

**UNIJUÍ- UNIVERSIDADE REGIONAL DO NOROESTE DO ESTADO DO RIO  
GRANDE DO SUL**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM DESENVOLVIMENTO**

**ALINE LUCIANE LOPES**

**O OLHAR DOS (DES) IGUAIS: UM ESTUDO SOBRE A REALIDADE CULTURAL  
DAS MULHERES INDÍGENAS KAINGANG DE TOLDO VENTARRA E MATO  
CASTELHANO**

*Ijuí, RS*  
*2009*

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**UNIJUÍ- UNIVERSIDADE REGIONAL DO NOROESTE DO ESTADO DO RIO  
GRANDE DO SUL**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM DESENVOLVIMENTO**

**ALINE LUCIANE LOPES**

**O OLHAR DOS (DES)IGUAIS: UM ESTUDO SOBRE A REALIDADE CULTURAL  
DAS MULHERES INDÍGENAS KAINGANG DE TOLDO VENTARRA E MATO  
CASTELHANO**

Dissertação apresentada no curso de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Desenvolvimento, como requisito para obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento – Linha de Pesquisa: Direito, Cidadania e Desenvolvimento – UNIJUÍ – Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul.

Orientador: Doutor Darcísio Corrêa

Ijuí, RS  
2009

UNIJUÍ - Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul  
Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento – Mestrado

A Banca Examinadora, abaixo assinada, aprova a Dissertação

**O OLHAR DOS (DES) IGUAIS: UM ESTUDO SOBRE A REALIDADE  
CULTURAL DAS MULHERES INDÍGENAS KAINGANG DE TOLDO  
VENTARRA E MATO CASTELHANO**

elaborada por

**ALINE LUCIANE LOPES**

como requisito parcial para a obtenção do grau de  
Mestre em Desenvolvimento

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Darcísio Corrêa (UNIJUÍ): \_\_\_\_\_

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Thaís Luzia Colaço (UFSC): \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Doglas Cesar Lucas (UNIJUÍ): \_\_\_\_\_

Ijuí (RS), 15 de maio de 2009.

Aos meus pais, Rodolfo e Teresinha, que me deram a vida.

Ao meu marido João Batista e meus filhos, João Vitor, João Gabriel e João Antônio.

Às minhas irmãs Raquel, por seu estímulo constante, paciência e dedicação, e à Elenara, minha irmã querida.

À minha avó (*in memoriam*), Venilda, sempre eterna em nossos corações.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por ter me concedido a luz e a coragem necessária para a elaboração deste trabalho.

À família pelo apoio de todas as horas e pela compreensão das horas ausentes.

Ao Professor orientador Dr. Darcísio Corrêa que, com sabedoria e delicadeza aguçou o meu olhar e acompanhou dedicadamente a trajetória de elaboração deste trabalho. Pela amizade e compreensão e pelas considerações relevantes à construção do conhecimento e, pela ajuda de dar mais leveza à escrita.

Aos Professores Doutores e amigos Raquel e Alfeu Sparemberger, pelos gratificantes momentos de convivência e de troca de idéias que me proporcionaram refletir os possíveis caminhos a seguir na elaboração da dissertação.

Ao professor Dr. Douglas Cesar Lucas, pelas sugestões feitas na banca de qualificação do projeto desta dissertação, todas no intuito de enriquecer o trabalho.

À Unijuí, Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, por ser uma instituição comprometida e voltada para a pesquisa, sempre em prol do desenvolvimento da pessoa humana com dignidade.

À CAPES, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelo aporte financeiro que possibilitou a realização do curso de Mestrado.

Aos professores e colegas do Mestrado, pelo convívio harmonioso, ensinamentos compartilhados, trocas de experiências, respeito, amizade e apoio, fatores essenciais para um aproveitamento satisfatório do curso.

Às pessoas Kaingang com as quais convivi que me acolheram com carinho. Ao Júlio que me acompanhou às aldeias, aoS Cacique de Mato Castelhana e de Toldo Ventarra em Erebango, Sr. Dorvalino e Sr. Leonel, respectivamente, Karin, Noeli, Claudete, Liane Joaquim, Ilva, todas mulheres Kaingang, silenciosas, mais conscientes de seu papel nas comunidades.

A coisa mais bonita que temos dentro de nós mesmos é a dignidade. Mesmo se ela está maltratada. Mas não há dor ou tristeza que o vento ou o mar não apaguem. E o mais puro ensinamento dos velhos, dos anciãos, partem da sabedoria, da verdade e do amor. Bonito é florir no meio dos ensinamentos impostos pelo poder. Bonito é florir no meio do ódio, da inveja, da mentira ou do lixo da sociedade. Bonito é sorrir ou amar quando uma cachoeira de lágrimas nos cobre a alma! Bonito é poder dizer sim e avançar. Bonito é construir e abrir as portas a partir do nada. Bonito é renascer todos os dias. Um futuro digno espera os povos indígenas de todo o mundo. Foram muitas vidas violadas, culturas, tradições, religiões, espiritualidade e línguas. A verdade está chegando à tona, mesmo que nos arranquem os dentes! O importante é prosseguir. É comer caranguejo com farinha, peixe seco com beiju e mandioca. É olhar o mar e o céu. E reverenciar os mortos, os ancestrais. É sonhar os sonhos deles e vê-los. É conviver com as "manias de cabôco", mesmo sufocados pela confusão urbana ou as ameaças agrestes, porque na realidade são as relações mais sagradas de nosso povo, porque são relações com a terra e com o criador, nosso Deus Tupã. Bonito é vestir os trajes do Toré e honrar-se como se vestira os trajes dos reis e senti-los como a expressão máxima das relações entre o homem, a terra e Deus. É sentir o sagrado e o universo. O importante é crer e confiar mesmo que na noite anterior violaram nossa casa ou nosso corpo. É preciso ouvir os velhos, o som do mar, dos ventos. É preciso a unidade entre as famílias, por isso pedimos a Tupã que nos proteja e dê um basta ao sofrimento secular de nosso povo comedor de mandioca.

Pedimos à força superior, que nossos pensamentos se elevem aos mais profundos planos sagrados da espiritualidade indígena, junto aos velhos, aos curandeiros, aos velhos pajés, muitas vezes apagados pelo poder, mas renascido como FORÇA, pela consciência do povo. Pedimos que nossos espíritos se elevem ao mais sagrado da sabedoria humana e receba a irradiação do amor, da paz e do conhecimento a todas as nossas cabeças indígenas e de outras etnias e povos, transformando todo pensamento discordante, conflituoso em pensamento de paz, que construa a unidade entre todos os seres do planeta Terra (ELIANA POTIGUARA).



## RESUMO

Esta pesquisa tem como objeto o estudo do papel da mulher indígena Kaingang em suas comunidades e sua relação com a família, natureza e espiritualidade. Seguindo a perspectiva proposta o trabalho acentua-se na reflexão acerca do processo de globalização e sua influência nas identidades culturais. Os desafios impostos pelo processo de globalização, como a expansão do capitalismo e a abertura do mercado financeiro, bem como as tentativas de homogeneização cultural, refletem a problemática vivida pelos povos indígenas que, mesmo diante de uma história de discriminação e opressão, continuam lutando para manter sua cultura e seus costumes. Sob este viés analisa-se a questão da cidadania e dos direitos culturais destes povos, direitos estes garantidos pela Constituição Federal Brasileira de 1988, mas que ainda padecem frente aos interesses capitalistas de pequenos grupos. Abordar-se-á a problemática da mulher que durante toda a trajetória histórica da sociedade esteve invisível. O ápice da libertação feminina se deu através dos movimentos feministas e, nesse sentido, buscou-se evidenciar a vida, as angústias e também as conquistas das mulheres indígenas, principalmente no reconhecimento de seu papel dentro de suas comunidades e na conquista de políticas públicas específicas para elas. Por fim, através da pesquisa empírica realizada em duas comunidades indígenas, Toldo Ventarra em Erebango e acampados de Mato Castelhana, ambas no Rio Grande do Sul, foi possível demonstrar a importância do papel da mulher indígena que, com seu conviver pacífico e generoso, consegue não ter conflitos existenciais, acredita em uma sociedade melhor e busca passar a seus filhos todo seu conhecimento e sua cultura.

Palavras-chave: globalização – identidade cultural – cidadania – povos indígenas – mulher indígena.

## **ABSTRACT**

This research aims to study the role of indigenous women Kaingang in their communities and their family relationship, nature and spirituality. Following the approach proposed emphasizes the work in the reflection on the process of globalization and its influence on cultural identities. The challenges posed by the process of globalization as the expansion of capitalism and the opening of the financial market, and attempts to cultural homogenization, reflect the problems experienced by indigenous peoples that even before a history of discrimination and oppression are still struggling to maintain their culture , their customs. Under this bias examines the question of citizenship and cultural rights of these peoples, these rights guaranteed by the Brazilian Federal Constitution of 1988, but still suffers against the capitalist interests of small groups that seek only profit. It will address the issue of women who throughout the course of the historical society was invisible, the apex of women's liberation was through the feminist movement. Accordingly, sought to highlight the life, the anxieties and the achievements of indigenous women, especially in recognition of their role within their communities and the achievement of public policies specific to them. Finally, through empirical research in two indigenous communities, Toldo Ventarra and camped in Erebango of Mato Spanish both in Rio Grande do Sul was possible to demonstrate the role of indigenous women who live with their peaceful and generous can not have existential conflict believes in a better society and seeks to move their children all their knowledge, their culture.

**Keywords:** globalization - cultural identity - citizenship - indigenous people - indigenous women.

## SUMARIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>11</b>
<b>1 A QUESTÃO DA IDENTIDADE CULTURAL NO CONTEXTO SOCIOECONÔMICO DO SÉCULO XXI</b> .....	<b>14</b>
1.1 O Processo De Globalização E A Desintegração Do Laço Social .....	14
1.2 A Questão da Identidade e da Cultura no Paradigma Liquido-Moderno .....	31
1.3 A Questão do Sujeito: o Ser e o Outro na Pós-Modernidade .....	46
<b>2 CIDADANIA, DIREITOS DAS MINORIAS E MULHER INDÍGENA</b> .....	<b>59</b>
2.1 Dos Direitos Individuais aos Direitos Culturais .....	59
2.2 Direitos Indígenas Enquanto Direitos Humanos: Os Direitos das Minorias Étnicas	74
2.3 Uma Questão de Gênero: A Mulher Indígena .....	89
<b>3 PESQUISA DE CAMPO JUNTO ÀS COMUNIDADES KAINGANG TOLDOS VENTARRA EM EREBANGO E ACAMPADOS EM MATO CASTELHANO NO RIO GRANDE DO SUL</b> .....	<b>101</b>
3.1 Introdução .....	101
3.2 Cultura Kaingang: Um Breve Contexto .....	104
3.3 Mulher Índigena: Família, Natureza e Espiritualidade.....	113
3.4 Análise Crítica do Trabalho .....	129
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>135</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>142</b>

## INTRODUÇÃO

O contexto socioeconômico do século XXI está a exigir um novo olhar/paradigma para se compreender as novas realidades que o compõem. O mundo visto como um sistema global é marcado pela complexidade, pela insegurança, pela incerteza, pela transitoriedade e pelo sentido do imediato, em que até mesmo as relações humanas se dão de forma efêmera, provocando, assim, o vazio existencial.

É necessário, no entanto, antes de quaisquer palavras introdutórias acerca da reflexão desenvolvida, situar o leitor a respeito do desenvolvimento da presente dissertação. O ponto de partida para o desenvolvimento da argumentação foi o de uma realidade social complexa, constituída por inúmeros fatores, como o processo de globalização e suas interferências nos mais diferentes campos da vida social e humana. Fatores que se interligam e interagem entre si de maneira constante e ininterrupta e numa velocidade que muitas vezes não nos permite acompanhar o desfecho dos acontecimentos, demonstrando, assim, a impossibilidade de uma certeza intangível.

Nessa linha a temática abordada centra-se na análise da complexidade, da liquidez, da fragmentação da sociedade e sua degradação das práticas de sociabilidade, com foco no não-reconhecimento do outro, destacando que as relações mediadas pelo consumo e pelo individualismo tendem a negar o outro. O processo de exclusão social está cada vez mais acentuado, muitos são os seres humanos descartados, tratados como lixos humanos e jogados a sua própria sorte, que não servem mais para o capitalismo lucrativista.

Diante de tal contexto, buscou-se analisar a trajetória de povos indígenas, que desde a colonização têm sofrido com a discriminação e a falta de oportunidade. Estes tiveram muitos de seus direitos garantidos pela Constituição Federal Brasileira de 1988, embora, nos dias de hoje, ainda travem verdadeiras batalhas para a efetiva concretização destes direitos. A

relevância da preocupação com estes povos nasce da dificuldade da sociedade brasileira em reconhecê-los e respeitá-los nas suas diferenças, pois são povos que possuem um conhecimento da biodiversidade, possuem uma cultura que deve ser preservada pelo simples fato de representar a real história do Brasil.

Nesse contexto de discriminação e de tentativas de assimilação destes povos à sociedade não-índia é que nasce a preocupação com a problemática da questão da mulher indígena, já que ela é praticamente invisível no mundo político e social. A mulher indígena está à margem da sociedade, suas necessidades específicas não são sequer conhecidas e tampouco são alvos de estudos mais profundos, não há uma preocupação na elaboração de políticas públicas que atendam às especificidades das mulheres indígenas.

A pesquisa deparou-se com inúmeras inquietudes, já que pouca coisa escrita há sobre a mulher indígena, sendo que as investigações já realizadas estão mais voltadas para as questões ligadas à demarcação das terras indígenas e não se referem às mulheres, nem mesmo à participação destas em conflitos oriundos das lutas pelas terras.

No que concerne à estrutura de desenvolvimento, a pesquisa divide-se em três capítulos. O primeiro explora o processo de globalização, as inúmeras facetas e complexidades oriundas de um processo incerto, ambíguo, marcado por incertezas sociais, econômicas, culturais e existenciais. Ganha destaque neste capítulo a questão da identidade e da cultura, sendo que em tempos de globalização as identidades surgem com novas roupagens, num processo de amplas mudanças, impossibilitando, assim, uma visão única sobre essa temática. Centrado na questão da identidade cultural, o trabalho reflete sobre a necessidade de se trabalhar as diferenças, estimulando a integração e a mudança da forma de pensar e de ver a vida, rompendo com o pensamento padronizado.

O segundo capítulo procura destacar a importância da conquista dos direitos de cidadania, sejam eles individuais, sociais ou culturais, dando ênfase para os direitos das minorias étnicas, tendo como foco principal os direitos dos povos indígenas. Enfatiza-se a questão dos direitos indígenas originários sobre as terras, a questão da autonomia, bem como a relação entre o Estado e povos indígenas. Os direitos indígenas são direitos garantidos pela Constituição e para tanto são considerados direitos humanos. Analisa-se ainda neste capítulo a situação das mulheres dentro de uma perspectiva de gênero, já que a sociedade sempre teve

um caráter paternalista, mas nos dias de hoje visualizam-se muitos avanços, muitas conquistas das mulheres em vários contextos, o que se deve em boa parte ao movimento feminista, que deu visibilidade para a problemática da discriminação da mulher. Neste sentido, verifica-se a relevância do movimento das mulheres na luta pela conquista da cidadania, tendo a esta como fundamento para a análise do paradigma dos direitos humanos. Efetuado um apanhado geral sobre as mulheres, faz-se um recorte sobre a mulher indígena que, ao longo da História do Brasil, sempre foi discriminada, invisível. Essa constatação justifica a luta por políticas públicas concretas que visem a uma melhora na qualidade de vida destas mulheres, que são as principais responsáveis pela preservação de suas culturas.

Por fim, o terceiro capítulo é baseado em dados feitos na pesquisa de campo com as mulheres Kaingang de Toldo Ventarra, em Erebangó e no acampamento de Mato Castelhana, ambas no Rio Grande do Sul. Inicialmente, por meio de dados bibliográficos almejou-se conhecer o povo Kaingang, seus costumes, suas tradições, sua forma de conviver com o outro e com a natureza. A seguir, abordou-se a vida cotidiana da mulher indígena Kaingang em suas comunidades, espiritualizada e silenciosa, descobrindo-a como uma peça fundamental para a família, pois ela é quem zela por todos. Seu olhar é direcionado para o todo, para a coletividade, com destaque especial para o cuidado afetuoso e paciente com a educação de seus filhos no convívio de sua comunidade. Busca-se ainda desvendar traços remanescentes de sua cultura no que se refere à sua relação com a natureza e a espiritualidade, apesar das influências desestruturantes da ocidentalizada cultura não-índia sobre as raízes e vivências de suas tradições.

# **1 A QUESTÃO DA IDENTIDADE CULTURAL NO CONTEXTO SOCIOECONÔMICO DO SÉCULO XXI**

## **1.1 O PROCESSO DE GLOBALIZAÇÃO E A DESINTEGRAÇÃO DO LAÇO SOCIAL**

**A descoberta de que a terra se tornou o mundo, de que o globo não é mais apenas uma figura astronômica, e sim o território no qual todos encontram-se relacionados e atrelados, diferenciados e antagônicos – essa descoberta surpreende, encanta e atemoriza (Octavio Ianni).**

No presente trabalho partir-se-á do pressuposto de que conceitos como pós-modernidade, modernidade líquida e modernidade tardia não são apenas uma abstração teórica de filósofos que comentam a falência ou o fim modernidade. Trata-se, antes, de uma realidade a incidir significativamente sobre o indivíduo em suas relações sociais e humanas.

A história da humanidade sempre foi marcada por contradições, complexidades e momentos de barbárie. Muitas foram às atrocidades cometidas contra seres humanos; no século XX, por exemplo, podem citar-se o holocausto, inúmeras guerras étnicas, variadas formas de discriminação, muito derramamento de sangue, num contexto de alternância entre avanços e retrocessos. Essas sucessivas crises civilizacionais que marcaram a humanidade

estão refletidas na problemática dos tempos atuais, afetando significativamente a presente geração. Neste sentido indaga-se: como compreender e interpretar a realidade sociocultural e os valores no mundo contemporâneo? É possível um mundo melhor, mais justo e igualitário? Vive-se uma transição paradigmática, marcada pela passagem, ainda não de todo definida, de uma modernidade sólida para uma modernidade líquida.

Entende-se por modernidade sólida um momento histórico em que predominavam a certeza e a segurança, fundadas em projetos de futuro coletivamente traçados com base na racionalidade e tendo como referência ético-política o Estado nacional voltado à realização dos direitos humanos. Já a modernidade líquida ou pós-modernidade caracteriza-se pela insegurança, pela incerteza, pela transitoriedade, pela fragmentação e pelo sentido do imediato, tendo como lógica a descartabilidade, nada mais sendo visto como insubstituível e duradouro. Nesse processo de efemeridade e, muitas vezes, de um sem-sentido em termos de relações institucionais, hegemonicamente comandados pelas diretrizes de um sistema de mercado de cunho neoliberal e lucrativista, os próprios indivíduos, pretensamente mais livres que antes, passam a constituir um refugo, denominado por Zigmunt Bauman (2005, p. 120) *lixo humano*, cuja remoção, juntamente com o lixo ambiental, é cada vez mais problemática. Configura-se, dessa forma, a crise do projeto da modernidade, em que o velho não dá mais conta de explicar a realidade, ao mesmo tempo em que o novo ainda não se estabeleceu.

Para Anthony Giddens (1991, p. 15-16), o período que se vive atualmente é determinado pelas conseqüências dessa crise da modernidade, como a mobilidade crescente, a rapidez da informação, a interconexão entre os vários países do globo determinando as transformações sociais e conduzindo as mudanças no sistema político dos Estados-nação. A pós-modernidade é um fator inerente ao processo de globalização.

A configuração do mundo como um sistema global constitui uma das mais significativas etapas da História, do que resulta um século XXI composto de uma complexa e nova trajetória da humanidade, marcado pela contradição nas diferentes esferas da vida, um contexto cheio de dúvidas, incertezas e angustias. Essa transição para um outro mundo, ainda não de todo previsível, está a exigir um novo olhar/paradigma para se compreender as novas realidades que o compõem.

Esse novo momento possui uma “identidade” própria, e parece caminhar para a



fragmentação/desfragmentação de conceitos, de idéias, enfim, do próprio conhecimento. Neste sentido, afirma Giddens (2000, p. 19), “o mundo esta sofrendo grandes transformações, que afeta a todos, tanto para o bem como para o mal, estamos sendo empurrados para uma ordem global que ainda não compreendemos na sua totalidade, mas cujos efeitos já se fazem sentir.” Em outras palavras, o século XXI está sendo dominado pela ação de organizações econômicas globais, cujas conseqüências não são ainda devidamente avaliadas, embora afetem e transformem significativamente a realidade atual.

