em ar atmosférico referido às coisas, em qualidade vital, peculiar de espaços tão diversos ao olhar, mas tão semelhantes ao entendimento. Há nos vales esta única transparência aquática e luminosa que lhes vem da água, das neblinas acumuladas, das luzes indirectas e difusas que chegam ao fundo filtradas. Pelas manhãs e ao entardecer, o fantástico das claridades reflectidas pela água e pela encosta, em que a luz bate, fazem a eteriedade da ambiência peculiar dos vales. Frescura, paz, sonoridades calmas; tranquilidade da vida que percorre o ciclo natural e perfeito num mundo que se basta e em que tão intenso movimento vital constrói o sossego, que é o corpo do vale. [...] É preciso silêncio passar longo tempo, aprendendo com ele a ver a complexidade riquíssima deste espaço. [...]

Ele é, em si, um ciclo completo bastando-se como unidade vital perfeita. [...] É um local de imaginação, pela fertilidade que lhe transborda, que nos sugere e nos impulsiona a criar. É um local de poesia natural que se nos apresenta e oferece e de onde nasce a outra, criada e transformada em obra. [...] O rio, a água, a luz, todos os contrastes das encostas, do cimo e do baixo, do longo, do largo e do estreito, nos conduzem ao poema da palavra, da cor, da linha e do canto. [...] A cor no vale pode alcançar-se em apenas pura luz sem matéria, porque é aqui o lugar onde ela é luz na definição científica, desmaterializada e abstração total. [...] Partes da mesma natureza, homem e paisagem no vale a dado momento confundem-se pela muita afectividade gerada na relação, quase podendo então inverter-se, humanizando-se a paisagem e, o homem, sendo pedra, rio ou vento. [...] Cada uma das encostas é uma paisagem diferente no clima, na vegetação, na temperatura, onde o frio e o quente coexistem no espaço do vale. [...] De um lado, a luz, do outro a sombra. No alto a tepidez do ar, no fundo frio a humidade. [...]

No fundo, uma outra unidade se completa na linha de água estreita, apenas pluvial, ou corrente contínua a que chamamos rio. Aqui as margens, a água e o leito; a charneira das vertentes por onde o vale se abre até aos cumes em fio, em duas faces interiores (MENDONÇA, 1989, p. 96).

Somos assim levados a compreender que uma definição técnica de vale – depressão topográfica longitudinal aberta, constituída por talwegues e duas vertentes com dois sistemas de declives convergentes, inclinada numa direção em toda a sua extensão –, facilmente encontrável nos glossários de geologia e geomorfologia (IBGE, 1999, p. 193), mostra-nos apenas uma das dimensões dessa feição terrestre, rica em significados culturais, poéticos e vivenciais, mais além daquele que livros e manuais de ciências convencionais são capazes de decifrar.

Assim com o vale, assim também com a planície, a montanha, a floresta, o campo, o mar, demais tipologias referidas por Mendonça (1989), e com outras paisagens (serras, cachoeiras, cavernas, lagos etc.), que ainda estão por merecer um olhar poético e reverente de quem as presencia e, principalmente, daqueles que, por motivações econômicas ou incumbências político-administrativas, hão de deliberar sobre seus destinos.

1.3. Ameaças à geodiversidade

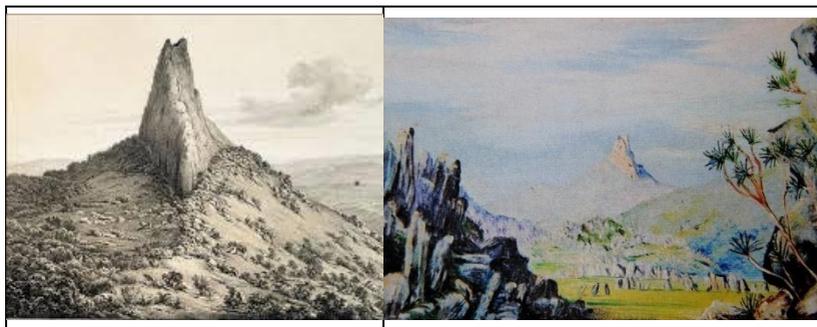
Rochas, fósseis e geossítios possuem valores científicos e culturais. Guardam discretamente registros da história da vida, da passagem do tempo geológico e das transformações ecológicas na crosta da Terra. Além disso, sob olhares sensíveis, proporcionam experiências do mundo dignificantes e carregadas de poeticidade.

Todavia, conquanto formado por componentes ambientais não renováveis, suscetíveis a danos irreversíveis, o patrimônio geológico tem sido ameaçado por diversos fatores antropogênicos, como extração excessiva de minerais, agricultura, pecuária, industrialização e expansão urbana sem planejamento.

Para alguns estudiosos, a dilapidação desse patrimônio tem como principais causas a falta de conhecimento em Ciências da Terra e o fato de geólogos engajados na conservação da geodiversidade não serem devidamente consultados e ouvidos na gestão ambiental (NASCIMENTO; RUCHKYS; MANTESSO-NETO, 2008, p. 16).

Contudo, não são apenas esses os motivos de tal dilapidação. Muitas vezes há, sim, ciência dos valores multidimensionais (ecológicos, geomorfológicos, culturais, estéticos etc.) do patrimônio geológico e, por conseguinte, da necessidade de protegê-lo. Às vezes, esse conhecimento faz-se ouvir por câmaras e assembleias legislativas, que, sensíveis por breves instantes, declaram alguns sítios geológicos, a exemplo do Pico do Itabirito, na região central de Minas Gerais, como monumentos pertencentes ao patrimônio natural e cultural de um povo.

Entretanto, para além de saberes científicos, textos legais e retóricas de quem os constrói e interpreta, há de se ter compromisso permanente e efetivo para com a conservação desse patrimônio, pois, se “os lírios não nascem da lei”, como alertou o poeta, não será decerto apenas por declarações normativas carregadas de ciência e boas intenções que veremos salvaguardadas as paisagens que enchem de vida e significado a superfície da Terra. “As leis não bastam”... (ANDRADE, 2012, p. 140).





Figuras 2, 3, 4 e 5: Em sentido horário, no lado esquerdo superior, vê-se o Pico do Itabirito, em litogravura de F. J. Stephan (1840), disponível em: <<http://bit.do/cgKj8>>; no passado, um sítio de beleza cênica involuntária, que despertava encantamento em quem o presenciava, como Marianne North, que retratou o Pico quando de sua passagem pela região em 1873 (imagem do lado direito superior, disponível em: <<http://bit.do/cgKke>>). Abaixo, à esquerda, imagens sobrepostas: o Pico do Itabirito em litografia do século XIX e hoje, após a extração mineral (foto: acervo do Ministério Público do Estado de Minas Gerais). À direita, em foto de Marcos Ikeda, o Pico em seu contexto geológico-ambiental atual. Apesar de tombado em razão de seus atributos naturais, estéticos e histórico-culturais, o geossítio teve seu entorno drasticamente alterado pela extração de minério de ferro, que causou impactos geomorfológicos, hidrológicos, ecológicos e estéticos cuja intensidade remete à extensão e à profundidade da cava da mina.

A quem hoje lançar uma simples olhadela para o Pico do Itabirito não restará outro sentimento que não o da perplexidade. Outrora um geossítio de incontornável beleza cênica e riquíssimo significado histórico-cultural, essa feição da Terra, mesmo “geomonumentalizada” pelo Direito, parece hoje testemunhar, sustendo-se firme e tenazmente vertical ante as profundas transformações em curso na matriz paisagística que a envolve, dessa verdade irrefutável: na incansável busca pelo crescimento econômico e pelo “progresso”, já não há mais dúvidas sobre a capacidade e a intensidade da ação humana na superfície terrestre. Com o pesar das ciências; e apesar do Direito.

2. A geoconservação e o Direito Ambiental

2.1. Conceituação e enquadramento geral

A palavra “geoconservação” tem sido utilizada ora para designar o conjunto amplo de estratégias e ferramentas que têm como finalidade salvaguardar os processos e o patrimônio geológicos, ora para denominar uma disciplina emergente no campo das Geociências, cujos escopos são sistematizar e produzir conhecimentos atinentes à valorização, promoção e proteção da geodiversidade, nomeadamente à face da sobre-exploração dos recursos naturais e da ocupação mal planejada da superfície terrestre (HENRIQUES *et al.*, 2011, p. 124).

De acordo com a literatura especializada, o primeiro exemplo de geoconservação concerne à salvaguarda de uma caverna nas montanhas Harz, Alemanha, e remonta ao ano de 1668 (HENRIQUES *et al.*, 2011, p. 119).

É em função de seu escopo que um projeto, instrumento ou ação se classifica como de geoconservação. Dessa perspectiva, se investigarmos o Direito brasileiro, encontraremos diversos preceitos legais que têm a conservação da geodiversidade entre seus objetivos. A começar pelo escalão constitucional, cabe ter presente que a CRFB reconheceu a Serra do Mar, entre outras regiões de notável valor natural e fisionômico, como patrimônio nacional, para fins de “preservação do meio ambiente, inclusive quanto ao uso dos recursos naturais”.¹³ A Constituição do Estado de Minas Gerais (CEMG), de 1989, declarou tombados e monumentalizou os picos do Itabirito, Ibituruna e Itambé, as serras do Caraça, da Piedade, do Ibitipoca, Cabral e de São Domingos (no planalto de Poços de Caldas).¹⁴ Por outro lado, vários Espaços Territoriais Especialmente Protegidos,¹⁵ como as Unidades de Conservação (UC), as Áreas de

¹³ CRFB, art. 225, § 4.º.

¹⁴ CEMG, Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, art. 84, *caput*.

¹⁵ CRFB, art. 225, § 1.º, III.

Preservação Permanente (APP) e de reserva legal, podem funcionar como *loci* de geoconservação. As APP, por exemplo, têm como finalidade preservar os recursos hídricos, a paisagem e a estabilidade geológica.¹⁶ Entre as UC, destaca-se o monumento natural, cujo objetivo é preservar sítios naturais raros, singulares ou de grande beleza cênica.¹⁷

Institutos jurídicos que comumente têm lugar em ações de cuidado e promoção do patrimônio cultural também podem ser úteis à geoconservação. O tombamento, por exemplo, pode servir à monumentalização de sítios ou paisagens especiais em termos geológicos, geomorfológicos e culturais. Recentemente, o Ministério Público de Minas Gerais recomendou ao Município de São João Del-Rei o tombamento, com esteio na legislação pertinente,¹⁸ de um afloramento de estromatólito no bairro Tejuco, visando à proteção e divulgação social dos valores geológico, paleontológico, paleoambiental e cultural desse sítio, ali conhecido como “Pedra-Mãe” (MPMG, 2015).

2.2. Os geoparques

Entre as estratégias de geoconservação, a literatura científica tem destacado o “geoparque”, titulação atribuída pela Rede Mundial de Geoparques (GGN), sob os auspícios da Unesco, a uma área normalmente extensa, em reconhecimento à singularidade geológica, geomorfológica, ecológica, histórica, cultural ou turística do conjunto de geossítios que ela abriga (CPRM, 2017).

Os geoparques têm como principais objetivos: (a) preservar a geodiversidade; (b) conciliar salvaguarda do patrimônio natural e desenvolvimento de atividades econômicas sustentáveis, (c) com

¹⁶ Lei 12.651/2012, art. 3.º, III.

¹⁷ Lei 9.985/2000, art. 12, *caput*.

¹⁸ Decreto 25/1937, art. 1.º, § 2.º. Segundo o dispositivo, “são também sujeitos a tombamento os monumentos naturais, bem como os sítios e paisagens que importe conservar e proteger pela feição notável com que tenham sido dotados pela natureza ou agenciados pela indústria humana”.

geração e distribuição de renda; (d) estimular o geoturismo; (e) promover a educação geocientífica; (f) preservar os registros geológicos da história da Terra e do homem (UNESCO, 2010). Delphim (2009, p. 82) acrescenta a esses objetivos o atinente (g) à valorização da paisagem e dos saberes e modos de vida que se constroem historicamente na relação com lugares de especial significação geológica (cavernas, vales, serras, rios etc.).

Mais além dos objetivos que a Unesco e a literatura científica associam aos geoparques, eles podem figurar, também, como amplos espaços para restauração, recuperação ou reabilitação socioambiental de áreas degradadas, com inspiração numa ética e num direito orientados para a *transformação* da realidade. Reconhece-se que o enfrentamento da crise socioambiental contemporânea não pode acomodar-se nos ideais convencionais de “preservação” ou “conservação” de paisagens, mas há de estar assente na compreensão de que, já em muitas situações, se torna uma imposição “renaturalizá-las”, para tirá-las do abandono e restituir-lhes

[...] a capacidade de se desenvolverem novamente por si, retomando os processos de crescimento e de autorregeneração imanescentes de que foram privadas. Restituir a liberdade à natureza, i.e., o equilíbrio e a espontaneidade, exige uma forma de colaboração: para se autorregenerar, a natureza precisa do homem. A intervenção humana volta a ser requerida, desta vez, para restabelecer, por uma acção, digamos, terapêutica, aquilo que a natureza e as suas paisagens, encontrando-se doentes em função da acção nefasta, já não podem fazer por si. Aproximamo-nos, assim, de uma ideia de homem, não mais rival ou dominador, mas colaborador no restabelecimento do princípio gerador, independentemente de dominarmos estrutura ecológica, paisagem global ou *continuum naturale* (SERRÃO, 2013, p. 24).

Desse modo, conferir valor e proteção especiais a um conjunto de geossítios – e, extensivamente, ao território em que eles se situam – significa reconhecê-los como partes de uma herança

geológica, biológica, paisagística e cultural que testemunha e dá a conhecer a história da Terra, inscrevendo-os numa ética e numa juridicidade atentas ao presente (justiça ambiental sincrônica) e projetadas para o futuro (justiça ambiental diacrônica), como as concebe Aragão (2006, p. 289 e ss.).¹⁹

Nesse enquadramento teleológico, a instituição e a gestão dos geoparques, compartilhadas entre poderes públicos, empresas e cidadãos, não de se basear no reconhecimento de que o patrimônio geológico e o patrimônio cultural a ele associado (atividades econômicas tradicionais, práticas religiosas, itinerários culturais etc.) impõem limites apriorísticos ante intervenções antropogênicas que lhes possam danificar. Para tanto, devem ser estimuladas atividades econômicas que tenham suporte na geodiversidade e na biodiversidade da região e que se integrem às dinâmicas culturais locais tradicionais (BRILHA, 2005, p. 121). A partir das vocações naturais e sociais dos geossítios, os geoparques podem trazer resultados positivos à sustentabilidade ambiental e econômica em escala regional.

O Geoparque Araripe, situado ao sul do Ceará, foi o primeiro território das Américas a obter reconhecimento da GGN no âmbito da Unesco. É composto por nove geossítios, distribuídos em seis municípios da região do Cariri: Batateiras (Crato), Pedra Cariri e Ponte de Pedra (Nova Olinda), Parque dos Pterossauros e Pontal de Santa Cruz (Santana do Cariri), Cachoeira de Missão Velha e Floresta Petrificada (Missão Velha), Riacho do Meio (Barbalha), Colina do Horto (Juazeiro do Norte). O território do geoparque alcança uma área de 3.441 km² (GEOPARQUE ARARIPE, 2017).²⁰

No território brasileiro, há iniciativas em curso para que outras áreas, como a Serra da Bodoquena, no Pantanal do Mato Grosso do Sul, sejam reconhecidas pela Unesco como geoparques. A

¹⁹ Ao refletir sobre o vínculo jurídico-obrigacional entre gerações atuais e vindouras quanto à preservação do patrimônio ambiental, a autora estabelece um fecundo paralelo com o instituto do fideicomisso.

²⁰ Para informação complementar, cf. Mochiutti *et al.* (2012).

modelagem jurídica do Geoparque Bodoquena-Pantanal tem como marco específico o Decreto Estadual 12.897/2009, que delimita a área correspondente, identifica, descreve e georreferencia os geossítios nela existentes.

No âmbito do Serviço Geológico do Brasil (CPRM), Schobbenhaus e Silva (2012, p. 17 e ss.) catalogaram áreas potenciais para criação de geoparques no Brasil. Destaca-se entre elas a Serra da Canastra, na porção sudoeste de Minas Gerais, que se singulariza por suas “paisagens de cenário excepcional”, como também pela presença de sítios com invulgares valores geomorfológico, ecológico e histórico-cultural, como a Cachoeira Casca d’Anta e o Chapadão da Canastra (Figura 6).

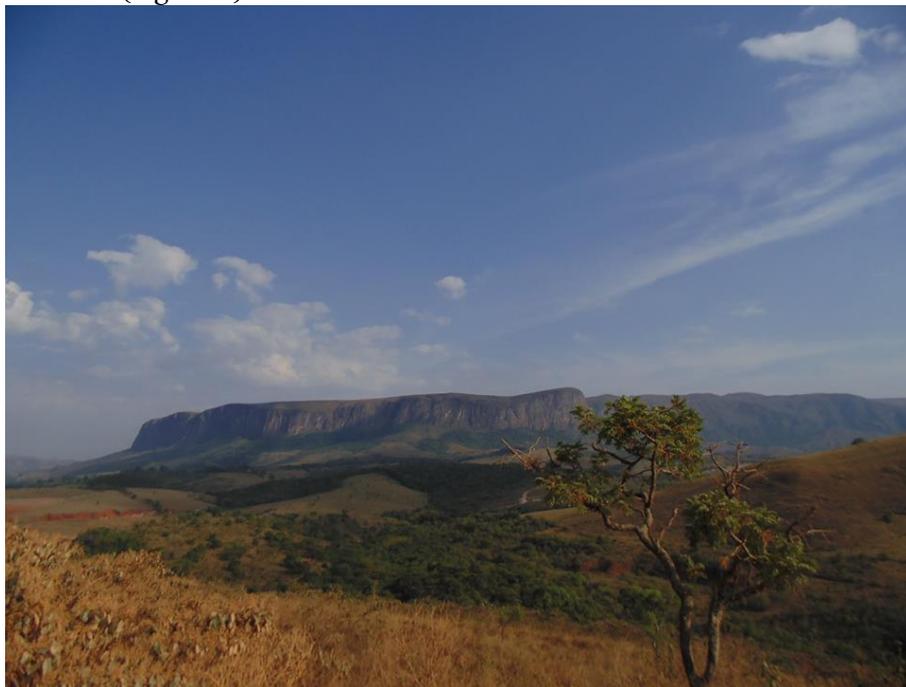


Figura 6: Vista parcial do Chapadão da Canastra, sudoeste de Minas Gerais, com geofórmulas de notável beleza cênica em interação ecológica e estética com fitofisionomias típicas do bioma Cerrado. Foto: Luciano J. Alvarenga.

Além dessa riqueza natural e cultural, a Serra da Canastra abriga um patrimônio a que se pode chamar “vivencial”, concretamente perceptível nos peculiares modos de criar, fazer e viver das pessoas daquele lugar, que se expressam, por exemplo, na produção do queijo Canastra. São autênticas “vivências dignificadas” (MENESES, 2015, p. 183), historicamente entretecidas e dinamizadas na inter-relação com os traços geológicos e ecológicos singulares daquela contextura paisagística. Como observou Meneses (2015, p. 177), os fatores físico-naturais da região, inclusive os geomorfológicos, “propiciam pastagens naturais típicas e o desenvolvimento de bactérias específicas que se multiplicam em cada um desses microclimas e dão a cada queijo aparência e sabor específicos”.

2.3. Enquadramento jurídico dos geoparques

A classificação jurídica dos geoparques é tema da Geoconservação Aplicada, subárea da Geoconservação (disciplina científica) que enfoca políticas, normas e instrumentos de conservação da geodiversidade (HENRIQUES *et al.*, 2011, p. 121).

Para o reconhecimento internacional de um geoparque, a Unesco (2010) preconiza que a área candidata à titulação seja formalmente protegida e concretamente conservada segundo um plano de gestão. Assim, a adequada modulação normativa e administrativa dos geoparques tem relevância técnica e científica para a efetivação de seus objetivos. Numa perspectiva mais abrangente, o desenvolvimento e a sistematização da proteção jurídica do patrimônio geológico trazem segurança às ações de geoconservação e legitimidade à distribuição de tarefas entre poderes públicos, empresas e cidadãos no que tange à salvaguarda da geodiversidade.

Entretanto, ainda não há consenso nos fóruns institucionais e acadêmicos brasileiros acerca do tratamento do patrimônio geológico e da geodiversidade pela legislação pátria, cuja construção

histórica tem vindo a focar a biodiversidade e os recursos florestais.

Diante disso, Pereira, Brilha e Martinez (2008, p. 493), centrando-se na análise dos geoparques, procuram enquadrá-los na atual tipologia de áreas protegidas estabelecida pela Lei 9.985, de 2000, que instituiu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC). Para os autores, a definição legal de monumento natural, cujo objetivo básico é “preservar sítios naturais raros, singulares ou de grande beleza cênica”,²¹ aproxima-se das finalidades dos geoparques, nos moldes do programa da Unesco.

Sem negar tal possibilidade, Delphim (2009, p. 83) vislumbra na chancela de paisagens culturais, introduzida no Direito brasileiro pela Portaria 127/2009, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), um instrumental adequado à formalização e gestão dos geoparques. Na portaria, paisagem cultural brasileira é conceituada como “porção peculiar do território nacional, representativa do processo de interação do homem com o meio natural, à qual a vida e a ciência humana imprimiram marcas ou atribuíram valores”.²² Para Delphim (2009, p. 81), a chancela tem a vantagem de considerar “o caráter dinâmico da cultura e da ação humana sobre as porções do território a que se aplica”. Cabe ter presente, em adição, que o instituto em questão pressupõe um *pacto* entre poderes públicos, empresas e cidadãos para a gestão colaborativa da paisagem (IPHAN, 2009).

Há, por outro lado, quem repute irrelevante uma classificação jurídica precisa dos geoparques, partindo da premissa de que o não encaixe deles entre os instrumentos ortodoxos de gestão jurídico-ambiental, assentes na lógica do “comando e controle”, contribui para a relativa eficácia do programa da Unesco, já verificável em algumas partes do globo. Com esse olhar, e a pronunciar-se em vista das experiências europeias de

²¹ Lei 9.985/2000, art. 12, *caput*.

²² Portaria Iphan 127/2009, art. 1.º, *caput*.

geoconservação, Brilha (2012, p. 32) afirma que a ausência de um estatuto específico para os geoparques, contrariando previsões pessimistas, tem favorecido a implementação de programas de desenvolvimento sustentável e o diálogo colaborativo com atores sociais (um diálogo difícil, de fato, quando envolve a imposição coercitiva de restrições legais e administrativas de uma UC típica).

O aprofundamento desse debate, com suas variáveis socioambientais e jurídicas, pode contribuir para discussões acadêmicas, governamentais e administrativas sobre os marcos legais da geoconservação, particularmente no que atine às formas de introdução e gestão dos geoparques no Brasil.

3. A geodiversidade e a fruição do direito à paisagem

O termo “paisagem” tem sido referido, não sem confusão conceitual, em normas nacionais e internacionais. Nesse segundo domínio, destaca-se a Convenção Europeia da Paisagem (CEP), que organiza a proteção, a gestão, o ordenamento e a cooperação nessa temática no âmbito comunitário europeu (COUNCIL OF EUROPE, 2000).

Ao se lançar um olhar para o Direito brasileiro, vê-se a expressão em diferentes pontos do sistema normativo. Na CRFB, principal estatuto da partilha de deveres administrativos entre União, estados e municípios, determina-se que todos eles têm competência para proteger as “paisagens naturais notáveis”.²³ Dispõe-se, além disso, que União, estados e Distrito Federal têm como atribuições comuns legislar sobre a “proteção ao patrimônio histórico, cultural, artístico, turístico e paisagístico” e sobre a responsabilidade por danos ao meio ambiente e a bens e direitos de valor artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico.²⁴ Os municípios, por sua vez, não ficam à parte dessas tarefas legislativas:

²³ CRFB, art. 23, III.

²⁴ CRFB, art. 24, VII e VIII.

incumbe-lhes suplementar as leis federais e estaduais para tratar dos sítios geopaisagísticos de interesse (preponderantemente) local.²⁵

No Título VIII da CRFB, atinente à “ordem social”, que tem como objetivos o bem-estar e a justiça social,²⁶ conceitua-se patrimônio cultural brasileiro como “os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”, e são incluídos entre esses bens “os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico”.²⁷

Nos outros planos normativos, o cuidado com a paisagem também se faz presente. O Estatuto da Cidade, por exemplo, que fixa as diretrizes da política urbana, tem entre seus objetivos a “proteção, preservação e recuperação do meio ambiente natural e construído, do patrimônio histórico, cultural, artístico, paisagístico e arqueológico”.²⁸

Não há, porém, definição para o termo “paisagem” no direito brasileiro. Essa ausência deixa a norma em que a referida palavra tem lugar numa região epistemológica de “nebulosidade”. Nela, o hermeneuta tende, quase sempre, a equiparar paisagem a cenário; a uma realidade “objetal”, como diria Abalos (2004). Sobrelevam-se, assim, a materialidade do espaço, as feições e os elementos físicos “objetivamente considerados” de alguns ambientes, que os distinguem de outros, menos invulgares, pela beleza cênica que apresentam.