O processo de globalização, a produzir grandes mudanças com a rapidez dos avanços da tecnologia e da comunicação, caracteriza-se pelo poder de transformar as relações econômicas, sociais e culturais. O fato de levar ao conhecimento de grande parte da população os acontecimentos mundiais exige um conjunto de condições necessárias para sua compreensão, como formação, conhecimento, acesso às redes de computadores, fatores ausentes na realidade de muitos países. Outra característica desse processo é a compressão tempo/espaço, alterando de forma significativa a noção de ser “global” e ser “local”. Para Giddens (2002, p.27) a globalização

diz respeito à interseção entre presença e ausência, ao entrelaçamento de eventos e relações sociais “à distância” com contextualidades locais. Devemos captar a difusão global da modernidade em termos de uma relação continuada entre o distanciamento e a mutabilidade crônica das circunstâncias e compromissos locais. Como cada um dos outros processos mencionados acima, a globalização tem que ser entendida como um fenômeno dialético, em que eventos em um pólo de uma relação muitas vezes produzem resultados divergentes ou mesmo contrários em outro. [...] A globalização significa que, em relação às conseqüências de pelo menos alguns dos mecanismos de desencadeamento, ninguém pode “eximir-se” das transformações provocadas pela modernidade: é assim, por exemplo, em relação aos riscos globais de uma guerra nuclear ou de uma catástrofe ecológica.

Leonardo Boff (2002, p. 43) traz uma visão interessante sobre o processo de globalização, analisada em três idades: a globalização econômico-tiranossáurica, a globalização humano-social e a globalização ecozóico-espiritual. A primeira vem assim por ele definida:

Chamamo-na econômico-tiranossáurica porque tem sua centralidade no econômico e sua virulência guarda analogia com os tiranossauros, os mais vorazes de todos os dinossauros. E, com efeito, a lógica da competição, sem qualquer laivo de cooperação, confere traços de impiedade à globalização imperante. Exclui cerca de metade da humanidade. Suga o sangue das economias dos países fracos e retardatários, lançando cruelmente milhões e milhões na fome e na inanição. Cobra

custos ecológicos de tal monta que põe em risco a biosfera, pois polui os ares, envenena os solos, contamina as águas e quimicaliza os alimentos. Não freia sua voracidade tiranossáurica nem face à iminência real de impossibilitar o projeto planetário humano. Prefere o risco da morte à redução de seus ganhos materiais.

A globalização econômico-tiranossáurica criou a possibilidade de outra globalização – a humano-social. Na explicação do autor (2002, p. 44),

impõe-se mais e mais na consciência coletiva a unidade da espécie humana, *sapiens* e *demens*. Por maiores que sejam as diferenças culturais, vigora uma unidade genética básica: temos a mesma constituição anatômica, os mesmos mecanismos psicológicos, os mesmos impulsos espirituais, os mesmos desejos arquetípicos. Embora mudem os códigos de expressão, todos são portadores de cuidado, de emoção, de inteligência, de liberdade, de amorosidade, de expressão artística e de experiência espiritual. [...] Mais e mais se difunde a convicção de que cada pessoa é sagrada e sujeito de dignidade. Ela é um fim em si mesmo, um projeto infinito, a face visível do Mistério do mundo, um filho ou filha de Deus. Em nome desta dignidade, codificaram-se os direitos humanos fundamentais, pessoais, sociais e dos povos.

A idade ecozóico-espiritual representa a culminação da idade humano-social da globalização, assim entendida por Boff (2002, p. 47): “Sua característica básica reside no novo acordo de respeito, veneração e mútua colaboração entre Terra e Humanidade. É a idade da ecologia integral – daí o nome ecozóica. Pelos valores que comporta, ela contém grande densidade espiritual.”

Observa-se que a globalização se manifesta como um processo amplo, incerto e ambivalente, em que várias questões ficam em aberto, sem respostas. De um lado, tem-se uma globalização que oprime, pois nela ocorre uma expansão do mercado, enfraquecendo as instituições, os laços sociais; de outro, tem-se uma abertura no conhecimento, em que as informações mais longínquas chegam por meio da rede mundial de computadores. Especificamente no âmbito cultural, percebe-se, de um lado, a tentativa de uma homogeneização; de outro, verifica-se um apelo, um cuidado na preservação de algumas culturas, uma fascinação pela diferença juntamente com a mercantilização da etnia e da alteridade. Nisso reside o caráter incerto, complexo e ambíguo do processo de globalização.

Destaque-se, por oportuno, que as várias tentativas de homogeneização cultural dos mais diversos grupos étnicos levam a violências étnicas, guerras e outras formas de “libanização”, o que pode caracterizar o desejo do poder de eliminar os “inconvenientes” como forma de solução dos problemas sociais. Outra consequência dessa homogeneização

cultural diz respeito a um repensar do conceito identitário.

Com o processo de globalização há a predominância da economia de mercado sobre as instituições, do que decorre o enfraquecimento das estruturas dos Estados-nação pela indefinição de suas fronteiras e o conseqüente agravamento do desmonte social. Instaura-se um processo de grandes mudanças, que afeta a todos de variadas formas. Nas palavras de Ianni (1996, p. 169-170),

tudo se desterritorializa e reterritorializa. Não somente muda de lugar, desenraiza-se circulando pelo espaço, atravessando montanhas e desertos, mares e oceanos, línguas e religiões, culturas e civilizações. As fronteiras são abolidas ou tornam-se irrelevantes ou inócuas, fragmentam-se e mudam de figura, parecem mas não são. Os meios de comunicação, informação, transporte e distribuição, assim como os de produção e consumo, agilizam-se universalmente. As descobertas científicas, transformadas em tecnologias de produção e reprodução material e espiritual, espalham-se pelo mundo. A mídia impressa e eletrônica, acoplada à indústria cultural, transforma o mundo em paraíso das imagens, vídeo-clipes, supermercados, shopping centers, disneylândias.

Nesse contexto de diluição do social e de enfraquecimento da política os novos atores que dirigem o espetáculo são as empresas transnacionais, as organizações não-governamentais, sendo que desaparece um centro de poder visível. Segundo Castells (2002, p. 404),

[...] podem-se identificar manifestações de crescente alienação política em todo o mundo, à medida que as pessoas percebem a incapacidade de o Estado solucionar seus problemas, e vivenciam o instrumentalismo cínico praticado por políticos profissionais. [...] Assim, as pessoas, descontentes e desapaixonadas, mudam de uma alternativa para outra em velocidade constante, passando por sucessivas desilusões. A cada uma dessas experiências, a moral é denegrida, instaura-se o cinismo, e a esperança se esvai. Como conseqüência das tendências acima expostas, surge outro fator bastante significativo: a crescente fragmentação do sistema político.

Pelo fato de o sistema político não estar mais capacitado para enfrentar os desafios do mundo pós-moderno, tornou-se objeto de desconfiança geral. Nem por isso se pode decretar a morte das instituições político-estatais, uma vez que não se excluem novas maneiras de exercer a atividade da *polis* no momento histórico atual. Essa nova conjuntura econômico-política faz com que os olhares se voltem para o localismo e para lideranças personalizadas.

Evidencia-se que todas essas transformações históricas estão intrinsecamente ligadas

às mudanças pelo qual o capitalismo passou nos últimos séculos, o que provocou uma ruptura no modo de ser, de agir e de pensar dos indivíduos frente à realidade global e à cultura transnacional. Quanto mais se globaliza o capitalismo, mais se abrem novas fronteiras e se recriam novos espaços de forças produtivas e de relações de produção, em que o aumento do consumismo vai modificando expectativas e comportamentos.

Para Ianni (2004, p. 187) “o capitalismo se apresenta como um modo de produção e um processo civilizatório”, direcionando a vida das pessoas. Segundo o autor (2004, p. 205), “existe capitalismo onde quer que se realize a satisfação de necessidades de um grupo humano com caráter lucrativo e por meio de empresas, qualquer que seja a necessidade de que se trate.” O que se torna visível hoje é que a expansão do chamado capitalismo globalizado neoliberal de acumulação de riquezas não vem acompanhada pelo crescimento do emprego. Pior que isso, cresce o desemprego, provocando problemas psicossociais graves como as migrações, a xenofobia e o desenraizamento cultural. Intensifica-se, no cenário mundial, o fenômeno da exclusão social, em que milhões de pessoas por todo o mundo passam a ser vistas como descartáveis ao capital mundial, afetando, assim, a democracia dos Estados nacionais.

Segundo Boff (2005, p.140), “se democracia significa compartilhar equitativamente os recursos, a riqueza, os meios de produzi-la e os meios de poder, então o mundo de hoje está menos democrático do que nunca.” Para ele, o atual sistema global de mercado é mais danoso para a sustentabilidade planetária do que o dos tempos mais violentos de colonização. O autor (2005, p. 141) explicita em números as novas formas de subordinação e exploração:

Os números falam por si: 75% da população do planeta têm acesso apenas a 19% do produto interno bruto mundial. Sua participação no investimento internacional caiu de 25,2% em 1980 para 16,9% em 1989. A América Latina e o Caribe sofreram o colapso mais agudo. Durante a década de 1980, o serviço da dívida externa foi 80% maior que o fluxo de investimento estrangeiro direto. Sua participação no mercado mundial caiu de 7% para 4%. Em consequência, segundo dados da Comissão Econômica para a América Latina da ONU, o número de pessoas vivendo em pobreza aumentou de 112 milhões para 184 milhões em 1989. Hoje, dez anos após, a situação só se agravou.

Floriani (2004, p. 52) observa que a globalização, embora mais voltada aos aspectos econômicos, produz impactos significativos também na Geografia (redefinindo a noção de tempo e espaço), na Sociologia Política (novos atores, novas práticas sociais e conflitos

socioambientais), na Antropologia (a relação entre tradição e modernidade, etnia, multiculturalismo, cultura global e local), na Ciência Política (por meio da análise dos novos conflitos internacionais, a crise da soberania dos Estados nacionais) e no Direito (a redefinição de bens comuns, de apropriação e de propriedade, das responsabilidades públicas e privadas em matéria ambiental).

Canclini (2000, p. 31), por sua vez, analisa o processo de globalização como um grande espetáculo, uma construção ideológica por parte de grandes corporações, cujo intuito é o de realizar a hegemonia em todos os segmentos de uma sociedade:

Conjunto de estratégias para realizar a hegemonia de macroempresas industriais, corporações financeiras, empresas de produção cinematográfica, a televisão, a música e a informática, para se apropriar dos recursos naturais e culturais, do trabalho, do lazer e do dinheiro dos países pobres, subordinando-os à exploração concentrada com que esses atores reordenaram o mundo na segunda metade do século XX.

Com a conquista do poder pelas grandes corporações sobre todas as esferas da vida humana, o indivíduo torna-se alienado, sufocado e impossibilitado de refletir sobre e de questionar padrões e conceitos estabelecidos, pois tudo acontece de forma excessivamente rápida e complexa. O intenso desenvolvimento das ciências, da tecnologia, da comunicação e da informação leva à violação da subjetividade humana.

Por variados que sejam os ângulos de análise desse processo, todos apontam para uma crise global, caracterizada pela degradação das relações sociais, das relações de trabalho, da identidade, do meio ambiente, afetando significativamente o íntimo da vida humana. A violência do processo de globalização sobre a vida humana vem abordada por Milton Santos (2004) sob três aspectos: como fábula (o mundo tal como nos fazem crer), como perversidade (o mundo como é) e como possibilidade (o mundo como pode ser).

A globalização perversa traz como fatores centrais: “a unicidade da técnica, a convergência dos momentos, a cognoscibilidade do planeta e a existência de um motor único da história, representado pela mais-valia globalizada” (2004, p. 24). Nesta seara floresce a tirania da informação e do dinheiro, sob a articulação do sistema ideológico. Surge daí um mundo de fabulações, sob forma de um discurso único, a consagrar os impérios da informação

e do dinheiro, do que resulta a monetarização da vida social e da vida pessoal. Por trás desse discurso único esconde-se um significativo aumento das disparidades econômicas e sociais, tanto entre os vários países do globo, quanto no interior dos mesmos, gerando um mundo de tensões e de incertezas no processo de flexibilização das relações de trabalho.

Num processo de estímulo frenético ao consumo, quando a dignidade é afetada, em especial no que se refere às condições de trabalho e de sobrevivência, a psique humana sofre alterações que são visivelmente sentidas socialmente na forma de aumento do egoísmo, do imediatismo, da superficialidade, enfim, da deterioração dos laços de solidariedade em todas as dimensões da vida humana. Como explicita Corrêa (1999, p. 154-155),

[...] nossa sociedade capitalista é extremamente injusta, opressiva e excludente. O sistema de mercado, posto hoje pelo discurso neoliberal como o mais plausível, não trabalha como referência de sentido com a dignidade do ser humano. Pelo contrário, segue com frieza uma lógica de mercado segundo a qual o progresso, a ciência e a tecnologia são preponderantemente postos a serviço do lucro e da acumulação ilimitada do capital. O resultado dessa lógica extremamente sofisticada de competitividade na produção e apropriação dos bens, vistos como mero valor-de-troca é a crescente exclusão de sempre maiores parcelas da população mundial.

O atual modo de produção capitalista é “desterritorializador” das relações sociais, das tradições, dos valores, da cultura, estabelecendo uma mobilidade (e uma imobilidade também) cada vez mais acelerada de classes sociais, de objetos, de pessoas, de idéias e de informações. Na rede de relações erguida com o capitalismo estimula-se, como cultura dominante, o consumismo de mercado, o qual, por sua vez, desencadeia um crescente processo de destruição da terra, dos ecossistemas, dos povos e da subjetividade das pessoas.

O capitalismo se expande numa velocidade nunca imaginada, sempre em busca de lucro e de produção e isso ocorre em detrimento do indivíduo, que acaba escravizado pelo trabalho e pelo consumo, podendo a qualquer momento ser descartado. Os detentores do poder econômico não estão preocupados com seus trabalhadores e tampouco com o social, uma vez que o capital transnacionalizado lhes permite fugir dos problemas locais, ou seja, sua mobilidade desterritorializada propicia as condições de transitar livremente pelo globo, podendo deixar para trás o lixo humano, quando determinado local já não interessa mais economicamente. Neste sentido as forças de caráter transnacional são anônimas, difíceis de identificar, e seus atores são invisíveis.

Esse novo contexto, com suas diferentes roupagens, enfraquecem as fronteiras político-estatais, afetando a normatividade geradora dos espaços públicos de solidariedade do ser humano. Reside aí a essência da crise dos Estados nacionais. Na explicitação de Corrêa (2006, p. 182),

é, pois, programa e tarefa do Estado garantir, sem interrupções, o funcionamento do processo econômico. Cabe ao governo como tarefa uma política conjuntural garantidora de crescimento econômico, bem como uma ação que atenda às necessidades coletivas e corrija as desigualdades sociais, sem afetar, contudo, a essência do sistema. O problema da legitimação do Estado moderno reside justamente nessa dificuldade de ter como tarefa evitar a desintegração social dentro de um sistema econômico do qual é excluído em termos decisórios. Mantendo simultaneamente uma relação de complementaridade e dependência da dinâmica de tal sistema econômico, não pode o Estado, todavia, quebrar as condições funcionais da economia capitalista. Assim, o dilema do Estado reside no fato de ter como tarefa consertar os defeitos do sistema sem poder definir ele próprio o que é defeituoso, significa dizer, o Estado acaba impondo como obrigatórias decisões que não são suas, mas de outros sujeitos acobertados pela autonomia privada.

Em termos de conseqüências humanas que tal processo acarreta, Bauman (2007b, p. 37) enfatiza a crescente quantidade de seres humanos considerados supérfluos, excluídos do mundo do trabalho, por não servirem mais para o capitalismo global: “ainda não chegamos perto de perceber e entender os efeitos de longo alcance das massas cada vez maiores de *pessoas desperdiçadas* no equilíbrio político e social da coexistência humana planetária.” (grifo do autor). Tal situação se agrava justamente pelo fato de os Estados nacionais – as instituições políticas como um todo – terem sido desprovidos das condições de resistir à lógica do capital financeiro. Para Milton Santos (2004, p.66), “não é que o Estado se ausente ou se torne menor, ele apenas se omite quanto aos interesses das populações e se torna mais forte, mais ágil, mais presente, ao serviço da economia dominante.”

Resulta daí um papel ambivalente do Estado-nação frente ao processo de globalização. Como esclarece Haesbaert (2006, p. 51), para alguns autores “ele está envolvido em um rápido processo de fragilização que irá culminar com a sua extinção”, enquanto para outros “trata-se de uma entidade que, mais do que perder poder, está reestruturando-se sob novas bases, adquirindo distintas funções dentro da nova geopolítica mundial.”

Ao minar a soberania dos Estados, a lógica neoliberal dos mercados livres e da livre

circulação financeira afetou igualmente, e de forma significativa, a nação, a sociedade e a democracia, pois o poder político-estatal acaba perdendo seus fundamentos tradicionais de identificação com um território, com um povo, com uma nação, o que limita essencialmente o exercício de suas funções sociais. Insere-se nesse contexto, por exemplo, a globalização do crime organizado, que deixa o Estado de mãos atadas. Numa conexão global do crime organizado, todos os tipos de tráfico são praticados de forma interligada: tráfico de drogas, de armas, de órgãos humanos, de seres humanos, de lavagem de dinheiro. Castells (2002, p. 304) assim sintetiza o impacto causado por essas tendências:

1. muitas das esferas do poder, incluindo estruturas do Estado, estão envolvidas com corrupção, criminosos, causando estragos na conduta das questões políticas;
2. as relações internacionais entre os Estados passam a ser condicionada pela cooperação ou não na luta contra a economia do crime;
3. o crescente fluxo de capital ilícito torna-se um meio fundamental de estímulo ou desestabilização da economia de países inteiros, impossibilitando o desenvolvimento de uma política econômica adequada.

Esse emaranhado formado por uma mistura de crime, dinheiro e poder gera uma aliança perversa entre crime e corrupção política, desestabilizando os laços sociais, instaurando uma insegurança generalizada na sociedade. A onda de escândalos políticos, que abalaram muitos governos nos últimos tempos, não deixa de estar relacionada, em muitos casos, à luta contínua pelo poder entre as estruturas do crime organizado global e as estruturas dos Estados-nação (CASTELLS, 2002, p. 305).

Isso tudo fragiliza drasticamente os espaços públicos de cidadania, os lugares reservados à integração dos cidadãos, em que se constrói coletivamente a normatividade pelo debate e pela busca de soluções para os problemas comunitários. Tal ordem de coisas desencadeia, por outro lado, um resignado conformismo dos indivíduos com tudo aquilo que o poder do capital vem impondo sobre tudo e todos. A degradação social, por sua vez, influencia negativamente o sistema político, do que resulta a nítida sensação de que a humanidade está impotente no sentido de buscar mecanismos de frenagem contra os muitos e graves riscos daí decorrentes. Apesar dessa face negativa, segundo Vergopoulos (2005, p. 207), a globalização passa a ser vista como um novo mito fundador do nosso tempo:



Independentemente do grau de realidade da globalização atual, políticas globalistas fundamentalistas, extremistas e intransigentes são aplicadas em todos os países do mundo. Essas políticas buscam acelerar a globalização pela abertura, a desregulamentação e a desconstrução da economia nacional, a pretexto da inevitabilidade do fenômeno. As políticas contemporâneas de globalização já não são submetidas a nenhuma avaliação por instâncias democráticas e populares, a nenhum diálogo nem controle, e menos ainda a procedimentos democráticos de decisão; são assim aplicadas às cegas, fornecendo pretexto para questionar as conquistas sociais do após-guerra no mundo do trabalho.

Evidencia-se com isso que as sociedades não se ajustaram à globalização pelo debate democrático, por decisões tomadas no espaço público, mas sim pelo autoritarismo e pelo viés do pensamento único da acumulação e da proteção à mobilidade do capital, atrelando, em boa parte, o Estado aos rumos mundialmente traçados pelo mercado, com o conseqüente descaso em relação às demandas e às necessidades da maioria da população. Nas palavras de Corrêa (2006, p. 149),

são os grandes conglomerados e corporações econômico-financeiras que determinam hoje os rumos da população planetária, tendo como meta não o bem humano, mas o lucro. O produto dessa lógica, centrada hoje prioritariamente no capital financeiro de caráter especulativo, é a exclusão social de pessoas e grupos, do que advém o desemprego, a fome, a falta de moradia, o analfabetismo, a miséria e a própria morte de sempre maior quantidade de cidadãos, dentro de uma lógica de descartabilidade do ser humano.

Alain Touraine (2006, p. 82) aborda sociologicamente esse complexo processo de globalização: “estamos vivendo o fim das sociedades, das bases sólidas da vida social, onde as lutas sociais estão enfraquecidas, e sobre as ruínas dos sistemas sociais aparecem duas forças que não são sociais: a do mercado, da violência e da guerra, de um lado, e do outro, a dos direitos e da razão.”

Segundo o mesmo autor (2006, p. 82), esse processo, cujo caráter é indeterminado, indisciplinado, invisível e totalmente indefinido com relação aos rumos a serem tomados e a quem está no controle, desperta um vazio social que atinge em especial as categorias mais fracas e dependentes, com destaque para as que são rejeitadas no mundo do trabalho. O esgotamento da política centrada na sociedade – por ele denominado *fim do social* ou *ruptura do laço social* – faz desaparecer um centro que una os interesses da civilização. Trata-se da passagem de uma sociedade fundada sobre si mesma para a produção de si pelos indivíduos,

sem dispensar, no entanto, a ajuda de instituições transformadas. O fato é que esse processo extrapola a mera marginalização do mundo do trabalho, multiplicando marginais dispersos fora do mercado do trabalho organizado, de que é exemplo a marginalidade urbana, composta pelos socialmente desintegrados. Nas palavras do autor (2006, p. 83), “para muitos o mundo perdeu todo sentido e o não-sentido ou absurdo não pode suscitar senão condutas de puro ódio – ódio de si mesmo e do ambiente – ou uma agitação sem objetivo no seio de uma cultura de massa assediada pelas imagens de violência.”