Todavia, a noção de paisagem exprime mais que isso. Concerne a uma experiência que deriva de uma relação específica entre ambientes, numa dimensão, e os modos individuais ou

²⁵ CRFB, art. 30, I e II.

²⁶ CRFB, art. 193.

²⁷ CRFB, art. 216, *caput* e V.

²⁸ Lei Federal 10.257/2001, art. 2.º, XII.

coletivos de vivenciá-los, noutra. A paisagem consiste numa referência simultânea aos ambientes *in situ* e à forma como subjetividades e comunidades os representam e experienciam *in visu* (SERRÃO, 2014, p. 26); ela pressupõe, sim, uma exterioridade (a dita realidade “objetal”), que se acopla, contudo, à predisposição mental e à sensibilidade de quem a presencia. A realidade da paisagem está, portanto, na interação dinâmica entre duas dimensões indissociáveis (BERQUE, 2009, p. 27), o que se pode entrever na definição que a CEP atribui ao termo: “parte do território, tal como é apreendida pelas populações, cujo caráter resulta da ação e da interação de factores naturais e/ou humanos”.²⁹

Partindo-se dessa visão integradora, a paisagem consiste num campo temático, para o Direito Ambiental, em que a salvaguarda do patrimônio natural, inclusive o geológico, encontra-se com a proteção de um patrimônio *vivencial*: uma paisagem não resulta apenas do enquadramento de um espaço delimitado, mas de um *modo humano especial e dignificado de vivenciá-lo*. No Direito brasileiro, esse modo é salvaguardado como bem imaterial integrante do patrimônio cultural.³⁰

Não deriva do acaso, pois, mas de tal indissociabilidade, a avaliação do filósofo italiano Rosário Assunto (2011, p. 129) de que o termo “paisagem”, comparativamente a “território” ou “ambiente”, ajusta-se melhor às análises das questões éticas, jurídicas e científicas que compõem a problemática ecológica contemporânea. Paisagem é um conceito adequado para exprimir e traduzir as relações que temos com o mundo: com o que nos é dado como tal – a *Natureza* – e com o que nela introduzimos pela *Cultura*.

Desse modo, assinala-se uma transição epistemológica no domínio comum do Direito e das Ciências Ambientais: da compreensão de um direito “das” paisagens, outrora percebidas tão somente como realidades “objetais” (*a parte objecti*), para a de um

²⁹ CEP, art. 1.º, a.

³⁰ CRFB, art. 216, I.

direito “às” paisagens, assente na necessidade da afirmação concreta da dignidade de vivenciar a experiência única de cada lugar. Dessa perspectiva, o direito à paisagem assenta-se numa visão que integra aspectos exteriores dos ambientes (geológicos, geomorfológicos, ecológicos etc.) aos diferentes modos pelos quais individualidades e coletividades os interpretam e experienciam, conferindo-lhes significação distinta como espaços de itinerários, descobertas, meditação, oração, formas de produção etc.

Entretanto, não se trata, bem entendida, de uma experiência meramente estética. “*Para além da fruição do olhar*”, escreve Bonesio (2013, p. 452),

[...] há o lugar em toda a sua realidade complexa e sedimentada de criação e transformação cultural de longa duração, sítio de uma edificação no tempo de uma comunidade com os seus símbolos, as suas tradições, ritmos temporais, modalidades do habitar e do cultivar, do cuidar e do embelezar, do dissipar e do transmitir uma realidade para cuja apreensão o mero registo estético é demasiado indeterminado e demasiado centrado no polo do sujeito contemplador.

Nesse enquadramento teórico, mais que espaços para salvaguarda do património geológico materializado *in situ*, estímulo ao turismo e educação sobre temáticas ambientais, os espaços dedicados à geoconservação, entre eles os geoparques, podem contribuir para que o direito a vivências dignificadas das paisagens, nomeadamente das proporcionadas pelos geossítios, seja acessível pelas atuais e futuras gerações.

Portanto, ao se cogitar a monumentalização jurídica de geossítios ou, numa escala mais ampla, a instituição de um geoparque, cabe ter presente que cada lugar tem um “modo de Ser” especial; uma maneira única de ser apreendido pelos sentidos (*spiritu loci*), e essa singularidade muitas vezes deriva de uma especial inter-relação dinamizadora: traços geológicos e ecológicos (serras, vales, fitofisionomias etc.) influenciam a elaboração

histórica de modos de pensar, sentir, criar e viver das pessoas que o habitam. Exemplo disso, como aludido *supra*, é o modo de fazer o queijo Canastra, intimamente ligado, como observou Meneses (2015, p. 177), às fisionomias serranas e às características físico-naturais daquela porção do sudoeste de Minas Gerais.

Assim, a consagração de áreas reservadas à geoconservação pode contribuir para salvaguardar um amplo espectro de valores ambientais: os valores da geodiversidade em si e os atinentes às vivências dignificadas dos geossítios, seja pelas pessoas que os presenciam por breves instantes, seja, com melhor razão, pelas que edificam suas moradas nos arredores desses lugares – que silenciosamente testemunham a história e guardam consigo as memórias da Terra.

Conclusões

Os geossítios, para além dos caracteres geológicos singulares e do interesse científico que justificam sua salvaguarda *in situ*, denotam lugares para experiências de fruição e vivências dignificadas da paisagem. Assim, a implementação de instrumentos de geoconservação no Brasil, entre eles os geoparques, pressupõe um olhar que os tome, complementarmente, como espaços para salvaguarda do patrimônio geológico e fruição concreta do direito à paisagem.

Sob essa ótica, o direito à fruição de paisagens consiste numa categoria epistemológica, ao lado dos fatores de cariz geológico, cultural e científico convencionalmente referidos pela Unesco e pela literatura científica especializada, que justifica a instituição, ampliação e efetivação de projetos de geoconservação.

A estruturação e a dinamização de cadeias produtivas que possam gerar renda e promover *buen vivir*³¹ nas cercanias desses

³¹ Sobre contributos do conceito de *buen vivir* ao Direito Ambiental, nomeadamente na América Latina, ver os capítulos 3, 5 e 6 da coletânea organizada por Leite e Peralta (2014).

novos espaços de conservação da natureza ainda estão a merecer, entretanto, a atenção de estudiosos e responsáveis pela gestão ambiental em geral. Nessas tarefas, há de se lembrar, como ensinam Urquí, Martínez e Valsero (2007, p. 4), que a valorização da geodiversidade serve, sobretudo, ao desenvolvimento e à dignificação ambiental e cultural das pessoas.

Referências

- ABALOS, I. ¿Que es el paisaje?, 2004, *Arquitectos*, n. 49. Disponível em: <<http://bit.do/cgKiG>>. Acesso em: 12 jan. 2017.
- ACSELRAD, H. Ambientalização das lutas sociais: o caso do movimento por justiça ambiental. *Estudos Avançados*, v. 24, n. 68, p. 103-119, 2010.
- ANDRADE, C. D. Nosso tempo. In: ANDRADE, C. D. (Org.). *Antologia poética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARAGÃO, M. A. S. *O princípio do nível elevado de proteção e a renovação ecológica do direito do ambiente e dos resíduos*. Coimbra: Almedina, 2006.
- ART, H. W. (Ed.). *Dicionário de ecologia e ciências ambientais*. Tradução M. A. L. Barros. 2. ed. São Paulo: Unesp; Melhoramentos, 2001.
- ASSUNTO, R. Paisagem - ambiente - território: uma tentativa de clarificação conceptual. In: SERRÃO, A. V. (Coord.). *Filosofia da paisagem: uma antologia*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011. p. 126-129.
- AUSTRALIAN HERITAGE COMMISSION. *Australian Natural Heritage Charter: for the conservation of places of natural heritage significance*, 2002. 2. ed. Disponível em: <<http://bit.do/cgH4Q>>. Acesso em: 28 jan. 2017.
- BENJAMIN, A. H. Constitucionalização do ambiente e ecologização da Constituição Brasileira. In: CANOTILHO, J. J. G.; LEITE, J. R. M. (Org.). *Direito constitucional ambiental brasileiro*. São Paulo: Saraiva, 2007. p. 57-130.
- BERNARDO, J. M. *Leitura simbólica da paisagem*. Évora: Universidade de Évora, [s.d.]. 110f.

- BERQUE, A. A paisaxe como institución da realidade. In: VIQUEIRA, F. D.-F.; SILVESTRE, F. L. (Ed.). *Olladas críticas sobre a paisaxe*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, 2009. p. 19-42.
- BONESIO, L. Elogio da conservação. In: SERRÃO, A. V. (Coord.). *Filosofia da paisagem: uma antologia*. 2. ed. rev. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2013. p. 443-464.
- BRASIL. Constituição da República, de 5 de outubro de 1988. Disponível em: <<http://bit.do/cgKqp>>. Acesso em: 25 jul. 2016.
- BRASIL. Decreto 25, de 30 de novembro de 1937. Disponível em: <<http://bit.ly/2phEn3h>>. Acesso em: 20 abr. 2017.
- BRASIL. Lei 9.985, de 18 de julho de 2000. Disponível em: <<http://bit.do/cgKqW>>. Acesso em: 25 mar. 2017.
- BRASIL. Lei 10.257, de 10 de julho de 2001. Disponível em: <<http://bit.do/cgKqD>>. Acesso em: 25 mar. 2017.
- BRASIL. Lei 12.651, de 25 de maio de 2012. Disponível em: <<http://bit.do/cgKqG>>. Acesso em: 25 mar. 2017.
- BRILHA, J. A Rede Global de Geoparques Nacionais: um instrumento para promoção internacional da geoconservação. In: SCHOBENHAUS, C.; SILVA, C. R. (Org.). *Geoparques do Brasil: propostas*. Rio de Janeiro: CPRM, 2012. v. 1.
- BRILHA, J. B. *Patrimônio geológico e geoconservação*. Viséu: Palimage, 2005.
- BRILHA, J.; PEREIRA, P. (Coord.). *Patrimônio geológico: geossítios a visitar em Portugal*. Porto: Porto Ed., 2012.
- CARAPINHA, A. País enquanto paisagem. *Arquitectura Paisagista*, n. 6, p. 21-25, 2011.
- CARVALHO, A. M. G. *As pedras e as palavras*. Lisboa: Âncora, 2015.
- CARVALHO, A. M. G. *Geomonumentos de Lisboa: jazida de briozóários do miocénico inferior de Lisboa*: Pólo Sampaio Bruno. Lisboa: Museu Nacional de História Natural, 2000.
- CASTRO, P. T. A.; PAULA, S. F. Dois séculos de viagens motivadas pelo (re)conhecimento da geodiversidade do Caminho dos Diamantes (Estrada Real, Minas Gerais, Brasil). In: 8.º SEMINÁRIO RECURSOS

GEOLÓGICOS, AMBIENTE E ORDENAMENTO DO TERRITÓRIO, 2015.
Anais... Vila Real: Utad, 2015.

COUNCIL OF EUROPE. Convenção Europeia da Paisagem, de 20 de outubro de 2000. Disponível em: <<http://bit.do/cgJDX>>. Acesso em: 12 jan. 2017.

CPRM (Serviço Geológico do Brasil). *Geoparques*. Disponível em: <<http://bit.do/cgJoB>>. Acesso em: 9 jan. 2017.

DECLARAÇÃO Internacional dos Direitos à Memória da Terra. *Comunicações dos Serviços Geológicos de Portugal*, t. 77, p. 147-148, 1991.

DELPHIM, C. F. M. Patrimônio cultural e Geoparque. *Geologia USP*, n. 5, p. 75-83, 2009.

FRANCISCO. *Carta Encíclica Laudato Si' do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulus; Loyola Jesuítas, 2015.

GEOPARQUE ARARIPE. Geopark *Araripe*: patrimônio da humanidade. Disponível em: <<http://bit.do/cgJct>>. Acesso em: 13 abr. 2017.

GRAY, M. *Geodiversity: valuing and conserving abiotic nature*. Chichester: John Wiley & Sons, 2004.

HENRIQUES, M. H.; REIS, R. P.; BRILHA, J.; MOTA, T. Geoconservation as an emerging Geoscience. *Geoheritage*, n. 3, p. 117-128, 2011.

HUMBOLDT, A. *Ansichten der Natur*. Stuttgart: Reclam, 1807/2003.

IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). *Glossário geológico*. Rio de Janeiro: IBGE, 1999.

IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional). *Paisagem cultural*, 2009. Disponível em: <<http://bit.do/cgJDU>>. Acesso em: 25 mar. 2017.

LEITE, J. R. M.; PERALTA, C. E. (Org.). *Perspectivas e desafios da proteção da biodiversidade no Brasil e na Costa Rica*. São Paulo: Instituto O Direito por um Planeta Verde, 2014.

LOURENÇO, E. *O esplendor do caos*. 2. ed. Lisboa: Gradiva, 1999.

MATO GROSSO DO SUL. Decreto 12.897, de 22 de dezembro de 2009. Disponível em: <<http://bit.ly/2oTkoqy>>. Acesso em: 18 abr. 2017.

MENDONÇA, N. J. N. *Para uma poética da paisagem: a ideia*. Tese (Doutorado em Artes e Técnicas da Paisagem). Universidade de Évora, 1989. v. 1.

- MENESES, J. N. C. A semântica de uma memória: os modos de fazer como patrimônio vivencial. In: REIS, A. S.; FIGUEIREDO, B. G. (Org.). *Patrimônio imaterial em perspectiva*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015. p. 169-195.
- MINAS GERAIS. Constituição do Estado, de 21 de setembro de 1989. Disponível em: <<http://bit.do/cgKrW>>. Acesso em: 25 mar. 2017.
- MIRANDA, M. P. S.; CHIODI, C. Proteção jurídica do patrimônio espeleológico. In: RUCHKYS, U. A.; TRAVASSOS, L. E. P.; RASTEIRO, M. A.; FARIA, L. E. (Org.). *Patrimônio espeleológico em rochas ferruginosas*: propostas para sua conservação no Quadrilátero Ferrífero, Minas Gerais. Campinas: Sociedade Brasileira de Espeleologia, 2015. p. 56-77.
- MOCHIUTTI, N. F. *et al.* Os valores da Geodiversidade: Geossítios do Geoparque Araripe/CE. *Anuário do Instituto de Geociências – UFRJ*, n. 35, p. 173-189, 2012.
- MPMG (Ministério Público do Estado de Minas Gerais). Procedimento de Apoio à Atividade-Fim n. 0024.15.016084.4-1. Recomendação. Adoção de medidas objetivando a proteção do sítio paleontológico da Serra do Lenheiro – estromatólito – localizado na Rua João Geraldo Braga, s/n, bairro Tijuco/Residencial Lenheiros, Município de São João Del Rei/MG, mediante a formalização do tombamento em nível municipal. Promotoria de Justiça Estadual de Defesa do Patrimônio Histórico e Turístico. Belo Horizonte, 2015.
- MUÑOZ, E. *Georrecursos culturales*. Geologia Ambiental. Madrid: Inst. Geol. Min. España, 1988. p. 85-100.
- NASCIMENTO, M. A. L.; RUCHKYS, U. A.; MANTESO-NETO, V. *Geodiversidade, geoconservação e geoturismo*: trinômio importante para a proteção do patrimônio geológico. São Paulo: Sociedade Brasileira de Geologia, 2008.
- NASCIMENTO, M. A. L. Você sabe o que é um Geoparque? *Geografia*, n. 55, p. 44-51, 2004.
- OST, F. *A natureza à margem da lei*: a ecologia à prova do direito. Tradução J. Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- OST, F. “Declarareis santo o quinquagésimo ano”: reflexões sobre o tempo resgatado. In: MIES, F. (Org.). *Bíblia e direito*: o espírito das leis. São Paulo: Loyola, 2006. p. 47-65.

- PACHECO, J.; BRILHA, J. Importância da interpretação na divulgação do patrimônio geológico: uma revisão. *Comunicações geológicas*, n. 101, p. 101-107, 2014.
- PEREIRA, R. F.; BRILHA, J.; MARTINEZ, J. E. Proposta de enquadramento da geoconservação na legislação ambiental brasileira. *Memórias e Notícias*, n. 3, p. 491-494, 2008.
- PRIEUR, M. O princípio da proibição de retrocesso ambiental. In: PRIEUR, M. *et al.* (Eds.). *Princípio da proibição de retrocesso ambiental* [recurso eletrônico]. Brasília: Senado Federal, 2012, p. 11-54. Disponível em: <<http://bit.ly/2uEwBiR>>. Acesso em: 13 ago. 2017.
- SARLET, I.; FENSTERSEIFER, T. *Princípios de direito ambiental*. São Paulo: Saraiva, 2014.
- SCHOBHENHAUS, C.; SILVA, C. R. O papel do Serviço Geológico do Brasil na criação de geoparques e na conservação do patrimônio geológico. In: SCHOBHENHAUS, C.; SILVA, C. R. (Org.). *Geoparques do Brasil: propostas*. Rio de Janeiro: CPRM, 2012. v. 1, p. 11-28.
- SERRÃO, A. V. Paisagem e ambiente: uma distinção conceptual, *Enraonar*, n. 53, p. 15-28, 2014.
- SERRÃO, A. V. Paisagem: natureza perdida, natureza reencontrada? *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, n. 2, p. 7-27, 2013.
- UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization). *Guidelines and criteria for National Geoparks seeking UNESCO's assistance to join the Global Geoparks Network (GGN)*, 2010. Disponível em: <<http://bit.do/cgJth>>. Acesso em: 25 mar. 2017.
- URQUÍ, L. C.; MARTÍNEZ, J. L.; VALSERO, J. J. D. *Patrimonio geológico y geodiversidad: investigación, conservación, gestión y relación con los espacios naturales protegidos*. Madrid: Instituto Geológico y Minero de España, 2007.

PEDAGOGÍAS DESDE LA OTRA ORILLA: REFLEXIONES SOBRE LA PEDAGOGÍA DESDE Y HACIA LA ALTERIDAD

Jairo Adolfo Castrillón Roldán¹

Orgullosa de sus conocimientos ancestrales, encuentra en ellos y en su religión un refugio ante el mundo cruel que la atormenta. Ahora ella es la sacerdotisa de la gran naturaleza, el médico de esa sociedad que la ha proscrito. Ésta es su gloria. Y hasta el gran Paracelso llega a declarar siglos más tarde que sus conocimientos profundos del cuerpo humano los ha adquirido en el contacto con la "bella donna", "la buena señora", "la comadrona" o matrae, para él afectuosos sinónimos populares de la bruja-médica-curandera que pone fin al dolor.

Gonçal Vicenç Bordes, Historia de la Brujería. Barcelona,
La Velleja Verda, 2003

Podríamos empezar planteando que la alteridad u otredad es la condición de lo "otro", es decir aquello que definitivamente no soy yo o no somos nosotros. Aquello que está en la orilla contraria, que nos resulta extraño y chocante a nuestra lógica. Se asocia de esta manera a las nociones de diversidad e identidad.

En las reflexiones sobre el diálogo de saberes con relación a cómo vincular los conocimientos de la escuela con los conocimientos de la cultura, no pueden dejar de surgir una serie de inquietudes que considero fundamentales, aun así no sea posible resolverlas todas, por lo menos a corto plazo.

¹ Jairo Adolfo Castrillón Roldán, investigador en temas de cultura, nacido en Medellín, Colombia. Comunicador Social Periodista de la Universidad de Antioquia (Medellín). Con estudios en Música Popular Colombiana en la Escuela Popular de Arte de Medellín (EPA). Especialista en Gestión y Políticas Culturales de la Universidad de Barcelona (España). Especialista en Animación Sociocultural y Pedagogía Social de la Universidad Católica Luis Amigó (Medellín). Magíster en Educación con énfasis en Desarrollo Humano, de la Universidad de San Buenaventura (Medellín). Estudiante de Doctorado en Comunicación de la Universidad Nacional de la Plata (Argentina). Es Director Académico de la Corporación Semiósfera, e Investigador Docente de la Corporación Universitaria Minuto de Dios - UNIMINUTO (sede Bello), Colombia. Correo electrónico: formacion@semiosfera.org.co / sembrar2000@yahoo.es

La principal de estas inquietudes es ¿qué papel cumplen en el análisis pedagógico los sistemas tradicionales de transmisión de conocimiento, que podríamos llamar sistemas no occidentales, no modernos o conocimientos “otros”?

¿Qué diferencias substanciales hay entre estas formas de conocimiento “otro” y las formas occidentales, y por qué pareciera ser más altamente valorado el sistema pedagógico occidental frente a esos sistemas “otros”?

1. Elementos comunes en todos los sistemas de transmisión de conocimiento

Mirando distanciada y objetivamente los diversos sistemas de transmisión de conocimiento (acción pedagógica) encontraremos que son un fenómeno complejo en los que pueden identificarse diversos elementos comunes (sobre cada uno de los cuales podría desarrollarse miles de tesis), tales como:

1. Una persona que enseña.
2. Una persona que aprende.
3. Una institucionalidad.
4. Una intencionalidad (o varias), que reflejan el para qué la sociedad necesita estos conocimientos.
5. Un objeto de conocimiento.
6. Unas formas de estructuración y argumentación del conocimiento, definido por las formas de procesamiento mental desde donde se construye (que define el método).
7. Unos conocimientos específicos a ser compartidos, sobre el objeto de conocimiento (temas). Esto es, un acumulado de información, o corpus de conocimiento.
8. Unos métodos para la transmisión.
9. Unas estrategias de nivelación, promoción y certificación.
10. Un reconocimiento social del profesante (profesionalización) que lo destaca y lo diferencia del resto del grupo social.
11. Un momento o una temporalidad (o tiempos en los que se desarrolla).
12. Un lugar o espacio en donde se desarrolla el proceso (o lugares especiales).

13. Una puesta en escena, con escenografía y una parafernalia específica.
14. Unas herramientas o instrumentos que apoyan esta transmisión, que pueden adquirir incluso el carácter de ícono y hasta de objeto sagrado.
15. Unos lenguajes (verbales, gestuales, kinésicos y proxémicos).
16. Una jerga propia o tecnolecto que da nombre a todos los componentes del sistema, lo cierra a los legos y distingue a sus profesantes.
17. Unos textos (escritos o no).
18. Unos contextos (culturales, políticos, económicos, sociales, ambientales), desde los que parte y hacia los que va enfocado el proceso de conocimiento.
19. Unos sujetos influenciados con su aplicación.
20. Una historia y tradición del sistema.

Es necesario agregar que el objeto y los contenidos del sistema de conocimiento deben ser pertinentes y oportunos para la sociedad en la que existen.

2. Características del sistema de transmisión del conocimiento en Occidente

Relacionando lo antes dicho, podríamos decir entonces que Occidente define su sistema de transmisión de conocimientos con el nombre de **sistema educativo**, cuya reflexión recibe el nombre de “pedagogía” y cuyo ícono principal es la escuela, con las siguientes características específicas:

En Occidente, quien enseña se llama profesor, docente o maestro. En ocasiones se le puede llamar instructor, institutor, tutor. Al que aprende se le llama estudiante, alumno, pupilo, discípulo o aprendiz.

Las intencionalidades de la educación en Occidente han variado en la historia, siendo la más reciente la preparación de la mano de obra para una economía primero industrializada y de mercado y ahora informática y global. Los conocimientos, se espera, deberán ser puestos en función de la productividad económica.

La estructuración y argumentación del conocimiento en Occidente se llama “Ciencia”, en la cual se prioriza el uso de la razón.

El conocimiento se construye a partir del llamado método científico, sobre procesos de investigación y experimentación, en los que se exige la presencia de la prueba, que valide el conocimiento y le dé carácter de verdad. La ciencia busca el conocimiento a través de una intención de volverlo objetivo.

En Occidente el objeto de conocimiento se define como la materia, y los conocimientos específicos, o corpus teórico, se conocen como p \acute{e} nsum o curr \acute{e} culo. La formaci3n en Occidente es multidisciplinar (se da en una gran diversidad de oficios y disciplinas) ofreciendo conocimientos b \acute{a} sicos, luego conocimientos generales y finalmente conocimientos espec \acute{i} ficos (especializaciones). La formaci3n en Occidente es generalizada y busca ser universal (conocimientos homologados a los que idealmente se busca que accedan todos), alrededor del acumulado de sus distintas ciencias.

Los m \acute{e} todos para la transmisi3n de conocimiento se conocen como did \acute{a} ctica y metodolog \acute{a} . En general se realizan las clases de manera expositiva por parte del profesor, en la que transfiere informaci3n de manera verbal (oral o escrita), delante de los alumnos, ayudado inicialmente por un objeto cil \acute{i} ndrico (sea tiza, rotulador, marcador o lapicero digital) que le permite escribir sobre una tabla contrastante llamada tablero o pizarra. El alumno toma nota en sus cuadernos de la informaci3n recibida y eventualmente consulta libros y realiza trabajos en grupo. Las herramientas son m \acute{u} ltiples, destac \acute{a} ndose el tablero, el pupitre, el rotulador, la regla, el cuaderno, el l \acute{a} piz, el tablero, el computador, el videobeam, los medios multimedia, por mencionar algunos.