Essa drástica ruptura nos modos de ser, sentir, agir, pensar e fabular aparece caracterizada pela fluidez do poder, cada vez mais móvel, escorregadio e fugitivo. Na pós-modernidade o indivíduo deixa de ser um sujeito social, definido por seu lugar na sociedade, e passa a ser o ator de sua própria existência, já não orientado por instituições sociais.

Com essa ruptura dos laços sociais, geradora de tantas incertezas e inseguranças, intensifica-se o vazio existencial, cuja conseqüência maior está no fato de os indivíduos buscarem alternativas num consumo exagerado. Na sociedade pós-moderna, o poder de consumir é condição essencial de liberdade, de ter uma identidade individual, e é nesse sentido que a identidade toma novas formas, um novo “eu”, voltado para as mais diversas escolhas, todas elas fluidas, líquidas, passíveis de serem descartadas a qualquer momento. Para Bauman (2001d, p. 116), “os lugares de compra/consumo oferecem o que nenhuma “realidade real” externa pode dar: o equilíbrio quase perfeito entre liberdade e segurança.” Além disso, os consumidores podem encontrar nesses lugares “o sentimento reconfortante de pertencer – a impressão de fazer parte de uma comunidade.”

A necessidade de consumo dos indivíduos, juntamente com a preocupação da formação de uma identidade individual, faz parte de uma incerteza existencial que assola a todos, e está enraizada nessa fragilização dos laços sociais. Estar inserido na sociedade de consumo é uma forma de satisfação pessoal, como se o consumo pudesse curar todos os males da vida pós-moderna. No mundo consumista, lembra Boff (2005, p. 54), “a propaganda tem a função de evangelização que anuncia as boas notícias da salvação. Pessoas ‘felizes’ e ‘bem-sucedidas’ são associadas às mercadorias.”

As relações humanas acabam subordinadas à produção que coisifica tudo e todos, resultando em profundas transformações culturais e sociais. O declínio do social é real e a

sociedade acaba dominada pelas aparências, num processo em que o indivíduo é subordinado ao exclusivo sentido do *ter*. Emergem, como dominantes, novos valores, baseados no consumismo e no individualismo, o que leva a um vazio no campo social-cultural, mas especialmente na esfera individual-existencial. O novo fardo a carregar na era da pós-modernidade é o da perda dos laços sociais e o da banalização do amor e dos afetos. Bauman (2003<sup>a</sup>, p. 47) assim enfatiza esse enfraquecimento dos laços humanos e a falta de solidariedade:

Foi-se a maioria dos pontos firmes e solidamente marcados de orientação que sugeriam uma situação social que era mais duradoura, mais segura e mais confiável do que o tempo de uma vida individual. Foi-se a certeza de que “nos veremos outra vez”, de que nos encontraremos repetidamente e por um longo porvir – e com ela a de que podemos supor que a sociedade tem uma longa memória e de que o que fazemos aos outros hoje virá a nos confortar ou perturbar no futuro; de que o que fazemos aos outros tem significado mais do que episódico, dado que as conseqüências de nossos atos permanecerão conosco por muito tempo depois do fim aparente do ato – sobrevivendo nas mentes e efeitos de testemunhas que não desaparecerão.

Na medida em que a globalização abala os quadros de referências, constitui-se a sociedade de risco, cujas conseqüências recaem sobre as costas dos indivíduos. Segundo Ulrich Beck (2002, p. 19), o risco é uma ameaça social, definido pela ganância de poder e de progresso que ameaçam irreversivelmente a vida das plantas, dos animais e dos seres humanos:

Estes riscos já não se limitam a lugares e grupos, mas contêm uma tendência à globalização que abarca a produção e a reprodução e não respeita as fronteiras dos Estados nacionais, do que surgem ameaças globais que, neste sentido, são supranacionais e não específicas de uma classe e possuem uma dinâmica social e política nova.<sup>1</sup>

Essa nova sociedade de risco, a permear as relações humanas, conduz necessariamente a uma reflexão sobre os desafios de se viver num mundo cada vez mais globalizado, composto por sociedades marcadas pela diversidade, o que esbarra frontalmente com a crise da democracia e da política: qual a possibilidade, no quadro dos Estados nacionais, de serem eficientes as políticas locais na solução de problemas globalmente produzidos? Guéhenno (1994, p. 31-32) enfatiza a gravidade dessa problemática:

---

<sup>1</sup> A tradução da citação em espanhol foi feita pela autora da presente dissertação.

A partir do momento em que não há mais lugar natural para a solidariedade e o interesse geral, a bela ordenação de uma sociedade organizada segundo uma pirâmide de poderes embutidos uns nos outros desaparece. A crise de concepção espacial do poder repercute assim na tomada de decisões. Estas, ao invés de serem tomadas de um modo linear, que restrinja cada entidade à sua competência específica, se fragmentam, e o debate político tradicional, debate de princípios e idéias gerais, debate ideológico, debate sobre a organização da sociedade, desaparece, ou melhor, apequena-se, reflexo do encolhimento do processo de decisão em si, e de sua profissionalização

Ianni (2004, p. 89), por sua vez, afirma que “a globalização da economia capitalista, compreendendo a formação de centros decisórios extras e supranacionais, debilita ou mesmo anula possibilidades de estratégias nacionais”. Não se pode negar, no entanto, que pensar em alternativas locais para problemas globalmente produzidos pode ser uma tentativa de minimizar as conseqüências de um processo que atinge principalmente os países mais pobres, que vivem atualmente uma verdadeira “cultura da violência” como forma de reação à lógica do sistema capitalista, baseada na competição e na exclusão de muitos.

O flagrante desequilíbrio entre a riqueza dos poucos países centrais e a pobreza dos muitos países periféricos implica uma fragmentação das sociedades, em razão da qual as lutas isoladas de pequenos grupos não conseguem transformar-se em um projeto coletivo de sociedade. Com o enfraquecimento de valores coletivos como solidariedade e comunidade, os próprios indivíduos perdem seu significado de sujeitos partícipes, socialmente reconhecidos em sua autonomia, descartados enquanto atores que constroem coletivamente seus espaços de vida digna. Excluídos como cidadãos, sobra-lhes a função de consumidores, embora, na maioria das vezes, o sistema de mercado não lhes propicie as condições necessárias para tal. Vai neste sentido a reflexão de Bauman (2003a, p. 79):

[...] supõe-se que os problemas sejam sofridos e enfrentados solitariamente e são especialmente inadequados à agregação numa comunidade de interesses à procura de soluções coletivas para problemas individuais. Uma vez perdido o caráter coletivo das queixas, podemos também esperar o desaparecimento dos “grupos de referência” que ao longo dos tempos modernos serviram como padrão de medida da privação relativa. Isso de fato está acontecendo. A experiência da vida como procura inteiramente individual redundando numa percepção das fortunas e infortúnios de outras pessoas como resultado principalmente de seu próprio esforço ou indolência [...].

A decadência dos grupos de referência, da visão de vivência em comunidade, bem

como a individualização do ser humano e o crescimento selvagem da desigualdade estão intimamente relacionados. O capitalismo pós-industrial, o consumo exarcebado e a efemeridade, tiveram um importante impacto nos relacionamentos afetivos. Bauman fala em “amor líquido” para designar que as relações afetivas na pós-modernidade não reconhecem o outro, e não são relações baseadas na tolerância, no respeito e na solidariedade. Há uma incapacidade de se manter laços duradouros, que são substituídos pela transitoriedade e pela novidade. Segundo o autor (2004e, p. 21-22),

é assim numa cultura consumista como a nossa que favorece o produto pronto para uso imediato, o prazer passageiro, a satisfação instantânea, resultados que não exijam esforços prolongados, receitas testadas, garantias de seguro total e devolução do dinheiro. A promessa de aprender a arte de amar é a oferta (falsa, enganosa, mas que se deseja ardentemente que seja verdadeira) de construir a “experiência amorosa” à semelhança de outras mercadorias, que fascina e seduzem exibindo todas essas características e prometem desejo sem ansiedade, esforço sem suor e resultados sem esforço.

Quando as relações se estabelecem com extraordinária fluidez, a rapidez da troca de informações e a incerteza radicalizada em todos os campos da vida humana são evidências compartilhadas por todos os que estão no barco do mundo pós-moderno. O desvanecimento das habilidades de sociabilidade é inspirado no estilo de vida consumista, de forma que os seres humanos também são considerados objetos de consumo: “[...] os outros são avaliados como companheiros na atividade essencialmente solitária do consumo, parceiros nas alegrias do consumo, cuja presença e participação podem intensificar esses prazeres” (2004e, p. 96). Como os bens de consumo, as relações humanas estão sujeitas à escolha individual e podem ser refutadas se não convierem aos interesses e às necessidades pessoais. O vazio existencial e o isolamento individual se dão justamente em razão de as relações humanas já não serem mais baseadas nos laços familiares, nos laços primordiais de amor, carinho e compreensão.

O resultado é que os valores que até então eram considerados convincentes deixam de o ser, o que refletiu na perda da dignidade do ser humano. Nas palavras de Ianni (2004, p.64),

muitos cidadãos defendem-se dos incessantes assaltos do meio isolando-se e protegendo os seus sentidos, obscurecendo as vidraças dos seus automóveis, levando continuamente aos ouvidos os *walkmen* a todo volume, evitando a comunicação face a face, anestesiando com drogas ou álcool suas emoções ou fixando-se na pequena tela no transistor dia e noite, para evitar a visão da realidade, conscientizar-se. Como resultado, as vivências reais tornam-se ilusórias e remotas, cria-se um mundo no qual a essência humana de carne e osso torna-se menos real que as histórias que se

apresentam no vídeo, filme, fita megafônica ou o papel do diário. Incapazes de alcançar uma vida pessoal gratificante, esses homens e mulheres optam por uma existência imaginária, sucedânea, de segunda mão, como espectadores, ouvintes ou leitores passivos dos meios de comunicação.

O ambiente social tornou-se, assim, explosivo, atingindo diretamente o sujeito por meio do desemprego, da pobreza, da desorganização familiar, dos fundamentalismos, das xenofobias, dos etnicismos e racismos. Todos esses efeitos caracterizam o espírito da época atual e influenciarão a cultura da humanidade futura. Se a imagem das futuras gerações será fragmentada ou mais homogeneizada ainda não se sabe, mas a possibilidade de uma crescente desumanização é muito grande.

Importa, no entanto, destacar que nesse contexto sociologicamente descrito não desaparece nas pessoas a necessidade de pertencimento, como forma de reação ao desenraizamento ético-cultural produzido pela globalização, ou seja, a necessidade de fazer parte de uma comunidade. Em razão dessa reação à liquidez da vida moderna, afirma Bauman (2001d, p. 196), “homens e mulheres procuram grupos de que possam fazer parte, com certeza e para sempre, num mundo em que tudo o mais se desloca e muda, em que nada mais é certo.” Nasce então a necessidade de uma vida compartilhada como forma de autoafirmação da identidade.

Para Maffesoli (2007, p. 27), a necessidade de adesão a um território, a uma natureza, a uma paisagem compartilhada faz parte da subjetividade humana em seu desejo de viver, o qual resiste às crises e às mudanças de valores produzidas pela modernidade líquida. Em vista disso, na opinião do mesmo autor, todos os desafios impostos e vividos pelos seres humanos na modernidade líquida devem passar por uma reflexão frente à vida, fazendo-se necessárias posturas contrárias às teorias elaboradas pela racionalidade ocidental. Novas atitudes com relação à natureza, bem como a criação de alternativas de sociabilidade podem materializar-se a partir de um novo olhar, de um novo caminho a ser trilhado por todos:

Rebeliões, indiferenças políticas, valorização do território, preocupação com a natureza, resgate das tradições culturais, e preocupação com a preservação de algumas culturas, tudo isso traduz um querer-viver individual e coletivo que não foi totalmente erradicado, é a emergência da busca de alternativa para a existência, o que sugere uma reconciliação com os outros e com este mundo (2007, p. 36).

A partir de tal ótica otimista, para Maffesoli a vida em comunidade pode ser uma tendência, tendo em vista que as pessoas estão preocupadas em compartilhar sentimentos, em viver em comunidade, em “estar no mundo”, em tornar-se um ser identitário, em possuir um sentimento de pertença. Esse sentimento de comunhão com o outro traduz a busca pelo “reencantamento do mundo”. Na concepção de Maffesoli (2007, p. 55), os tempos atuais possuem pontos positivos que devem ser enaltecidos:

Assim, se é verdade que a atitude do homem ocidental é essencialmente *crítica*. Se é efetivamente essa palavra que resume uma relação com o mundo típica de um “ego” dominador da natureza, típica de um indivíduo racional predador que quer tudo modificar, construir, analisar. Já não é aparentemente o caso hoje em dia. O imaginário social tende a privilegiar uma relação mais serena com o mundo em suas diferentes manifestações. As idéias pelas quais os homens lutam dão ênfase à implicação, à inclusão, à participação com os outros, assim como à natureza que com eles compartilham.

Sob esse viés, o ideal comunitário é uma tendência fortemente observada na relação com a alteridade, bem como na relação do indivíduo consigo mesmo. A diversidade de sistemas sociais, a “orientalização” do mundo, as técnicas centradas na ligação do corpo, as medicinas alternativas, os localismos, tudo isso aponta para um “re-encantamento do mundo”. Apesar do aparecimento de novos fenômenos comunitários, a gerar uma nova relação com a alteridade natural e social, não constitui tarefa fácil romper com a idéia individualista criada pela cultura ocidental. Essas novas comunidades, nas quais é reconhecida a consistência pessoal de cada participante, são chamadas de “tribos pós-modernas” por Maffesoli.

Essa possível volta ao ideal comunitário, proposta por Maffesoli, pode se tornar uma nova forma de se promover a inclusão dos cidadãos. Essa nova reação à perda das raízes e identidades pessoais é caracterizada por Boaventura de Sousa Santos como *globalização contra-hegemônica*, ao se referir ao conjunto de iniciativas, movimentos e organizações que, por intermédio de vínculos, redes e alianças locais/globais, levam os excluídos do sistema a lutar contra a globalização neoliberal, mobilizados pelo desejo de um mundo melhor, mais justo e pacífico, julgado possível e a que sentem ter direito (2003, p. 14). Esse conjunto de iniciativas contra-hegemônicas tem, portanto, como ponto de partida a realidade local, na qual os indivíduos estão inseridos por meio do sentido de pertença.

Sob a perspectiva analisada, o homem precisa munir-se de valores universais

contrários ao pensamento único, imposto pelo neoliberalismo sob a lógica da acumulação, da concorrência e da uniformização, e isto só será possível por meio da luta pela diversidade, pelo respeito à natureza, pela autonomia criativa das populações, o que significa combater qualquer tipo de autoritarismo tendente à desumanização da pessoa, pela recuperação da experiência e da fé no valor e na dignidade da pessoa humana.

Em suma, o que se sugere, no contexto de um processo de globalização de caráter ao mesmo tempo fragmentador e uniformizante, é o fortalecimento das identidades culturais a partir do contexto local. Trata-se de reconhecer a identidade e a cultura sem excluir e condenar, aceitando o outro com todas as suas diferenças. Mesmo sendo tarefa difícil, significa um grande passo para exercitar a tolerância, sem ferir o respeito à vida humana.

## **1.2 A QUESTÃO DA IDENTIDADE E DA CULTURA NO PARADIGMA LÍQUIDO-MODERNO**

**Dirigir um mundo de economias, povos e civilizações convergentes, preservando a identidade e a cultura própria de cada um, é o grande desafio e a grande promessa de nossa época (Renato Ruggiero).**

A questão da identidade e da cultura possibilita inúmeros olhares nas mais diversas direções. Em tempos de globalização não há uma única resposta para a questão da identidade; ao contrário, as identidades surgem ou ressurgem com muitas roupagens, impossibilitando, assim, uma visão única sobre essa temática. As velhas identidades, que por muito tempo davam sustento ao mundo social, estão em declínio, envolvendo-se hoje a questão da identidade num processo de amplas mudanças. Insere-se na mesma problemática a questão da cultura e da sua importância no fortalecimento dos laços sociais, bem como na formação da identidade de um povo, tornando-se, por isso, a cultura um elemento essencial para a compreensão das sociedades e para a análise de suas diferenças.



A condição da sociedade atual é marcada pelo surgimento de novas formas de política identitária em todo o mundo, as quais intensificam as tensões entre as diversas culturas existentes. As lutas identitárias se fazem mundialmente presentes, sendo que as reivindicações identitárias de gênero, raça, etnia e orientação sexual são um desafio para os Estados-nação e para a democracia. Com o processo de globalização visualiza-se certa integração global juntamente com a desintegração sociocultural e com o surgimento de resistência por parte de interessados em proteger o local, seus modos de vida, sua autonomia e seus valores.

Os movimentos para manter a pureza e as particularidades de uma cultura chocam-se, no entanto, com certas questões democráticas, como esclarece Benhabib (2006, p. 10):

De um ponto de vista filosófico, não acredito na pureza das culturas, ou inclusive na possibilidade de identificá-las como totalidades significativas diferenciadas. Acredito que as culturas são práticas humanas complexas de significação, de organização e de atribuição, divididas internamente por relatos em conflito. As culturas se criam a partir de diálogos complexos com outras culturas.

A luta pelo reconhecimento do diálogo intercultural pode levar à separação, como também à compreensão e ao aprendizado mútuo. Num Estado Democrático de Direito preservar a cultura de uma minoria étnica significa enaltecer a democracia. As reivindicações de diversos grupos na preservação de sua identidade cultural constituem assunto controverso na esfera pública e nas democracias capitalistas, pois geralmente dizem respeito ao reconhecimento de sua autonomia, bem como à justa redistribuição de terras, como no caso dos indígenas brasileiros. Neste sentido Charles Taylor (1998, p. 45) afirma que a política de reconhecimento é fundamental, uma vez que o diálogo intercultural é fator preponderante para a formação da identidade cultural do indivíduo, mesmo porque o indivíduo está em constante relação com outros sujeitos, ou seja, para Taylor a pessoa não é um ser isolado, mas sim um ser dentro de uma cultura. Em outra obra (1993, p. 85-86) assevera:

A política de reconhecimento comporta reconhecer a pessoa em sua cultura, a identidade cultural da pessoa e, como derivado, a prática pelo Estado de uma política da diferença que abandone as estratégias de assimilação das culturas à cultura dominante, e disponibilize recursos para que as culturas se mantenham e prosperem sem perder sua identidade.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> A tradução da citação em espanhol foi feita pela autora da presente dissertação.

Constatam-se no Brasil manifestações explícitas de não-reconhecimento, principalmente com relação aos índios, pois a imagem estereotipada de “selvagem”, “vadio” e tantos outros adjetivos atinge diretamente a auto-estima e a identidade desses povos. Entender que a cultura indígena tem valor próprio é um critério fundamental para o reconhecimento.

A identidade cultural possui uma ligação com a pertença: pertencer a uma cultura é também sentir-se parte de uma comunidade, é estar seguro, pois nela, segundo Soriano (2004, p. 43), “apresentam-se mais facilmente oportunidades de vida, especialmente se o grupo for próspero; as relações sociais são mais leais, há mais contato entre as pessoas do grupo, sendo que a formação da identidade da pessoa está ligada ao grupo que pertence.”

A relevância da pertença cultural é um marco na identidade da pessoa, na qual sua liberdade pode ser desenvolvida, já que esta é também moldada por valores culturais. A identidade não é algo com que se nasce, mas um sistema de representação cultural, Segundo Hall (2005, p. 49), “as pessoas não são apenas cidadãos/cidadãs legais de uma nação; elas participam da idéia da nação tal como representada em sua cultura nacional.” Ainda nas palavras desse autor (2005, p.49):

As culturas nacionais são uma forma distintivamente moderna. A lealdade e a identificação que, numa era pré-moderna ou em sociedades mais tradicionais, eram dadas à tribo, ao povo, à religião e à região, foram transferidas, gradualmente, nas sociedades ocidentais, à cultura *nacional*. As diferenças regionais e étnicas foram gradualmente sendo colocadas, de forma subordinada, sob aquilo que Gellner chama de “teto político” do estado-nação, que se tornou, assim, uma fonte poderosa de significados para as identidades culturais modernas.

O anteriormente explicitado quer significar que as culturas nacionais dão sentido à nação, a qual leva ao sentimento de pertencer, de se identificar, construindo, assim, as identidades. A cultura nacional expressa uma conexão com as memórias do passado, com o desejo de se viver em conjunto e com a perpetuação da herança. Essa retomada da dimensão comunal da vida deve-se em parte a uma reação ao atual processo de globalização, que traz como uma de suas características a desestabilização do sentido de identidade. No entendimento de Gellner (1983, p. 37-38), a cultura é também uma manifestação contrária ao esvaziamento do espírito e à falta de alternativas sociais:

[...] a cultura é agora o meio partilhado necessário, o sangue vital, ou talvez, antes, a

atmosfera partilhada mínima, apenas no interior da qual os membros de uma sociedade podem respirar e sobreviver e produzir. Para uma dada sociedade, ela tem que ser uma atmosfera na qual podem todos respirar, falar e produzir; ela tem que ser, assim, a mesma cultura.

A cultura busca unificar os membros de uma sociedade numa identidade comum, independente de classe, gênero ou raça, sendo todos pertencentes à mesma identidade nacional. A cultura é um elemento primordial que dá unidade a uma sociedade, não podendo haver cultura sem sociedade, nem sociedade sem cultura, pois é por meio dela que uma sociedade se reconhece como tal. Para Benhabib (2006, p. 22) o conceito de cultura pode ser assim entendido:

Cultura deriva da raiz latina colare e se associa com as atividades de preservação, atenção e cuidado. Os romanos consideravam a agricultura a atividade “cultural” por excelência. O surgimento da modernidade ocidental, a economia capitalista mercantil, a visão científica e racionalizada do mundo e o controle burocrático administrativo têm alterado de forma radical o significado primário de cultura. [...] [a cultura] representa os valores, significados, signos lingüísticos e símbolos compartilhados por um povo, em si mesmo considerado uma entidade unificada e homogênea. [...] Refere-se a formas de expressão por meio das quais se expressa o “espírito” de um povo, diferenciado dos demais.<sup>3</sup>

A cultura representa valores, costumes e tradições de um povo, possuindo um caráter dinâmico, pois sofre transformações e influências decorrentes do processo histórico. Não pode, por isso, ser tratada como algo unificado, embora tentativas de unificação cultural possam ser verificadas ao longo da História, principalmente no que diz respeito aos povos indígenas. Essas tentativas de supressão da diferença pela imposição de uma só cultura mostraram-se, no entanto, ineficazes, pois não há nação alguma composta apenas por um “único povo”, uma única cultura ou etnia. Como lembra Stuart Hall (2005, p. 62), as nações modernas são, todas, híbridos culturais.

Com o processo de globalização, caracterizado pela compressão tempo/espaço, as identidades culturais acabaram sofrendo transformações, pois o ritmo de integração global aumentou muito, possibilitando uma maior interação econômica e cultural entre as nações. Ainda de acordo com Hall (2005, p. 69), há três possíveis conseqüências da integração global sobre as identidades: a) as identidades nacionais estão se desintegrando; b) há um reforço das

---

<sup>3</sup> A tradução das citações em espanhol da obra de Benhabib foi feita pela autora da presente dissertação.

identidades locais como resistência a globalização; c) e ou as identidades nacionais estão em declínio, mas novas identidades – híbridas – estão tomando seu lugar.

A primeira possível consequência da integração global econômica e cultural sobre a identidade diz respeito à desintegração da identidade nacional diante da identidade “global”, ou seja, com o aumento do intercâmbio cultural e do consumismo nasce um tipo de identidade que é compartilhada por todos os consumidores, como o desejo pelos mesmos bens, produtos e serviços, o que tem implicação direta na identidade cultural, pois, frente à interação global do conhecimento e da tecnologia, se torna impossível manter uma cultura intacta. Segundo Hall (2005, p. 75),

quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem “flutuar levemente”.

Mediada pelo consumismo, a identidade passa a ser definida pelo mercado, levando à “homogeneização cultural”. Todavia, ao lado da tendência à homogeneização há também uma fascinação pela diferença e pela alteridade, surgindo um novo interesse pelo local, o que sinaliza para uma segunda possível consequência do processo de globalização sobre a identidade. Tal fenômeno estabelece uma nova relação entre as culturas locais e a cultura global, o que acaba enaltecendo as identidades culturais específicas instaurando o respeito à diferença, à relação com o outro, redescobrimo assim, as particularidades.

Identidade e diferença andam juntas, uma necessitando da outra para se constituir. É um processo que envolve compartilhamentos comuns como a língua, a religião, as artes, o trabalho, os esportes, as festas, entre outros. Garantir a multiplicidade e a diversidade é tarefa que envolve muito diálogo entre diferentes sujeitos. Quando a cultura local é ameaçada pelas consequências do processo de globalização é que se manifesta o sentimento de identidade, na tentativa de solidificar a fluidez característica da época atual.

A terceira possível consequência à identidade da integração global econômica e cultural elencada por Hall diz respeito a uma nova identidade, chamada por ele de híbrida, caracterizada pela fusão entre diferentes tradições culturais, produzindo assim novas formas

de cultura. Há o argumento de que essa fusão entre diferentes culturas é mais apropriada à pós-modernidade do que as velhas e contestadas identidades do passado (2005, p. 91).

Por certo, o atual momento mostra-se indeterminado e ambíguo, principalmente quando se trata de identidade e cultura, sendo que diversos autores tratam da temática sob olhares variados e nenhum dos caminhos apontados nos leva a algo definitivo. Tomando por base a visão iluminista do projeto da modernidade, esperava-se, mais especificamente no final do século XX, que as identidades se tornassem mais universalistas, cosmopolitas ou internacionais. Ocorre, no entanto, um crescente movimento inverso de apego ao local e ao particular, ocasionado, tudo indica, por um massivo desenraizamento cultural produzido pelo processo de globalização. Segundo Hall (2005, p. 97), “de acordo com essas ‘metanarrativas’ da modernidade, os apegos irracionais ao local e ao particular, à tradição e às raízes, aos mitos nacionais e às ‘comunidades imaginadas’, seriam gradualmente substituídas por identidades mais racionais e universalistas.” Apesar desse projeto inconcluso da modernidade ocidental, não se observa o triunfo do global sobre o local, sendo muitas as contradições nesse processo em constante construção e transformação, em especial no que se refere à questão das identidades socioculturais.

Ao abordar a questão da identidade, Ortiz (1996, p. 8) assim se expressa: “toda identidade é uma construção simbólica (a meu ver necessária), o que elimina, portanto, as dúvidas sobre a veracidade ou a falsidade do que é produzido”, ou seja, não há uma identidade única e autêntica, mas identidades plurais, construídas por diferentes grupos sociais em diferentes momentos históricos. Boaventura de Sousa Santos (2003, p. 135) também contribui para o debate da identidade, afirmando que “a identidade só pode ser compreendida como resultados transitórios e fugazes de processos de identificação. [...] Identidades são, pois, identificações em curso.”

Pelo visto, a identidade não pode ser compreendida como algo estático, por estar sempre em construção e reconstrução. Para Sousa Santos, a identidade é uma categoria política, pois se torna a defesa de um grupo ou coletividade, uma defesa de si frente a uma possível ameaça do outro. A identidade, a cultura e a globalização não são processos consensuais, sendo que a globalização busca legitimar-se a partir da superestrutura, conforme esclarece o autor (2002, p. 27):

Em verdade, ela é um vasto campo de conflitos entre grupos sociais e formas de expressar seus interesses que se esconde na tranquilidade dos artifícios homogêneos. Por todas as suas divisões internas, o campo hegemônico atua na base de um consenso que não só confere à globalização as suas características dominantes como também legitima estas últimas como as únicas possíveis ou as únicas adequadas.

Paradoxalmente, a globalização produz a homogeneização de muitos valores, práticas e gostos, mas também é propulsora de diferentes expressões culturais. O cenário atual é amplamente marcado pelos valores advindos das relações capitalistas, deixando na periferia a solidariedade e as forças sociais alternativas. Nesse viés, a dominação cultural é bastante clara como forma de solidificação das bases capitalistas, das políticas de economia de mercado, do pensamento dominado pela razão científica, da propagação do individualismo.

Em oposição a esse cenário hegemônico, o meio de vida local torna-se uma grande saída para reafirmar a identidade, que está intimamente ligada à língua e à cultura de um povo. A localização proporciona uma relação de originalidade, de pertencimento, e isso é muito visível nas comunidades de emigrantes, os quais conseguem manter relações estreitas com sua cultura, alimentando assim o vínculo espiritual. Como lembra Bauman (2005, p. 26), a retomada da questão da identidade se dá a partir do momento em que a condição de pertencer fica ameaçada – caso do atual processo de globalização homogeneizante e uniformizador –, ou seja, a idéia de identidade nasce a partir de uma crise de pertencimento:

A idéia de “identidade”, e particularmente de “identidade nacional”, não foi “naturalmente” gestada e incubada na experiência humana, não emergiu dessa experiência como um “fato da vida” auto-evidente. Essa idéia foi forçada a entrar na *Lebenswelt* de homens e mulheres modernos – e chegou como uma ficção. Ela se solidificou num “fato”, num “dado”, precisamente porque tinha sido uma ficção, e graças à brecha dolorosamente sentida que se estendeu entre aquilo que essa idéia sugeria, insinuava ou impelia, e ao *status quo ante* (o estado de coisas que precede a intervenção humana, portanto inocente em relação a esta). A idéia de “identidade” nasceu da crise de pertencimento e do esforço que esta desencadeou no sentido de transpor a brecha entre o “deve” e o “é” e erguer a realidade ao nível dos padrões estabelecidos pela idéia – recriar a realidade à semelhança da idéia.

Pelo fato de todo ser humano ter fortes laços com o local em que se insere, existe um forte sentimento de pertencimento para qualquer indivíduo, razão pela qual o lugar se torna importante para a cultura, para a natureza, para a economia e principalmente para a identidade. Segundo Escobar e outros (2005, p. 5), “o lugar – como a cultura local – pode ser

considerado ‘o outro’ da globalização, de maneira que uma discussão do lugar deveria oferecer uma perspectiva importante para repensar a globalização e a questão das alternativas ao capitalismo e à modernidade.”

Da mesma forma para Zaoual, o local acaba ganhando corpo diante de um mundo totalmente globalizado, pois os pequenos elos estão ainda na comunidade. E é a partir do local que se busca uma solução para os conflitos, pois o indivíduo está mais ligado ao local do que ao global, tendo em vista a necessidade de se inserir em um lugar no mundo e de pertencer a uma comunidade. Na visão do autor (2003, p. 21),

em todos os lugares, cada vez mais, as pessoas sentem necessidade de crer e de se inserir em locais de pertencimento. Assim, à medida que cresce o global, também se amplia o sentimento do local. As razões desse paradoxo são múltiplas, entre as quais mencionamos a seguinte: a globalização, sinônimo de mercantilização do mundo, introduz localmente um tipo de incerteza e de vertigem na mente humana. Uma das maneiras de reagir a isso consiste na busca da certeza de que somente a proximidade pode garantir, até certo ponto, o sentimento de pertencer. Esses processos ocorrem sob formas múltiplas, tocando todos os aspectos da vida humana. A volta da espiritualidade, a difusão da ecologia, a adesão a movimentos religiosos e culturais, mais ou menos radicais e, até, em certos casos, violentos, são aspectos que resultam da falência do economicismo.

Essa defesa do lugar permite enfatizar quatro direitos que são fundamentais: a identidade, o território, a autonomia política e o desenvolvimento. Para os indígenas, por exemplo, o território é considerado espaço fundamental para a preservação cultural de suas comunidades. Por outro lado, o desenvolvimentismo, tal como se dá atualmente, relega justamente a memória e o território, além de transformar a natureza em mercadoria. Nesse sentido, acredita-se que é com a defesa do lugar e da identidade que se poderá lutar em prol de políticas públicas que defendam as culturas locais e, conseqüentemente, as identidades. No dizer de Oliveira (2006, p. 34), “possuir uma identidade é uma realidade que se impõe no mundo da vida como algo primordial”, pois quando há o reconhecimento da cultura local e da identidade o diálogo poderá acontecer, direitos poderão ser igualados e a participação de grupos excluídos nas decisões políticas e governamentais podem tornar-se realidade.

A identidade cultural indígena, por exemplo, foi sistematicamente desvalorizada pelo fato de possuir características próprias e distintas daquelas da sociedade não-índia. Por isso, o desafio nos dias de hoje consiste em como manter a sobrevivência sociocultural desses povos, em seu contato com a sociedade envolvente. No entendimento de Colaço (2008, p. 209), a

interação entre as diversas culturas pode gerar o reforço da identidade indígena, uma vez que o conhecimento da diversidade cultural pode reforçar as diferenças externas e a integração de povos culturalmente diferentes. Já Benhabib (2006, p. 51) elenca algumas características que devem ser seguidas de forma democrática e normativa para que haja o reconhecimento da diversidade cultural juntamente com o respeito à dignidade humana e que estão explicitamente imbricados na declaração dos direitos humanos:

1. reciprocidade igualitária. Os membros de minorias culturais, religiosas e outras não devem merecer menos direitos civis, políticos, econômicos e culturais que a maioria;
2. auto-adesão voluntária. Uma pessoa não deve ser incluída num grupo cultural, religioso ou lingüístico em virtude de seu nascimento. [...] Seria conveniente que em certo momento de suas vidas adultas, lhes perguntassem se aceitam continuar pertencendo a suas comunidades de origem;
3. liberdade de saída e de associação. A liberdade de uma pessoa para sair do grupo a que pertence não deve ter restrição alguma.

Segundo a autora, essas condições são necessárias para que o pluralismo cultural cumpra com os objetivos da diversidade e da igualdade democrática, sem comprometer, contudo, a cultura das minorias étnicas. Na mesma linha vai o entendimento de Paviani (2004, p. 76-77) sobre o conceito de cultura:

a cultura não pode ser entendida como algo individual. Ela, por origem e essência, é obra coletiva, situa-se no tempo e no espaço de cada grupo ou comunidade e no conjunto da sociedade. Disso, igualmente, decorre que ela é comunicação com os outros, unidade constituída pela multiplicidade. Por isso, a exigência da singularidade ou regionalidade requer a dimensão da universalidade na determinação de sua particularidade (expressiva). Esse desdobramento dialético faz com que uma manifestação autenticamente “nossa” seja reconhecida por todos. É o que se afirma quando se diz que a cultura autêntica, verdadeiramente assumida pela consciência social, possui ao mesmo tempo raízes locais e significações universais. Em síntese, as relações culturais trazem consigo as marcas do grupo e da época. São essas marcas que instauram o sentido individual e universal da existência humana.

A cultura é a presença humana no espaço social, mas com o aumento da desigualdade social as relações culturais se tornam limitadas, de forma que a grande maioria da população não se beneficia da cultura. Segundo o autor (2004, p. 78), “o não-reconhecimento do Outro numa comunidade ou sociedade, ou em relação a outro grupo, produz acomodação dos desníveis culturais e do bem-estar social.” A noção de cultura traz sempre presente à perspectiva de sua revisão, tendo em vista a diversidade teórica de que se reveste, em termos



sociais, individuais, estruturais, etc. A Enciclopédia Britânica, por exemplo, assim a define:

Quando se consideram as palavras em sua relação com o organismo humano – quer dizer, como atos –, elas se convertem em comportamentos. Mas quando são consideradas em termos de sua relação entre si, produzindo léxico, gramática, sintaxe, etc., convertem-se em linguagem, já não constituindo matéria da psicologia, mas da ciência lingüística. Portanto, cultura é o nome dado a uma classe de coisas e acontecimentos que dependem do ato de simbolizar (quer dizer, discurso articulado), considerados em um tipo de contexto que ultrapassa o humano.<sup>4</sup>

Constitui-se, dessa forma, um grande mosaico cultural, no qual cada cultura tem seu espaço territorial definido, do que resulta uma grande rede de relações que se mesclam e interatuam, dividindo espaços comuns. Na opinião de Benhabib (2006, p. 33), “deveríamos considerar as culturas humanas como constantes criações, recriações e negociações de fronteiras imaginárias entre “nós” e “eles” os “outros”. O outro sempre está também dentro de nós e é um de nós”.

As lutas por reconhecimento surgem de um esforço em acabar com a falta de respeito, com a dominação e com a desigualdade, impostas a muitas minorias ao longo da História, pois reconhecer o outro e respeitá-lo como um ser dotado de dignidade requer a aceitação de sua diferença cultural sem imposição de dominações unilaterais. Isso faz com que a cultura seja dinâmica, ocasionando inevitavelmente trocas culturais, assim como o desaparecimento e o fortalecimento de certas expressões culturais. Neste sentido se pronuncia Appiah (1999, p.221):

No sistema global de trocas culturais há, de fato, processos de homogeneização em curso, de certa forma assimétricos, e há formas de vida humana que desaparecem. Nenhum desses fenômenos é particularmente novo, mas sua amplitude e velocidade, provavelmente, o são. No entanto, assim como formas de cultura desaparecem, outras formas são- criadas localmente- o que significa que elas trazem as marcas regionais que o cosmopolita festeja. O desaparecimento de formas culturais antigas é coerente com a manutenção de uma rica variedade de formas de vida humana apenas porque novas formas culturais, que diferem entre si, também são criadas o tempo todo.

A cultura, portanto, constitui-se em uma troca que só terá concretude se cada grupo possuir sua própria identidade, razão pela qual a aceitação das diferenças entre os grupos depende do reconhecimento do outro. Para Montiel e outros (2003, p. 19) “a cultura é uma

---

<sup>4</sup> A tradução da citação em espanhol foi feita pela autora da presente dissertação.

elaboração comunitária mediante a qual os indivíduos se reconhecem se auto-representam e assinalam significações comuns ao mundo que os rodeia.” Mendonça (2005, p. 82), por sua vez, com relação ao contato entre culturas, entende que

na visão convencional, os povos tradicionais testemunham momentos passados da experiência humana, e por isso são considerados primitivos, atrasados, inferiores. Encontram-se, na estrutura de pensamento linear, justificativas para subjugar-los. Na visão sistêmica e complexa, eles simplesmente seguiram caminhos diferentes, fizeram opções diferentes. Não há julgamento sobre suas escolhas. Não há justificativas para o estabelecimento de relações hierárquica.

O contato entre diferentes culturas pode tanto estimular a compreensão mútua quanto a negação do outro, pois a aceitação do outro não é algo fácil num contexto de uma grande diferença de poder entre as culturas. A cultura indígena, por exemplo, sempre foi ofuscada pela sociedade dominante, a qual, a partir de estereótipos e pré-conceitos, se nega a aceitar o diferente como diferente. Ou seja, a cultura contém um impulso propagador de seus atributos, reforçando assim a identidade de uma comunidade, mas também pode servir de escudo impedindo que culturas contrárias se aproximem. Nesse sentido assevera Boff (2005, p. 60):

Não basta o reconhecimento da alteridade. Esse ato de respeito ordena-se ao aprendizado dos valores dos outros, ao desenvolvimento da reciprocidade (troca de experiências e saberes) e da complementaridade mútua. Nenhuma cultura expressa à totalidade do potencial criativo humano. Por isso, uma cultura pode complementar a outra. Todas juntas mostram a versatilidade do mistério do ser humano e as distintas formas de realizarmos nossa humanidade. Por isso, cada cultura representa uma riqueza inestimável (língua, filosofia, religião, artes, técnicas; numa palavra, as formas de habitar o mundo), sejam as culturas singelas da Amazônia ou as culturas assim chamadas modernas, técnico-científicas. Toda essa imensa diversidade cultural não se deverá perder num processo de globalização homogeneizador pelo único modo de produção capitalista.

O modelo de produção capitalista é avassalador para a diversidade cultural, e nesse contexto, é que o papel do Estado torna-se fundamental como protetor da diversidade e promotor do diálogo intercultural. Pois, apesar da diversidade cultural, a humanidade é uma. A cultura é um importante vetor para o pleno desenvolvimento humano, e ela encontra-se no centro dos debates atuais sobre identidade cultural.

Pensar na preservação dos espaços de constituição das diversas identidades culturais torna-se uma questão fundamental. Mas a construção da convivência com respeito às

diferenças é um desafio possível. Para tanto não se pode olhar o outro culturalmente diferente como uma ameaça; ao contrário, a convivência, o compartilhamento com essa outra cultura devem propiciar constantes inovações, o que possibilita interessantes negociações dialógicas com relação aos dilemas compartilhados.

Ao se fazer prevalecer a ética da alteridade, é preciso partir da idéia de que a cultura é dinâmica e que em tempos de globalização se torna praticamente impossível o isolamento cultural. Ao mesmo tempo, porém, é preciso ter consciência de que a tentativa de impor um pensamento único nesse processo consegue muitas vezes exterminar culturas inteiras. Tome-se, por exemplo, o caso dos povos indígenas, quando sobre eles recai o desrespeitoso projeto de inseri-los culturalmente na realidade não-índia. Esse conflito cultural vem assim detalhado por Cabral (2008, p.3):

Normalmente numa comunidade que tem seus costumes e tradições, sobreviventes de uma organização de seus mestres, chefes e pajés, a cultura é passada, em muitos casos, oralmente, e por modos e comportamentos ensinados e usados por todos. É o caso de grupos que ainda mantêm seus rituais em momentos tristes e alegres da tribo. E que se sentem violentados com os costumes impostos como o dever de saber ler, escrever e viver dos “brancos”. [...] Imagine o índio “puro” em sua essência que ainda não teve contato com os “brancos”, mas vive isolado na mata, e, de repente, por iniciativa de uma ONG e de estudiosos interessados em “preservar” e divulgar essa cultura para outros (que não tem o mesmo objetivo de seus habitantes – uma vez que a linguagem do “branco” não faz parte da cultura indígena) invade a tribo com uma máquina moderna capaz de mostrar o mundo lá fora e poder divulgar a vida daquele grupo. Será que isso ajudaria “realmente” na preservação da cultura desse povo ou seria mais um ingrediente para modificá-la?”