La institucionalidad del conocimiento en Occidente est \acute{a} dada alrededor de la “escuela”, cuyo formato se replica en los distintos niveles de formaci3n. De \acute{e} sta se desprenden diversas instancias administrativas que la regulan: unas directivas docentes, unas dependencias del Estado, un Ministerio de Educaci3n.

La estrategia de nivelaci3n, promoci3n y certificaci3n se da por grados (inicial, primaria, secundaria, profesional y post-

profesional), coherentes más o menos con la edad de los alumnos, a los cuales se asciende mediante estrategias de evaluación. Al final del proceso el aprendiz se gradúa en un acto especial en el que se atavía con un vestuario extraordinario conocido como toga y birrete, y recibe como certificado de esto un diploma escrito (en material especial y tipografía elegante) en el que la sociedad (el Estado) lo acredita oficialmente como alguien que sabe, que es idóneo y está preparado para ejercer su profesión, y que el profesional deberá exhibir cada vez que desee ser contratado para un trabajo.

Como tiempos del sistema escolar se definen los horarios de clase, en días y horas concretas en las cuales se concentran físicamente en el aula tanto los profesores como los estudiantes (este elemento ha cambiado levemente con las posibilidades de la tecnología informática). Suelen excluirse de la temporalidad formativa los días sábado, domingo y eventuales días festivos. Otro tiempo se da en función de un período lectivo y uno de vacaciones. Existe además un tiempo para empezar a estudiar (cuando se es niño) y un tiempo para dejar de hacerlo, una vez se supone terminado el ciclo formativo cuando se es joven o adulto.

El lugar o espacio básico en donde se desarrolla el proceso es el aula (de la escuela), la cual se alterna con el patio de recreo para las horas de descanso. Esta aula o salón de clases consiste en un recinto rectangular que alberga al docente y sus alumnos, y es el escenario fundamental, casi exclusivo, en el que desarrolla el proceso de educación. En la relación proxémica del aula, el profesor está dispuesto adelante y arriba del espacio cerca del tablero, y los alumnos permanecen de frente al profesor, sentados en sillas con mesas para poner los cuadernos y libros (llamadas “pupitres”) dispuestas en filas que permiten el orden y control del grupo. En algunos salones de los grados primarios existen áreas especiales como el rincón del castigo, el rincón del aseo, algún altar religioso, entre otros.

La educación en Occidente prioriza el lenguaje verbal escrito. No obstante también se usa el lenguaje oral pero desde los

principios de objetividad racional, y desde los conocimientos reglados oficialmente. En este sentido, en la priorización del lenguaje escrito, los textos usados son fundamentalmente escritos, en formato de cartillas, libros y fichas de trabajo. Ocupa un lugar especial el cuaderno, libreta de papel que sirve para tomar nota por parte de los estudiantes de los conocimientos que imparte el docente.

En el aula pueden también identificarse un lenguaje corporal (o lenguaje kinésico) que se expresa en gestos como, por ejemplo, el dedo índice sobre los labios para hacer callar a los estudiantes. Existen además otros elementos comunicantes como el vestuario de los aprendices (que suele ser un uniforme identificatorio de la institución), íconos colgados en el muro o distribuidos en el espacio (mapas, imágenes religiosas, héroes, etc.) entre muchos otros elementos (Mandoki, 2006)².

Cada profesión arma su tecnolecto acorde con los requerimientos del oficio. Dada la alta multidisciplinariedad del proceso educativo de Occidente existen muchos tecnolectos posibles.

La educación en Occidente se da en unos contextos concretos, definidos principalmente por formas de producción capitalista y fundamentos filosóficos de modernidad. Como beneficiados del sistema escolar podrían definirse los aprendices graduados (que se insertan más fácilmente al sistema laboral) y aquellos que se sirven de sus servicios profesionales.

Existe en Occidente una tradición de pedagogos y corrientes; existe una historia de la pedagogía, en la que Juan Amos Comenio aparece como un iniciador, y al cual le siguen un sinnúmero de pedagogos teóricos.

² Para ampliar esta lectura de lenguajes metalingüísticos en la escuela se puede consultar el texto de Katya Mandoki "Prácticas estéticas e identidades sociales, Prosaica II", en especial lo referente a la "matriz escolar".

3. Características pedagógicas de los sistemas de conocimiento no occidentales

Existen en el planeta miles de sistemas de transmisión de conocimientos no occidentales como, por ejemplo, expresiones de magia (brujería, hechicería, jaibanismo, vudú, entre muchas otras), las artes marciales (aikido, karate, judo, hapkido, ninjutsu, kung fu, taekwondo, goshinjutsu, capoeira, etc.), formas tradicionales de curación (como la curandería, acupuntura, reflexología, o la labor de las parteras), la “yerbatería” o herbolario (el conocimiento milenario de las hierbas para el manejo de su poder: las psicotrópicas, las hierbas que curan y las que matan), profesiones artesanales (de los metales, del barro, de materiales vegetales, etc.), oficios tradicionales (como el de los de la arriería, la recolección del café, el mundo de las geishas, por ejemplo), prácticas de expresión estética (danzas, músicas, obras plásticas, puestas en escena, expresiones verbales) y un larguísimo etcétera de universos de conocimiento, cada uno con sus respectivos elementos, que, mirados de cerca y en paralelo, a pesar de su rica diversidad, no resultan en el fondo tan diferentes del sistema escolar occidental.

Por ejemplo, todos están estructurados bajo el interés por el conocimiento³. Concepto que en todos se asume de manera bastante seria, y al cual se dedican vidas enteras para generarlo, perfeccionarlo, acrecentarlo y transmitirlo. En todos, igualmente, la producción y acceso al conocimiento implica un gran esfuerzo por parte de los agentes implicados⁴.

En todos los sistemas hay un corpus global de conocimiento con alguien que lo posee, lo enseña o transmite (maestro, jaibaná,

³ En el texto de las enseñanzas de Don Juan del antropólogo mexicano Carlos Castaneda, la palabra “chamán” se traduce como hombre de conocimiento. Encontré además una referencia en Wikipedia que habría que confirmar sobre la palabra Witch (bruja en inglés), como la forma moderna de wicce, que traducía “mujeres de conocimiento”. <http://es.wikipedia.org/wiki/Wicce>.

⁴ “Un hombre de conocimiento es un guerrero”, escribe Carlos Castaneda en su libro *Las Enseñanzas de Don Juan* (Castaneda, 1995, pg. 233).

mamo, chamán, gurú, mago, curandero, yerbatero, sensei, y miles más de apelativos a lo largo del mundo) y quienes lo aprenden (aprendices). Cabe advertir que, en todas las formas de aprendizaje, el aprendiz está en relativa situación de inferioridad y sometimiento frente a su maestro, de quien espera su conocimiento.

Similar que en Occidente, cada sistema arma un compendio de palabras y términos propios de cada “gremio” (tecnolectos o jergas especializadas). Estos lenguajes son reforzados con unos textos o discursos propios de cada sistema de conocimiento (entendiendo texto como un corpus teórico que puede ser escrito o no). En estos ámbitos no escolares es infinita la diversidad de “textos” posibles.

Existen en todos los sistemas, una institucionalidad revestida de legitimidad social que cohesiona y que además certifica el proceso. Esta institucionalidad que certifica está en manos de los mismos maestros poseedores del conocimiento transmitido y define formas de promoción, que se expresan en cambios graduales de títulos nominativos, reflejados en íconos visibles (como atuendos, anillos, tatuajes, cicatrices, coronas, bastones, collares, cinturones u otro objeto-signo evidente), que exprese a la sociedad la autoridad adquirida gradualmente con el aprendizaje.

En todos los sistemas se da un proceso de diferenciación de quien profesa el conocimiento frente a los demás integrantes de la sociedad; es decir, en todos se da una investidura, un reconocimiento social del conocimiento o la capacidad adquirida (o “profesionalización”) ⁵, siempre mediada por una especie de ritual iniciático.

En cada sistema existen tiempos a partir de los cuales se activa el proceso de aprendizaje. Una edad determinada, una fecha,

⁵ En las artes marciales, por ejemplo, la graduación se representa por el cambio de cinturón. Es el sensei quien, además de enseñar, otorga el crédito de que el aprendiz sabe lo necesario. Los colores del cinturón representan los grados de experiencia por los que pasa el aprendiz. De un cinturón blanco, limpio, sin maltrato, se pasa a cinturones que van cambiando de color representando su uso. El último nivel se da cuando el aprendiz recibe el cinturón negro, el color que denota mayor uso, y representa la mayor impregnación de conocimientos, experiencias y destrezas.

unas horas que se hacen más propicias que otras, ciclos de los astros, ciclos del año, alguna señal misteriosa, etc. No obstante, en estas formas “otras” hay mayor tendencia a asumir que el proceso del conocimiento no se acaba en una etapa o edad determinada, sino que es permanente y continúa a lo largo de toda la vida.

Aunque en los sistemas de conocimiento “otro” se da la tendencia a asumir que todos los espacios son de aprendizaje, en cada sistema, así como el aula en Occidente, existen unos lugares que le son propios y propicios al proceso de enseñanza-aprendizaje, como, por ejemplo, la maloka, la chagra, el tatami, el jogo, el aquelarre, y muchas otras formas de espacio. Incluso podría hablarse de espacios intangibles en donde se define y produce el conocimiento, como el mundo de los espíritus aliados, a los que se accede mediante rituales o consumo de sustancias psicoactivas, como la coca o el yagé⁶.

Todos los sistemas de conocimiento están expresados en unas herramientas características que identifican cada profesión. En los sistemas “otros” podrían identificarse algunos artilugios como ungüentos, bebidas, pócimas, herramientas (los bastones ceremoniales o los poporos por ejemplo), instrumentos y hasta armas, entre otras, que son usadas directamente en el proceso de aprendizaje y que el alumno debe aprender a manejar. Hay sistemas que recurren como recurso pedagógico al trance psicotrópico, desde donde el aprendiz toma insumos (simbólicos) para su aprendizaje.

El aprendizaje está escenificado y revestido de una parafernalia especial que refleja roles y estatus, y diferencia entre maestro, aprendices y personas comunes (vestimentas que pueden cubrir todo el cuerpo, o solo la cabeza, o los pies), con objetos rituales como collares, coronas de plumas, objetos de colores, luces especiales, velas, ambientes, etc. Una puesta en escena típica podría ser el salón de la pitonisa, por citar sólo un ejemplo.

⁶ Como se explica en el texto de Las Enseñanzas de Don Juan. “Don Juan consideraba los estados de realidad no ordinaria como única forma de aprendizaje pragmático y único medio de adquirir el poder”. (Castaneda. 1995. Pg. 40).

Es necesario advertir finalmente que todos y cada uno de estos sistemas tienen gran eficacia simbólica, que se expresa en su incidencia y efectos en lo práctico, razón por la cual existen y son transmitidos de una generación a otra. Dicho de otra manera son conocimientos útiles, funcionales y con aplicación real en la vida cotidiana actual.

4. Principales diferencias entre la educación occidental y los otros sistemas de conocimiento

No obstante, de este análisis comparado podrían resaltarse algunos aspectos de gran diferenciación entre el sistema occidental de transmisión de conocimientos frente a los sistemas de las otras culturas. Por ejemplo, a diferencia del sistema occidental, en ninguno de los otros sistemas la intencionalidad está centrada en la necesidad de insertarse en el ámbito productivo de esta sociedad, aunque esto no quita que se constituya en la forma de ganarse la vida del profesante del conocimiento. Podría decirse que es una formación pensada para la cultura y la vida en general, no para la economía.

Existe por el contrario una relación estrecha entre el sistema de conocimiento occidental con el modo de producción capitalista, y gira en torno al poder adquisitivo. En Occidente, la transmisión de conocimiento está mediada por el dinero (bien desde la sostenibilidad o bien desde la rentabilidad). Se paga por aprender, se estudia para ganar más dinero, se enseña para conseguir dinero. Occidente se define más en el tener, mientras que otros sistemas se definen sobre todo en el ser y en el saber. En estos se “estudia” para aprender y servir, y se enseña por solidaridad y merecimiento.

Muchos de estos sistemas son ágrafos⁷. Para la transmisión del conocimiento se usa prioritariamente el lenguaje verbal oral, no

⁷ Una comunidad ágrafa debe diferenciarse de una comunidad analfabeta. En la primera, la no existencia del texto escrito es una característica propia de su sociedad. Son pueblos que no utilizan la

siendo habitual el uso de textos escritos. Privilegian la experiencia o vivencia directa, por lo que se basan principalmente en la producción de conocimientos significativos. Por lo general son experienciales (empíricos) e implican el cuerpo en movimiento (kinestésica), y el uso sinestésico de los sentidos. Por lo tanto generan formas muy ricas en otros lenguajes más allá de los verbales: gestos, movimientos, espacios, vestuarios, íconos, colores, temporalidades, sonidos (con instrumentos o con el cuerpo), entre otros. Sobre los lenguajes, en estos sistemas de conocimiento suelen tener un alto valor las palabras en sí mismas. Las palabras se convierten en poseedoras de un poder propio.

En los sistemas “otro” de conocimiento tiene una fuerza fundamental la tradición. Aunque suelen darse incorporaciones simbólicas que los actualizan, en general, todos son conocimientos provenientes de centenas y a menudo miles de años, transmitidos de generación en generación, casi siempre de manera oral. Por lo general las comunidades no-modernas fundamentan su existencia en la tradición, frente a la cultura occidental que a partir de la modernidad redujo, para eficacia de la economía, la influencia de las tradiciones.

Los contextos en los que se mueven estas otras formas de conocimiento son contextos pre-modernos o, mejor aún, no-modernos, en los que prima además el sentido de comunidad y colectividad por encima de sentidos de individualidad. El contexto fundamental está en el ámbito inmenso y complejo de la vida misma.

Igualmente complejo sería definir beneficios resultantes del proceso de aprendizaje. En primer lugar, suele suceder que los aprendices no asumen voluntariamente su acceso al conocimiento. Además del merecimiento, la selección suele ser por herencia o a

escritura. El analfabetismo, en cambio, se da cuando en comunidades que teniendo escritura, como la occidental, algunos de sus integrantes no saben leer ni escribir.

través de destinos trazados a esta persona por su comunidad, o, suele argumentarse, por fuerzas metafísicas, mágicas o divinas.

Ocurre también que quien asume un conocimiento está por encima del bien o del mal para aplicarlo. Un ejemplo de esto es el jaibaná, hombre de conocimientos mágicos de la cultura embera de Colombia, quienes tienen a su vez el poder de sanar o enfermar. Un mismo “jai” (espíritu o poder mágico que usan los jaibanás), más allá de cualquier lógica moral occidental, puede servir tanto para ayudar como para matar. Todo dependerá de cómo sea usado por el jaibaná. Esto refleja un modo de entender diferente a la visión dicotómica de Occidente en donde lo malo está separado de lo bueno. Para muchas de estas culturas, hay una unidad dialéctica entre los opuestos, lo femenino y lo masculino, el bien y el mal, la salud y la enfermedad, la alegría y la tristeza. El mejor referente gráfico de esta perspectiva está dado en el signo taoísta del yin y el yang.

El conocimiento “otro” no responde a una lógica causal. Todos sus procesos y resultados se mueven en circuitos cognitivos diferentes a los de la pedagogía occidental. Son en general formas no-modernas, no industriales. Son sistemas no lógicos, especulativos. Los sistemas “otros” no obedecen a formas de institucionalidad escolar⁸.

A diferencia del conocimiento occidental, la forma de estructuración y argumentación de las otras pedagogías no gira alrededor del pensamiento científico. No busca la demostración, ni la generación de verdades absolutas ni objetivas. En general antes que de la razón o la lógica, el conocimiento “otro” parte de la intuición, y está muy asociado a posturas estéticas. Más que la transmisión de información, e incluso de conocimiento, estas

8 Como dato curioso, puede observarse en el mundo de Harry Potter (saga de novelas fantásticas escrita por la autora británica J. K. Rowling) el impacto que causa a los lectores la traducción o extrapolación del sistema de conocimiento de la brujería (que sería un sistema “otro”) al esquema escolar de Occidente. Hay aulas, materias, cursos, docentes, y demás componentes del sistema escolar occidental.

formas alternativas de aprendizaje se orientan a la generación de sabiduría. Son subjetivas en vez de objetivas, y cualitativas en lugar de cuantitativas.

No obstante las pedagogías “otras”, encierran conocimientos igualmente sistemáticos que han sido acumulados a lo largo de los siglos y siempre han sido sometidos a un claro rigor de sistematización, a un ordenamiento, a una jerarquización, apoyados en experiencias de muchos años y siglos (decantados por prueba y error) que se van impartiendo gradualmente al aprendiz en un tiempo y bajo unas condiciones determinadas, y que son aceptados por su funcionalidad y acogidos por su utilidad en la vida cotidiana de sus comunidades⁹.

A diferencia de la escuela occidental, los otros universos de conocimiento no son multidisciplinarios ni pretenden ser “universales” (es decir, orientado a todas las personas).

Sumado a lo dicho, podría afirmarse que una de las diferencias substanciales entre el sistema occidental de transmisión de conocimientos frente a los sistemas “otras”, está en que, consecuente con su modo de asumir las cosas, Occidente define este sistema desde dos paradigmas fundamentales: la auto-reflexión y la científicidad. Para la auto-reflexión creó **la pedagogía**, a través de la cual el proceso de transmisión de conocimiento (la educación) se piensa a sí misma como objeto de conocimiento. La científicidad por su parte se plantea como un modo específico de acercarse al conocimiento. Desde la ciencia, el conocimiento se adquiere, innegociablemente, mediante la investigación, se alcanza mediante el seguimiento de un método claro, debe ser demostrable, debe ser repetible en iguales circunstancias, debe ser cuantificable, debe posibilitar leyes universales. La ciencia se define en la objetividad frente a la subjetividad. Lo paradójico de esto entonces es que la

9 Un ejemplo de esta sistematicidad podemos encontrarla en el Kama Sutra, libro de la cultura hindú que compendia el comportamiento sexual de los seres humanos, escrito por Vatsyayana, entre los siglos I y VI.

Pedagogía (como objeto de conocimiento en sí misma), no cumple las exigencias innegociables de la ciencia.

5. A manera de conclusión

De todo lo dicho podríamos afirmar que la razón por la cual el sistema occidental de transmisión de conocimientos se erige como el más importante es porque la reflexión sistemática sobre el conocimiento ha sido liderada por Occidente, desde una disciplina conocida como pedagogía, y Occidente mismo se ha erigido históricamente como el centro y el parámetro desde el cual deben ser medidos todos los demás sistemas. Esta posición etnocéntrica se da en todos los ámbitos no sólo en el pedagógico.

Pese a todas sus pretensiones por ganar un espacio en el Olimpo epistemológico de Occidente, la pedagogía no es considerada en sí misma como un conocimiento científico, lo que la ubica en una mayor cercanía con esos conocimientos no regidos por la racionalidad occidental. En este sentido, la pedagogía debería asumir una reflexión más crítica sobre sus absolutos y tomar una posición de mayor humildad frente a los conocimientos “otros”.

Esto implica además que Occidente debiera atreverse a proponer desde esas otras tradiciones pedagógicas cambios en sus propios modelos educativos con el fin de renovarse radicalmente. Otras intencionalidades, otras metodologías, otros formatos, otros espacios, otros lenguajes, otros tipos de relaciones, que le permitan enriquecerse. Por citar sólo un ejemplo, las artes marciales parten del concepto de la circularidad tanto en su práctica como en la disposición física de los alumnos. Bien en el *jogo* o el *tatami*, la distribución no es lineal. Este concepto, por ejemplo, podría ser aplicado al esquema de la pedagogía en Occidente. Algo similar a esta relación de circularidad se daba en los Jardines de Akademos de la Grecia de Platón. Como esto, existen miles más de posibilidades a ser exploradas por los pedagogos, tanto en contenidos como en formas, en estrategias didácticas y en recursos, pero, sobre todo, en

actitudes frente al conocimiento. Esto es, respetar y acoger la alteridad.

Desde esta perspectiva, permítanme terminar este texto con la reflexión de la pedagoga Olga Lucía Zuluaga “...una relación entre educación y sociedad; la enseñanza en una cultura particular que implica una relación entre el conocimiento y la tradición; la enseñanza que tiene una historia, y por ello es capaz de reactualizar su memoria de saber;... En suma, habrá procesos de reconceptualización desde la interioridad de la pedagogía hacia otros saberes y hacia ella misma, y desde la interioridad de los otros saberes hacia la didáctica y la pedagogía”. (Zuluaga, 2003, p. 21).

Se propone entonces el rompimiento de las fronteras epistemológicas de la pedagogía, para entrar a tientas en los terrenos ignotos de lo “otro”. Sin duda implicará riesgos, muchos riesgos, pero hará de la educación una aventura más emocionante y más cercana a la vida.

Bibliografía

BORDES, Gonçal Vicenç. (2003). *Historia de la Brujería*. Barcelona: La Vellea Verda.

http://club.telepolis.com/meugenia1/las_brujas.htm

CASTANEDA, Carlos. (1995). *Las enseñanzas de Don Juan. Una forma yaqui de conocimiento*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, Michel. (1970). *Arqueología del Saber*. México: Ed. Siglo XXI. pp. 298 - 330.

LARROSA BONDÍA, Jorge. (1990). *El discurso epistemológico en pedagogía. Primera caracterización. en Trabajo Epistemológico y Pedagogía*. Barcelona: Promociones y publicaciones universitarias, pp. 19-52.

MANDOKI, Katya. (2006). *Prácticas estéticas e identidades sociales, Prosaica II*. México: Siglo XXI editores.

ZULUAGA, Olga Lucía. (2003). *Pedagogía y Epistemología*. Bogotá: Ed. Cooperativa del Magisterio. Pp. 21-40.

FUNDAMENTOS JURÍDICOS PARA PROTEÇÃO DA DIVERSIDADE CULTURAL

Emanuel Fonseca Lima¹

Introdução

Nos últimos anos, a perda acelerada da diversidade e riquezas culturais provocada por práticas de dominação cultural e processos de globalização hegemônica têm despertado a preocupação dos Estados, da comunidade internacional e da opinião pública. Cada língua, costume ou conhecimento tradicional que desaparece implica no empobrecimento da etnosfera e priva as atuais e futuras gerações de fruir dos benefícios da existência de diferentes formas de se expressar e conceber o mundo.

Esse problema não tem passado despercebido pelo Direito. Há um número considerável de normas, tanto no âmbito internacional quanto nas ordens jurídicas estatais, que buscam tutelar a etnodiversidade.

O presente trabalho tem como objetivo analisar os fundamentos invocados por tais normas para o desempenho dessa tarefa.

Para tanto, tece breves considerações a respeito das principais ameaças à etnosfera. Em seguida, identifica e analisa, mediante o uso de exemplos de instrumentos normativos de direito nacional, internacional e comparado, os dois fundamentos da proteção jurídica da etnodiversidade: o direito à identidade étnica e o reconhecimento da diversidade cultural como um bem que possui valor intrínseco.

¹ Procurador do Estado de São Paulo. Bacharel em Direito pela Universidade Mackenzie. Especialista em Direito Ambiental pela PUC-SP. Mestrando em Teoria Geral e Filosofia do Direito pela USP. Integrante do Coletivo Ocareté

1. As ameaças à diversidade cultural

A diversidade cultural do planeta tem sido ameaçada por processos de globalização hegemônica e práticas de dominação cultural que objetivam a supressão da identidade étnica de grupos minoritários. Isso pode ser notado na acelerada perda do patrimônio linguístico: estima-se que a cada duas semanas um idioma deixe de existir e que aproximadamente metade das cerca de seis mil línguas atualmente faladas no mundo desapareçam no período de 100 anos.²

O uso do patrimônio linguístico como referência para análise da perda de diversidade cultural não é despropositado: há uma íntima relação entre uma língua e as manifestações intelectuais por ela expressadas como, por exemplo, contos, poesias, canções, conhecimentos tradicionais e formas de concepção do mundo.³ Isso faz com que o desaparecimento de um idioma implique na perda de possibilidades de expressão, no empobrecimento do patrimônio cultural da humanidade.

Diferentemente do que costuma se afirmar, não há uma única, mas sim diversas formas de globalização. Aquilo que habitualmente é chamado de globalização consiste, na realidade, em diferentes conjuntos de relações sociais que dão origem a fenômenos distintos.⁴

Uma de suas formas de manifestação é o “localismo globalizado”, processo pelo qual um fenômeno local é globalizado com sucesso, como ocorre, por exemplo, com a transformação da língua inglesa em língua franca e com a difusão do *fast food* e da música popular estadunidense em detrimento de outras culinárias e estilos musicais locais.⁵

² CRYSTAL, David, *Language death*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

³ HALE, Ken *et al*, *Endangered Languages*, *Language*, v. 68, n. 1, pp. 1-42, 1992.

⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa, Por uma concepção multicultural de direitos humanos, in: *Reconhecer Para Libertar*, Coleção Reinventar a Emancipação Social, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.

⁵ Idem, *ibidem*.

A globalização também pode se expressar por meio do “globalismo localizado” em que condições locais são impactadas e reestruturadas a fim de atender práticas e imperativos transnacionais. É o caso do desmatamento e destruição maciça dos recursos naturais para pagamento da dívida externa; do uso de tesouros históricos, vida selvagem e cerimônias religiosas pela indústria global do turismo e da exploração de mão de obra local por empresas multinacionais sem a observância de parâmetros mínimos de trabalho.⁶

Em comum, ambos os casos possuem o fato de representarem a expressão de uma globalização de “cima para baixo”, em que fenômenos dos países mais ricos são impostos aos países em desenvolvimento como se fossem globais. Na divisão de trabalho dessa globalização hegemônica, os países centrais se especializam em “localismos globalizados”, enquanto aos periféricos cabe tão somente a escolha entre os vários “globalismos localizados”.⁷

No entanto, a globalização também pode assumir um caráter contra-hegemônico, solidário. É o que ocorre em suas duas outras formas de expressão: o cosmopolitismo e o patrimônio comum da humanidade.⁸

O cosmopolitismo consiste na solidariedade transnacional entre grupos explorados, oprimidos ou excluídos pela globalização hegemônica. Trata-se de um conjunto vasto e heterogêneo de iniciativas, movimentos e organizações que se insurgem contra a exclusão, discriminação sociais e destruição ambiental provocada pelos localismos globalizados. Para tanto, recorrem a articulações transnacionais tornadas possíveis pelas tecnologias de informação e

⁶ Idem, *ibidem*.

⁷ Idem, *ibidem*.

⁸ Idem, *ibidem*.

comunicação. É o caso, por exemplo, nas redes transnacionais de lutas ecológicas.⁹

Já o patrimônio comum da humanidade diz respeito a temas que só fazem sentido em relação ao globo se tomados em sua totalidade, como, por exemplo, a proteção da camada de ozônio ou da biodiversidade.¹⁰

A globalização gera uma situação paradoxal em relação à diversidade cultural: ao mesmo tempo em que seus “localismos globalizados” e “globalismos localizados” levam a uma homogeneização dos estilos de vida, valores, modelos e expressões culturais, ela também pode, a partir de sua vertente contra-hegemônica, criar novas formas de diversidade e possibilidades de resistência à perda de diversidade cultural, conforme será mais bem explicitado no decorrer do presente trabalho.¹¹

Além das formas hegemônicas de globalização, a diversidade cultural também se vê ameaçada por práticas de dominação cultural provocadas tanto pelos Estados quanto por movimentos extremistas.

Os Estados modernos podem ser caracterizados como híbridos culturais, na medida em que, em sua maioria, foram constituídos por culturas unificadas por um longo processo de conquista violenta e no qual houve a supressão forçada da diferença cultural. A Europa Ocidental, por exemplo, não possui uma única nação composta por apenas uma cultura ou etnia.¹² As minorias étnicas e grupos religiosos significativos estão presentes em mais de

⁹ Idem, *ibidem*.

¹⁰ Idem, *ibidem*.

¹¹ ORGANIZATIONS, United Nations Educational, *Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural / Investing in Cultural Diversity and Intercultural Dialogue*: Informe Mundial de la UNESCO / UNESCO World Report, [s.l.]: United Nations Educational, 2010.

¹² HALL, Stuart, *Identidade Cultural na Pós-Modernidade*, Rio de Janeiro, Lamparina, 2014.

150 países, sendo que apenas trinta Estados não possuem uma minoria que constitua ao menos 10% de sua população.¹³

Ocorre que, da perspectiva do Estado-Nação Moderno, não é raro que a existência de grupos étnicos distintos, especialmente quando politicamente organizados, seja vista como uma ameaça à unidade nacional. Isso é particularmente agravado quando o poder político está concentrado nas mãos de um grupo étnico dominante ou quando a sociedade nacional é fundada em um sistema estratificado em que há a submissão de grupos minoritários.¹⁴

Esse temor da perda da unidade nacional, somado a crises econômicas e competição por serviços e postos de trabalho pode levar ao surgimento de grupos que, ao se voltarem para um “tempo perdido” em que a nação era “grande”, proponham um retorno ao passado e a expulsão dos “outros” que supostamente ameaçam sua identidade.¹⁵ Isso pode ser exemplificado pelo discurso e políticas recentes adotadas pelo governo do presidente dos Estados Unidos, eleito em 2016, Donald Trump em relação a refugiados e imigrantes ou pelos partidos de extrema direita europeus, que compartilham entre si o fomento à xenofobia, a exigência de criação de sociedades monoculturais, a exclusão dos “forasteiros” das políticas de segurança social e a defesa de um Estado forte que possa proteger a nação contra as “forças do mal”.¹⁶

As práticas de dominação cultural trazem resultados desastrosos. Pode-se mencionar, como exemplo, as políticas linguísticas de imposição de um idioma adotadas no Sri Lanka e na Moldávia, que acabaram contribuindo para o acirramento dos conflitos nesses países. Os discursos xenófobos, por sua vez, frequentemente levam a episódios de violência: no ano de 2002

¹³ PNUD, Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, *Relatórios do Desenvolvimento Humano* - RDH 2004 - Liberdade Cultural num Mundo Diversificado, [s.l.: s.n., s.d.].

¹⁴ STAVENHAGEN, Rodolfo, *Ethnic Conflicts and the Nation-State*. Basingstoke, Hampshire u.a.: Macmillan Press Ltd./UNRISD, 1996.

¹⁵ HALL, op. cit.

¹⁶ PNUD, op. cit.

foram registrados 12.933 casos de ataques contra minorias na Alemanha, 2.391 na Suécia, 3.597 no Reino Unido e 7.314 nos Estados Unidos.¹⁷

Além das formas de globalização hegemônica e dos movimentos de dominação, a diversidade cultural também é ameaçada pelos efeitos adversos das mudanças climáticas. Isso pode ser observado com mais clareza em relação ao conhecimento tradicional de grupos indígenas: sinais naturais anteriormente utilizados para determinar a prática de atividades como a caça, o cultivo e os rituais passam a ser menos confiáveis. É esse o caso dos *dayaks* do Bornéu, que passaram a se ver desorientados em razão da mudança dos padrões migratórios de aves e dos períodos de cheias dos rios, bem como pelo desaparecimento de plantas importantes para sua medicina tradicional.¹⁸

O Direito não se mostra insensível a esses problemas. Tanto no âmbito dos ordenamentos nacionais quanto no internacional existem normas que visam proteger a diversidade cultural. Elas podem ser fundadas em duas abordagens que, apesar de distintas, são complementares: o reconhecimento do direito à identidade étnica e a valorização da diversidade cultural como um bem que, por si só, é digno de proteção jurídica.

Assim, os próximos itens tratarão, sem qualquer pretensão de esgotamento do tema, dos aspectos gerais de cada uma dessas abordagens, exemplificando normas de direito nacional e internacional que nelas são fundadas.

¹⁷ Idem, *ibidem*.

¹⁸ MACCHI, Mirjan, *Indigenous and traditional peoples and climate change*, [s.l.]: IUCN, 2008.

2. O direito à identidade étnica

2.1. Considerações gerais

A proteção da identidade étnica é fundada em uma política de diferença que defende que a igual dignidade de todos os seres humanos não é incompatível com o reconhecimento do caráter singular de um indivíduo ou grupo.¹⁹

A formação da identidade étnica não se dá no isolamento. Ela pressupõe um processo dialógico, dependendo do reconhecimento pelo *outro*.²⁰ Assim, os grupos étnicos só podem ser caracterizados pela própria distinção por eles percebida em relação aos grupos com os quais interagem, ou seja, só existem enquanto se consideram distintos.²¹

O que diferencia esses grupos dos demais é o fato de entenderem a si mesmos e serem percebidos como contínuos ao longo da história, provindos de uma mesma ascendência e portadores de uma cultura e tradições que os distinguem. No entanto, apesar de origens e tradições serem o modo como são concebidos, elas também são elaborações ideológicas que podem ser verdadeiras ou falsas, sem que com isso se altere o fundamento da identidade étnica.²²

Vale ressaltar que a cultura possui um caráter dinâmico, sendo constantemente reinventada, recomposta e investida de novos significados. Em razão disso, apesar de desempenhar um papel crucial na etnicidade, não pode ser utilizada como critério último para definir um grupo étnico.²³

¹⁹ TAYLOR, Charles, *Multiculturalismo*, 1ª Edição. Lisboa, Instituto Piaget, 1998.

²⁰ Idem, *ibidem*.

²¹ CUNHA, Manuela Carneiro da, Três peças de circunstância sobre direitos dos índios, in: CUNHA, Manuela Carneiro da, *Cultura com Aspas*, 2ª Edição. São Paulo, Cosac & Naify, 2014.

²² Idem, *ibidem*.

²³ CUNHA, Manuela Carneiro da, Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível, in: CUNHA, Manuela Carneiro da, *Cultura com Aspas*, op. cit.

Veja-se, por exemplo, as situações de diáspora ou de intenso contato, em que a cultura original, ao assumir uma função de contraste, acaba por se acentuar, simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos. Estes, ao serem extraídos de seu contexto original, assumem novos significados, buscando servir de contraste.²⁴

A escolha desses traços leva em consideração as categorias da sociedade mais ampla com as quais irão se contrapor, podendo ser a religião, roupas características, línguas ou dialetos, entre outros.²⁵ Não há, entretanto, como prever quais traços serão realçados, o que acaba consistindo em mais um argumento contra o uso da cultura como critério primeiro para identificação dos grupos étnicos.²⁶ Manuela Carneiro da Cunha ilustra bem esse argumento ao analisar a questão da identidade dos povos indígenas brasileiros:

A resistência indígena a essa interferência manifestou-se no apego a alguns traços culturais que, enfatizados, preservavam a identidade do grupo. Esse é um processo recorrente na afirmação étnica: a seleção de alguns símbolos que garantem, diante das perdas culturais, a continuidade e a singularidade do grupo. Assim, quase todas as comunidades indígenas do Nordeste preservam o ritual do *ouricuri* ou *toré* – a que ninguém, a não ser os índios, tem acesso – enquanto abandonaram muitas outras tradições.

Se tal processo de pôr em realce certos, mas não todos, os traços culturais é generalizado, e foi amplamente descrito por antropólogos em todas as latitudes, verificou-se, porém, que era impossível prever *quais* entre todos os traços culturais seriam enfatizados. Essa imprevisibilidade é um argumento a mais, o terceiro, contra tomar-se a cultura como o princípio primeiro de um grupo étnico.²⁷

²⁴ Idem, *ibidem*.

²⁵ Idem, *ibidem*.

²⁶ CUNHA, Manuela Carneiro da, *op. cit.*

²⁷ *Op.cit.*, p. 251.

O critério primordial atualmente adotado para definição dos grupos étnicos é a autoidentificação e identificação por parte da sociedade envolvente. Assim, é necessário que o grupo se identifique e seja reconhecido como tal pelos demais. Com isso, a cultura deixa de ser o pressuposto de um grupo étnico para, de certa maneira, se tornar um produto desse grupo.²⁸

Não são raros, no entanto, os casos em que o reconhecimento da identidade étnica é negado, como ocorre, por exemplo, nas tentativas de assimilação e imposição da identidade da sociedade dominante. Também pode ocorrer de esse reconhecimento se dar de forma incorreta, por meio de juízos depreciativos em relação às particularidades do indivíduo ou do grupo. Tanto uma situação quanto a outra resultam na formação de uma imagem distorcida, consistindo, em razão disso, em uma forma de opressão.²⁹

As políticas de homogeneização e imposição da identidade étnica dominante costumam ser fundamentadas em um ou mais dos três argumentos a seguir elencados. O primeiro deles funda-se na inferioridade de determinados grupos étnicos. O segundo parte do pressuposto que o reconhecimento da identidade de grupos minoritários pode ameaçar a integridade da cultura nacional e a própria unidade do Estado, enquanto o terceiro e último sustenta que esse reconhecimento pode promover estimular conflitos.

O primeiro argumento, fundamento da ação de grupos xenófobos e que objetivam a dominação cultural, é amplamente desacreditado pela ciência e, ao menos no discurso oficial, refutado pela maioria dos Estados. São os outros dois que mais têm embasado a recusa estatal em reconhecer a identidade de grupos minoritários.

A alegação de que existiria um *trade off* entre o reconhecimento da identidade de grupos minoritários e a unidade estatal/integridade da cultura nacional não se sustenta. As nações

²⁸ Idem, *ibidem*.

²⁹ TAYLOR, *op. cit.*

modernas são híbridos culturais, compostas por diferentes grupos étnicos, o que torna inadequado uma concepção de culturas nacionais como sendo algo unificado. Em vez disso, elas devem ser entendidas como um dispositivo discursivo que representa essa pluralidade de culturas como uma unidade.³⁰

Há que se apontar, ainda, que os indivíduos possuem múltiplas identidades que são complementares (etnicidade, língua, religião, cidadania, etc.). Assim, uma pessoa pode possuir uma identidade de cidadania (ser brasileiro), de gênero (mulher), de etnia (guarani) e de religião (cristã), sendo que uma não compromete a outra. A identidade não é um jogo de soma zero. A título de exemplo, em pesquisa realizada na Bélgica a maioria esmagadora dos entrevistados respondeu que se consideravam belgas tanto como se consideravam flamengos ou valões.³¹

Vale observar que a experiência cultural dos indivíduos não é monocroma. Assim como uma *matriuska*, ela se desenvolve em uma pluralidade de identidades culturais simultâneas que se estruturam em diferentes níveis (universal, supraestatal, nacional, regional, etc).³²

Além disso, em diferentes contextos, cada indivíduo pode priorizar uma filiação em relação a outra: os estadunidenses de origem mexicana podem torcer pela seleção mexicana de futebol, mas servir ao exército dos Estados Unidos.³³

Infere-se, a partir daí, que o reconhecimento de diferenças culturais não compromete a unidade do Estado e nem a integridade da cultura nacional.³⁴

Tampouco é correto o argumento de que há um *trade off* entre o respeito à diversidade e a sustentação da paz. O que se tem

³⁰ HALL, op. cit.

³¹ PNUD, op. cit.

³² PEDRO, Jesús Prieto de, *Cultura, culturas y Constitución*, 4ª Edição. Madri, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1993.

³³ PNUD, op. cit.

³⁴ Idem, *ibidem*.

observado é que os conflitos decorrem justamente da falta de reconhecimento da identidade étnica de minorias, de sua marginalização, das tentativas de homogeneização por parte do Estado e de movimentos de inspiração racista e xenofóbica.³⁵

Muitos dos conflitos que têm sido atribuídos à diversidade cultural possuem, na realidade, causas outras, como a competição por recursos e a exclusão de oportunidades econômicas e da participação política. A identidade étnica desempenha nesses casos não o papel de causa, mas o de condutora de mobilização política, já que grupos culturais são facilmente mobilizados para contestar essas disparidades. Por tal razão, há de se ter cautela para que as políticas de identidade sejam conduzidas de forma a não se tornarem violentas.³⁶

Por fim, é interessante observar que frequentemente a luta pelo reconhecimento dos direitos de uma minoria conta com o apoio de pessoas e organizações que não pertencem a esse grupo étnico. Surgem, assim, verdadeiras redes de solidariedade que transcendem os limites territoriais dos estados e que exercem influência sobre a opinião pública e os sistemas político e jurídico. Pode-se falar, assim, que não raro o reconhecimento da identidade étnica é associado ao cosmopolitismo que, conforme visto anteriormente, consiste em uma forma de globalização contra-hegemônica.

2.2. Manifestações da identidade étnica

A reivindicação de reconhecimento da identidade étnica de um grupo pode recair sobre inúmeros aspectos. No entanto, dadas as limitações do presente trabalho, serão tecidas, sem qualquer pretensão de esgotamento do tema, breves considerações sobre quatro deles que costumam ser mais problemáticos: a língua, a

³⁵ STAVENHAGEN, op.cit.

³⁶ PNUD, op. cit.

expressão religiosa, a forma específica de territorialidade e o direito consuetudinário.³⁷

A língua pode ser considerada a base de toda atividade cultural, sendo responsável por veicular as principais formas de expressão de um povo. Isso envolve desde a música, poemas, histórias, ditados até palavras que, por serem intimamente relacionadas à cosmovisão do grupo, expressam conceitos que não podem ser encontrados ou traduzidos em outro idioma.³⁸ Liberdade de expressão e a língua são indissociáveis.³⁹

Ainda que se refiram a questões distintas, é comum que haja um certo grau de entrelaçamento entre a identidade cultural e religiosa. Por vezes, um determinado grupo enxerga em sua religião uma forma de expressão de sua identidade cultural, o que abrange desde crenças, feriados e rituais fúnebres até códigos de vestuário. Essa questão se torna problemática nos estados não seculares, nos que adotam uma postura antirreligiosa ou em casos em que há conflitos entre normas de direitos humanos e uma determinada prática.⁴⁰

Há casos, como o dos povos autóctones, em que se elenca como um traço distintivo de sua identidade a anterioridade na ocupação de um determinado território e os laços possuídos com ele.⁴¹ A importância desse vínculo territorial já foi reconhecida em importante precedente da Corte Interamericana de Direitos Humanos, em caso envolvendo a comunidade indígena Mayagna Awas Tingini contra a Nicarágua, em que a Corte decidiu que a relação dos autóctones com suas terras “não é meramente uma questão de posse e produção, mas um elemento material e espiritual

³⁷ Em linhas gerais, pode-se definir o direito consuetudinário como sendo aquele “não escrito”, fundado nos usos e costumes de uma determinada comunidade.

³⁸ CRYSTAL, op. cit.

³⁹ PNUD, op. cit.

⁴⁰ Idem, ibidem.

⁴¹ ROULAND, Norbert, O direito dos povos autóctones, in: ROULAND, Norbert (Org.), *Direito das minorias e dos povos autóctones*, 1ª Edição. Brasília, UNB, 2004.

do qual devem gozar plenamente, inclusive para preservarem seu legado cultural e transmiti-lo às gerações futuras”.⁴²

Por fim, há casos em que se busca o reconhecimento de um pluralismo jurídico, ou seja, o direito de um grupo reger suas relações internas não pelo direito estatal mas sim por sua própria ordem jurídica, baseada em seus próprios costumes.

Essas reivindicações partem do princípio de que o direito consuetudinário é considerado uma parte da estrutura social e da cultura de um povo e, como tal, um elemento básico de sua identidade étnica.⁴³ Esse tipo de política ganha especial importância em situações em que a minoria é subrepresentada no sistema judicial, sofre discriminação por parte de juízes e funcionários da cortes, não possua acesso à justiça ou que não tenha suas particularidades levadas em consideração quando da aplicação da lei.⁴⁴

2.3. A proteção jurídica da identidade étnica

A identidade étnica e suas manifestações são objeto de proteção tanto no âmbito dos ordenamentos jurídicos estatais quanto no Direito Internacional. Se por um lado citar todas essas normas está muito além das possibilidades do presente trabalho, por outro é possível mencionar, de forma exemplificativa, alguns instrumentos jurídicos que objetivam a proteção das particularidades culturais dos grupos étnicos.

No plano do Direito Internacional, merece destaque o artigo 27 do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (1966), que prevê que as pessoas pertencentes a minorias étnicas, religiosas ou

⁴² Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni Vs. Nicaragua. Tradução nossa

⁴³ STAVENHAGEN, Rodolfo, Derecho consuetudinário indígena en America Latina, in: ITURRALDE, Diego A.; STAVENHAGEN, Rodolfo (Orgs.), *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*, San Jose/Costa Rica: Instituto Indigenista Interamericano/ Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1990.

⁴⁴ PNUD, op. cit.

linguísticas “não poderão ser privadas do direito de ter, conjuntamente com outros membros de seu grupo, sua própria vida cultural, de professar e praticar sua própria religião e usar sua própria língua”.

A questão é tratada de forma mais ampla na Declaração sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas (1992) que, em seu artigo 1º, prevê o dever do Estado de “proteger a existência e a identidade nacional ou étnica, cultural, religiosa e linguística das minorias no âmbito de seus respectivos territórios” e de fomentar a “criação das condições necessárias à promoção dessa identidade”. Estabelece que, para tanto, devem ser adotadas medidas adequadas, sejam elas legislativas ou de outro tipo.

Em seu artigo 2º prevê o direito desses grupos de “fruir a sua própria cultura, de professar e praticar a sua própria religião, e de utilizar a sua própria língua, em privado e em público, livremente e sem interferência ou qualquer forma de discriminação”.

A fim de assegurar a promoção da identidade étnica, o artigo 4º do aludido tratado relaciona alguns deveres dos Estados, dentre os quais é possível mencionar o de “adotar medidas a fim de criar condições favoráveis que permitam às pessoas pertencentes a minorias manifestar as suas características e desenvolver sua cultura, religião, tradições e costumes”; o de promover iniciativas para que seja possibilitado a esses grupos aprender sua língua materna ou nela receber instrução e o de desenvolver políticas públicas de educação de modo a estimular o “conhecimento da história, das tradições, da língua e da cultura das minorias existentes em seu território”

O artigo em questão exclui da proteção estatal as práticas que violem a legislação nacional e sejam contrárias às normas internacionais. Essa ressalva, entretanto, deve ser vista com cautela, já que interpretá-la como abrangendo todo e qualquer caso em que haja uma norma proibitiva no Estado pode implicar no esvaziamento da proteção à identidade étnica. Por essa razão, a

interpretação que melhor permite atingir os objetivos do tratado é aquela em que somente devem ser excluídas da proteção estatal as práticas tidas como atentatórias aos direitos humanos.

Além dos tratados que tratam de uma forma mais generalista da proteção à identidade étnica, há aqueles que se voltam para um determinado tipo de minoria. É o caso, por exemplo, da Convenção nº169 da Organização Internacional do Trabalho, que dispõe sobre os direitos dos povos indígenas e tribais.

Além dos artigos que versam sobre aspectos mais gerais dos direitos culturais, a Convenção também protege formas específicas de expressão da identidade étnica desses povos, como, por exemplo, o direito à terra (arts.14 a 19) e o de que sua organização social e direito consuetudinário sejam levados em consideração na aplicação da lei (arts.8º e 9º).

No plano dos ordenamentos jurídicos nacionais, cada vez mais Estados têm se assumido como multiétnicos e pluriculturais, protegendo a identidade étnica em suas constituições, ainda que de forma implícita. Pode-se mencionar, a título de exemplo, as constituições da Índia (art. 29), da África do Sul (art. 31), da Romênia (art. 6º), do México (art. 2º), do Equador (arts. 57 a 60) ou a Carta de Direitos da Nova Zelândia (arts. 19 e 20).

Na constituição brasileira, o parágrafo primeiro do artigo 215 estabelece o dever estatal de proteção das manifestações das culturas populares, indígenas, afro-brasileiras e de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

O direito à identidade étnica é tutelado de forma mais explícita em relação a dois grupos específicos, os povos indígenas e quilombolas.

No caso dos povos indígenas, o artigo 231 reconhece sua organização social, costumes, línguas, crenças, tradições e os direitos originários sobre as terras que ocupam. Em relação a estas, seu parágrafo primeiro explicita que elas são imprescindíveis para preservação de seu bem-estar e reprodução física e cultural.

A proteção da identidade dos quilombolas, apesar de não estar propriamente inserida no texto constitucional, figura no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que lhes assegura a propriedade definitiva da terra por eles ocupadas.

É interessante observar que, da mesma forma como ocorre com os povos indígenas, o reconhecimento do direito à terra não é relacionado a um aspecto meramente patrimonial. Assegura-se, aqui, o próprio direito à diversidade sociocultural dos grupos étnicos de origem afro-brasileira. Esse direito advém de sua condição social de minoria, não derivando ou dependendo de seu valor enquanto patrimônio cultural brasileiro.⁴⁵ A respeito do tema, Lucia Andrade e Girolamo Treccani ensinam que:

Desta forma, o direito dos quilombolas à terra está associado à preservação de sua cultura e organização social específica. Isso significa que, ao proceder a titulação, o Poder Público deverá fazê-lo respeitando as formas próprias que o grupo utiliza para ocupar a sua terra. Para que sejam protegidos e respeitados os modos de criar, fazer e viver das comunidades quilombolas é preciso garantir a propriedade de um imóvel cujo tamanho e características permitam a sua reprodução física e cultural.⁴⁶

É interessante observar que, apesar de inexistir uma disposição explícita de caráter mais generalista sobre a proteção à identidade étnica de outros grupos, isso não significa que esse direito não seja assegurado. A Constituição Federal, no parágrafo segundo de seu artigo 5º, reconhece a existência de direitos fundamentais decorrentes do regime e princípios por ela adotados ou de tratados internacionais em que o Brasil figure como parte.