A principal razão de uma cultura não ter o direito de controlar a outra está no fato de que ela sempre se formou das inter-relações simbólicas vividas no interior de uma sociedade. Levada aos campos econômico e político, pode-se afirmar que a cultura desempenha um importante papel na sobrevivência da democracia, no sentido de que as mudanças institucionais devem orientar-se pelos valores e crenças das pessoas comuns.

No mundo globalizado da atualidade, a construção/reconstrução da identidade enquanto expressão cultural de um povo acontece de forma conflitiva, muitas vezes antagônica, tendo, como pólos de oposição, de um lado as políticas homogeneizantes ideologicamente impostas, na forma de um pensamento único, pelos grupos culturalmente dominantes no mundo ocidental, e, por outro, inúmeros grupos minoritários, com práticas

consagradas de especificidades culturais, que necessitam lutar por sua preservação, embora de forma não excludente para não reproduzir a mesma lógica de cultura única. Note-se, contudo, que essa luta pela preservação de valores culturais específicos e diversificados não exclui uma saudável partilha intercultural, pela qual se estabelecem valores de caráter universalizante em termos de direitos fundamentais.

Nesse intenso processo de mescla cultural muitos são os caminhos que podem ser trilhados num mundo globalizado. Ao mesmo tempo em que se observa um respeito pela pluralidade de culturas, constatam-se também reclusões identitárias, na forma de diásporas de grupos culturais mais fechados de migrantes, usualmente denominados *guetos*. Na mesma linha incluem-se os fundamentalismos de caráter religioso. Trata-se, neste caso, de uma radicalização ao inverso, como tentativa de recuperar raízes e identidades individuais destroçadas pelo “império sem imperador” que é o atual sistema de mercado.

Guéhenno (1999, p. 80) define esse contexto pós-moderno como “idade imperial”, nos seguintes termos:

A idade que abandonamos, a idade das instituições e da política, reconhece a diferença, porém a organiza e a enquadra. Ela identifica e separa aqueles que decidem dos que obedecem; aqueles que legiferam, aqueles que julgam etc. Ela organiza o conflito para poder transcendê-lo. A idade imperial não tolera o conflito, o qual chama de desentendimento. Ela precisa da semelhança. Ela opõe os benefícios do trabalho em equipe à estrutura hierárquica. Ao invés da polarização da força, prefere uma circulação cada vez maior da informação cujo objetivo é dissolver o conflito via uma multiplicidade de microajustes preventivos.

O conformismo faz parte dessa nova idade: “[...] todos admitem que a mudança é a regra da idade imperial, o princípio motor. Mas todos entendem que a mudança foge da alçada do homem. Seja empresa ou nação, evita-se planejar o futuro, contenta-se em desenvolver a ‘capacidade de adaptação’.” (1999, p. 86). Decorre daí a angústia, pois se trata do império dos signos sem significado, restando o dinheiro como último signo, como denominador comum. Na análise do mesmo autor, na abstração desse mundo imperial as religiões voltam-se mais para os rituais e para a magia do que para a racionalidade metafísica, num claro processo de auto-exclusão. Ao falar da renovação do islã, assim se expressa:

Os neofundamentalismos que sucederam ao islamismo não propõem uma nova ordem mundial, porém, mais modestamente, a proximidade de uma comunidade,

imitando, nas relações individuais, essa sociedade justa que já desistiu de alcançar no plano político. Esse pessimismo profundo explica por que os militantes neofundamentalistas fazem pouco proselitismo e ao mesmo tempo são tão intolerantes. Sua ambição principal não é a de ampliar a comunidade dos crentes, mas constituir uma comunidade homogênea, ainda mais confortável e segura por ser fechada e introspectiva. Nesse sentido, o militantismo islâmico reproduz alguns traços de outras seitas. Só se chega à comunhão pela exclusão (1999, p.96).

Assim, nas sociedades das redes e da economia global, ao desaparecer o grupo tradicional, os homens ficam desamparados e sem vínculo. Como saída, nos países pobres do Terceiro Mundo apela-se para a religião, que não sofre restrições por parte do sistema, enquanto nos países ricos, como decepção a respeito do político, essa aspiração “religiosa” aparece mais nas organizações humanitárias, renunciando à esperança de achar numa ordem política as soluções para a infelicidade dos homens. Procura-se criar solidariedades concretas num mundo abstrato demais. Nas palavras de Guéhenno (1999, p. 98),

a busca do universal, longe de dar sentido aos nossos destinos individuais, resulta em medo. A ação humanitária oferece assim aos ricos a mesma reflexão sobre uma experiência moral individual, porém compartilhada, que o Islã oferece aos pobres. Não procura-se mais curar, de forma abstrata, a miséria do mundo. A miséria tem agora um rosto, e uma solidariedade imediata instaura-se, surgida da urgência e do sofrimento. Tendo perdido a ilusão de uma solução política que poria fim à infelicidade, para tornar a multiplicidade dos destinos humanos uma comunidade, nós nos consagramos a alguns homens, e não mais à raça humana.

É essa, pois, a função da religião na idade imperial: afirmar a diferença quando tudo leva ao universal, dividindo e excluindo ao invés de juntar e incluir, à maneira das funções da nação na idade institucional: “No mundo da uniformidade e da homogeneização, a religião permite que escapemos da abstração universal para reencontrar, no arquipélago da solidão moderna, o sentimento da nossa individualidade” (1999, p. 98).

O capitalismo, por sua vez, dentro da lógica puramente mercantilista, trabalha a globalização cultural, pelas ações das indústrias culturais, tendo como referência o lucro e a acumulação de capital em nível mundial. A respeito assim se expressam Cesnik e Beltrame (2005, p. 17): “Sem dúvida que a globalização é um canal aberto para incursões mais elaboradas do capitalismo, mas precisamos ver de que maneira a cultura escuta seus apelos para saber como e contra o que resistir.” Na visão dos autores (2005, p. 47),

a globalização reforçou as possibilidades de compartilharmos diversas identidades

ao mesmo tempo, pois nos movemos com maior facilidade de uma cultura a outra, aprendemos línguas com rapidez, somos filiados aos valores da democracia, que nos fez mais tolerantes e podemos sentir com instantaneidade as angústias de um povo distante de nós. Essas possibilidades não mutilam a relação original com sua cultura, que até se reforçam pela percepção da diversidade.

Nesse alargamento do multiculturalismo, há também culturas que preservam algumas crenças que são repudiadas pelos direitos humanos, como por exemplo, a circuncisão feminina em alguns países asiáticos. Ou seja, a cultura nos mais diversos cantos do mundo pode se manifestar de forma anti-social, violenta, contrária ao pensamento de outros grupos ou sociedades. O paradoxal é que, embora seja determinante em certos países, grupos ou comunidades, pois reflete a maneira de pensar e de se relacionar dos indivíduos, tal expressão cultural dificulta, quando não nega, princípios universalizantes de expressão dos direitos humanos.

Para Benhabib (2006, p. 76), os efeitos do processo de globalização proporcionaram “o enfrentamento entre diferentes culturas que podem estar produzindo uma comunidade de diálogo e também de interdependência.” Para essa autora a globalização está criando um enfrentamento entre as culturas, línguas e nações, que acabam incidindo sobre a vida das pessoas, para tanto, o diálogo intercultural é uma importante ferramenta de pacificação. Contudo, no raciocínio da mesma autora (2006, 79),

é provável que a reciprocidade igualitária jamais possa realizar-se em uma comunidade mundial em que estados e povos se encontram em distintos níveis de desenvolvimento tecnológico, econômico e militar e estão sujeitos a distintas estruturas e coações sociais, históricas e culturais. O que estas normas de respeito universal e reciprocidade igualitária articulam são pautas para nossas intuições; constituem princípios normativos para guiar nossos juízos e deliberações em situações humanas complexas.

O fato é que, num contexto geral, as particularidades devem ser levadas em conta para que ocorra o diálogo intercultural, pois há formas culturais aceitáveis e outras que podem parecer uma aberração. O contato com outras culturas, facilitado pelas técnicas de informação, reflete diretamente nas identidades dos sujeitos. Importa, no entanto, não olvidar que o processo de globalização cultural não é de todo nocivo, desde que não imponha sua uniformização ou o fim da diversidade. Impõe-se, por isso, a crescente necessidade do exercício da tolerância, que significa a não-interferência nos comportamentos culturais

distintos, preservando o respeito e o reconhecimento nos planos ético e jurídico, em especial no que se refere às minorias étnicas.

Diante de todo o exposto com relação à identidade e à cultura, o momento é de reflexão, para poder visualizar-se um caminho que seja dialógico entre as mais diversas culturas, sem que se neguem mutuamente, o que implica a aceitação da diversidade e a compreensão da humanidade do ser. Tanto a identidade individual quanto a cultura sofrem mudanças constantes, variando consideravelmente seus conceitos e concepções nesse novo modelo de mundo. O interessante neste momento de fragilidade da vida humana é que o indivíduo entenda seu papel no mundo, como parte integrante de um todo e não como dono do mesmo. Abordar-se-á no próximo item justamente a necessidade de o sujeito reconhecer-se como parte integrante do universo, reconhecendo sua fragilidade e sua humanidade, a partir de um repensar humanista.

### **1.3 A QUESTÃO DO SUJEITO: O SER E O OUTRO NA PÓS-MODERNIDADE**

As transformações que ocorreram nas sociedades nas últimas décadas têm levantado inúmeros questionamentos acerca do papel e do destino da vida humana. Conflitos ambientais, existenciais, sociais, econômicos são pautas de grandes autores, sociólogos e estudiosos que buscam alternativas e ao mesmo tempo buscam entender as inúmeras crises civilizacionais sofridas pela humanidade.

Nesse contexto, entender a relação indivíduo/sociedade se faz pertinente, já que, segundo Norbert Elias, em seu livro “A sociedade dos Indivíduos” (1994) aborda que a sociedade se forma pela interação entre os sujeitos, embora na pós-modernidade essa relação se tenha tornado mais emblemática. Diante do processo de globalização e dos avanços da tecnologia, da compressão espaço-tempo, a questão do sujeito tornou-se mais conflitiva, em razão de o mesmo ter ficado cada vez mais solitário na solução de seus problemas.

Stuart Hall (2005, p. 10-11) afirma que essas mudanças culminaram com a fragmentação do sujeito, pois num momento em que tudo muda rápido demais a identidade vai perdendo sua unidade e estabilidade, sendo que essa fragmentação e esse deslocamento faz emergir o sujeito pós-moderno. Este último difere do sujeito do iluminismo, conhecido como “sujeito cartesiano” e definido como um animal racional em razão de sua condição de pensar.

Com a crescente complexificação das sociedades dos tempos pós-modernos o sujeito sofreu inúmeras influências, que culminaram numa identidade híbrida e volúvel. Um dos fatores que mais interferiu no comportamento e nos modos de vida dos sujeitos foi à cultura do consumo, despertando constantes e insaciáveis desejos e necessidades artificialmente construídos pelo sistema. Esse sentimento de falta e de buscas continuamente renovadas desperta, por outro lado, a necessidade de equilíbrio e de reelaboração de conceitos com relação ao sujeito, cada vez mais dissociado de si mesmo e do outro.

É esta a essência da problemática relação indivíduo/sociedade, de que se ocupa a presente pesquisa. Por mais que o indivíduo se isole, ou seja, estruturalmente fragmentado pelo sistema, ele não consegue viver dissociado da sociedade. Acentuam-se com isso as fragilidades do indivíduo diante de conflitos sociais que deixaram de ser satisfatoriamente solucionados pelas instituições político-estatais e foram transferidos para um sujeito relegado à própria sorte, o qual sozinho precisa fazer suas escolhas e definir seu destino.

Essa responsabilidade, jogada sobre um sujeito cuja identidade foi abalada pela fragmentação de um mundo globalizado e descentrado, agrava-se pelo fato de as instituições sociais tradicionalmente terem sido seu ponto de segurança. Há, por outro lado, o entendimento de estudiosos dessa problemática, a exemplo de Norbert Elias (1994), de que o indivíduo não consegue viver dissociado da sociedade. Edgar Morin (1999, p. 28) assim se posiciona nessa questão: “a sociedade nasce das interações entre indivíduos, mas com sua cultura, com seu saber, ela retroage sobre os indivíduos e os produz para se tornarem indivíduos humanos.” Castoriadis et al. (1999, p. 43), por sua vez, complementam:

O processo de socialização começa com o nascimento e termina com a morte do indivíduo. Ele faz do ser humano uma entidade que fala, tem uma identidade social, um estado social, é habitado e determinado por regras, valores, fins e possui



mecanismos de motivação que são sempre mais ou menos adequados à manutenção da sociedade existente. [...] A instituição da sociedade consegue produzir o indivíduo de tal maneira que aquilo que ele realmente é, sua imaginação radical, permanece praticamente sufocada.

Esse debate assume relevância à medida que cada indivíduo traz consigo a marca de uma sociedade específica, dentro da qual, bem como de acordo com a qual, ele toma muitas de suas decisões. Como esclarece Elias (1994, p.56), “o indivíduo só pode ser entendido em termos de sua vida em comum com os outros. [...] O controle comportamental de um indivíduo depende da estrutura das relações entre os indivíduos.” Portanto, conclui o autor (1994, p. 57), “somente uma alteração na estrutura das relações interpessoais, uma estruturação diferente das individualidades, seria possível estabelecer uma harmonia melhor entre as pressões sociais e a realização das pessoas.”

Esses condicionantes sociais chocam-se atualmente com relações sociais enfraquecidas, dentro das quais o indivíduo é levado a pensar o “eu” sem incluir o “nós”, o que, numa situação de isolamento, acarreta o sentimento de solidão e de angústia. As situações de refreamento dos instintos, termo utilizado por Norbert Elias (1994), bem como a especialização cada vez maior do trabalho, limitam o indivíduo abrindo espaço para a competição, aumentando as tensões, cuja principal consequência é a sucumbência do indivíduo no que diz respeito a suas inclinações pessoais, o que torna cada vez mais intenso o ônus imposto pelas tarefas sociais.

Configura-se, assim, no cotidiano pós-moderno, um quadro centrado na individualização, no consumismo e na informação, no qual o indivíduo perde o controle sobre si mesmo, rebaixado que foi de sua condição de sujeito à condição de simples objeto. Rompe-se, dessa forma, o projeto da modernidade proposto pelo iluminismo, fundado na racionalidade do Estado nacional, com a função precípua de construir as solidariedades coletivas, expressas na afirmação dos direitos humanos.

Esse novo contexto de fragmentação e de desintegração dos laços sociais produz um “esquecimento do ser”, em que o indivíduo não consegue olhar para si nem entender sua humanidade. A busca desenfreada por um desenvolvimento capitalista, norteados pela lógica neoliberal voltada exclusivamente ao lucro e à acumulação ilimitada, sufoca a dignidade da pessoa por anular sua subjetividade. Nesse processo de exclusão e de dominação prevalece o “eu”

sobre o “nós”. Elias (1994, p. 165) assim esclarece essa questão da subjetividade:

[...] a experiência subjacente à idéia do eu desprovido do nós é o conflito entre, de um lado, a necessidade humana natural de afirmação afetiva da pessoa por parte dos outros e dos outros por parte dela e, de outro, o medo da satisfação dessa necessidade e uma resistência a ela. A necessidade de amar e ser amado é, em certa medida, a mais vigorosa condensação desse anseio humano natural. Ela também pode assumir a forma da oferta e recebimento de amizade. Seja qual for a forma que assuma, porém, essa necessidade emocional de companhia humana, o dar e receber das relações afetivas com outras pessoas, é uma das condições fundamentais da existência humana.

Ocorre que, com o declínio das instituições sólidas da sociedade (Estado, Igreja, Família), o sujeito passou a ser o ator principal das novas relações sociais, embora sua liberdade tenha sido afetada na essência, pois a individualidade foi privatizada, num contexto de incerteza e de insegurança, o que pode significar uma antiliberdade (Bauman, 2000, p. 70). Assim, a derrota passa a ser vista sempre como culpa do indivíduo, ou seja, a subjetividade passa a ser o *eu* abandonado a si mesmo, num mundo de nômades sob a hegemonia do mercado. Quando a liberdade humana se reduz à liberdade de cada um dos indivíduos, deixa de existir a chamada “sociedade”.

O lado negativo dessa ampliação da liberdade de opção individual reside justamente no fato de que o papel de criação de códigos e de agendas de opções, anteriormente atribuído às instituições políticas, foi transferido para outras forças, principalmente para os mercados financeiro e de consumo, que se transformam numa nova forma de coerção, estabelecendo um padrão previamente determinado. Nas palavras do autor (2000, p. 81),

a agenda é estabelecida como antes, só que um novo agente operacional não político expulsou seu antecessor político ou pelo menos agora cada vez mais desempenha o papel principal, em vez do secundário. Como agendadoras principais, as pressões de mercado estão substituindo a legislação política. [...] Esse código faz ver o mundo primordialmente como um conjunto de objetos de consumo em potencial; seguindo o princípio do consumo, estimula a busca de satisfação; e, seguindo o princípio da sociedade de consumo, induz os indivíduos a ver o despertar dos desejos que clamam por satisfação como a regra diretriz da vida de quem opta e como critério de uma vida de sucesso, que valha a pena.

As ações de indivíduos centrados em si mesmos reduzem-se às próprias sensações, gerando com isso um descompromisso com a repercussão que suas escolhas possam ter para além das próprias sensações, perdendo-se, a referência ao futuro. Esse processo gera a

decomposição da comunidade pela fragmentação da vida de cada uma das unidades constitutivas. Vira uma seqüência de experiências instantâneas e passageiras (episódicas), em que a questão do tempo vira momento, o qual precisa legitimar-se, oferecendo a maior satisfação possível. Por isso, essa passagem para a condição pós-moderna não produziu maior liberdade individual, “apenas transformou o indivíduo de cidadão político em consumidor de mercado. [...] A obediência ao código é disfarçada como conduta autopropulsionada; o veneno da opressão foi espremido pelo agulhão da falta de liberdade” (2000, p. 84).

Acentua-se, dessa forma, nas relações humanas, a dificuldade do indivíduo de pensar o “nós”, de sentir afeto pelo outro e de retribuir esse afeto devido ao avanço da individualização, o que leva seguramente ao aumento da desintegração dos laços sociais e humano, que atinge sobremaneira tanto as relações familiares quanto as profissionais, impingindo-lhes a marca da transitoriedade.

Como perspectiva de solução dessa nova problemática, autores como Edgard de Assis Carvalho et al. (1999, p. 112) procuram “[...] vislumbrar, no plano das idéias pelo menos, a possibilidade de uma ecologia das culturas, subsidiada por uma verdadeira ‘reforma paradigmática’ capaz de dar um basta à ‘idade de ferro planetária’, na qual a desordem acumulada pode conduzir, inexoravelmente, ao caos.” Isso implica o resgate da subjetividade, a volta da possibilidade humana de emocionar-se, de apreender o mundo. Neste sentido, para Pena-Vega e Stroh (1999, p. 191-192),

a força do silêncio reside na capacidade de oferecer uma religação do ser nas relações entre corpo/espírito e, neste sentido, a emoção é um intelecto, assim como todo intelecto é um sentimento. É a religação de uma ininterrupta produção compreensiva baseada na integração de diversas dimensões existenciais do homem. Propondo a religação do ser em sua existência interior, o pensamento complexo propõe incessantemente a reconciliação do ser com o mundo objetivo. De resto, trata-se de uma proposição de integração homem/mundo/homem com todas as contradições e/ou antagonismos das relações entre espírito e matéria que estes comportam. Nós, seres humanos, vivemos numa dialógica múltipla e numa síntese particular entre duas polaridades. Um ser ao mesmo tempo místico e racional. Na compreensão complexa, a espiritualidade do ser não é uma transcendência, mas uma imanência constitutiva do ser.

Tendo como pano de fundo esse terreno existencial da vida moderna tardia, Giddens (2002, p. 79) reafirma que “num universo social pós-tradicional, organizado reflexivamente, permeado por sistemas abstratos, e no qual o re-ordenamento do tempo e do espaço re-alinha

o local com o global, o eu sofre mudança maciça.” Variadas são as apostas trazidas como saída para essa transição paradigmática. Uma das transformações culturais mais importantes no século XXI consiste na volta da dimensão espiritual na vida humana, entendendo-se o ser humano também como espírito que, por sua vez, está ligado a todas as coisas. Para Guéhenno (1999, p. 126), a revolução a ser feita é de ordem espiritual:

Os debates futuros terão a ver com o relacionamento entre o homem e o mundo: serão debates éticos, pelos quais, talvez, renascerá um dia a política, num processo que começará por baixo, a partir da democracia local e da definição que uma comunidade dará de si mesma, para chegar ao cimo. [...] A solidariedade que deve permitir superar o instinto comunitário não será, portanto, no início, política; ela buscará seu fundamento no sentimento de uma responsabilidade comum perante um mundo cujos limites devem cercar a ambição dos homens.

Embora seja animador esse repensar consciente da dominação do homem sobre a natureza, sobre os outros homens e sobre os próprios ritmos da vida com vistas a uma sociedade mais justa e mais humana, não se pode esquecer que a história da humanidade é sistematicamente atravessada pelos mais variados mecanismos de exclusão social, de afronta à natureza como um todo e de desrespeito à subjetividade, que ainda hoje teimam em persistir. No dizer de Azcona (2002, p. 29),

como um desdobramento incessante de “nós” e “outros”, como uma contínua reverberação de imagens, um caleidoscópio em que as peças mais heterogêneas e diversas formam as mais estranhas figuras para fundar sempre uma mesma realidade: o domínio de uns homens sobre outros, de uns grupos sobre outros e de uns sobre outros no mesmo grupo.<sup>5</sup>

Num sistema de produção capitalista alienante e espoliativo, muitas são as barreiras que impedem o reconhecimento do outro, transformando, por exemplo, o negro, o índio, o migrante e o exilado em indivíduos sem história, sem passado. Nas palavras do mesmo autor (2002, p. 32),

todo povo colonizado – quer dizer – todo povo em cujo seio nasceu um complexo de inferioridade pelo fato de haver sepultado a originalidade cultural local – situa-se *vis a vis* da língua da nação civilizadora, ou seja, da cultura metropolitana. O colonizado terá abandonado tanto mais a savana na medida em que torne seus os valores culturais da metrópole. [...] O colonizado não possui nada, não tem direito a nada. O

<sup>5</sup> A tradução das citações em espanhol da obra de Azcona foi feita pela autora da presente dissertação.

colonizado quase nunca tem a experiência da nacionalidade e da cidadania, a não ser de forma privativa: nacionalmente, civicamente ele não é senão aquele que não é o colonizador. Não existe maior negação de alguém do que chegar a ser o negado no outro.

Essas distorções historicamente produzidas por parte de minorias detentoras do poder geram uma crise de percepção, um olhar estreito sobre a realidade que nos cerca e que legitima toda a indiferença em relação aos mais fracos e oprimidos. Emilio Roger (1991, p. 208) nos traz uma importante reflexão:

É necessário abandonar o humanismo que faz do homem o único sujeito num universo de objetos e que tem como ideal a conquista do mundo; esse humanismo pode fazer do homem o Gengis Khan da periferia solar; conduz à autodestruição da humanidade com os poderes que ela mesma terá desencadeado. É necessário abandonar o naturalismo que nega e dissolve o homem na natureza; o homem não é uma invenção arbitrária desmascarada por Foucault mas um produto singular da evolução biológica que se autoproduz em sua própria história; a natureza não é uma imagem de poeta, é a realidade ecológica em si, a do nosso planeta Terra.

É essa visão fragmentada e reducionista da realidade, juntamente com a falta de cuidado para com a vida, que produzem um abismo existencial, em que as opções pessoais perdem um sentido maior. Isso está muito presente na cultura ocidental, baseada no pensamento linear, simultaneamente homogeneizante e fragmentador, o que impede a compreensão mais profunda das coisas. Resta aos indivíduos apegar-se ao imediatismo de seus problemas, renunciando a horizontes de sentido mais abrangentes e inclusivos, o que faz perder a consciência do mundo visto como um todo.

Para Emilio Roger (1991, p. 121) “o pensamento mutilado não é inofensivo: desemboca mais cedo ou mais tarde em ações cegas que ignoram que aquilo que elas ignoram age e retroage sobre a realidade social e conduz a ações mutilantes que despedaçam, cortam e suprimem em vivo o tecido social e o sofrimento humano.” Mendonça (2005, p. 98) esclarece ainda que o pensamento linear

não só não dá conta de nos ajudar a perceber e compreender a complexidade da realidade da vida e do mundo e a complexidade daquilo que construímos, como não nos encaminha para encontrarmos as soluções para os intrincados problemas que criamos a partir de nossa incessante habilidade de transformar e criar. O pensamento linear possibilitou o desenvolvimento do que hoje entendemos como conhecimento

científico e tecnológico, que de um lado representa importantíssima conquista para nossas sociedades, mas de outro traz graves problemas.

A visão de mundo de tipo linear, cartesiano, racional, segundo este autor (2005, p. 119), “visa, a partir do conhecimento dos sistemas naturais, conseguir o controle e o domínio sobre eles. Os indivíduos julgam ter esse direito por verem-se separados, desconectados dos elementos que agora querem dominar.” A competição predatória, que tenta excluir o adversário e tudo reduz ao enfoque econômico, integra a lógica do pensamento linear, pois os fatores culturais e civilizatórios por ele ideologicamente manipulados são responsáveis pelo mal-estar presente nas relações entre as diversas sociedades e no próprio interior das mesmas.

Também para Unger (2000, p. 53) a crise que hoje se visualiza é uma crise de visão de mundo, uma crise de caráter espiritual:

Em situações como esta somos chamados a reexaminar, a repensar certas questões que sempre foram o fundamento de uma civilização em construção. Indagações centrais que o homem se faz, mas que em momentos de crise aparecem com mais vigor, com mais intensidade, necessidade e urgência. [...] O que significa ser um ser humano? O que entendemos por real e realidade? O trabalho de pensar estas indagações, comumente visto como algo que pertence ao “pensador profissional”: o físico, o filósofo, o cientista político, se torna, em situações – limite como a que hoje atravessamos, uma questão de concerne a todos, e à qual cada ser humano está chamado a responder. Não para que encontremos uma resposta pronta e acabada, um paradigma pronto a substituir o paradigma em crise, mas para que na busca daquilo que pode se constituir na superação criadora deste momento que vivemos, possamos também alcançar um patamar mais alto de consciência.

À mesma idéia filia-se Corrêa (2006, p. 64):

A crise atinge substancialmente o mundo dos valores, preferencialmente a sobrevivência planetária, comprometendo o clássico paradigma do sujeito, considerado plenamente competente num sistema de mercado em que a guerra é de todos contra todos. Referentes como política, democracia, liberdade e cidadania não mais conseguem manter sua identidade originária, delineada pelo discurso iluminista. A luta pela igualdade fundamental vem sendo acompanhada pelo respeito à diferença, pela cooperação transnacional, embora suas fronteiras teóricas sejam extremamente frágeis, num contexto paradoxal em que se defrontam, de um lado, um movimento homogeneizante/uniformizante em moldes do modelo ocidental-cristão e, de outro, um processo de extrema fragmentação de interesses, que inviabiliza pretensas soluções políticas globalizantes.

Como conseqüência dessa lógica lucrativista do sistema, predominantemente

assentada na razão instrumental e mecanicista, percebe-se certo desencantamento do mundo, uma vez que a natureza, as pessoas, os animais, as plantas, enfim, todos os seres perdem seu valor intrínseco e sua autonomia relativa. Trata-se de um desenvolvimento econômico fundado na exploração geradora de pobreza, de miséria, de aviltamento da dignidade fundamental do ser humano, no contexto de um novo milênio basicamente marcado pela incerteza e pela insegurança.

O resultado mais negativo dessa realidade pós-moderna está, portanto, na fragilização, quando não na perda, das solidariedades coletivamente construídas em favor de um sujeito autônomo e autocriador. O valor da solidariedade vem assim destacado por Soriano (2004, p. 88):

A solidariedade supõe não só o reconhecimento, mas também a ajuda e colaboração. Não é solidário o que compreende e reconhece, mas o que atua em favor dos demais. Solidariedade significa compartilhar. Ser solidário é pois, um compromisso com a própria vida. [...] valor que consiste em mostrar-se unido a outras pessoas e grupos, compartilhando seus interesses e necessidades. É um complemento da justiça, no duplo sentido de ser condição e fim da mesma. A justiça – dizem – se situa no plano de generalidade que tem que ser compensado com a solidariedade (TRADUÇÃO DA AUTORA).

Essa falta de solidariedade torna os indivíduos desgarrados e desenraizados, facilmente manipuláveis como portadores de mão-de-obra barata, o que enfraquece lutas sociais em razão de os indivíduos não conseguirem articular-se em prol de um projeto coletivo. A presença do caos na vida do ser humano é um estopim para muitas mazelas, entre elas, a violência que se faz constante nas sociedades. O momento atual é assim definido por Maffesoli (2007, p. 199):

O devir destinal do advento é a irrupção do imprevisto. O que induz a uma outra modalidade de pensar e de ser. Nela, o pavor tem seu lugar. As catástrofes naturais, as manifestações dos diferentes terrorismos, os *faits divers* cotidianos são vivenciados como o novo espetáculo ambiente. Os incêndios de automóveis, os incêndios rituais do verão parecem maneiras de viver o grande *theatrum mundi*. [...] Multiplicam-se as situações-limites. Brincadeiras de estrangulamento no pátio das escolas. Multiplicação dos “*serial killers*”. Práticas sadomasoquistas da boa sociedade. Volta ao “*bare sex*” nos encontros furtivos. Desenvolvimento do troca-troca sexual. Pegas de automóveis como brincadeira de enfrentar a morte.

Esse sentido trágico da vida, que leva ao vazio existencial e à incerteza do amanhã é

assim expresso por Elias (1994, p. 69):

Os indivíduos são passageiros de um trem desgovernado, em disparada cada vez mais rápida, sem condutor e sem o menor controle por parte dos ocupantes. Ninguém sabe aonde a viagem nos levará ou quando virá a próxima colisão, nem tampouco o que pode ser feito para colocar o trem sob controle. Será que nossa capacidade de controlar nosso destino, como pessoas em sociedade, é tão insatisfatória assim, simplesmente por sentirmos tanta dificuldade em pensar no que há por trás das máscaras com que nos sufocamos, nascidas do desejo e do medo, e nos vemos como somos?

Com o fato de o homem estar e sentir-se só, algumas potencialidades espirituais como a experiência do sagrado, a intuição, a capacidade visionária e, especial, a relação com a natureza como um todo, acabam sendo sufocadas. Nas palavras de Corrêa (2002, p.31),

em termos éticos, pode-se afirmar que, no sistema vigente, a par da descartabilidade do ser humano presente num modelo de desenvolvimento que prioriza o mercado a partir de uma ótica liberal despreocupada com as necessidades básicas da maioria da população, “existe também a descartabilidade da natureza como um todo, em que a relação da humanidade não inclui a natureza e o meio ambiente. Privilegiam-se as relações sociais em desfavor das relações naturais.

Essa reconstrução ética somente pode surgir a partir de um olhar, de uma reflexão e de uma compreensão de quem somos e quem são os outros para se poderem delinear possíveis novos horizontes, especialmente na relação homem/natureza, que nos tempos atuais se faz indispensável para a sustentabilidade da vida. Urge, portanto, a necessidade de uma nova visão de mundo, voltada para as questões ambientais e humanas.

Supõe-se, assim, que a ética possa ajudar a mudar a maneira de viver, implicando uma mudança na compreensão da identidade de seres humanos, ou seja, uma reflexão sobre o eu. Para Boff (2003, p.11-12), a ética, enquanto um conjunto de valores e princípios, de inspirações e indicações que se refere a todos, integra nossa própria humanidade. Viver humanamente significa cuidar do planeta, cuidar do outro, respeitando sempre as diferenças culturais dos povos. Segundo Morin (1997, p. 157), “é imperioso praticar a auto-ética, construída a partir de seis idéias-guia que são fundamentais para a ‘restauração do sujeito responsável’: ética do religamento, do debate, da compreensão, de magnanimidade, de resistência e de incitação às boas vontades.”



A dimensão ética sempre existiu, mas perdeu a capacidade de influenciar os comportamentos humanos, portanto, ela só pode ser tratada pelos humanos, pois, são os únicos aparelhados para tal, isso porque possuem capacidade de ter consciência, de observar as suas reações, emoções e pensamentos. São os únicos capazes de mudar e transformar e de estruturar o pensamento de acordo com uma cultura. Dessa forma, será possível superar os desafios ambientais, econômicos, políticos, sociais e espirituais, forjando assim soluções includentes através de um novo modo de vida.

A dimensão ética sempre existiu, em razão da possibilidade de autodestruição que acompanha a trajetória humana. Atualmente, o modelo de convivência e de produção impostos pelo sistema de mercado consumista implica a exclusão da maior parte da população, gerando flagrantes desigualdades. Segundo Boff (2005, p. 23), “muitos são os conflitos conhecidos como os de classe, de etnias, de gênero e de religião, e o modelo vigente não favorece a solidariedade, mas a concorrência; não o diálogo e o consenso, mas a disputa e a luta de todos contra todos.” O fato de se colocar em segundo plano a solidariedade para com o outro, para com a vida, desencadeia sentimentos de exclusão e de indiferença para com o sofrimento e a pobreza alheia.

Segundo Mendonça (2005, p. 45) “os indivíduos são as unidades de transformações das sociedades. As instituições políticas e sociais são muito importantes para traçar prioridades. Mas elas não atuam no centro da questão, que são os sentimentos dos indivíduos.” Para tanto, a oportunidade de realização das pessoas como seres sociais exige a participação igualitária, bem como o uso adequado dos bens naturais, culturais e tecnológicos. O ser humano deve estar presente como sujeito participante, o que exige uma transformação cultural e subjetiva.

Boff (2005, p. 152) afirma que “o ser humano é uma totalidade inserida ecologicamente dentro de outra totalidade maior, que é o universo à nossa volta.” Compartilha-se a natureza, o território com diferentes povos, cada qual com sua maneira de pensar, de viver e de se relacionar com os outros e com a natureza. Os povos indígenas, por exemplo, possuem uma visão de mundo, de morte, de vida, de natureza muito diferente da sociedade não-india, pois suas ações se desenvolvem estreitamente vinculadas à natureza e nunca fora dela. O passo rumo à evolução só será possível pela capacidade de compreensão da vida. Por que não aprender deles (indígenas) novos caminhos de reconstrução da

convivência humana? O que não se pode negar é que a vivência comunitária é essencial à evolução do ser humano. Como assevera Elias (1994, p.27),

somente na relação com outros seres humanos é que a criatura impulsiva e desamparada que vem ao mundo se transforma na pessoa psicologicamente desenvolvida que tem o caráter de um indivíduo e merece o nome de ser humano adulto. Isolada dessas relações, ela evolui, na melhor das hipóteses, para a condição de um animal humano semi-selvagem. [...] somente ao crescer num grupo é que o pequeno ser humano aprende a fala articulada. Somente na companhia de outras pessoas mais velhas é que, pouco a pouco, desenvolve um tipo específico de sagacidade e controle dos instintos. E a língua que aprende, o padrão de controle instintivo e a composição adulta que nele se desenvolve, tudo isso depende da estrutura do grupo em que ele cresce e, por fim, de sua posição nesse grupo e do processo formador que ela acarreta.

Trabalhar as diferenças, estimulando a integração, supõe, portanto, uma mudança na forma de pensar e de ver a vida, rompendo com o pensamento padronizado, do qual derivam padrões de comportamento discriminatórios, moralistas e conformistas. Esse aprendizado de novas formas de convivência caracteriza um gradual e longo processo, pois um novo perfil planetário não está ainda suficientemente definido, podendo tanto pender para uma integração global quanto para um fechamento de comunidades e Estados. Neste sentido se expressa Elias (1994, p. 185):

A união em níveis mais elevados – em especial, agora, a crescente integração da humanidade – pode ser entendida como um fato; mas, como foco de sentimentos de participação e imagem norteadora dos atos individuais, a humanidade encontra-se num estágio muito primitivo. A consciência das pessoas, sobretudo dos líderes políticos e dos principais militares e homens de negócio do mundo inteiro, está quase que exclusivamente preocupada com suas próprias nações individuais. O sentimento de responsabilidade por uma humanidade em perigo é mínimo.

Na mesma linha vão as reflexões de Bauman (2004, p. 182):

A unidade da espécie humana postulada por Kant pode ser, como ele sugeria, compatível com a intenção da Natureza, mas certamente não parece algo “historicamente determinado”. O continuado descontrole da rede global de dependência mútua e de “vulnerabilidade reciprocamente assegurada” decerto não aumenta a chance de se alcançar tal unidade. Isso só significa, contudo, que em nenhuma outra época a intensa busca por uma humanidade comum, assim como a prática que segue tal pressuposto, foi tão urgente e imperativa como agora.

De qualquer forma, tornam-se visíveis crescentes sinais da emergência de um novo sentimento global de responsabilidade pelo destino dos indivíduos, em especial dos mais

pobres e mais desvalidos, independentemente de sua identidade grupal, destacando-se ao mesmo tempo uma preocupação global com a natureza, com a vida no planeta terra. Incluem-se aqui os esforços em favor da integração e da união dos mais diferentes povos e nações, embora continuem prevalecendo os interesses das nações mais poderosas do mundo em detrimento das mais fracas.

O fato de a crise ter uma dimensão global exige alguns princípios igualmente universais a serem respeitados. Benhabib (2006, p. 64) enfatiza alguns direitos como sendo primordiais para a construção de uma cidadania global, que são direitos básicos mais essenciais para a vida como: a liberdade de expressão e associação, liberdade de religião, atenção a saúde, o direito ao trabalho, a seguridade social, os direitos democráticos de participação e o respeito aos direitos culturais.

Como continuidade, a presente pesquisa propõe-se deslindar a importância da conquista dos direitos de cidadania, sejam eles individuais, sociais e culturais, com ênfase para os direitos das minorias étnicas, tendo como foco principal os direitos indígenas. Busca-se acentuar a problemática da cidadania indígena, tendo em vista sua importância para a conservação dos direitos culturais de uma minoria étnica que ao longo da História do Brasil foi discriminada e massacrada, e que hoje trava verdadeiras batalhas para que sua identidade e sua cultura sejam finalmente reconhecidas.

## **2 CIDADANIA, DIREITOS DAS MINORIAS E MULHER INDÍGENA**

### **2.1 DOS DIREITOS INDIVIDUAIS AOS DIREITOS CULTURAIS**

**Acredito na existência de um fundo humano comum que nos permite o diálogo, a comunicação entre as diferentes culturas, mesmo que haja alguns elementos incompreensíveis (Rodrigo A. Venzon).**

A trajetória histórica dos direitos humanos e a análise de sua fundamentação ética podem ser sistematizadas segundo as formulações filosóficas que embasaram a sua própria construção teórica. É neste sentido que se podem destacar períodos historicamente datados, como: a) uma pré-história dos direitos humanos, que se estende até o século XVI; b) uma fase intermediária, que corresponde ao período de elaboração da doutrina jusnaturalista e da afirmação dos direitos naturais do homem; e c) uma fase de constitucionalização, iniciada em 1776, com as sucessivas declarações de direitos dos novos estados americanos.

A primeira fase compreende a pré-modernidade estatal (*polis* grega e concepção medieval de Estado), com predominância do modelo aristotélico-tomista de Estado, da doutrina estoica greco-romana, do sistema teológico cristocêntrico e da estrutura dual de poder (Igreja x Estado). A segunda vem caracterizada pela afirmação de direitos tidos como naturais e corresponde ao início do absolutismo e da elaboração da doutrina contratualista

com suas três principais vertentes: as obras de Hobbes (1650), Locke (1690) e Rousseau (1720). A fase da constitucionalização dos direitos fundamentais corresponde à fase de positivação dos direitos humanos, até então tidos como direitos naturais.

Esta última perdura até os dias de hoje, numa seqüência de regimes políticos diferenciados e contrapostos: inicialmente, uma democracia liberal de caráter antiabsolutista, marcada por uma estatalidade negativa e mínima; a seguir, uma social-democracia de cunho antiliberal, a pregar um Estado positivo e intervencionista preocupado com a busca da igualdade material; por fim, na esteira do neoliberalismo, uma possível democracia pós-social, ainda não suficientemente delineada, mas que indubitavelmente parece apontar para um perigoso retorno ao Estado Constitucional pré-weimariano de neutralização axiológica da Constituição (SARLET, 2003, p. 40).

A sistematização de fases de evolução dos direitos humanos, portanto, ocorreu a partir de sucessivos e grandes movimentos político-sociais, desencadeados desde o século XVI, cujos marcos decisivos podem ser assim formulados: a) a Paz de Westfália em 1648, da qual resultou o declínio final do feudalismo; b) a ruptura da Monarquia absoluta; c) a ascensão da sociedade burguesa com a Revolução Francesa de 1789; d) o fim da Primeira Guerra Mundial e a Constituição de Weimar de 1919, representativa do Welfare-State ou democracia social; e) o fim da guerra fria e a supremacia do capitalismo, adentrando um novo ciclo sociopolítico, por muitos denominado pós-social ou pós-moderno, no contexto do atual processo de globalização planetária.

A afirmação filosófica de direitos naturais teve sua culminância com a Escola do Direito Natural moderno, dentro da doutrina do contratualismo jurídico-político, tendo como expoentes Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau.<sup>6</sup> Por outro lado, a partir da fase de constitucionalização dos direitos humanos inaugurou-se um período de significativas divergências teórico-terminológicas no que diz respeito à distinção entre as expressões *direitos humanos* e *direitos fundamentais*, ainda não de todo solucionadas. Para fins operacionais, toma-se aqui como referência a distinção formulada por Sarlet (2003, p. 33):

---

<sup>6</sup> Uma exposição sucinta dessas posições doutrinárias pode ser encontrada, por exemplo, em Norberto Bobbio (1986), Francisco Weffort (org.) (1991), Ingo Sarlet (2003), entre outros.

O termo direitos fundamentais se aplica para aqueles direitos do ser humano reconhecidos e positivados na esfera do direito constitucional positivo de determinado Estado, ao passo que a expressão “direitos humanos” guardaria relação com os documentos de direito internacional, por referir-se àquelas posições jurídicas que se reconhecem ao ser humano como tal independentemente de sua vinculação com determinada ordem constitucional, e que, portanto, aspiram à validade universal, para todos os povos e tempos, de tal sorte que revelam um inequívoco caráter supranacional (internacional).