Assim, a proteção desse direito seria uma decorrência tanto de tratados firmados pelo Brasil (a exemplo do Pacto Internacional

⁴⁵ ANDRADE, Lúcia; TRECCANI, Girolamo, Terras de quilombo, in: LARANJEIRA, Raymundo; SODERO, Fernando Pereira; SILVA, Agnaldo Jurandy (Orgs.), *Direito agrário brasileiro: em homenagem à memória de Fernando Pereira Sodero*, São Paulo, Editora LTr, 2000.

⁴⁶ Idem., p. 594.

dos Direitos Civis e Políticos e da Declaração sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas), quanto dos próprios objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil, em especial, o de promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor idade e quaisquer outras formas de discriminação (art.3º, IV). Além disso, guarda íntima relação com o princípio da dignidade da pessoa humana e com a liberdade de expressão.

Uma das consequências de se assegurar o direito à identidade étnica é a preservação da diversidade cultural. No entanto, este é um efeito secundário da proteção de tal direito, seu objetivo principal é resguardar a dignidade de uma pessoa ou grupo étnico, permitindo que possam vivenciar suas particularidades culturais sem sofrer qualquer constrangimento.

O direito à identidade étnica por vezes é caracterizado tanto quanto um direito individual, nos casos em que é encarado sob a perspectiva da liberdade cultural de um indivíduo, quanto coletivo, quando atribuído a um grupo. Por direito coletivo deve-se entender aquele de caráter indivisível e cuja titularidade é atribuída a um grupo, categoria ou classe plenamente identificáveis.

3. A diversidade cultural como um direito

3.1. Considerações gerais

A diversidade cultural também pode ser protegida de forma direta, mediante o reconhecimento de que é um bem que possui um valor intrínseco. É possível reconhecer nela um valor estético, moral e instrumental como expressão da criatividade, esforços e soma da experiência coletiva da humanidade.⁴⁷

A proteção da diversidade cultural como um recurso a ser preservado tem sido vista como um elemento chave para o desenvolvimento sustentável em mundo marcado por processos de

⁴⁷ ORGANIZATIONS,op. cit..

globalização hegemônica, pelo aumento da complexidade das interações sociais, pela crescente superposição de identidades individuais e coletivas e pela compressão espaço-temporal provocada pelas novas tecnologias e meios de comunicação.⁴⁸

São inegáveis os benefícios proporcionados pela variedade de experiências de uma sociedade culturalmente diversificada. Pode-se, citar, por exemplo, como a rica tradição da música afro-americana não só ajudou a aumentar a liberdade cultural e amor próprio dos afro-americanos como ampliou as opções culturais de todas as pessoas e enriqueceu a paisagem cultural em todo mundo.⁴⁹

A valorização de tal bem está presente em tratados e documentos internacionais em especial, aqueles que contaram com a participação da UNESCO. É o caso, por exemplo, da Declaração do México, fruto da Conferência Mundial sobre Políticas Culturais, que reconhece o valor único e insubstituível de cada cultura e que as tradições e formas de expressão de um povo constituem sua forma mais acabada de estar presente no mundo.

Já a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural afirma em seu artigo 1º que a diversidade cultural constitui fonte de intercâmbios, de inovação e criatividade, sendo, para o gênero humano, tão necessária como a diversidade biológica para a natureza.

O tratado em questão concebe a diversidade cultural como uma das fontes do desenvolvimento, na medida em que ela amplia as possibilidades de escolha oferecidas a todos e proporciona o acesso a uma existência intelectual, afetiva, moral e espiritual satisfatória (art.3º). Também reconhece que tal bem deve ser preservado, valorizado e transmitido às futuras gerações de modo a nutrir a criatividade em toda sua diversidade e estabelecer um verdadeiro diálogo entre as culturas (art.7º).

⁴⁸ Idem, *ibidem*.

⁴⁹ PNUD, *op. cit.*

Na mesma linha de raciocínio, o preâmbulo da Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais elenca a diversidade cultural como um elemento de fundamental importância para construção de um mundo rico, variado e que aumente a gama de possibilidades dos seres humanos. Reconhece, ainda, que ela integra o patrimônio da humanidade, consistindo em um dos principais motores do desenvolvimento sustentável das comunidades, povos e nações.

Outro aspecto de importância ressaltado no preâmbulo da aludida Convenção é o reconhecimento de que a diversidade cultural, ao florescer em um ambiente de democracia, tolerância, justiça social e mútuo respeito entre povos e culturas, mostra-se indispensável para a promoção da paz e segurança nos planos local, nacional e internacional.

Para compreensão da importância da diversidade cultural é particularmente útil a noção de etnosfera. Da mesma forma como, em relação à vida, pode-se falar na biosfera, é possível, no que diz respeito à cultura, conceber a existência de uma etnosfera, aqui entendida como a soma de todos os pensamentos, intuições, mitos, crenças, ideias e inspirações criadas pela mente humana. Ela é o produto de sonhos, esperanças e cosmovisões, constituindo um dos maiores legados da humanidade.⁵⁰

A analogia com as questões ecológicas é particularmente interessante, não só pelo fato de a cultura constituir uma das dimensões do meio ambiente,⁵¹ mas também pelo seu potencial de auxiliar no esclarecimento do problema.

Com efeito, a ideia de ecossistema é baseada no conjunto de relações existentes entre os seres vivos. Quando um de seus elementos é danificado, todo conjunto é afetado. O mesmo vale para

⁵⁰ DAVIS, Wade, *The wayfinders: why ancient wisdom matters in the modern world*, Toronto, House of Anansi Press, 2009.

⁵¹ É possível identificar quatro dimensões do meio ambiente: a natural, a artificial, a cultural e do trabalho. Cf. SILVA, José Afonso da, *Direito Ambiental Constitucional*, 10ª Edição. São Paulo, Malheiros, 2011.

a etnosfera: da mesma forma que a extinção de uma espécie animal diminui a biodiversidade, o desaparecimento de uma língua compromete a etnodiversidade, implicando na perda de parte da riqueza cultural da humanidade.⁵²

As políticas públicas de proteção da diversidade cultural não podem levar a um conservadorismo que, desconsiderando o caráter dinâmico da cultura, afronta a liberdade cultural e respalde práticas atentatórias aos direitos humanos. O primeiro caso diz respeito a situações em que, a pretexto de se preservar a etnodiversidade, os indivíduos e grupos se veem constrangidos a se agarrarem a uma versão cristalizada de suas culturas.⁵³

Já o segundo caso remete a uma antiga polêmica existente no âmbito das discussões sobre os direitos humanos: pode o direito à identidade étnica manifestado em uma determinada prática cultural prevalecer sobre outros direitos como a liberdade ou a dignidade? Até que ponto a atual concepção de direitos humanos não é etnocêntrica, sendo fruto da imposição de valores eminentemente ocidentais?⁵⁴

Sem aprofundar nessa questão, o que extrapolaria os limites do presente trabalho, é necessário pontuar que as perspectivas universalistas, que por vezes assumem um caráter etnocêntrico, e as particularistas, fundadas em concepções ensimesmadas sobre a identidade e diferença cultural, não precisam ser vistas como sendo incompatíveis. É possível adotar como perspectiva um universalismo de *parcours*, que prega uma concepção solidária das relações interculturais, na qual, adotando-se uma postura de respeito recíproco, as diferentes culturas se reconhecem como fragmentos que expressam a profunda riqueza da espécie humana.⁵⁵

⁵² CRYSTAL, op.cit..

⁵³ PNUD, op. cit.

⁵⁴ Cf. SANTOS, op. cit.

⁵⁵ PEDRO, op. cit.

Isso permite a adoção de soluções como a “hermenêutica diatópica”, segundo a qual cada cultura, por mais forte que seja seu *topoi*, deve reconhecer sua incompletude e buscar um diálogo intercultural que leve em consideração as contribuições mútuas que podem ser feitas para uma concepção multicultural de Direitos Humanos.⁵⁶

O que é importante ter em mente em relação às políticas de proteção da etnosfera é que seu foco principal é a diversidade em si e não conteúdos historicamente delimitados de uma determinada cultura.⁵⁷

Por fim, é necessário apontar que, assim como ocorre com o reconhecimento à identidade étnica, a proteção direta à diversidade cultural expressa uma forma de globalização contra-hegemônica, o patrimônio comum da humanidade.

3.2. A proteção jurídica da etnodiversidade

Assim como a identidade étnica, a etnodiversidade é objeto de proteção jurídica tanto pelo Direito Internacional quanto pelas ordens jurídicas estatais.

No âmbito internacional pode-se mencionar o artigo 7º da Declaração sobre as Responsabilidades das Gerações Presentes em Relação às Gerações Futuras (1997), que consagra o princípio da solidariedade intergeracional ao estabelecer o dever para as gerações atuais de identificação, proteção e transmissão do patrimônio cultural material e imaterial para as gerações futuras.

Esse dever de proteção é atribuído aos Estados pelo artigo 11 da Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003), que também prevê que tal tarefa deve ser desempenhada com a participação de comunidades, grupos e organizações não governamentais.

⁵⁶ SANTOS, op. cit.

⁵⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude, POUILLON, Jean, *Race et histoire*, Paris, Deno\0308el, 2004.

A Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (2005) estabelece, em seu artigo 7º, que as partes deverão criar em seu território um ambiente que encoraje os indivíduos e grupos sociais a desenvolver e ter acesso às suas próprias expressões culturais, bem como às demais provenientes de seu território e dos demais países do mundo.

Já em seu artigo 8º prevê que as partes signatárias poderão diagnosticar a existência de situações especiais em que as expressões culturais em seu território, por se encontrarem ameaçadas, necessitam de urgente salvaguarda. Prevê, ainda, que, nesses casos, poderão ser adotadas todas as medidas necessárias para proteção dessas expressões.

Na Constituição brasileira, a proteção à etnosfera é prevista, primordialmente, nos artigos 215 e 216. O primeiro estabelece em seu *caput* que, além de garantir a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes de cultura nacional, o Estado deve apoiar e incentivar a valorização e difusão das manifestações culturais.

Em seu parágrafo terceiro afirma que o Plano Nacional de Cultura, instituído por lei, deve visar ao desenvolvimento cultural do país e à integração de ações que conduzem, entre outros objetivos, à valorização da diversidade étnica e regional.

O artigo 216, por sua vez, estabelece que o patrimônio cultural brasileiro é constituído pelos bens materiais e imateriais que sejam portadores de referência à identidade, à ação ou à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. Dentre eles se incluem as formas de expressão, os modos de criar, fazer e viver, entre outros. Por fim, prevê que os danos e ameaças ao patrimônio cultural deverão ser punidos na forma da lei.

No âmbito infraconstitucional merece destaque a Lei Federal nº 12.343/10, que institui o Plano Nacional de Cultura e cria o Sistema Nacional de Informações e Indicadores Culturais. Em seu artigo 3º dispõe que, entre outras tarefas, cabe ao Poder Público proteger e promover a diversidade cultural, a criação artística e suas manifestações, bem como as expressões culturais, individuais ou

coletivas, de todos os grupos étnicos e suas derivações sociais, garantindo a multiplicidade de seus valores e formações.

É interessante observar que todas as normas elencadas buscam não a proteção de manifestações da identidade étnica de um povo, mas a salvaguarda da diversidade cultural em si mesma. Trata-se, aqui, de um bem que pertence não a um grupo específico, mas a toda humanidade, tanto as atuais quanto às futuras gerações.

Tal como ocorre com o direito a um meio ambiente ecologicamente equilibrado, o direito à etnodiversidade pode ser caracterizado como sendo um direito difuso, ou seja, de caráter indivisível e atribuído a titulares indeterminados e não a um grupo claramente delimitado.

Assim, pode-se concluir que a diversidade cultural pode ser tutelada tanto de forma indireta, mediante a proteção ao direito à identidade étnica, quanto de forma direta, com o reconhecimento de que a etnodiversidade possui um valor intrínseco e, por tal razão, merece ser protegida juridicamente.

Conclusão

Práticas de dominação cultural e processos de globalização hegemônica têm provocado a perda da diversidade cultural da humanidade em ritmo alarmante, o que pode ser exemplificado pela estimativa de desaparecimento até o século XXI de mais da metade das línguas atualmente existentes.

O Direito não se mostra alheio a esse problema: normas de proteção têm sido elaboradas tanto no âmbito internacional quanto no das ordens jurídicas nacionais. Essa proteção pode se dar de forma indireta, por meio da salvaguarda da identidade étnica, ou direta, no caso do reconhecimento da etnosfera como um bem que possui valor intrínseco.

No primeiro caso, apesar da diversidade cultural ser resguardada, o escopo principal das normas é a proteção das particularidades culturais de indivíduos e grupos, de modo a

permitir que estes possam vivenciar e desenvolver sua identidade étnica sem qualquer forma de embaraço. Essa proteção pode recair tanto em relação à identidade como um todo quanto a uma ou mais de suas manifestações, como a língua, expressão religiosa, território ou mesmo o direito consuetudinário.

Há uma relação estreita entre as lutas pelo reconhecimento da identidade étnica e o cosmopolitismo, uma das formas de globalização contra-hegemônica.

São exemplos de normas de proteção à identidade étnica o art.27 do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, a Declaração sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Linguísticas, a Convenção nº 169 da OIT e, no caso do ordenamento jurídico brasileiro, o artigo 231 da Constituição Federal e o artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias.

Situação diferente se dá com a proteção direta da etnosfera, com o reconhecimento de que este é um bem que possui um valor *per se*. Reconhece-se, aqui, a diversidade cultural como sendo elemento chave para o desenvolvimento sustentável e como essencial para proporcionar uma existência intelectual, afetiva, moral e espiritual satisfatória. Nota-se que, nesse caso, é a própria humanidade e não um grupo bem delimitado o titular do direito, o que aproxima os movimentos de proteção à diversidade cultural de um processo de globalização contra-hegemônica, qual seja, o patrimônio da humanidade.

Pode-se citar como exemplos de norma voltadas para o resguardo da etnosfera o artigo 7º da Declaração sobre as Responsabilidades das Gerações Presentes em Relação às Gerações Futuras, o pelo artigo 11 da Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial e, na ordem jurídica brasileira, o artigo 216 da Constituição Federal e o artigo 3º da Lei Federal nº 12.343/10,

Por fim, cumpre pontuar que essas duas abordagens não são excludentes, mas sim complementares, podendo estar presentes em

um mesmo instrumento normativo. Não há, portanto, qualquer contradição entre a proteção da identidade cultural de um grupo e a da etnodiversidade enquanto um bem pertencente a toda humanidade.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, Lúcia; TRECCANI, Girolamo. Terras de quilombo. In: LARANJEIRA, Raymundo; SODERO, Fernando Pereira; SILVA, Agnaldo Jurandyr (Orgs.). *Direito agrário brasileiro: em homenagem à memória de Fernando Pereira Sodero*. São Paulo: Editora LTr, 2000.
- CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni Vs. Nicaragua. Disponível em: <<http://www.corteidh.or.cr/casos.cfm>>. Acesso em 30 mar. 2017.
- CRYSTAL, David. *Language death*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: *Cultura com Aspas*. 2ª Edição. São Paulo: Cosac & Naify, 2014.
- _____. Três peças de circunstância sobre direitos dos índios. In: *Cultura com Aspas*. 2ª Edição. São Paulo: Cosac & Naify, 2014.
- DAVIS, Wade. *The wayfinders: why ancient wisdom matters in the modern world*. Toronto: House of Anansi Press, 2009. CBC Massey lectures series.
- HALE, Ken; KRAUSS, Michael; WATAHOMIGIE, Lucille J.; et al. Endangered Languages. *Language*, v. 68, n. 1, p. 1-42, 1992.
- HALL, Stuart. *Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.
- LÉVI-STRAUSS, Claude; POUILLON, Jean. *Race et histoire*. Paris: Deno\o308el, 2004.

MACCHI, Mirjan. *Indigenous and traditional peoples and climate change*. [s.l.]: IUCN, 2008. Disponível em: <<https://portals.iucn.org/library/node/12830>>. Acesso em: 1 jan. 2017.

ORGANIZATIONS, United Nations Educational. *Invertir en la diversidad cultural y el diálogo intercultural / Investing in Cultural Diversity and Intercultural Dialogue: Informe Mundial de la UNESCO / UNESCO World Report*. [s.l.]: United Nations Educational, 2010.

PEDRO, Jesús Prieto de. *Cultura, culturas y Constitución*. 4ª Edição. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1993.

PNUD, Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. *Relatórios do Desenvolvimento Humano - RDH 2004 - Liberdade Cultural num Mundo Diversificado*. [s.l.: s.n., s.d.].

ROULAND, Norbert. O direito dos povos autóctones. In: ROULAND, Norbert (Org.). *Direito Das minorias e dos povos autóctones*. Brasília: UNB, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: *Reconhecer Para Libertar - Coleção Reinventar a Emancipação Social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SILVA, José Afonso da. **Direito Ambiental Constitucional**. 10ª Edição. São Paulo: Malheiros, 2011.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Derecho consuetudinario indígena en América Latina. In: ITURRALDE, Diego A.; STAVENHAGEN, Rodolfo (Orgs.). *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina*. San José/Costa Rica: Instituto Indigenista Interamericano/Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 1990.

_____. *Ethnic Conflicts and the Nation-State*. 1996 edition. Basingstoke, Hampshire u.a.: Macmillan Press Ltd./UNRISD, 1996.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo*. 1ª Edição. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

ANTROPOLOGIA JURÍDICA E ETNOCENTRISMO: CONTRIBUIÇÕES PARA UMA REFLEXÃO MULTICULTURAL DO UNIVERSALISMO OCIDENTAL

*Raphael da Rocha Rodrigues Ferreira*¹

INTRODUÇÃO

Falar sobre etnocentrismo não é tarefa fácil. Pensá-lo nas circunstâncias de um livro que reúne artigos dos mais diversos autores sul-americanos parece ser uma tarefa mais difícil ainda. Isso porque o etnocentrismo apresenta-se como uma visão de mundo bem particular. Uma visão que compreende e observa o “outro” por meio de categorias centradas no “eu”. Este artigo, por exemplo, possui um ponto de partida não só analítico, mas também contextual. Se insere circunscrito a um lócus de enunciação e carrega seus sotaques. Poderíamos pensá-lo como expressão de um movimento de crítica ao direito a partir de outras áreas do saber, como é a sociologia e a antropologia – movimento este cada vez mais presente em estudos transdisciplinares do direito – como também poderíamos pensá-lo enquanto reflexo institucional do oferecimento recente da disciplina Antropologia Jurídica oferecida pelo Prof. Dr. Orlando Villas Bôas Filho junto à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. O fato é que o lugar de onde um interlocutor fala, e as relações nas quais se insere, dizem muito sobre ele. Essas relações não podem ser desconsideradas simplesmente, pelo contrário, devem configurar sempre como pano de fundo da análise, quando não, como reais protagonista para entender certas relações históricas e sociais entre *alter* e *ego*.

A organização deste livro e sua orientação interdisciplinar e intercultural são ilustrativas do mesmo fato: o universalismo

¹ Mestre em Teoria Geral e Filosofia do Direito do programa de pós-graduação em Direito da USP. Pós-graduado em Direitos Humanos pela Universidade de Coimbra. Bacharel em Direito pela PUC-Campinas. Bacharel em Ciências Sociais pela USP. Membro do Grupo de Pesquisa Transdisciplinaridade e Direitos Humanos da Unisanta. Professor Universitário.

abstrato já não nos serve mais como guia para entender esses contextos. Pelo contrário, parece ser justamente a universalidade dessas ideias o artifício que muitas vezes ofuscam as guerras, a dominação tecnológica, os mandos e desmandos da colonização, a divisão entre civilizado e bárbaro, o racismo intelectual, o etnocídio, o eurocentrismo etc. Para entender essas questões precisamos nos descentrar deste universalismo de pretensões hegemônicas, uniformes e homogêneas. Nosso ponto de partida é, justamente, um cenário formado por diversas culturas etnocêntricas. Como a relação entre elas se dá tanto em âmbito local, como mundial, a real intenção é que possamos tornar o etnocentrismo um conceito reflexivo.

A reflexividade possui a potência de inocular nesta visão de mundo certa sensibilidade pelo diverso. O encontro com o outro modifica consideravelmente as condições de uma reflexão sobre a sociedade. Faz com que observemos a importância que a temática da diversidade cultural ganhou nos últimos anos. Para Renato Ortiz, ela está associada “às reivindicações identitárias, ao multiculturalismo, aos direitos indígenas, valorizando a diversidade cultural como traço essencial das sociedades humanas”.² É mais ou menos nesse sentido que tentaremos, ao longo dessas linhas, refletir sobre a arbitrariedade de eleger a cultura ocidental como um modelo universal. Não se trata de superar o etnocentrismo de forma simplista e ingênua – até porque superá-lo é sempre uma tarefa incompleta –, mas sim de colocá-lo em contato com a diferença, circunscrito à uma esfera cultural povoada pela coexistência e pela pluralidade.

ETNOCENTRISMO E A PRESERVAÇÃO DA DIFERENÇA

Pensar etnocentricamente “consiste em repudiar pura e simplesmente as formas culturais, morais, religiosas, sociais e

² ORTIZ, R. *Universalismo e diversidade*, p. 9.

estéticas mais afastadas daquelas com que nos identificamos”.³ Para Claude Lévi-Strauss, o etnocentrismo é uma atitude antiga que repousa sobre fundamentos sólidos, uma espécie de visão de mundo que tende a se manifestar em cada um de nós quando somos colocados diante da diferença ou em situações inesperadas. Se usarmos como exemplo genérico o encontro entre duas culturas – e aqui não precisamos fazer nenhuma distinção se o encontro é entre europeus, asiáticos, americanos, africanos, xinguanos, tamoios, ou kachin –, verificaremos incontáveis reações etnocêntricas que traduzem o estranhamento e a repulsa às maneiras de agir, pensar e sentir compartilhadas por grupos culturalmente diferentes.

Segundo Pierre Clastres, “chama-se etnocentrismo essa vocação de avaliar as diferenças pelo padrão da própria cultura”.⁴ Pensemos da seguinte maneira: imagine um “eu” e um “nosso” que se reconhecem como grupo: vivem na mesma região, comem os mesmos alimentos, possuem práticas sociais e gostos parecidos, se vestem de maneira semelhante, depositam nos mesmos símbolos *status* que todos reconhecem como legítimo, possuem uma arquitetura típica do interior casa, acreditam nos mesmos deuses, distribuem o poder da mesma forma etc. Para que um grupo pense de maneira etnocêntrica, bastaria que projetasse o seu modo de vida para entender uma forma de vida diferente. O seu quadro referencial de categorias particulares tornar-se-ia modelo para a interpretação e o entendimento de outros grupos culturalmente diferentes. Por conseguinte, esse grupo hipotético, por meio do olhar etnocêntrico, observaria os outros por meio daquilo que lhe é familiar:

“Costumes de selvagens”, “isso não é nosso”, “não deveríamos permitir isso”, etc., um sem número de reações grosseiras que traduzem este mesmo calafrio, esta mesma repulsa, em presença de maneiras de viver, de crer ou de pensar que são estranhas.

³ LÉVI-STRAUSS, C. *Raça e história*, p. 59.

⁴ CLASTRES, P. *Arqueologia da violência*, p. 58.

Deste modo a Antiguidade confundia tudo o que não participava da cultura grega (depois greco-romana) sob o nome de bárbaro: em seguida, a civilização ocidental utilizou o termo de selvagem no mesmo sentido.⁵

Para Lévi-Strauss, os sentidos desses epítetos carregam o mesmo juízo: certa dificuldade ou recusa em admitir e aceitar a diversidade cultural, ou modos de vida diferentes do seu. Pela qualificação pejorativa – muitas vezes ofensiva – atribuída ao Outro, percebemos que tanto a cultura grega quanto a civilização ocidental caracterizam como culturais somente aquelas práticas que estariam em conformidade com os seus costumes e normas sociais. O termo “bárbaro” é provável que seja etimologicamente referenciado “à confusão e à desarticulação do canto das aves, opostas ao valor significante da linguagem humana”; os bárbaros eram aqueles que não entendiam.⁶ Já o “selvagem” se apresentaria como gênero da vida animal e nitidamente se constrói em oposição ao humano ou aos hábitos da humanidade. A proposta luhmanniana, inclusive, faz a utilização desses termos. Em diversas passagens observamos a contraposição do “direito atual” para o direito de uma “sociedade tribal” ou “selvagem”, principalmente no que tange à evolução da sociedade.⁷

No exemplo que Lévi Strauss nos dá, o Outro é pensado em contraste à ideia de civilização cunhada no ocidente. Aos não ocidentais cabia o fardo da não civilização, da incompletude cultural e da selvageria. O etnocentrismo apresenta-se, então, como um entrave ao conhecimento e reconhecimento do Outro, ou seja, um obstáculo epistemológico. Entretanto, não podemos dizer que o etnocentrismo é uma visão opaca exclusiva dos gregos e dos ocidentais. Para Pierre Clastres, a experiência etnológica permite apreender que toda cultura se projeta etnocentricamente diante das

⁵ LÉVI-STRAUSS, C. *Raça e história*, p. 59.

⁶ LÉVI-STRAUSS, C. *Raça e história*, p. 59.

⁷ LUHMANN, N. *O direito da sociedade*, p. 388, 320 e ss. e 598.

demais. Se considerarmos as maneiras como outras sociedades nomeiam a si mesmas – sociedades estas que o Ocidente insiste em qualificar pelo critério da fatal: sociedade sem estado, sem política, sem escrita e sem direito –, veremos que os Guaranis se nomeiam *Ava*, os Guayaki dizem que são *Aché*, os Waika se proclamam *Yanomami*, os Esquimós são *Innuít*. Esses nomes possuem um sentido em comum: carregam o significado de “homens”, de “pessoas” ou de “gentes” expressados dentro das particularidades linguísticas e quadros de referências de seus sistemas *folk*.⁸ Inversamente, para se diferenciar do Outro, cada sociedade designa seus vizinhos por nomes pejorativos, desdenhosos, injuriosos, na finalidade de demarcar essa distinção e justificar a própria humanidade. Nesse sentido, poderíamos apreender que:

Toda cultura opera assim uma divisão entre ela mesma, que se afirma como representação por excelência do humano, e os outros, que participam da humanidade apenas em grau menor. O discurso que as sociedades primitivas fazem sobre si mesmas, discurso condensado nos nomes que elas se dão, é portanto etnocêntrico de uma ponta à outra: afirmação da superioridade de sua existência cultural, recusa de reconhecer os outros como iguais. [...] Em outras palavras, a alteridade cultural nunca é apreendida como diferença positiva, mas sempre como inferioridade segundo um eixo hierárquico.⁹

Nas análises feitas por Clastres, o etnocentrismo aparece como a coisa do mundo mais bem distribuída entre as culturas. Todas as culturas são etnocêntricas em sua medida e, sob esse ponto de vista, a cultura do ocidental não é diferente. A existência cultural depende de uma identidade que se constrói também por meio da distinção que um grupo faz em relação ao Outro. Nesse contexto, a identificação absoluta de um grupo com outro se apresentaria

⁸ BOHANNAN, P. A categoria Injô na sociedade Tiv. In: DAVIS, S. *Antropologia do direito: estudo comparativo de categorias de dívida e contrato*, p. 57-69.

⁹ CLASTRES, P. *Arqueologia da violência*, p. 58.

ameaçadora para a própria diversidade cultural, pois fere a identidade e a autenticidade desses grupos. Lévi-Strauss chega a dizer que não há sequer interesse das diversas culturas em se livrar dessa característica, como também não seria bom se a fizessem. Isso porque o etnocentrismo, numa perspectiva quase ontológica, seria a razão de ser das culturas.¹⁰ Culturas não-etnocêntricas, segundo Lévi-Strauss, viveriam num estado de paixão tão grande umas pelas outras, que perderiam sua identidade e particularidade, conseqüentemente sua própria razão de ser. Ao traçar os elementos comuns entre o etnocentrismo ocidental e o etnocentrismo “selvagem”, Lévi-Strauss esclarece que:

Esta atitude do pensamento, em nome da qual se expulsam os “selvagens” (ou todos aqueles que escolhemos considerar como tais) para fora da humanidade, é justamente a atitude mais marcante e a mais distintivas destes mesmo selvagens. [...] A humanidade acaba nas fronteiras da tribo, do grupo lingüístico, por vezes mesmo, da aldeia; a tal ponto que um grande número de populações ditas primitivas se designam por um nome que significa os “homens” (ou por vezes – digamos com mais discrição –, os “bons”, os “excelentes”, os “perfeitos”), implicando assim que as outras tribos, grupos ou aldeias não participem das virtudes – ou mesmo natureza – humanas.¹¹

No entanto, temos que fazer uma distinção importante. Se o etnocentrismo é a coisa do mundo mais bem distribuída entre as culturas, a experiência histórica demonstra que o etnocentrismo ocidental possui uma característica distintiva em relação aos demais. Segundo Jean Copans, se observarmos uma coleção de fatos históricos, principalmente entre os séculos XIX e XX, veremos que a reação do Ocidente em face dos povos “exóticos” não só é de caráter etnocêntrico – pela apreensão implícita ou explícita das sociedades não-europeias submetendo-as ao modelo europeu –, mas também

¹⁰ GEERTZ, C. *Nova luz sobre a antropologia*, p. 70.

¹¹ LÉVI-STRAUSS, C. *Raça e história*, p. 59-60.

aniquiladora da diversidade na medida em que força uma aculturação ou assimilação que destrói a heterogeneidade dessas culturas. Derivada dessa força centrípeta do Ocidente, Pierre Clastres chega a dizer que se toda cultura é etnocêntrica, somente a cultura ocidental ultrapassaria esta condição “narcisista” para alcançar uma dimensão etnocida.¹²

A época colonial é um ponto de encontro entre a violência e a ciência, que sob uma roupagem evolucionista estaria obstinada “em negar e destruir a heterogeneidade das outras sociedades e ávida de descobrir e explicar cientificamente uma unidade oculta na diversidade”.¹³ A reação do Ocidente perante os povos “exóticos”, dos quais nos fala Copans, não só é de caráter etnocêntrico – pela apreensão implícita ou explícita das sociedades não europeias, submetendo-as ao modelo europeu –, como também etnocida, na medida em que a força centrípeta da cultura ocidental força a aculturação que destrói a heterogeneidade de outras culturas.

Conforme destaca Orlando Villas Bôas Filho, é possível dizer que houve uma afinidade eletiva bastante clara entre a relação de subjugação dos povos “não europeus” pelo “messianismo ocidental”. Na medida em que as potências europeias avançavam com seus soldados e administradores sobre as colônias, as teorias evolucionistas – apesar de muitas vezes terem denunciado e criticado as práticas coloniais – contribuiriam fornecendo a base ideológica para legitimar a dominação. É nesse sentido que podemos “enxergar nas perspectivas evolucionistas a expressão de uma postura etnocêntrica que perpassa a relação do colonizador europeu com os povos colonizados, fundamentando, discursivamente, sua assimetria”.¹⁴ O discurso e o saber ocidentais apresentam-se sob um duplo aspecto: a *inclusão* científica acompanha a *exclusão*

¹² CLASTRES, P. *Arqueologia da violência*, p. 58-62.

¹³ COPANS, J. Da etnologia à antropologia. In: COPANS, J. TORNAY, S.; GODELIER, M.; BACKÈS-CLÉMENT, C. *Antropologia: ciência das sociedades primitivas?*, p. 15.

¹⁴ VILLAS BÔAS FILHO, O. A constituição do campo de análise e pesquisa da antropologia jurídica, p. 343.

ideológica. Isso quer dizer que o outro passa a ser pensado adstrito aos quadros referenciais do Ocidente, limitando as possibilidades de observação da autenticidade e heterogeneidade de suas configurações sociais particulares. Sobre esse discurso que constrói um saber científico, em que o outro sequer é ouvido, Renato Ortiz observa que:

A tradição das ciências sociais é fruto o Iluminismo e do industrialismo da modernidade. Seu universalismo é sempre interessado. Convenientemente, não se objetiva nunca o lugar a partir do qual o discurso se enuncia, omissão intencional que atribui ao Outro o pecado do provincianismo. Encerrado em suas fronteiras, o discurso seria incapaz de transcender seus próprios limites. Sabe-se que a antropologia anterior à década de 1950, quando o processo de descolonização da África e parte da Ásia ainda não tinha se completado, encerrava uma boa dose de etnocentrismo. O Outro era silencioso, somente podia exprimir-se através da fala de alguém que lhe era estranho. O antropólogo possuía ainda o monopólio da interpretação das sociedades ágrafas.¹⁵

A antropologia anterior a 1950, à qual Renato Ortiz faz referência, é justamente aquela que se desenvolve concomitante ao projeto de expansão colonial.¹⁶ O recorte cronológico é sugestivo, pois o pós-1950 coincide com a profusão das ideias da escola culturalista norte-americana e seu “rechaço frontal à perspectiva que ordenava a história humana nos marcos de um único processo evolutivo”.¹⁷ Para Jean Copans, a antropologia evolucionista “se serve das populações que estuda, e que não pode impedir a alienação

¹⁵ ORTIZ, R. *Universalismo e diversidade*, p. 105-106.

¹⁶ [...] na divisão do trabalho entre as ciências sociais, a antropologia especializou-se na descrição e na classificação de grupos sociais freqüentemente tidos como primitivos, atrasados, marginais, tribais, subdesenvolvidos ou pré-modernos, definidos por sua exterioridade e alteridade em relação ao mundo dos antropólogos, ele próprio definindo pela civilização, pela ciência e pela técnica. L'ESTOILE, B.; NEIBURG, F.; SIGAUD, L. *Antropologia, impérios e Estados nacionais: uma abordagem comparativa*, p. 9.

¹⁷ ORTIZ, R. *Universalismo e diversidade*, p. 90.

cultural, religiosa, económica ou física de que a sua presença é álibi (ou causa)”. Por esse aspecto, a “antropologia não se limita a participar nesta opressão, ela própria seria opressão”.¹⁸

Esse ponto de vista “ingênuo” e perigoso – profundamente enraizado na maioria dos homens da época¹⁹ – é compartilhado não só pela antropologia evolucionista, mas também por outras áreas de expressão da cultura ocidental, como as artes e a literatura, que se desenvolveram concomitantemente ao avanço do imperialismo europeu sob a ideia de superioridade técnica, econômica e de certa evolução social, cultural e histórica. Para Edward Said, muitos humanistas da época eram incapazes encontrar uma conexão entre “a longa e sórdida crueldade de práticas como a escravidão, a opressão racial e colonialista, o domínio imperial e, de outro, a poesia a ficção e a filosofia da sociedade que adota tais práticas”.²⁰ É nesse contexto que muitas das práticas colonialistas encontravam nos argumentos evolucionistas suas justificativas. Noções como evolução, civilização e selvageria eram amplamente aceitas e legitimavam científica e moralmente a aquisição imperial de territórios ao longo de todo o século XIX. Sobre o evolucionismo cultura é possível dizer:

Decalcando o modelo do evolucionismo biológico, buscam-se os estádios da evolução humana e, em consequência, as sociedades *primitivas* aparecem como os antepassados naturais das sociedades ocidentais atuais. Trata-se de um evolucionismo unilinear, quer dizer, tal sucessão de estádios é necessária e obrigatória: por uma série de transformações passa-se do inferior ao superior.²¹

¹⁸ COPANS, J. *Da etnologia à antropologia*. In: Antropologia: ciência das sociedades primitivas? p.53.

¹⁹ LÉVI-STRAUSS, C. *Raça e história*, p. 59.

²⁰ Para Edward Said, “muitos humanistas de profissão são, em virtude disso, incapazes de estabelecer a conexão entre, de um lado, a longa e sórdida crueldade de práticas como a escravidão, a opressão racial e colonialista, o domínio imperial e, de outro, a poesia a ficção e a filosofia da sociedade que adota tais práticas (...) eram noções amplamente aceitas, e ajudaram a propiciar a aquisição imperial de territórios na África ao longo de todo o século XIX”. SAID, E. *Cultura e Imperialismo*, p.12.

²¹ COPANS, J. *Da etnologia à antropologia*. In: Antropologia: ciência das sociedades primitivas? p.26.

Os pressupostos teóricos de um evolucionismo cultural partem da ideia de que existe uma única linha de desenvolvimento possível para a sociedade humana. Segundo Lewis Morgan,²² a sociedade atravessaria uma linha de progresso humano que partiria da selvageria, passando pela barbárie, até a civilização. Sendo os povos primitivos, para James Frazer,²³ espécimes vivos de condições culturais da humanidade anteriores à civilização. Essa antropologia, também chamada de *antropologia de gabinete*,²⁴ possuía uma relação tão estrita com o imperialismo que os antropólogos se utilizavam, quase que inteiramente, de relatos e documentos elaborados por agentes coloniais para formular suas teorias. Pelas análises de Norbert Rouland, não havia sequer o interesse em observar o nativo diretamente. Por essa lógica, a antropologia de gabinete se desenvolveu segundo as “necessidades” científicas da época. Coletar materiais *in loco* não seria muito proveitoso tendo em vista que esses antropólogos trabalhavam mais como historiadores, na posse dos documentos coloniais, do que como etnólogos modernos. Encontrar a cultura estudada, ou “ir ao local teria parecido incongruente e teria acarretado uma perda de tempo que fora poupado pelo recurso aos documentos e aos relatórios de correspondentes nos países que esses cientistas estudavam”.²⁵

É preciso notar que método comparativo evolucionista projeta a “civilização” europeia como uma espécie de arquétipo. Essa comparação só privilegia um lado: o modo de vida europeu. Suas práticas sociais, usos e costumes são tomados como o estágio mais alto do desenvolvimento da cultura humana. A explicação baseada num fio condutor histórico-evolutivo, ao mobilizar noções como

²² MORGAN, L. H. *A sociedade antiga ou investigações sobre as linhas do progresso humano desde a selvageria, através da barbárie, até a civilização*. In: Evolucionismo cultural, p.44.

²³ FRAZER, J. G. *O escopo da antropologia social*. In: Evolucionismo cultural, p.106.

²⁴ ROULAND, Norbert. *Nos confins do direito*. p.72.

²⁵ Em uma entrevista, James George Frazer foi questionado se algum dia havia encontrado os povos sobre os quais escrevia, a resposta dele foi “Graças a Deus não!”. ROULAND, Norbert. *Nos confins do direito*. p.72.

hierarquia técnica, hierarquia racional, hierarquia econômica e social, delimitaria o campo real dos elementos a serem considerados numa análise científica responsável e respeitosa da alteridade. Ao eleger um modelo comparativo pobre em sentido, a visão de mundo ocidental – impregnada de um etnocentrismo peculiar – reconta todo o movimento de uma outra cultura segundo a maior ou menor proximidade em relação à sua própria.²⁶ Essa apreensão etnocêntrica do Outro compreende tudo aquilo que é diferente a partir daquilo que lhe é mais familiar. Ademais, no caso do etnocentrismo ocidental, além da observação “egocêntrica” da diferença, verificamos que este possui pretensões de universalidade. Como nota, Boaventura de Sousa Santos, o particularismo ocidental se dimensiona universalmente:

Todas as culturas tendem a considerar os seus valores máximos como os mais abrangentes, mas apenas a cultura ocidental tende a formulá-los como universais. Por isso mesmo, a questão da universalidade dos direitos trai a universalidade do que questiona pelo modo como o questiona. Por outras palavras, a questão da universalidade é uma questão particular, uma questão específica da cultura ocidental.²⁷

Boaventura lembra-nos de que o discurso de pretensão universal possui um lugar de partida, um lócus de enunciação dentro de uma realidade social particular – no caso a ocidental. Mesmo que identifiquemos a universalização sob a égide da globalização, não podemos nos esquivar do fato de a globalização ser

²⁶ Uma diferença considerável separa o etnocentrismo ocidental do seu homólogo “primitivo”; o selvagem de qualquer tribo indígena ou australiana julga que a sua cultura é superior a todas as outras sem se preocupar em exercer sobre elas um discurso científico, enquanto a etnologia pretende situar-se de chofre no elemento da universalidade sem se dar conta de que permanece sob muitos aspectos solidamente instalada em particularidade, e que o seu pseudodiscurso científico se deteriora rapidamente em verdadeira ideologia (...) Decidir que algumas culturas são desprovidas de poder político por não oferecerem nada de semelhante ao que a nossa apresenta não é uma proposição científica: antes denota-se aí, no fim das contas, uma certa pobreza de sentido. CLASTRES, Pierre. *Sociedade contra o Estado*, p. 35-36.

²⁷ SANTOS, B. *Por uma concepção multicultural de direitos humanos*, p. 19.

um processo em que “determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo”. Por esse ponto de vista, a globalização é antes de tudo um processo em que uma realidade local se torna global, um localismo que se globaliza. Assim, para Boaventura, “não existe globalização genuína; aquilo que chamamos globalização é sempre a globalização bem-sucedida de determinado localismo. Por outras palavras, não existe condição global para a qual não consigamos encontrar uma raiz local”.²⁸

Em termos analíticos, vivemos em um mundo onde tanto o localismo se globaliza, quanto o globalismo se localiza. Essa tensão é constituidora do nosso cenário social. As culturas povoam o sistema-mundo, assim como o sistema-mundo povoa o interior das culturas. A questão, porém, é tentar identificar em meio aos discursos, qual deles se apresenta como hegemônico, qual deles aparta outras particularidades sociais, qual deles silencia, reifica e anula – para não dizer extermina – o Outro. A experiência que se oculta por de trás de uma aparente superioridade, se mostra como um obstáculo ao reconhecimento e interpretação da diferença, principalmente se essa experiência particular é transformada num modelo ou padrão a ser seguido.²⁹ Para Alain Supiot não existe identidade que não tenha um limite.

Pensar a europeização ou a mundialização como processos de apagamento das diferenças e de uniformização das crenças é preparar-se para dias futuros mortíferos. Julgar universais suas categorias de pensamento e pretender impô-las ao mundo é o caminho mais seguro que conduz ao desastre. [...] Cai-se então num fundamentalismo ocidental que só repercute nutrindo os

²⁸ SANTOS, B. *Por uma concepção multicultural de direitos humanos*, p. 14.

²⁹ Para Clastres, o “obstáculo epistemológico que a “politicologia” não soube até o momento ultrapassar, nós acreditamos tê-lo descoberto no etnocentrismo cultural do pensamento ocidental, ele mesmo ligado a uma visão exótica das sociedades não-ocidentais (...) convém mostrar um pouco de respeito às culturas arcaicas e nos interrogarmos sobre a validade de categorias como aquelas de economia de subsistência ou de controle social imediato. Ao não efetuar esse trabalho crítico, arriscamo-nos primeiramente a deixar escapar o real sociológico e, em seguida a descaminhar a própria descrição empírica”. CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*, p.40.

fundamentalismos oriundos dos outros sistemas de crença. Pretendendo uniformizar o mundo, arruína-se toda a possibilidade de unificá-lo. A dissolução do Direito objetivo numa coleção de direitos individuais garantidos por uma Lei suposta universal nos conduz com toda a certeza a um “choque das civilizações”, crença contra crença, de armas na mão.³⁰

O etnocentrismo, como a coisa mais bem distribuída do mundo, sai de cena para dar lugar ao monólogo de um poder que se pretende hegemônico. A “superioridade” alcançada pelo Ocidente, nesse aspecto, nada tem de natural, cultural ou evolutiva; ela é conquistada em meio a conflitos, resistências, violência e lutas em torno do monopólio do discurso. O discurso hegemônico, revestido de cientificidade, tende a privilegiar a história do mundo na versão dos vencedores. Para Boaventura, essas disputas “demonstram que aquilo que chamamos globalização é, na verdade, um conjunto de arenas de lutas transfronteiriças”.³¹ É dessa forma que o discurso sobre o outro carrega elementos de distinção semântica a que Reinhart Koselleck conceitua como *antitéticos assimétricos*: os não civilizados são os selvagens, os não gregos são os bárbaros, os não católicos são os pagãos.³²

A face etnocida, que Pierre Clastres enxerga no Ocidente, deriva justamente dessa força centrípeta que as ideias ocidentais possuem para além de suas próprias fronteiras. Poderíamos tentar achar correlatos em sociedades não ocidentais, mas esse seria um exercício difícil que não caberia neste tópico, sob o risco de a escolha ser tomada sem critério. Para citar um tentame, com a finalidade de realizarmos um contraponto meramente exemplificativo,

³⁰ SUPIOT, Alain. *Homo juridicus*, p. XXVIII.

³¹ SANTOS, B. *Por uma concepção multicultural de direitos humanos*, p. 18.

³² O conceito de antitéticos assimétricos é desenvolvido por Reinhart Koselleck. Nessa lógica, “unidades históricas podem adaptar os conceitos gerais até transformá-los em singulares, de modo a determinar e compreenderem só a si mesmas. Para um católico, a ‘igreja’ pode ser apenas a sua; para um comunista, ‘o partido’ pode ser apenas o seu; ‘a nação’ para a Revolução Francesa, designa evidentemente apenas a sua. O artigo definido serve para estabelecer a singularização política e social” (*Futuro e passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*, p. 192).

poderíamos eleger o senso comum sobre o suposto “canibalismo” e o gosto pela guerra dos grupos que constituíam os Tupinambás. Contudo, seja pela atribuição de que sua organização social tivesse como elemento articulador a guerra, seja pelas descrições dos “festins canibais”, em que os cativos dessas guerras eram consumidos em “rituais” antropofágicos, não poderíamos definir os Tupinambás como etnocidas.

Grosso modo, e sem a pretensão de esgotar essa questão tão complexa, por mais “horrorosos” que possam parecer os relatos de Hans Staden e Jean de Léry no século XVI, os rituais antropofágicos se aproximavam mais de grandes festas, em que não mais de uma dezena de cativos eram “provados” por uma população muitas vezes superior a mil tupinambás. A carne humana não era de longe o principal elemento da dieta Tupinambá. Outro ponto a se destacar é que o cativo, antes de passar pelo ritual que o sacrificava, era incorporado ao grupo que o capturou, podendo se casar e ter filhos; esse convívio podia durar anos. A antropofagia se dava entre iguais, o cativo deveria conhecer os elementos e etapas do ritual, deveria saber do seu papel enquanto inimigo e provocar seu matador em meio aos diálogos. Sua fala era importante para a cerimônia, seu espírito era lembrado e protegido por aqueles que o sacrificavam, e seu nome era carregado por outros para não ser esquecido.³³ O cativo e sua cultura não eram propriamente destruídos ou aniquilados. Para Florestam Fernandes:

As relações com a vítima não terminavam, como se poderia supor, com o massacre. [...] É preciso entender, porém, o que significa “destruição” neste contexto anímico. Para usar conceitos adequados ao nosso pensamento – como os de pessoa, de alma e de corpo – aquilo que se poderia representar como sendo a “pessoa” da vítima, não era propriamente destruído através do sacrifício. Ela continuava a existir como uma realidade anímico-religiosa e social após o massacre: quer na memória coletiva do grupo a que pertencesse a vítima; quer na sociedade sobrenatural

³³ MÉTRAUX, A. A antropofagia ritual dos Tupinambás. *A religião dos Tupinambás*.

dos ancestrais míticos e parentes “mortos”, se a vítima estivesse suficientemente integrada no mundo material.³⁴

Por sua vez, no etnocentrismo ocidental, um grupo concreto reclama para si o direito exclusivo à universalidade das ideias aplicando conceitos linguísticos como “o civilizado”, “o moderno” ou “o humano” apenas para si, rejeitando qualquer comparação e reflexão que ameace essa hegemonia. O etnocídio se realiza na uniformização e na homogeneização do Outro. Não se trata de mero sentimento etnocêntrico, mas sim de um movimento que, em última análise, pretende assimilar, apagar e destruir, na maior medida possível, toda a diferença cultural que não seja bem-vinda. Se pegarmos, por exemplo, as noções de Estado, Direito, Política, Economia veremos que são ideias construídas sob a “luz” e o espelho do Ocidente. O Direito, por exemplo, é repleto dessas características. Para Lévi-Strauss, esse processo não é espontâneo ou social-evolutivo, pelo contrário, se insere num quadro de relações em disputas muitas vezes violentas. Como o etnocentrismo é bem distribuído pelo globo, as culturas ainda resistem aos anseios hegemônicos do Ocidente.

Começaremos por observar que esta adesão ao gênero da vida ocidental, ou a alguns dos seus aspectos, está longe de ser tão espontânea quanto os ocidentais gostariam que ela fosse. Resulta menos de uma decisão livre do que os ocidentais gostariam que ela fosse. Resulta menos de uma decisão livre do que uma ausência de escolha. A civilização ocidental estabeleceu os seus soldados, as suas feitorias, as suas plantações e os seus missionários em todo o mundo; interveio, direta ou indiretamente, na vida das populações de cor, revolucionou de alto para baixo o modo tradicional de existência destas, quer impondo o seu, que instaurando condições que engendrariam o desmoronar dos quadros existentes sem os substituir por outra coisa. Aos povos subjugados ou desorganizados não restava senão aceitar as soluções de substituição que lhes eram oferecidas ou, caso não estivesse

³⁴ FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*, p. 283.

dispostos a isso, esperar uma aproximação suficiente para estarem em condições de os combaterem no mesmo campo. Na ausência desta desigualdade na relação de forças, as sociedades não se entregam com tal facilidade.³⁵

O problema que se coloca é como podemos abordar a questão do etnocentrismo. Se a rigor não faz sentido pensar em culturas não-etnocêntricas, também não é razoável esperar que uma determinada sociedade suspenda o julgamento que faz sobre outras. À primeira vista, o etnocentrismo parece ser insuperável. Contudo, temos que questionar e refletir sobre o caráter absoluto dessa percepção. O ponto de partida é que num cenário formado por diversas culturas etnocêntricas, não poderíamos crer na inteireza hegemônica de uma cultura específica. Até porque, para Lévi-Strauss, essas formas absolutas nunca foram resultado de culturas isoladas, mas sim da interação entre culturas, voluntariamente ou involuntariamente, pelos mais variados meios, como migrações, empréstimos, trocas comerciais e guerras. Uma cultura depende da outra para existir, esse é o paradoxo constitutivo que guarda o etnocentrismo. Quando uma cultura força o sentido de uma universalização e uniformização “atingimos o absurdo que é declarar uma cultura superior a outra. Porque, na medida em que se encontrasse isolada, uma cultura nunca poderia ser ‘superior’”³⁶.