O certo é que a evolução desses direitos ao longo da História se deu de forma lenta e gradual. No Estado Medieval, hegemônico pelo poder religioso, os indivíduos eram instados a se guiar pela vontade divina, tendo como referência ética a dignidade da pessoa humana, no sentido de que todos eram igualmente filhos de Deus, embora ainda não se reconhecesse a afirmação de direitos humanos ou fundamentais por parte do poder civil, o que se concretizou posteriormente com sua constitucionalização no século XVIII. Essa formalização de direitos esteve inicialmente marcada pela busca da limitação do poder estatal e pela garantia das liberdades individuais, adquirindo com isso uma conotação negativa no sentido de serem afirmados contra o Estado. Corrêa (2006, p. 169) assim se expressa a respeito: “a origem contextualizada dos direitos humanos nos permite afirmar que os direitos do homem, embora apregoados como naturais em seu discurso de origem, são direitos históricos, surgidos na idade moderna a partir das lutas contra o Estado Absoluto.”

Para comprovar o aspecto de sua historicidade, Bobbio, na obra *A era dos direitos* (1992), aponta três fases de desenvolvimento dos direitos humanos, a saber: a fase das teorias filosóficas, centradas nos contratualistas do século XVII; a fase das Declarações do século XVIII, com destaque para a Declaração do Estado de Virgínia (1776), em nome da qual foi proclamada a independência dos Estados Unidos, e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), que justificou a Revolução Francesa; por último, a fase da Declaração de direitos da ONU em 1948, denominada Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Outra forma de se justificar a historicidade dos direitos humanos é apontar gerações de direitos, também claramente datadas no âmbito histórico. Usualmente predomina a divisão em três gerações fundamentais de direitos, mais próxima da linguagem da ONU: direitos de primeira geração, denominados civis e políticos e afirmados ao longo dos séculos XVIII e XIX, próprios do Estado liberal-burguês e de caráter não-intervencionista; direitos de segunda geração, denominados econômicos, sociais e culturais, surgidos com o Estado de Bem-estar

nas primeiras décadas do século XX, marcados pela intervenção positiva do Estado em favor da igualdade material; como direitos de terceira geração apontam-se direitos de caráter mais coletivo, denominados direitos de solidariedade e que foram se estruturando no decorrer do século XX.

Embora de forma não-consensual, fala-se ainda em direitos de quarta geração, relacionados com questões atuais de bioética e biogenética, de democracia e de pluralismo (BOBBIO, 1992). Augusto Zimmermann (2002) aventura-se a falar em direitos de quinta geração, ligados à realidade virtual e que compreende o grande desenvolvimento da cibernética na atualidade, gerando, por conseguinte, o rompimento das fronteiras e potencializando conflitos entre Estados nacionais com realidades distintas via Internet.<sup>7</sup>

Os direitos de primeira geração expressam, sem dúvida, a essência da afirmação constitucionalizada das liberdades individuais, com destaque para os direitos à vida, à liberdade, à igualdade e à segurança, a par dos direitos de participação na organização e na tomada de decisões do poder público-estatal. Sob essa ótica, tornam-se indispensáveis para neutralizar o arbítrio estatal, controlando e limitando os desmandos dos governantes no que diz respeito à dignidade dos indivíduos.

Não se pode negar, entretanto, que o raio de alcance social da primeira geração de direitos é muito limitado, na medida em que não consegue ultrapassar o conceito de igualdade formal perante a lei, sem maiores preocupações com as assimetrias sociais que permeiam as sociedades moderna e contemporânea. No dizer de Bauman (2007, p. 70), esses direitos servem para “enraizar e solidificar as liberdades pessoais assentadas no poder econômico, e que dificilmente garantirão liberdades pessoais aos despossuídos.” E complementa (2007, p. 68):

Não podemos estar seguros de nossos direitos pessoais se não formos capaz de exercer direitos políticos e fizermos essa capacidade pesar no processo de elaboração das leis. E as perspectivas de fazer essa diferença se reduzirão, para dizer

---

<sup>7</sup> Gilmar Antônio Bedin (2002, p. 42), por sua vez, elenca quatro gerações de direitos: a) direitos civis ou direitos de primeira geração; b) direitos políticos ou direitos de segunda geração; c) direitos econômicos e sociais ou de terceira dimensão; e d) direitos de solidariedade ou direitos de quarta geração.

o mínimo, a menos que os ativos (econômicos e sociais) controlados pessoalmente e protegidos pelos direitos pessoais sejam suficientemente grandes para serem computados nos cálculos das autoridades constituídas. [...] O entrelaçamento e a interação dos direitos pessoais e políticos são exercidos pelos poderosos – os ricos, e não os pobres, os “já seguros, bastando serem deixados em paz”, mas não os “que necessitam de ajuda a fim de se tornarem seguros”. O direito de voto (e, portanto, ao menos em teoria, o direito de influenciar a composição dos governantes e a concepção das normas impostas aos governados) só poderia ser significativamente exercido por aqueles “que possuem recursos econômicos e culturais suficientes” para “se livrarem da servidão voluntária e involuntária que corta pela raiz qualquer possível autonomia de escolha (e/ou sua delegação).

A primeira geração dos direitos fundamentais encontra-se indubitavelmente à proteção das liberdades individuais ante o intervencionismo estatal. Sob o signo da estatalidade mínima, aspira afastar privilégios estamentais e corporativos do Estado interventor. Em essência, tal geração se pauta na construção dos direitos de defesa dos indivíduos, vale dizer, direitos garantidores da liberdade, da igualdade, da igual participação política e das chamadas garantias fundamentais.

Se, por um lado, os direitos civis, amplamente detalhados no art. 5º da Constituição brasileira de 1988, são tidos como opostos ao poder do Estado, os direitos políticos, afirmados nos arts. 14 a 17, assumem caráter positivo de participação no exercício do poder político e da soberania nacional. O direito político se “processou na esteira das potencialidades democráticas da cidadania civil, ou seja, na esteira dos direitos civis”, sendo, portanto, seu desdobramento necessário. Segundo Bedin (2002, p. 56),

este deslocamento, de “contra o Estado” para “participar no Estado”, é importantíssimo, pois nos indica o surgimento de uma nova perspectiva da liberdade. Esta deixa de ser pensada exclusivamente de forma negativa, como não-impedimento, para ser compreendida de forma positiva, como autonomia. A liberdade compreendida como autonomia revela o núcleo central dos direitos políticos, qual seja, o de participar na formação do poder político.

Apesar dessa complementação civil-política, é preciso compreender que a primeira geração de direitos, surgida e implementada sob os auspícios do liberalismo político dos séculos XVIII e XIX, tem menor densidade igualitária quando comparada com a segunda geração de direitos, centrada no social, pois na primeira prevalece uma linha dominante que é a hegemonia axiológica da autonomia privada em detrimento da dignidade da pessoa humana.



Surgida apenas no século XX, após a crise do Estado liberal, de intervenção mínima nas relações econômico-sociais, a segunda geração de direitos impôs-se, a partir da luta reivindicatória dos trabalhadores, como necessidade de o Estado administrar a crescente situação de conflito na relação capital-trabalho. Grande parte da doutrina aponta a Constituição do México, de 1917 e, em especial, a de Weimar na Alemanha, de 1919, como marcos de referência desta segunda geração de direitos, uma vez que foram as pioneiras na incorporação dos direitos sociais, econômicos, trabalhistas e culturais ao catálogo de direitos fundamentais como um todo. Nasce, com isso, a preocupação com as condições materiais mínimas para a igualdade de oportunidades dentro de uma sociedade assimétrica e injusta.

Os novos direitos econômicos e sociais assumiram, de forma determinante, a função de garantir as condições materiais indispensáveis, no sistema capitalista, para que todos os cidadãos pudessem efetivamente usufruir os direitos já garantidos na primeira geração. A questão, ideologicamente ocultada pelas políticas liberais, é muito simples: como exercer os direitos à vida, à liberdade e à segurança, por exemplo, sem que os cidadãos tenham simultaneamente garantidos os direitos ao trabalho, à educação, à saúde, à moradia e à seguridade social, entre tantos outros especificados principalmente nos arts. 6º e 7º da Constituição de 1988?

Na lógica excludente do sistema capitalista, essas condições sociais e materiais indispensáveis para uma existência digna seriam supridas pelo simples e natural jogo do mercado, sem que fosse necessária uma decisiva intervenção estatal nas relações econômicas, razão pela qual os detentores do poder econômico e político se julgavam eximidos da tarefa de propiciar políticas públicas de igualdade. Foi a luta dos excluídos dos direitos de cidadania o principal fator do surgimento, no século XX, do Estado de Bem-estar, também chamado de Estado Social ou Estado-providência. Nas palavras de Corrêa (2006, p. 173), “essa segunda geração de direitos surgiu, pois, com a agudização dos conflitos de classe na relação capital/trabalho, por obra de movimentos reivindicatórios dos trabalhadores a partir da metade do século XIX. São chamados direitos de crédito, do indivíduo em relação à coletividade e ao Estado.”

Desponta, com isso, no horizonte dos direitos fundamentais, a perspectiva de plena concretização do princípio da dignidade da pessoa humana. Doravante, os direitos fundamentais de segunda geração simbolizam de certo modo a esperança de justiça social e de

igualdade material básica. Nota-se que a segunda geração de direitos tem seu pilar de sustentabilidade na idéia de justiça distributiva, ou seja, na proteção dos hipossuficientes, na tentativa de redução das desigualdades sociais e na busca da igualdade material. Tais direitos, todavia, carecem em boa parte, tal qual os de primeira geração, de efetividade, constituindo ainda uma utopia de difícil concretização, já que o aumento do individualismo e do imediatismo tem gerado efeitos negativos sobre a percepção de solidariedade necessária à realização da justiça social, conforme consideração de Corrêa (2006, p. 183):

O discurso legitimador de tais constituições assume, pois, um elenco de direitos individuais, coletivos e sociais considerados os mais avançados do mundo no caso brasileiro, enquanto no Brasil a exploração da força-de-trabalho e a concentração de renda são das mais flagrantes e desumanas. Na realidade, os direitos continuam sendo usufruídos pelos ricos, sendo que aos pobres (imensa maioria) resta lutar para que deles também se apropriem, luta essa mais tecida de esperanças do que de resultados.

Torna-se inquietante e intrigante compreender por que os direitos do homem, tão importantes e tão fundamentais para a dignidade humana, não conseguem sair do campo moral e político. Uma das principais causas pode ser encontrada no viés neoliberal do atual processo de globalização econômica, tendencialmente excludente. Ainda nas palavras de Corrêa (2006, p. 184),

a expropriação de caráter nacional, internacional, transnacional ou globalizado precisa ser justificada por um discurso que acoberte o verdadeiro significado de tais relações, e para isso infelizmente se presta a bandeira dos direitos humanos. Incluídos nas principais constituições do mundo, dão eles a entender que os países do Estado Moderno estão profundamente interessados, num esforço comum e nobre, em plantar uma sociedade justa e igualitária, respeitadora e promotora da dignidade do homem quando, na realidade, o domínio globalizado das grandes corporações que regem o mundo gera relações altamente desiguais e opressivas, mas devidamente legitimadas na estrutura sócio-política dos Estados-nações, impelidos estes a trocar sua soberania pela subserviência aos senhores do grande capital.

A História demonstra que a justiça distributiva, almejada e proposta com a segunda geração dos direitos fundamentais, não foi atendida pelos Estados nacionais, como ressalta o magistério de Habermas (2004, p. 39) na crítica ao decano dos teóricos neoliberais que, dando continuidade aos ideais liberais de Adam Smith, afirmara que o mercado, em condições ideais, atenderia também a certos princípios de justiça distributiva: “Essas condições ideais não existem, nem mesmo aproximadamente, e uma vez que o modo capitalista de produção, pelo menos até agora provoca regularmente certas desigualdades distributivas que não podem

ser justificadas pelas teorias de Hayek, temos que lançar mão de determinadas políticas de compensação.”

São análises como as anteriormente expostas que mostram a tendência de formação de um Estado pós-moderno pautado na agenda desestatizante, despreocupado com a proteção dos hipossuficientes, suas vicissitudes e desigualdades. Assim, os direitos fundamentais na periferia do sistema mundial se fragilizam em virtude da vaga liberalizante de uma era de “desregulamentação” e de canonização do livre mercado. O resultado é o aumento do rol de excluídos sociais. Apesar disso, é inegável que os direitos de primeira e de segunda geração, mesmo sonogados e desrespeitados, continuam sendo marcos significativos na construção conflitiva da cidadania (Corrêa, 2006, p. 185).

É reconhecida ainda uma terceira geração de direitos, conhecidos como direitos de solidariedade, os quais, segundo Bedin (2002), “são direitos que transcendem o homem-indivíduo para alcançar determinados grupos humanos, compreendem os direitos do homem no âmbito internacional”, ou seja, são direitos que, como nos diz Paulo Bonavides (1997, p. 481), “não se destinam especificamente à proteção dos interesses de um indivíduo, de um grupo ou de um determinado Estado. Tem primeiro por destinatário o gênero humano mesmo num momento expressivo de sua afirmação como valor supremo em termos de existencialidade concreta.” Cabem nessa categoria direitos de extrema relevância, podendo citar-se, entre outros, os direitos ao desenvolvimento, a um meio ambiente saudável e equilibrado, à paz e à autodeterminação dos povos.

A terceira geração de direitos, de caráter mais coletivo do que individual, é resultado de uma preocupação com os rumos do desenvolvimento científico- tecnológico, num processo de globalização cujos reflexos afetam todas as áreas da vida humana, incluindo nelas os valores morais e culturais. Segundo Richard Falk (2001, p.257),

o argumento essencial é o de que a globalização econômica está a enfraquecer os laços territoriais entre as pessoas e o Estado de uma forma que está a alterar o lócus das identidades políticas, especialmente das elites, no sentido de diminuir a relevância das fronteiras internacionais e, por conseguinte, desgastar, se não mesmo minar completamente, as bases e fundamentos da cidadania tradicional. Porém, as conseqüências revelam-se divergentes e inclusivamente contraditórias. Por um lado, determinados indivíduos afetados de modo adverso pela globalização mostram-se mais territoriais e chauvinistas que nunca. Por outro lado, para aderir à mentalidade ou estado de espírito pós-moderno, corre atualmente a moda, em determinados

círculos, de se falar grandiosamente em ser “um cidadão-global”, “um cidadão da Europa”, “um cidadão-peregrino”, “um cidadão da net” e afins.

Tradicionalmente, a cidadania representa um vínculo entre o indivíduo e sua comunidade, no intuito de propiciar a todos o acesso ao espaço público, aqui entendido como o conjunto de condições sociais, materiais e culturais das quais cada cidadão necessita para sua plena realização como ser humano (CORRÊA, 2006). Trata-se da preservação da dignidade como pessoa humana num processo de solidariedade e de reciprocidade entre os cidadãos, com base numa interação equitativa entre direitos e deveres no processo de participação política. Segundo Bauman (2007, p. 71), é necessário assegurar primeiramente os direitos sociais para que os direitos políticos sejam ativamente exercidos:

Sem direitos políticos, as pessoas não podem ter confiança em seus direitos pessoais; mas sem direitos sociais, os direitos políticos continuarão sendo um sonho inatingível, uma ficção inútil ou uma piada cruel para grande parte daqueles a quem eles foram concedidos pela letra da lei. Se os direitos sociais não forem assegurados, os pobres e indolentes não poderão exercer os direitos políticos que formalmente possuem. E, assim, os pobres terão apenas as garantias que o governo julgue necessário conceder-lhes, e que sejam aceitáveis para aqueles dotados de verdadeira musculatura política para ganhar e se manter no poder. Enquanto permanecerem desprovidos de recursos, os pobres podem esperar no máximo serem recebedores de transferências, não sujeitos de direitos.

O grande desafio constatado em tempos de globalização planetária, em que as pessoas são muitas vezes consideradas mercadoria, reserva de valor e, por isso, a qualquer momento podem ser descartadas, reside justamente na dificuldade de se criarem essas condições fundamentais de acesso ao espaço público para todos num contexto em que tanto os laços sociais quanto os político-estatais estão cada vez mais fragilizados.

Em sua concepção clássica, a cidadania vem estreitamente vinculada aos Estados nacionais, responsáveis, segundo o projeto da modernidade, pela busca de soluções globais racionalmente construídas em favor das solidariedades coletivas dentro de seus respectivos territórios. Neste sentido, Corrêa (2006, p. 217) define a cidadania como

a realização democrática de uma sociedade, compartilhada por todos os indivíduos a ponto de garantir a todos o acesso ao espaço público e condições de sobrevivência digna, tendo como valor-fonte a plenitude da vida. Isso exige organização e articulação política da população voltada para a superação da exclusão existente.

A esse respeito, e tendo presentes às grandes mudanças que acompanham o adentrar do terceiro milênio, em especial as interdependências que limitam a soberania dos Estados nacionais, Falk (2001, p. 270) faz a seguinte ponderação:

A noção de cidadania parece comparativamente revelar-se um elemento específico da civilização ocidental, representando, portanto uma perspectiva em certa medida “provinciana” de análise da identidade política quando concebida em termos intercivilizacionais ou globais. O futuro da cidadania, actualmente de facto no centro das preocupações ocidentais, parcialmente relacionado com o declínio e o papel em vias de mudança do Estado, constitui um dos motivos de predilecção, embora seja caracteristicamente tratado como uma questão de interesse quase exclusivamente intracivilizacional.

Embora as forças globais de mercado tenham contribuído para o declínio do Estado territorial soberano, ameaçando a cidadania, a salvaguarda da democracia e a implementação dos direitos humanos continua a ser uma esperança para um futuro melhor, uma vez que eles representam uma das mais significativas conquistas da humanidade. Continuam a representar uma das mais potentes utopias no momento em que a própria sobrevivência planetária está em risco.

Uma das principais facetas dessa nova realidade está na grande diversidade cultural existente, ou seja, o exercício pleno da cidadania passa necessariamente pelo exercício dos direitos culturais. O processo de interação cultural, de intersubjetividade e de mediação cultural passa a constituir um novo e importante ingrediente no processo de construção dos espaços públicos de cidadania. Touraine (2006, p. 171) contextualiza os direitos culturais da seguinte maneira:

O mais importante é compreender bem que não se pode considerar os direitos culturais como uma extensão dos direitos políticos, na medida em que estes devem ser concedidos a todos os cidadãos, ao passo que os direitos culturais protegem, por definição, populações determinadas. É o caso dos muçulmanos, que exigem o direito de fazer o ramadã; é também o caso dos gays e lésbicas, que reclamam o direito de casar. Trata-se aqui, na verdade, não mais do direito de ser como os outros, mas de ser outro. Os direitos culturais não visam apenas à proteção de uma herança ou da diversidade das práticas sociais; obrigam a reconhecer, contra o universalismo abstrato das Luzes e da democracia política, que cada um, individual ou coletivamente, pode construir condições de vida e transformar a vida social em função de sua maneira de harmonizar os princípios gerais da modernização com as “identidades” particulares.

O respeito à diversidade cultural passa a constituir-se em valioso contraponto para neutralizar o discurso e a prática dos detentores do poder econômico transnacionalizado, os quais se empenham em defender e propagar a idéia de que uma só cultura é capaz de responder a todas as mudanças do mundo globalizado. Contra essa cultura homogeneizante das elites globais dominantes, Touraine (2006, p.187) defende que “a única resposta realista é estabelecer um laço entre as diferentes culturas e aquilo que chamamos de modernidade, pois esta se define por valores universais.” E complementa (2006, p. 187):

Concretamente, não podemos reconhecer direitos culturais a não ser com a condição de que seja aceito aquilo que nós reconhecemos como nossos princípios fundamentais, ou seja, a crença no pensamento racional e a afirmação de que existem direitos pessoais que nenhuma sociedade, nenhum Estado tem o direito de transgredir. O princípio de laicidade prolonga o reconhecimento dos direitos pessoais, situando a autonomia da sociedade política em relação aos princípios e às práticas das religiões. Trata-se aqui exatamente do fundamento da democracia na sociedade moderna. Ao enunciar a existência deste núcleo central da modernidade não se trata de eliminar as outras culturas, quer se afirmem fora ou dentro de nossa sociedade, mas apenas de saber em que condições podem ser compatíveis os princípios fundamentais da modernidade com a diversidade das culturas e de suas formas de intervenção na vida pessoal e coletiva. Estas crenças têm muitas vezes um fundo propriamente religioso, portanto indiscutível para os crentes, mas têm também expressões concretas que são perfeitamente modificáveis (e que, aliás, foram constantemente modificadas).

Os direitos culturais do indivíduo ou da coletividade devem ser reconhecidos e protegidos, o que não significa dizer que alguns atos ainda praticados, como o apedrejamento de mulheres infiéis ou a excisão do clitóris, devam ser aceitos em nome de um relativismo cultural radical. Ou seja, o respeito aos direitos culturais não pode transformar-se em um sinal verde para a opressão. O pluralismo cultural deve ser reconhecido, mas sempre misturado com princípios universais que visem ao respeito à dignidade da pessoa. Com relação a alguns povos que, em nome de sua cultura, ainda praticam algum tipo de violência física ou moral, Touraine (2006, p. 188) assevera:

É preciso que eles próprios lancem um juízo crítico sobre sua experiência histórica e suas práticas culturais. Não se trata aqui absolutamente de pura relação recíproca com o outro, de reconhecimento de um pelo outro, mas de juízo lançado sobre si mesmo e sobre o outro do ponto de vista de uma modernidade da qual alguns estão mais próximos do que outros, mas que não pertence a ninguém e não se confunde com nenhuma realidade histórica particular.