Como constata Renato Ortiz, para desfazer a noção de que certa cultura desfrutaria de uma inteireza absoluta, basta “imersi-la nas contradições reais da história para percebermos que o particular é sempre tensionado pelo contexto no qual se insere”.³⁷ Nesse

³⁵ LÉVI-STRAUSS, C. *Raça e história*, p. 78.

³⁶ LÉVI-STRAUSS, C. *Raça e história*, p. 87.

³⁷ Novamente, ela prescinde da ideia de situação; cada cultura desfrutaria de uma inteireza absoluta. Basta, porém, imersi-la nas contradições reais da história para percebermos que o particular é sempre tensionado pelo contexto no qual se insere. A situação de globalização redefine as partes, das sociedades “tribais” às nações industrializadas. Nesse sentido, não há como escapar à sua dimensão comum. Não se trata de uma escolha ou de uma visão etnocêntrica do mundo: o processo é mundial, penetra e atravessa as diferenças sociais e culturais a despeito de suas especificidades. As questões comuns, gerais, não decorrem necessariamente de uma filosofia universalista, mas existem porque as

movimento de inserção o universalismo perderia espaço, justamente porque as diferentes sociedades são pensadas numa teia de relações de forças – subalternas ou dominantes – sem necessariamente pressupor uma hierarquia entre elas. A própria globalização poderia ser repensada nesses termos, como faz boa Boaventura na distinção entre “globalização de-cima-para-baixo e globalização de-baixo-para-cima, ou entre globalização hegemónica e globalização contra-hegemónica”.³⁸ Olhar para a existência concreta das culturas faz com que nos situemos no tempo e no espaço das relações. A globalização e a mundialização, não são conceitos que se encerram numa determinada época ou num grupo específico de homens.³⁹ Para Lévi-Strauss, reduzir a “civilização mundial” a uma particularidade específica seria empobrecê-la singularmente, esvaziando sua substância e conservando dela apenas um corpo descarnado:

Não devemos deixar de notar que a noção de civilização mundial é muito pobre, esquemática, e que o seu conteúdo intelectual e afetivo não oferece grande densidade. [...] Porque, se a nossa demonstração é válida, não existe nem pode existir uma civilização mundial no sentido absoluto que damos a este termo, uma vez que a civilização implica a coexistência de culturas que oferecem entre si a máxima diversidade e consiste mesmo nessa existência. A civilização mundial só pode ser coligação, à escala mundial, de culturas que preservassem cada uma sua originalidade.

diferentes sociedades estão situadas numa teia de relações de forças (são subalternas ou dominantes) que as transcendem e as determinam (os direitos humanos não são propriamente universais, mas pertencem ao destino comum no âmbito da modernidades-mundo). ORTIZ, R. *Universalismo e diversidade*, p. 107.

³⁸ SANTOS, B. *Por uma concepção multicultural de direitos humanos*, p. 18.

³⁹ Tomo os conceitos de globalização, mundialização e “civilização mundial” citados nesse artigo como conceitos que se assemelham. Sabemos que existe um grande debate sociológico em torno desses termos, mas para torná-los operacionais aos nossos propósitos, peço a licença para lê-los enquanto uma espécie de comunicação social que se mundializa, isso porque, mais nos interessa o caráter plural dos elementos sociais que constituem esses conceitos, do que propriamente ligá-los a uma tradição científica.

Para escapar da tentação que encerra a “civilização mundial” numa tradição específica, é necessário que tornemos o etnocentrismo um conceito reflexivo. A reflexividade possui a potência de inocular nesta visão de mundo certa sensibilidade pelo diverso. Se “por mais sólidas que sejam as fronteiras, os grupos sociais interagem entre si”,⁴⁰ a reflexão analiticamente insere o conceito de etnocentrismo num quadro relacional. Como constata Clifford Geertz, se a grande dificuldade do etnocentrismo “é que ele nos impede de descobrir em que tipo de ângulo [...] nos situamos em relação ao mundo; que tipo de morcegos somos, de fato”,⁴¹ a partir do momento nos situamos nesse quadro de relações, teríamos como pressuposto que toda visão de mundo é realizada a partir de um espaço inscrito numa determinada cultura – inclusive a nossa própria visão. Identificar esse lugar social e epistemológico é o primeiro passo para levar a pluralidade a sério. Não se trata, pois, de superar o etnocentrismo de forma simplista e ingênua, mas sim de colocá-lo em contato com a diferença.

Ao considerarmos a esfera cultural, o plural é mais adequado do que o singular (por isso, na situação de globalização, não existe uma cultura global ou uma identidade global). [...] Esquece-se que toda identidade é uma construção simbólica e, nesse sentido, não “é” um Ser, mas se “constrói como” – processo no qual estão envolvidos agentes conflitos e práticas sociais diversificadas. Ela é uma referência coletiva, mas também algo em disputa, sobretudo no caso das identidades nacionais e étnicas. No fundo, o debate sobre relativismo tende a reificar as representações simbólicas como uma entidade singular: “a” cultura. Ao retirá-la do processo histórico, torna-se possível contrastá-la com o universal ou com qualquer tipo de generalização vista como indevida.⁴²

⁴⁰ ORTIZ, R. *Universalismo e diversidade*, p. 111.

⁴¹ GEERTZ, C. *Nova luz sobre a antropologia*, p.74.

⁴² ORTIZ, R. *Universalismo e diversidade*, p. 111.

Assim, em vez de tomarmos arbitrariamente a cultura ocidental como um arquétipo universal, temos que observá-la circunscrita a uma esfera cultural que é povoada pela pluralidade. A reflexão situa um ponto de partida para a análise, que pode ser tanto nas diversas culturas, como também partindo do próprio Ocidente. Aqui fica claro que o propósito desse artigo não é trazer elementos para a “superação” do etnocentrismo em si, mas sim de *um* etnocentrismo em especial. “Superá-lo” é sempre uma tarefa incompleta, por isso temos que colocá-lo em contato com a diversidade. O encontro com o outro modifica consideravelmente as condições de uma reflexão sobre a sociedade. Este contato contribui com a possibilidade do *alter* refletir sobre o *ego*, afastando a distância entre “nós” e “eles”, entre “centro” e “periferia”. Talvez, seja este um dos caminhos para se pensar uma perspectiva multicultural que substitua a perspectiva universal.

ANTROPOLOGIA JURÍDICA: SENSIBILIZANDO AS FRONTEIRAS DO DIREITO

É mais ou menos nesse sentido que a antropologia jurídica possui uma abordagem capaz de descentrar a análise do direito de seus conteúdos ocidentais. Por meio do encontro com o Outro, com o diferente ou com o “exótico”, a antropologia modifica consideravelmente as condições de uma reflexão sobre a sociedade. A antropologia coloca a diversidade no horizonte da análise teórica e empírica. O encontro intelectual com sociedades “não-europeias” reformula o foco científico, político e cultural do direito, fazendo com que uma abordagem antropológica do direito tenha a potência de apresentar um direito que não se encerra somente na forma ocidental de expressão. Trata-se de uma contribuição preciosa para os juristas e operadores do direito, principalmente se observarmos a estruturação da “grade” disciplinar das Faculdades de Direito no Brasil. Porém, não devemos circunscrevê-la somente ao ambiente acadêmico. Isso porque a antropologia é uma ciência que se acopla

à empiria do próprio objeto que estuda. Trata-se de uma ferramenta analítica que pode acompanhar o jurista em seu dia-a-dia prático, sensibilizando seu olhar para as esferas culturais que atravessa a todo momento.

Nesse sentido, poderíamos dizer que a antropologia jurídica cumpre o papel de demarcar a diversidade com base na experiência. Para Orlando Villas Bôas Filho, a abordagem antropológica do direito é capaz de sustentar críticas à “tendência dos juristas em atribuir uma universalidade ao direito ocidental”. Pelo enfoque antropológico é possível problematizar a suposta universalidade das instituições e das categorias jurídicas ocidentais. Para Villas Bôas, essa reflexão crítica teria a potência de desfazer uma conceituação do direito enlaçada a “uma visão de mundo marcada pela monolatria que, como consequência, geraria uma representação do direito naturalmente vocacionada ao monismo”. Isso porque, ao construir uma visão em que “o direito ocidental consiste apenas em uma forma particular de expressão da juridicidade”,⁴³ a antropologia jurídica ambiciona estudar as configurações jurídicas geradas por sociedades humanas, sem exclusividade e sem uns lócus de observação privilegiado ou hegemônico.

Para Norbert Rouland, “qualquer sociedade conhece o direito, mesmo que varie o conteúdo dele”.⁴⁴ No mesmo sentido caminha Shelton Davis, ao dizer que existem algumas proposições “simples” sobre as quais os antropólogos estão de acordo em relação ao que pode ser considerado como jurídico em determinada sociedade. A primeira delas seria que “em toda a sociedade existe um corpo de categorias culturais, de regras ou códigos que definem os direitos e deveres legais entre os homens”; a segunda que “em toda sociedade disputas e conflitos surgem quando essas regras são rompidas”; a terceira versa que “em toda sociedade existem meios

⁴³ VILLAS BÔAS FILHO, O. *Juridicidade: uma abordagem crítica à monolatria jurídica enquanto obstáculo epistemológico*, p.281.

⁴⁴ ROULAND, N. *Nos confins do direito: antropologia jurídica da modernidade*, p.3.

institucionalizados através dos quais esses conflitos são resolvidos e através dos quais as regras jurídicas são reafirmadas e/ou redefinidas”.⁴⁵

Se o direito pertence à dimensão da vida social que os antropólogos denominam como “cultura”,⁴⁶ a antropologia jurídica se constitui em instrumento de entendimento das múltiplas formas que o direito pode assumir e diversos contextos sociais. Nesse sentido, uma abordagem antropológica do direito identifica não só as formas particulares com que os Argonautas do Pacífico Sul, os Azande ou os Tiv apreendem as formas de concreção assumidas como jurídica, mas também como os juristas ocidentais tratam a questão do direito. Segundo Shelton Davis, essas são definições mínimas do campo coberto pela antropologia do direito que tem por objeto “a investigação comparada da definição de regras jurídicas, da expressão de conflitos sociais e dos modos através dos quais tais conflitos são institucionalmente resolvidos”.⁴⁷ A definição abre um campo vasto de análise; a começar pelo o que é considerado *direito* em cada sociedade. Essa perspectiva deixa claro que o sistema jurídico, na forma particular que assume no Ocidente, é uma dentre múltiplas outras formatações que o direito pode assumir em outras configurações sociais. Esse movimento ao encontro da diferença faz com que possamos nos desprender de uma tradição do direito vinculado à filosofia ocidental, para Mario Losano:

A filosofia do direito termina assim por se tornar a exposição do setor jurídico dos grandes sistemas filosóficos, perdendo portanto todo o contato com os direitos positivos, uma vez que seu objetivo não é mais do direito positivo, mas a idéia de direito enquanto dado universal e permanente. [...] A idéia de direito de que se ocupam os grandes sistemas filosóficos, além disso, é a hipóstase dos direitos positivos

⁴⁵ DAVIS, S. *Antropologia do direito: estudo comparativo de categorias de dívida e contrato*, p.10.

⁴⁶ ROULAND, N. *Nos confins do direito: antropologia jurídica da modernidade*, p. 36.

⁴⁷ DAVIS, S. *Antropologia do direito: estudo comparativo de categorias de dívida e contrato*, p. 10.

européus. Por outro lado, todo o discurso da filosofia do direito está vinculado à filosofia ocidental: os temas do direito e da justiça encontram-se nos tratados sobre a política e sobre a moral iniciados pela filosofia grega, da qual sofrem a influência sistematizadora. [...] Explica-se assim o eurocentrismo incondicional da filosofia do direito, que nunca verificou suas asserções sobre um direito não-europeu.⁴⁸

Por meio da constituição da antropologia “torna-se possível conhecer, descrever e, de algum modo, medir a diversidade das sociedades humanas”.⁴⁹ Numa perspectiva epistemológica, a antropologia traz a possibilidade de se produzirem descrições diferentes do mundo, em que a ideia do movimento prevalece sobre a das organizações e das permanências.⁵⁰ Para Clifford Geertz, a antropologia e o direito não se unem na intenção de mudar costumes e hábitos sociais, tão pouco constituem-se interdisciplinarmente para corrigir raciocínios jurídicos por meio de descobertas antropológicas. O aporte analítico da antropologia para a análise do direito caracteriza-se num “ir e vir hermenêutico entre dois campos, olhando primeiramente em uma direção, depois para outra, a fim de formular questões morais, políticas e intelectuais que são importantes para ambas”.⁵¹ O ir e vir hermenêutico propõe um enriquecimento com a experiência da observação. Não coloniza ou determina outros campos do saber, mas apresenta outra visão ou realidade possível. Por meio da antropologia, o direito se depara com outras formas de juridicidade, o que altera epistemologicamente e qualitativamente o campo de experiência teórico pela observação da diferença. Norbert Rouland também auxilia nesse sentido:

⁴⁸ LOSANO, M. *Os grandes sistemas jurídicos*, p. 548.

⁴⁹ COPANS, J. *Da Etnologia à Antropologia*, In: COPANS, Jean, TORNAY, Serge, GODELIER, Maurice, BACKÈS-CLÉMENT, Catherine. *Antropologia: ciência das sociedades primitivas?* p.25.

⁵⁰ BALANDIER, Georges. *A desordem: elogio ao movimento*, p.10.

⁵¹ GEERTZ, C. *O saber local*, p.253.

A antropologia jurídica se propõe estudar os direitos de culturas não ocidentais e voltar em seguida, com um olhar novo, aos das sociedades ocidentais. Pois, contrariamente ao que se acredita, não é necessariamente mais fácil estudar sua própria sociedade do que a dos pigmeus e esquimós. Estamos tão imersos em nossa própria cultura que muitas maneiras de pensar, muitas normas e comportamentos nos parecem ser evidentes. A originalidade e contingência delas nos escapam, não vemos que se trata de outras tantas chaves para virar em suas fechaduras.⁵²

A verdadeira contribuição está em poder identificar aquilo que nos é natural e corriqueiro como “estranho”. A antropologia, assim como a sociologia, nos ajuda a perceber que “o que consideramos natural, inevitável, bom ou verdadeiro pode não o ser, e o que tomamos como ‘dado’ nas nossas vidas é fortemente influenciado por forças históricas e sociais”.⁵³ Os códigos, os tribunais, os juízes togados são peculiaridades de um direito fortemente centrado no Estado ocidental, moderno, complexo e civilizado. A antropologia contribui para a relativização dessa representação etnocêntrica projetada pelos juristas ocidentais. Para Norbert Rouland, “tudo isso mostra que a antropologia jurídica nos permite compreender melhor nossas próprias sociedades: ter visto funcionar alhures certos modelos permite reconhecê-los melhor em nosso país”,⁵⁴ o que pode até mesmo nos levar a questionar, como o faz Bruno Latour, se somos de fato modernos como nos descrevemos.⁵⁵ Um bom ponto de partida para entender melhor o nosso direito, seria interpretá-lo como sendo fortemente apoiado numa universalização de um particularismo próprio do sistema jurídico ocidental. Para Geertz, “assim como a navegação, a jardinagem e a poesia, o direito e a etnografia são artesanato locais:

⁵² ROULAND, N. *Nos confins do direito: antropologia jurídica da modernidade*, p.70.

⁵³ GIDDENS, A. *Sociologia*, p.2.

⁵⁴ ROULAND, N. *Nos confins do direito: antropologia jurídica da modernidade*, p.89.

⁵⁵ LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*, p.7-17.

funcionam à luz do saber local”, cabe a nós fazermos uso e explorar as contribuições dessa diversidade que se apresenta.⁵⁶

O ganho epistemológico dessa análise é que o olhar retorna aos nossos quadros referenciais sensibilizado pela existência da diferença. Dessa forma, inserimos o direito num contexto muito mais amplo e complexo. A análise, portanto, se torna potencialmente reflexiva ao ponto de se tornar um instrumento crítico. Por meio do contato cultural podemos questionar a deficiência do direito ocidental em reconhecer particularidades e diversidades culturais que escapam à normalidade do discurso jurídico hegemônico, assim como aponta para a necessidade de se analisar a cultura como um espaço de práticas sociais de onde emerge o direito. Por tais características, o estudo das práticas culturais permite um entendimento menos instrumental e mais construtivo do direito.

Hoje, com os estudos pós-coloniais, notamos que a transmissão de determinado patrimônio cultural e conteúdo de uma semântica universal do direito são provenientes de um processo de expansão civilizacional e colonial.⁵⁷ Os estudos culturais e pós-coloniais questionam a legitimidade do discurso que preserva noções como a completude do ordenamento jurídico, da fundação declaratória e não criativa da atividade jurisdicional e da redução da noção de direito à lei do Estado. Para Rosemary Coombe, a lei é, antes de tudo, um produto cultural, pois adquire forma e consequências culturais. Contudo, é possível dizer que o direito, por si só, não consegue apreender em seu interior toda a complexidade social que o circunda; não consegue tampouco, captar as construções identitárias que se localizam no exterior de suas fronteiras. Isso não quer dizer que essas identidades não existam, mas apontam para fato do direito muitas vezes não levá-las em suas

⁵⁶ GEERTZ, C. *O saber local*, p. 249.

⁵⁷ GONÇALVES, Guilherme Leite. *Pós-colonialismo e Teoria dos Sistemas: notas para uma agenda de pesquisa sobre o direito*. In: DUTRA, Roberto; BACHUR, João Paulo (orgs). Dossiê Niklas Luhmann, p. 249-278.

operações.⁵⁸ Os estudos críticos apontam para o direito, numa perspectiva cultural e epistemológica, como um fenômeno heterogêneo e plural.

O tratamento da diversidade é algo recente e que surge em oposição ao perfil homogeneizante dos estados-nações e das heranças coloniais [...] as circunstâncias do multiculturalismo desafiam as teorias tradicionais a encontrarem alternativas a elas mesmas às novas circunstâncias sociais (pluralismo, diversidade cultural, migração, diversidade religiosa, indígenas).⁵⁹

A diferença e a diversidade, nesse sentido, surgem como conceito que reflexiona o perfil homogeneizante do Estado. Noções de pluralismo jurídico, de diversidade cultural, de migração, de diversidade religiosa, da questão racial e da questão indígena são elementos contingentes e que ultrapassam as formas cercadas pelo Direito Estatal. O projeto de modernidade ocidental que se desenvolveu historicamente por meio de discursos e práticas – como o imperialismo e o colonialismo – não cultivava disposições multiculturais, mas pelo contrário, estaria completamente arraigados ao princípio monista de direito, que começa a ser posto em xeque.⁶⁰ Isso porque a visão monista caminha no sentido oposto ao reconhecimento, uma vez que a perspectiva unívoca projeta um direito central como uma espécie de arquétipo, ou modelo, o qual uma sociedade deveria seguir.

Edward Said afirma que “com o tempo, a cultura vem a ser associada, muitas vezes de forma agressiva, à nação ou ao Estado; isso ‘nos’ diferencia ‘deles’, quase sempre com algum grau de xenofobia”. Essa perspectiva desconsidera a alteridade, além do fato de que se opõe “à permissividade associada a filosofia relativamente

⁵⁸ COOMBE, R. *Is there a Cultural Studies of law?* In: *A companion to Cultural Studies*, p. 36-57.

⁵⁹ SANTOS, G. *Reconhecimento, utopia, distopia. Os sentidos da política de cotas raciais*, p. 118.

⁶⁰ Nesse sentido ver: HOBBSBAWN, E. *A era dos impérios 1880-1914*; HARDT, M.; NEGRI, A. *Império*; FERRO, M. *História das colonizações: das conquistas às independências, séculos XIII à XX*.

liberais como o multiculturalismo e o hibridismo”.⁶¹ Said aponta também para “Oriente” como uma invenção ocidental. Segundo o autor, por meio de um saber erudito, literário e científico, o Ocidente projetou a imagem de um “oriente” sob o signo da inferioridade e do exotismo.⁶² O mesmo sentido é tomado por Stuart Hall na construção do *West and the Rest*.

Um discurso é uma forma de falar sobre algo ou de representá-lo. Ela produz conhecimento que molda percepções e práticas. É parte da forma em que o poder opera. [...] O Ocidente produziu muitas maneiras diferentes de falar sobre si mesmo e "dos outros". Mas o que chamamos de discurso do "*the West and the Rest*" [o Ocidente e o resto] se por tornou um dos mais poderosos e contributivo desses discursos. Tornou-se a forma dominante na qual, por muitas décadas, o Ocidente representou a si mesmo e sua relação com "o outro" [...] a imagem de si e dos "outros", o seu sentido de "nós" e "eles", as suas práticas e relações de poder em relação ao *Rest*.⁶³

Observamos em autores como Rosemary Coombe, Raymond Pannikar, Boaventura de Sousa Santos, Alain Supiot e em tantos outros que os Direitos Humanos, justamente por seu conteúdo de pretensões universais centrado em categorias jurídicas ocidentais, se constituem num exemplo de dominação, mais ou menos consciente, exercida por certas nações para manter o monopólio do discurso e defender sua hegemonia. Na perspectiva de Pannikar, inclusive, o problema parece ser exclusivamente

⁶¹ SAID, E. *Cultura e Imperialismo*, p.12.

⁶² SAID, E. *Orientalismo: o Oriente como invenção do ocidente*, p. 27-60.

⁶³ “A discourse is a way of talking about or representing. It produces knowledge that shapes perceptions and practice. It is part of the way in which power operates. [...] The West produced many different ways of talking about itself and “the others”. But what we called the discourse of “the West and the Rest” became one of the most powerful and formative of this discourses. It became the dominant way in which, for many decades, the West represented itself and its relation to “the Other” [...] its image of itself and “others”, its sense of “us” and “them”, its practices and relations of power toward the Rest.” Tradução livre. HALL, S. *The West and the Rest: Discourse and Power*. In: HALL, Stuart and GIEBEN, Bram, eds. *Formations of Modernity*, p. 225.

ocidental, ou seja, as questões dadas pelos Direitos Humanos são implicações enumeradas a partir do Ocidente, e não de outras culturas. Essa linha constitui os Direitos Humanos como uma arma política cunhada somente por “nobres” e “cidadãos livres”, como também para “brancos” e “cristãos”. Para Pannikar, é preciso dizer primeiro quem poderia ser chamado de “humano” para depois aplicar o direito. Quando perguntamos se o conceito de Direitos Humanos é universal, “a resposta é um sonoro *não*”.⁶⁴ Isso revela que:

Não existem valores transculturais, pela simples razão de que um valor existe como tal apenas em um dado contexto cultural. [...] A questão que se coloca é, portanto, examinar, um esforço que começa pela delimitação cultural do conceito. Os riscos de uma visão cultural centrada no Ocidente estão muito patentes hoje em dia.⁶⁵

Contudo, o instituto dos Direitos Humanos é complexo e merece, de acordo com Rosemary Coombe, um olhar um pouco mais cuidadoso, pois, apesar de concordar com linhas teóricas que caracterizam os Direitos Humanos por suas falsas pretensões universalistas, eurocêntricas, androcêntricas, heterossexistas e não inclusivas, ela também observa os Direitos Humanos como um espaço para resistência, rebelião, articulação das injustiças e para uma nova compreensão da liberdade.⁶⁶ Nesse sentido, os argumentos desenvolvidos tanto por Coombe, quanto por Pannikar, pressupõem que a visão do programa cultural dos Direitos

⁶⁴ PANNIKAR, R. Seria a noção de direito humanos um conceito ocidental? In: BALD I, César Augusto (Org.). *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*, p. 119.

⁶⁵ PANNIKAR, R. *Seria a noção de direito humanos um conceito ocidental?* p. 221.

⁶⁶ “Rights, a relational legal category, are linked to the human as a moral one that gives these a special, if not transcendent, value in liberal ideology. [...] human rights have become a major strategy for resisting public and private domination and exploitation; they are central to a long history of rebellion, resistance, new articulations of injustice, and new understanding of freedom. At once vehicles of law, they are also the primary source of its limit, restricting its force and its positivity”. COOMBE, R. Honing a Critical Cultural Study of human Right, In: *Communications and Critical/Cultural Studies*, pp. 233-234.

Humanos – tal como se desenvolveu na Europa – não alcança de maneira uniforme e homogênea todo o globo. Trabalhos citados por Coombe, como a dos indianos Upendra Baxi e Balakrishnan Rajagopal, apontam que o desenvolvimento concreto dos direitos humanos nas diversas sociedades mundiais refutou as assunções hegemônicas do programa ocidental. Em seu lugar, como observado em Pannikar, desenvolveu-se uma tendência generalizada no sentido da diferenciação estrutural das ideias europeias, dando origem a uma multiplicidade de padrões institucionais e ideológicos distintos.

O mesmo caminho é traçado por Boaventura ao identificar nos Direitos Humanos um guia emancipatório, porque, apesar de sua forma ocidental, os Direitos Humanos podem ser reconceitualizados sob feições multiculturais. Há em sua aplicação espaço para uma resistência contra-hegemônica no sentido de uma globalização de-baixo-para-cima. Para Boaventura, o que caracteriza os Direitos Humanos é justamente a pré-condição para uma relação equilibrada entre competência global e a legitimidade local. A partir desta relação é possível “ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra. Nisto reside o seu caráter dia-tópico”.⁶⁷

CONCLUSÃO

O real objetivo deste artigo foi desenvolver certos conceitos para apresentar a antropologia jurídica como uma possibilidade real de pesquisa e reflexão sobre as instituições e práticas jurídicas que cercam o nosso contexto. Se pluralidade indica variedade, e variedade indica diferença; não podemos deixar de notar que a multiplicidade de configurações sociais, mais ou menos autônomas, constituem um ambiente de complexidade social e jurídica que

⁶⁷ SANTOS, B. *Por uma concepção multicultural de direitos humanos*, p. 23.

interessa aos estudos culturais e antropológicos do direito. Como aponta Geertz, “o universo jurídico não está sendo comprimido numa bola, e sim, expandindo-se e multiplicando-se”.⁶⁸ Não se trata de uma perspectiva de direito universal, mas sim de um direito multicultural. Para Alain Supiot, “abrir as portas da interpretação suporia considerar os direitos humanos como um recurso comum da humanidade, aberto às contribuições de todas as civilizações”.⁶⁹

Em contextos coloniais e pós-coloniais, o conflito entre direito estatal e direito autóctone se expressa na coexistência de direitos dos povos nativos em desencontro ao direito da metrópole. Devemos refletir criticamente acerca da máxima monista de que quanto mais se amplia e se uniformiza o direito, mais se democratiza e se civiliza a sociedade. Essa ideia ofusca uma série de riscos. O principal deles resulta no vício de objetivar o direito somente ao Estado que lhe opera, ou seja, a noção de que “o Estado de direito redundando no direito do Estado”.⁷⁰ Ao questionar a centralidade do direito estatal, adicionamos novas possibilidades para interpretar àquilo que é considerado como jurídico. O direito, nessa perspectiva, seria “cada vez menos um negócio de Estado”.⁷¹ A antropologia jurídica, enquanto discurso, não colocaria o “monismo” e “pluralismo” como conceitos antitéticos assimétricos, como foi feito em teorias evolucionista a respeito do seria “civilizado” e “selvagem”. Isso porque as análises de direito proveniente da antropologia apontariam para outras configurações, contextos e textualidades jurídicas e sociais possíveis.⁷² A ordem jurídica estatal

⁶⁸ GEERTZ, C. *O saber local*, p. 325.

⁶⁹ SUPIOT, A. *Homo juridicus*, p. 256.

⁷⁰ ROULAND, N. *Nos confins do direito: antropologia jurídica na modernidade*, p. 172.

⁷¹ ROULAND, N. *Nos confins do direito: antropologia jurídica na modernidade*, p. 185.

⁷² “Assim, não faz mais sentido compreender a antropologia, de um modo geral [...] como perspectiva cujo campo de análise e pesquisa esteja adstrito ao estudo das sociedades denominadas “tradicionais”, “exóticas” ou “primitivas”. Seu campo de análise se expandiu e diversificou de tal modo – num processo progressivo de superação das determinações que lhe foram impostas por seu contexto de nascimento – que seus contornos se tornaram tênues e, muitas vezes, pouco perceptíveis, sobretudo

não é a única como se crê e como é frequentemente ensinado. Dar contornos antropológicos ao direito ocidental traria maiores condições de se evitar visões altamente etnocêntricas. Diluiríamos, então, este obstáculo epistemológico revelando novas possibilidades de conhecimento sobre a sociedade; contribuiríamos com uma percepção do social ainda mais complexa, povoada de novos sentidos e semânticas, que sensibilizariam, portanto, as fronteiras do nosso próprio direito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALANDIER, Georges. *A desordem: elogio do movimento*. Trad. Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. *Arqueologia da violência*. 3ª ed. trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

COOMBE, Rosemary. Honing a Critical Cultural Study of human Rights. In: *Communications and Critical/Cultural Studies*, vol. 7, n. 3, set. 2010, pp. 230-246.

_____. Is there a Cultural Studies of law? In: MILLER, Toby (ed.), *A companion to Cultural Studies*. Nova Jersey: Blackwell Publisher, 2001.

COPANS, Jean. *Críticas e políticas da Antropologia*. Trad. Manuel Torres. Lisboa: Editora 70, 1974.

COPANS, J. TORNAVAY, S.; GODELIER, M.; BACKÈS-CLÉMENT, C. Da etnologia à antropologia. In: *Antropologia: ciência das sociedades primitivas?* Trad. J. Pinto de Andrade. Lisboa: Edições 70, 1971.

DAVIS, Shelton H (org.). *Antropologia do direito: estudo comparativo de categorias de dívida e contrato*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

quando se pretende delimitá-lo em relação ao campo de análise da sociologia". VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. *A constituição do campo de análise e pesquisa da antropologia jurídica*, p.342.

- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. 2ª ed. São Paulo: Pioneira, 1970.
- FRAZER, James George. O escopo da antropologia social. In: *Evolucionismo cultural*. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2004.
- GEERTZ, Clifford. *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- _____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 7ª ed. trad. Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GIDDENS, A. *Sociologia*. Trad. Alexandra Figueiredo, 4ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- GONÇALVES, Guilherme Leite. Pós-colonialismo e Teoria dos Sistemas: notas para uma agenda de pesquisa sobre o direito. In: DUTRA, Roberto; BACHUR, João Paulo (orgs). *Dossiê Niklas Luhmann*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- HALL, Stuart. The West and the Rest: Discourse and Power. In: HALL, Stuart and GIEBEN, Bram, eds. *Formations of Modernity*. Londres: Open University/Polity Press, 1992.
- HARDT, M.; NEGRI, A. *Império*. Tradução Berilo Vargas, Rio de Janeiro: Record, 2001.
- HOBSBAWN, E. *A era dos impérios: 1880-1914*. Tradução Siene Maria Campos e Ylanda de Toledo, 7ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. 3ª ed. trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2013.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e história*. Trad. Inácia Canelas. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- LOSANO, Mario. *Os grandes sistemas jurídicos: introdução aos sistemas jurídicos europeus e extra-europeus*. Trad. Marcela Varejão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MÉTRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambás*. Brasília: São Paulo, 1979.

- MORGAN, Lewis Henry. A sociedade antiga ou investigações sobre as linhas do progresso humano desde a selvageria, através da barbárie, até a civilização. In: *Evolucionismo cultural*. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004.
- ORTIZ, R. *Universalismo e diversidade: contradições da modernidade mundo*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- PANNIKAR, Raymond. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: BALD I, César Augusto (Org.). *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004, pp. 205-238.
- ROULAND, Norbert. *Anthropologie juridique*. Paris: Les Presses universitaires de France, Collection: Droit fondamental. Droit politique et théorique, 1988.
- _____. *Nos confins do direito: antropologia jurídica na modernidade*. Trad. Maria Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 48, jun. 1997, pp. 11-32.
- SANTOS, Gislene Aparecida dos. *Reconhecimento, utopias, distopia. Os sentidos da política de cotas raciais*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2012.
- SUPIOT, Alain. *Homo juridicus: ensaio sobre a função antropológica do direito*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. A constituição do campo de análise e pesquisa da antropologia jurídica. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v.6, pp. 333-349, 2007.
- _____. Juridicidade: uma abordagem crítica à monolatria jurídica enquanto obstáculo epistemológico. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*, v.109, 2014.

LA MULTIPLICIDAD ÉTNICA EN LAS ZONAS URBANAS DEL PERÚ

Oswaldo Bilbao Lobatón

Carlos Velarde Reyes

INTRODUCCIÓN

La diversidad cultural tiene que responder a espacios de vida comunes: la escuela, el mercado, el trabajo, el mismo espacio urbano con sus servicios. La vida se desarrolla en espacios multiculturales en los que las expresiones originadas étnicamente suelen confundirse por la misma diversidad.

La interculturalidad, que es la interacción de culturas bajo un mismo sistema jurídico, político y social, se asume existente en cualquier agrupación social en la que diversas culturas coexistan. Sin embargo, el reclamo por los derechos étnico culturales es constante en la mayoría de las sociedades, manifestándose la mayor gravedad en la discriminación racial o racismo.

El conflicto de las culturas.

Por supuesto que por cultura entendemos a ese conjunto de manifestaciones humanas producidas por la interacción y que permiten definir una identidad cultural. La cultura está en la forma como nos relacionamos con el entorno. Esa forma, que es como el estilo de ser en el mundo, y es indesligable del grupo humano al que identifica.

Como es una interacción, la cultura es dinámica y va evolucionando con el devenir. Es precisamente esta característica la que le permite sobrevivir: su capacidad de adaptación. Esta adaptación se da frente a ese entorno humano, biológico, ambiental, espacial y espiritual, que también es cambiante. Pero es importante destacar que en ese entorno también se incluye la presencia de otras

culturas, que tienen otras cosmovisiones, que representan otra identidad.

La cultura está normalmente ligada al territorio, de hecho, la referenciación territorial es la primera que salta a la vista cuando se trata de determinar identidades, en especial, étnicas. El territorio delimita, de alguna manera, el ámbito de la existencia cultural. Por supuesto que hay sus excepciones como en el caso de los pueblos nómades, que a pesar de ello, tenían un ámbito territorial por el cual circulaban.

Pero el mundo mismo ha devenido en un cosmopolitismo con una predominancia de las ciudades, en las que a primera vista lo que se observa es la presencia de varias culturas conviviendo. ¿Por qué se da la interacción de las culturas?

Realmente el hombre, el grupo social, defiende su territorio y lo mantiene de manera que lo más normal es que territorio y cultura estén unidos en una sola identidad. Pero al mismo tiempo otro factor que ha impulsado la actividad humana es la necesidad productiva, precisamente motivado por la escasez. La motivación principal del hombre es la supervivencia, y garantizar la reproducción. Por la necesidad de conseguir alimento, el hombre primitivo sale de su territorio a cazar o recolectar, el hombre más desarrollado saldrá a buscar mejores condiciones de vida, a ampliar los territorios para aumentar su producción para cubrir sus necesidades. Esta acción puede hacer que culturas distintas tengan por objetivo un mismo territorio y esto es origen de conflictos. De la misma manera se afirma que, por la necesidad reproductiva y según Freud por temor al incesto, también solían buscar pareja fuera del ámbito de su cultura. De todos modos esto nos indicaría que las primeras interacciones culturales eran conflictivas.

Ese elemento conflictivo es el que hace que el grupo vea al otro como amenaza. Al mismo tiempo por la necesidad de fortalecer la cohesión, la misma autoestima grupal, se van a establecer actitudes en favor de lo propio, en contra de lo ajeno. La xenofobia es una consecuencia de este proceso.

La necesidad de reproducirse lleva implícita la de expandirse, es decir, fundamentalmente la de hacer suyos más espacios territoriales para garantizar la vida de sus miembros. Mientras haya espacio abundante no hay mayor problema, cuando el espacio necesario está ocupado o es apropiado por otro grupo, entonces, hay que disputar para ganar ese espacio.

Parte de esta dinámica, como lo hemos dicho previamente, es la búsqueda de pareja fuera del grupo étnico, explicado en Totem y Tabú por Freud como producto del temor al incesto, y que simboliza la necesidad de diversificar también el grupo. En este caso, es una relación en la que la cultura rival (todas son rivales) es buscada como fuente de diversidad genética. Esto establece una vinculación entre los grupos étnicos por la necesidad de contar con diversidad para el crecimiento.

Hay entonces una doble dinámica por la cual los grupos étnicos viven en conflicto pero se necesitan. En términos psicoanalíticos es el eros y thanatos que explican el comportamiento de las relaciones individuales, explicando el comportamiento de las relaciones grupales. Pero en el caso de las relaciones de grupo, la necesidad de afirmación hace que predomine el thanatos, es decir, el enfrentamiento para asegurar la supervivencia.

Con esta dinámica simple los grupos étnicos tendrían una vida similar a la biológica, es decir, nacer, crecer, reproducirse y morir. De hecho, muchas culturas han ido desapareciendo a lo largo del tiempo y algunas desaparecerán posiblemente. Pero el fenómeno social en el que nos encontramos es el de la permanencia de varias culturas compartiendo un mismo territorio, es más, conviviendo.

Del conflicto a la dominación.

En esencia, la dinámica de la expansión empuja al conflicto entre culturas. Pero este conflicto, que primitivamente sería la apropiación de espacio territorial o de recursos, va a devenir en la ocupación del espacio de la otra cultura. La invasión del entorno vital

de la otra cultura es el dominio cultural. El grupo vencedor ocupará ese espacio imponiendo sus reglas de dominación coherentes con su concepción cultural del mundo. Es decir impone su cultura.

En grupos más primitivos las construcciones culturales son más simples y de alguna manera homogéneas. El factor importante es la necesidad de reproducción vital y las prácticas simples para alcanzarlo. Los vencidos serán de alguna manera expulsados, pero también habrán algunos incorporados. Esto resulta una ventaja para la diversidad del grupo, en especial en la era de los clanes, y también será una ventaja en el poder mismo del grupo. Un grupo más amplio tiene más poder, por tanto, puede crecer más.

Pero con el desarrollo de la conciencia de los grupos se van desarrollando las culturas que incorporan nuevas costumbres como aspectos propios, se establece un patrón religioso, una forma de cuidar la estabilidad del grupo, etc. Estos elementos, que suelen partir de directivas prácticas van convirtiéndose en parte de la cultura, en normas de vida que hacen al mismo grupo. Esos elementos van a ser la identidad misma del grupo, por tanto, al dominar o ser dominado el conflicto no es simplemente de interés reproductivo social, es un problema de concepción del mundo.

Si en un momento el enfrentamiento era por mejoras, terrenos o ámbitos para garantizar la supervivencia, con el desarrollo de las culturas el terreno cobra sentido al ligarse al mismo grupo, la tierra llega a ser un elemento sagrado, posiblemente a partir del culto del clan o tronco familiar y de la costumbre de enterrar a los muertos. La tierra ya no es simplemente el espacio en el que se encuentran los recursos para la supervivencia, ahora es el espacio en el que descansan los ancestros, es sagrada y por tanto no se puede entregar a los extraños.

La dominación es un fenómeno en el que el conflicto cultural es mucho más importante. Los grupos son más grandes, no simples clanes sino ya grupos étnicos organizados, tienen mayor conciencia de la identidad en la cultura, que incluye a la organización y para dominar tienen que imponer su cultura.

Suponemos que en algún momento se podría haber dado etnocidios reales, en cuanto la apropiación por dominación, la guerra, implicaba la desaparición de la cultura que ocupaba ese territorio. Si esto parece exagerado, miremos como desaparecieron prácticamente las culturas indígenas de Norteamérica ante la invasión británico-europea. Pero la dominación se da más con la imposición de una cultura o patrón cultural. La supervivencia no es solo la reproducción de las necesidades biológicas sino la reproducción de la cultura, que es parte fundamental del grupo humano.

La resistencia de las culturas

Es lógico que el devenir haga que las culturas vayan incrementando su patrimonio, por tanto, haciéndose más fuertes. Por ello la dominación, que va adquiriendo nuevos matices pero continúa con la misma lógica, que pretende la imposición de un patrón cultural, sin embargo, no consigue hacer desaparecer la cultura existente en el territorio dominado e, inclusive, adopta de los dominado patrones culturales que se incorporan a su propia cultura voluntaria o involuntariamente.

Las culturas tienden a defenderse, permaneciendo por diversos medios aun en los ámbitos de dominación, ejerciendo una resistencia ya no física, pero sí real para sobrevivir. Muchos ejemplos nos muestran cómo, en medio de la dominación, una cultura permanece y se hace inclusive más fuerte que la invasora. El caso más conocido es el de la cultura griega, que dominada por los romanos, sin embargo, persiste en las formas religiosas, el tipo de gobierno y hasta en la filosofía.

Por otro lado, el fenómeno de dominación es tan variable que en una misma polis no solo se encuentra una cultura dominante y otra dominada, sino muchas más que han pasado el proceso y dejaron su huella. Rastros de culturas anteriores permanecen y de alguna manera se resisten a desaparecer.

Pero la resistencia de las culturas no es una existencia lateral, una simple supervivencia en medio de la dominación. La resistencia de las culturas es la actitud por mantener su existencia, conservando, inclusive, relaciones institucionales que le dan cohesión. Las culturas resistentes tienen un patrón organizativo comunicacional, que hace que la cohesión no sea solo la identidad de origen y costumbres sino la capacidad de tener propuestas o pensamientos colectivos que están vigentes.

Por ello es que, a pesar de haber experiencias de largos períodos de dominación, aparecen elementos de resistencia sustentados en la cultura dominada, que en algún momento intentan retomar el control de la sociedad bajo sus patrones étnicos.

La referencia a un pasado común en el que su situación era mejor, el acervo cultural propio, la esperanza de poder retomar los mejores tiempos, son elementos que en las culturas dominadas empujan a una actitud subversiva contra la cultura dominante.

La resistencia de los afrodescendientes

La diáspora es la tragedia cultural mayor que puede sufrir una cultura. No es que se invada su territorio y se le mantenga como dominado, es que se le arranca de su territorio a vivir una situación de dominación en otro territorio.

Sin la referencia al origen, sin los lugares sagrados, sin la presencia de la memoria colectiva de los ancianos, la diáspora de los afrodescendientes fue una experiencia brutal y abusiva, que sólo podría darse si se les negaba la condición humana, que es lo que sucedió, por ello es que la diáspora es parte de la esclavización.

Los africanos y luego los afrodescendientes se encuentran ligados a su origen solo por el recuerdo que puedan tener. No hay documentos, no hay imágenes, no hay culto, no hay nada que les permita referenciar simbólicamente su origen. Negados de la condición humana también fueron negados de la capacidad de hacer

historia, de crear arte, de desarrollar ciencia, de proponer la posibilidad de vida.

En medio de estas condiciones, el afrodescendiente está limitado a sobrevivir, no como cultura, sobrevivir simplemente como ser humano. En medio de estas condiciones lo único que se espera del afrodescendiente es su desaparición progresiva, dadas las condiciones que se establecían como hábitat.

Son precisamente las condiciones de vida las que van a marcar la construcción de una cultura de los afrodescendientes, para algunos una especie de subcultura. Es una construcción que se desarrolla a partir de la experiencia misma de la condición, a partir de la experiencia de diáspora, pero no como la diáspora del pueblo judío en Babilonia, que se traslada con toda su cultura referencial, con una estructura espiritual que los une y los mantiene.

La experiencia de los afrodescendientes es prácticamente sin historia. África y su cultura originaria ya no son una unidad espiritual, no hay maestros, no hay sacerdotes, no hay una experiencia común de cultura. África es solo el territorio de donde los sacaron, y probablemente no exista para ellos una conciencia como tal de ser provenientes de un África. Ellos venían de diversos grupos étnicos, de diversas culturas, de diversos espacios. Por ello es que las tradiciones religiosas de los afrodescendientes, cuando existen las propias, son variadas y construidas desde la misma experiencia en el territorio en el que habitan.

Pasar del no ser al ser.

La esclavización era negar la condición humana a las personas que tenían como esclavos. La esclavitud es el elemento fundamental que define la época inclusive para los afrodescendientes no esclavos en América Latina. La condición de esclavo no era un castigo, no se le quitaba la libertad como a un prisionero. Se partía de que por su condición ya era esclavo, nacía como tal y los hijos que engendraran también serían esclavos. Por

ello es que el fundamento de esa esclavitud es la negación de la condición humana, el no ser. Es lógico que surgiera en la persona la necesidad de reivindicar su condición de ser. Es probable que existiesen algunos que asumieran una posición sumisa que acepte la condición de no ser, pero una persona nunca puede negarse realmente a sí mismo, siempre será consciente de su realidad de ser (humano); por ello, hasta en la sumisión hay una consciencia interna que le dice que es, y por tanto que ve como injusta la situación.

Pero la actitud natural es la de rebelarse y demostrarse como ser. Esto puede darse de diversos modos, pero lo importante es que ese mismo reconocimiento lo conduce a la necesidad de pertenencia, pues la negación del ser incluye la de pertenencia. Esa pertenencia no tiene historia, no tiene recuerdos, no tiene relaciones establecidas o formales. Tiene que construir su pertenencia desde los pocos elementos con que cuenta.

El más cercano es el otro esclavo, el que soporta la misma condición, el que es marcado por el mismo estigma. Construye la cultura a partir de la condición.

- Ausencia de territorio de origen.
- La característica común en el color de piel
- El tipo de trabajo al que estaban destinados
- La ausencia de libertad

Es cierto que hoy en día la referencia al origen africano se ha convertido en signo distintivo de los movimientos afrodescendientes, pero esa referencia no es inmediata en la construcción de la cultura afrodescendiente. Los términos afro son más modernos, aunque la denominación de los esclavos por su origen remitía al África (congos, mandingos, etc) poco les diría si consideramos que no tienen memoria histórica. Es en la interacción que se construye la cultura. Con todas las dificultades van

estableciendo los parámetros culturales que les dan identidad, pasan del no ser al ser.

Por supuesto que este paso del no ser al ser tiene matices que confluyen en esa necesidad de afirmarse como seres humanos. La apropiación del espacio en el que se les confinaba, estableciendo reglas internas de convivencia van reemplazando la ausencia del territorio de origen.

La solidaridad de los que se identifican por el color de la piel se hace tan fuerte que los libertos (en condiciones similares, solo que con un tipo de trabajo menos fuerte y con libertad que les permite adquirir bienes) se identifican a esta cultura mayoritariamente, sienten mayor identidad con este grupo surgido de la experiencia de la esclavitud y construyen con ellos también esta cultura.

La creación de sus propias expresiones culturales, algunas permitidas como las cofradías, o el estilo de comida, algunas manifestaciones de festividad, son, de todos modos, formas de rebelarse contra el sistema que les niega la condición de ser. Son una forma de afirmar la condición de ser. Pero también las rebeliones individuales o grupales, la resistencia a los castigos, las fugas, actos ilícitos, son también parte de la afirmación del ser. Más plenamente es afirmación del ser la presencia de grupos que asumen la libertad como forma de vida, es decir los palenques, van dando más fuerza a esta cultura conformada desde la experiencia del no ser.

La Integración de las Culturas

La integración de las culturas se da por dos fuerzas: por la imposición de la cultura dominante, por un lado, y por la necesidad de supervivencia de la cultura dominada, por otro. También por asimilación de la cultura dominante de aspectos pertenecientes a la cultura dominada, ya sea por asimilación pasiva o por estrategia de supervivencia.

Hay necesariamente un fenómeno de integración, sin el cual sería imposible la convivencia, y una toma de conciencia de la

necesidad de integración. A pesar que el movimiento del mundo, y de las culturas, se ha desarrollado como una interacción conflictiva provocada por la necesidad de supervivencia y reproducción, el porvenir de las culturas está en la integración, que puede ser por imposición o por adaptación, pero que es necesaria, que es la única posibilidad de convivencia real de las culturas. Esa integración que no es gratuita, que no es simple, que requiere de un trabajo adecuado de reconocimiento del valor de la interculturalidad, del respeto a las tradiciones culturales y de la apertura a los cambios que el mundo todavía tiene que dar para llegar a una sociedad intercultural realmente democrática.

Pero la integración de las culturas pasa por una afirmación de las diversas culturas y el respeto a su desarrollo, y la eliminación real de la cultura dominante como tal. Porque una cultura dominante implica eliminar las otras manifestaciones culturales.

Diferente es la construcción de una experiencia cultural común en la que las diversas culturas que conviven pueden manifestarse y aportan a esta cultura.

Bibliografía

Freud, Sigmund. Obras completas de Sigmund Freud. Volumen XXI - El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura, y otras obras (1927-1931). 2. El malestar en la cultura (1930). Traducción José Luis Etcheverry. Buenos Aires y Madrid: Amorrortu. ISBN 978-950-518-597-9.

FRANTZ FANON LOS CONDENADOS DE LA TIERRA

Fanon ,Frantz. Los Condenados de la tierra. Fondo de Cultura Económica, México 1983. Título original: Les damnés de la terre © 1961 François Maspero, París