Por outro lado, Soriano (2004, p. 129) traz uma importante reflexão sobre as práticas culturais:

Não deve ser descartado o critério de aceitação das práticas culturais por seus atores (o que podemos denominar sensibilidade cultural), pois seus praticantes podem sentir-se bem com a prática e identificar-se com culturas que para nós merecem uma opinião negativa. Há pessoas que se sentem bem em seu entorno cultural, ainda que nos pareça incrível, porque as estamos contemplando sob o prisma unilateral de nossa cultura e provavelmente com um sentimento e convicções de superioridade.<sup>8</sup>

O encontro entre sociedades culturalmente distintas sempre causa um choque, pois há uma assimetria de poder em que uma é maioria e outra é minoria, tendo de um lado o colonizador, de outro o colonizado. À medida que aumenta a diversidade cultural, o reconhecimento dos direitos culturais torna-se mais difícil, pois normalmente o encontro e a mistura de culturas não acontecem em pé de igualdade. Isso se torna mais evidente quando está envolvida uma cultura ocidental que busca abarcar todas as demais, impondo uma homogeneização.

Vale ressaltar que o indivíduo deve ter a liberdade de escolher se quer ou não fazer parte de determinada cultura. Esse é um princípio de respeito aos direitos humanos, pois o indivíduo, antes de pertencer a uma cultura, é uma pessoa humana e, portanto, merece ter dignidade. Essa temática defendida pelo liberalismo sustenta que os direitos coletivos nunca podem ser usados em detrimento da liberdade individual da pessoa.

O liberalismo moderno tolera os direitos culturais desde que eles não sejam contrários aos princípios da liberdade e dos direitos individuais, sendo que a liberdade individual é o limite para a ação do Estado e para a concessão de direitos culturais. Os direitos culturais fazem parte dos direitos humanos e a observação destes, por sua vez, é condição para a tolerância e o reconhecimento das sociedades multiculturais. Sendo assim, num Estado multicultural, os direitos universais devem ser levados em conta independentemente do grupo a que pertença.

Joseph Raz (2001, p. 189) defende a necessidade de que o liberalismo aceite o multiculturalismo e se adapte a ele a fim de evitar alguns possíveis problemas, como: a) o perigo para os direitos do indivíduo que pode estar sendo oprimido pela comunidade em que

---

<sup>8</sup> A tradução da citação da obra em espanhol de Soriano foi feita pela autora da presente dissertação.

está inserido; b) a crença na superioridade da cultura liberal, que muitas vezes desconhece ou ignora as culturas ditas inferiores; e c) o medo de que a falta de uma cultura superior acabe com a solidez da sociedade.

A tese de Raz sustenta que o multiculturalismo deve ser levado a sério, pois configura um espaço de formação da identidade cultural em que se torna possível ao indivíduo desenvolver sua liberdade. Mas, para tanto, é importante possibilitar o intercâmbio entre as culturas e a liberdade para as pessoas saírem e entrarem livremente nessas culturas. O autor não aceita hierarquia entre as culturas e exige que os Estados criem uma política de “prosperidade cultural e material dos grupos culturais dentro de uma sociedade” (2001, p. 204).

Também Habermas (1999), ao se posicionar sobre a temática dos direitos culturais no contexto do liberalismo, considera que os direitos não estão nas minorias, nas culturas e no coletivo, mas sim nas pessoas que as configuram. Os indivíduos devem ser livres dentro de qualquer cultura.

Como contraponto à teoria do liberalismo surgem as idéias do comunitarismo, defendendo que cada cultura é um valor em si mesma. São muitas e divergentes as posições comunitaristas defendidas pelos mais diversos autores, sendo aqui abordadas sucintamente algumas dessas concepções.

A idéia-chave dos comunitaristas é de que a comunidade é a prioridade, sendo que os indivíduos que a compõem nascem e se desenvolvem sem autonomia pessoal. Para os comunitaristas a cultura é uma forma de vida com valores e regras próprios, razão pela qual esses teóricos não aceitam a autonomia das pessoas, as quais são compelidas a interiorizar os fins de seu respectivo ambiente cultural. Essa postura é criticada pelo liberalismo, para quem os valores derivam de princípios universais. Segundo Soriano (2004, p. 61), para os liberais

a autonomia não é abstrata e contrafática, pois o indivíduo localizado em um contexto de sociedade tem liberdade para escolher seu programa de vida e seus valores, que podem ser diferentes e inclusive contrários aos da comunidade onde reside; e por outro lado, que o assumir conceitos concretos de bem não impede que os indivíduos de uma comunidade possam alcançar com um discurso com outras comunidades um patrimônio comum (ou uma justiça política, como preferem dizer os liberais).



Ocorre que para os comunitaristas a política de igual dignidade das pessoas se torna discriminatória, pois não reconhece o princípio de diferenciação cultural pelo fato de tratar de forma homogênea as diferenças culturais. Nesse viés Taylor (1993, p. 85) faz um contraponto entre a política de reconhecimento da igualdade das culturas e a política de igualdade dos indivíduos. Para ele a pessoa não pode viver isolada, pois faz parte de uma cultura e esta é anterior à própria pessoa, portanto, ela já nasce numa cultura que é singular e diferenciada de outras culturas, e desse contexto o autor deriva o reconhecimento das diversas culturas.

Para os comunitaristas o reconhecimento das culturas parte do pressuposto de que todas são valiosas, isto é, todas as culturas são singulares e possuem suas particularidades, sendo que para eles o indivíduo na pós-modernidade é definido por sua pertença cultural.

Conclui-se que tanto a teoria do liberalismo quanto a do comunitarismo, aqui sucintamente expostas, devem caminhar rumo à tolerância e à solidariedade. A tolerância é um valor necessário para a real efetivação dos direitos culturais, pois não basta sua mera formalização numa Constituição ou em leis que permitam a cada cultura viver suas tradições, seus costumes e seu modo de vida. É esse o cenário da luta de muitas minorias étnicas que tentam defender e conservar sua identidade contra o esmagador poder superior de culturas dominantes impondo regras de dominação.

Somente o diálogo, a tolerância e a solidariedade poderão, portanto, fazer prevalecer o respeito pelas especificidades culturais de cada grupo, embora, além da aceitação do multiculturalismo, se torne igualmente necessária uma postura intercultural que remeta as culturas a um plano de igualdade fundamental. Para Soriano (2004, p. 92), o interculturalismo

apresenta um duplo plano: ético e sociológico. O primeiro comporta que as culturas têm o mesmo valor no intercambio cultural, razão pela qual participam como iguais. O segundo supõe a presença e a coexistência em um plano de igualdade de todas as culturas na hora de empreender seus contatos na busca de pontos comuns de crenças e comportamentos.

Não obstante o esforço do interculturalismo em buscar um diálogo e uma igualdade básica entre as culturas, não podem ser subestimadas as influências do processo de globalização sobre elas, com destaque para as tentativas de homogeneização cultural por parte dos grupos dominantes, bem como para o fechamento de algumas culturas mais radicais. Nos

debates entre comunitarismo e liberalismo, o grande desafio presente na idéia de interculturalismo em tempos de pós-modernidade está na dificuldade de construir relações interculturais sem interferir indevidamente nas culturas específicas.

A História também tem demonstrado certa decadência nos princípios e direitos universais em razão dessa imposição de projetos universalistas de homogeneização cultural sobre culturas mais fragilizadas. A cultura historicamente dominante serviu para a destruição de direitos autóctones de alguns povos colonizados mediante imposições de modelos e comportamentos “ideais”, numa clara tentativa de hierarquização ideológica de culturas, divididas em inferiores e superiores. As palavras de Soriano (2004, p. 114) são bastante esclarecedoras:

O imperialismo jurídico é um dos instrumentos ou meios utilizados pelo imperialismo, que consiste na imposição do direito de uma cultura a outra como consequência do domínio político. A espada do vencedor estende seu domínio político e com ele a exclusividade de seu direito hegemônico, destruindo os direitos autóctones das culturas dominadas – direta ou indiretamente – e de duas formas de resistência imperialista frente às agressões externas – na realidade externa e interna. [...] O imperialismo jurídico é a fórmula política mais destruidora dos direitos das culturas e das minorias. O imperialista exhibe uma espada triunfante, em cuja folha se escreve a palavra “direito”; põe seu direito no lugar dos direitos autóctones dos povos dominados, ou os tolera na medida em que não causem danos a seus interesses. Esta tem sido a experiência das potências colonizadoras da história e da atualidade. O colonizador repete os mesmos modelos de conquista intransigente.

O reconhecimento jurídico das conquistas alcançadas pelas culturas colonizadas nos dias de hoje faz parte de uma restauração histórica sofrida por alguns povos. No Brasil, os povos indígenas tiveram seus direitos culturais reconhecidos pela Constituição de 1988, embora se saiba que a eficácia jurídica dos seus direitos não é um caminho fácil, pois as minorias étnicas ainda sofrem com a marginalização, com os conflitos entre seus direitos e os interesses de uma elite dominante que não objetiva o reconhecimento das minorias. A consequência dessa marginalização e desse não-reconhecimento é o vazio identitário. Na seqüência, analisar-se-ão os direitos das minorias étnicas sob o prisma dos direitos humanos.

## **2.2 DIREITOS INDÍGENAS ENQUANTO DIREITOS HUMANOS: OS DIREITOS DAS MINORIAS ÉTNICAS**

**Aprendemos a voar como os pássaros, a nadar como os peixes; mas não aprendemos a singela arte de viver como irmãos.  
(Martín Luther King)**

Na exposição anterior foram explicitadas as gerações dos direitos humanos, com ênfase nos direitos culturais, chamando a atenção para a importância da diversidade cultural na conquista dos direitos humanos, tendo em vista que, num contexto marcado pela multiculturalidade, surge como extremamente importante a busca de um entendimento e de um diálogo entre esse rico universo cultural. A partir desse momento, focar-se-á a história de um povo colonizado – no caso os indígenas –, que faz parte de uma minoria étnica, dominada e escravizada ao longo de toda a História do Brasil. Abordar-se-ão algumas questões jurídicas que afetam os índios, tais como: autonomia, autodeterminação e direito originário a terra, analisando-se os direitos indígenas sob a ótica da constitucionalização dos direitos humanos, considerados direitos fundamentais reconhecidos e garantidos também pela Constituição Federal de 1988 e por acordos internacionais.

A problemática da questão indígena há muito vem sendo discutida sob os mais diversos ângulos, desde estudos antropológicos até o contato com o branco e, principalmente, no que diz respeito à política indigenista praticada pelo Estado brasileiro. Todas estas questões, e outras tantas, têm importância no tratamento da sempre atual questão indígena. Algumas merecem maior destaque, como a dominação colonial, de cunho cultural e religioso, a que foram submetidos os povos indígenas, que vem repercutindo de maneira marcante no trato da questão indígena pelo Estado em razão das cicatrizes profundas deixadas nestes

povos. Foi no período da colonização que as feridas foram abertas, mas insistem em não cicatrizar até os dias de hoje.

Os índios<sup>9</sup>, que na maior parte de sua existência viveram longe da chamada “civilização” do homem branco, eram considerados verdadeiros guardiões da natureza, muitos eram nômades e andavam livremente pelas florestas, permanecendo alguns meses em uma região e depois migrando para outras, em busca de fontes alimentares naturais. Nos lugares por onde passavam em busca de recursos para sua subsistência, nunca destruíam a natureza, afinal sabiam que, no rodízio de suas migrações, aquela região produziria novamente os bons frutos que dera em tempos anteriores.

Esse povo é detentor de uma riquíssima biodiversidade natural e cultural, conhecedor de plantas com grande poder medicinal, usadas há gerações pelos seus antepassados e preservadas por suas tradições. Além disso, possui uma biodiversidade cultural inconfundível, que muitas vezes se perde por falta de proteção, de orientação e principalmente pela intervenção do homem branco, o qual acredita ser sua cultura a única correta, desmerecendo muitas vezes a tradição do indígena ou de outras comunidades.

A colonização no Brasil teve uma conotação comercial, com a obtenção de lucro à custa da escravização dos índios<sup>10</sup> e posteriormente dos negros africanos<sup>11</sup>. Os colonizadores, portugueses e espanhóis, ao chegarem aqui e tomarem o domínio das terras dos indígenas, sentiram-se legitimados para, como verdadeiros donos desse “novo mundo”, lhes ditarem os rumos em todos os sentidos. Os povos indígenas que aqui viviam foram subjugados, conduzidos a serem uma população politicamente submissa, socialmente inferiorizada e culturalmente transfigurada. Os indígenas eram considerados ora como “iguais”, ou seja, no

---

<sup>9</sup> “Podemos afirmar que índio, além de se referir as pessoas integrantes de diferentes grupos étnicos como um longo histórico de luta contra a marginalização imposta pelas políticas coloniais e depois nacionais, e pelos próprios integrantes da cultura ocidental, foi inicialmente uma identidade atribuída. Ser índio, porém, no final do século XX e início do XXI, é mais que isto; é ser portador de um status jurídico, que lhe garante uma série de direitos. É fazer parte de uma coletividade que por suas categorias e circuitos de interação, distingue-se da sociedade nacional, e reivindica-se como “indígena”. Ou seja, percebe-se como descendente de população de origem pré-colombiana” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999, p. 282).

<sup>10</sup> De acordo com estudos de José Murilo de Carvalho (2002, p. 20), “a escravização de índios foi praticada no início do período colonial, mas foi proibida pelas leis e teve a oposição decidida dos jesuítas. Os índios brasileiros foram rapidamente dizimados. Calcula-se que havia na época da descoberta cerca de 4 milhões de índios. Em 1823 restava menos de 1 milhão. Os que escaparam ou se miscigenaram ou foram empurrados para o interior do país.”

<sup>11</sup> Segundo o mesmo autor (2002, p. 19), “os escravos começaram a ser importados na segunda metade do século XVI. A importação continuou ininterrupta até 1850, 28 anos após a independência. Na época da independência, numa população de cerca de 5 milhões, incluindo uns 800 mil índios, havia mais de 1 milhão de escravos.”

plano divino também eram filhos de Deus, sendo esta uma postura assimilacionista, ora eram considerados seres inferiores, momento em que os colonizadores impunham suas vontades pelo uso da autoridade e da violência. Estas posturas, impondo outra forma de ser e de viver, eram baseadas no desconhecimento dos índios em se reconhecerem como sujeitos, como um “outro” com autonomia própria.

O intuito de dominação, civilização, controle e cristianização dos índios era obstaculizado pelo nomadismo que lhes era peculiar. Assim, o Estado e a Igreja tinham interesse em concentrar os índios em aldeias, a fim de facilitar o controle, a fiscalização e a conversão à fé católica, estabelecendo de maneira mais eficaz a dominação sobre os mesmos. Sintomaticamente, a primeira aldeia formada com eles sob a supervisão dos jesuítas foi chamada de “Aldeia dos Convertidos”. Na explicação de Antônio Carlos Wolkmer (1998, p. 76),

a lógica da conquista está inserida num leque conjuntural maior do expansionismo europeu da época, assentado em critérios econômicos (busca mercantil por metais preciosos) e político-ideológicos (cristianizar os aborígenes e convertê-los em servos da Igreja e da Coroa). A conquista, mais do que expressar atrocidades, genocídio e destruição das populações indígenas, resultou na submissão de comunidades autóctones à escravidão e ao confisco incontrolado de suas terras.

Para Wolkmer (1998), o processo da conquista dominou as instituições político-administrativas, socioeconômicas e jurídicas, com a submissão de uma grande parcela de despossuídos que eram explorados como mão-de-obra escrava, composta por indígenas, negros e mestiços. Havia na época da colonização uma preocupação com a regulação das ações dos colonizadores, algo que legitimasse a ação coativa militar e civil. O autor (1998, p. 82) ressalta ainda a importância das Leis de Burgos, uma regulamentação bastante complexa e avançada para a época:

[...] em seus trinta e cinco artigos, as Leis de Burgos mostram a preocupação do Estado em cumprir a finalidade religiosa da conquista. Ordenavam a reunião dos índios em novos povoados com igrejas e não muito distantes dos povoados de espanhóis; obrigavam os encomendeiros a evangelizar os índios e dar instrução aos filhos dos caciques; ordenavam bons tratos e alimentação suficiente, além do pagamento de um salário. [...] Na verdade essas leis não foram aplicadas eficazmente, e ainda que tenham contribuído para conter e moderar a violência, não forma suficientes para acabar definitivamente com os maus tratos e a escravidão dos índios.

Os índios, em função da superioridade dos colonizadores, deveriam submeter-se “pacificamente” ao domínio jurídico dos europeus. A alteridade indígena não era reconhecida como não é até nos dias atuais. Cabe a respeito à observação de Todorov (1993, p. 128): “se a compreensão não for acompanhada de um reconhecimento pleno do outro como sujeito, então essa compreensão corre o risco de ser utilizada com vistas à exploração, ao tomar, o saber será subordinado ao poder.”

Muitos são os relatos da barbárie impingida pelos colonizadores ao povo colonizado. Bartolomé de Las Casas<sup>12</sup>, aclamado como um incansável protetor e defensor dos direitos dos índios denunciava veementemente a prática de genocídio com as populações ameríndias, acabou influenciando na formação de uma legislação mais humana e protetora, lutou incansavelmente pela garantia dos direitos dos índios, amenizando seu sofrimento e libertando-os das injustiças e até da escravidão. Lutou por uma convivência pacífica entre os povos, seu ideal libertário foi absoluto no sentido de respeito à diversidade de raças, religião e culturas, sendo por isso considerado o precursor do que é chamado hoje de pluralismo racial, cultural, político, religioso e jurídico (WOLKMER, 1998).

Esse processo de colonização e escravização dos povos indígenas veio acompanhado também de novas doenças e epidemias, que liquidaram grande parcela da população indígena. Além de terem sido feitos escravos, os indígenas não eram considerados cidadãos, não possuíam direitos civis básicos, sendo considerados propriedades dos patrões, sem liberdade e sem serem donos de sua própria vida. Era, pois, negada na prática a noção moderna de cidadania, segundo a qual todos são iguais perante a lei. Carvalho (2002, p. 24) contextualiza os direitos na época da colonização:

Os direitos civis beneficiavam a poucos, os direitos políticos a pouquíssimos, dos direitos sociais ainda não se falava, pois a assistência social estava a cargo da Igreja e de particulares. Foram raras, em consequência, as manifestações cívicas durante a colônia. Excetuadas as revoltas escravas, das quais a mais importante foi a de

---

<sup>12</sup> “Bartolomé de Las Casas nasceu em Sevilha, provavelmente no ano de 1474. Nada se sabe sobre sua mãe, porém seu pai teria sido alguém chamado Pedro de Las Casas. Serviu como soldado em Granada, onde teve os primeiros contatos com a cultura latina e, talvez, com alguma instrução inicial de Direito. Não teve educação formal, que à época era dada principalmente em Sevilha. Embarcou para a América no ano de 1502, em companhia do governador Nicolas de Ovando, com o intuito de se tornar encomendeiro no Novo Mundo. Assim se portou até o ano de 1514, quando passou pela chamada “primeira conversão”. Ela se deu em virtude de ter ouvido no ano de 1511, a pregação do padre dominicano Antônio de Montesinos, que, em tom arrebatado, dizia aos ouvintes que todos estavam em pecado mortal pelos maus tratos a que submetiam os habitantes do Novo Mundo. A partir desse ano, Las Casas começou a lutar incansavelmente em favor dos índios” (PIRES, 1998, p. 68. In: Direito e Justiça na América Indígena: da conquista à colonização).

Palmares, esmagada por particulares a soldo do governo, quase todas as outras foram conflitos entre setores dominantes ou reações de brasileiros contra o domínio colonial.

A grande maioria da população no fim do período colonial estava excluída dos direitos civis e políticos e sem qualquer sentido de nacionalidade, principalmente no tocante às populações mais sofridas e escravizadas, como os índios, as mulheres e os negros. Espalhados por todo o Brasil foram rotulados de seres “naturalmente inferiores”. A superioridade da “razão” branca determinava o destino do índio, restando a este uma atitude de mera sujeição aos comandos da Igreja e do Estado.

Essa parte da História do Brasil esclarece que o Direito e a legislação colonial visavam beneficiar a Coroa Portuguesa, como bem coloca Wolkmer (1998, p. 91):

A prática político-jurídica colonial reforçou uma realidade que se repetiria constantemente na história posterior do Brasil: a profunda dissociação entre o Direito feito para garantir os interesses da elite administradora e a justiça permanentemente almejada e negada para uma população composta por índios, escravos negros e imensos segmentos societários excluídos. [...] Após os primórdios da conquista, a escravidão dos indígenas é substituída pelo monopólio e pela exploração da força de trabalho dos negros africanos. Ainda que a escravidão negra tenha sido a instituição social e econômica mais marcante da sociedade colonial brasileira, a cultura legalista da época e seus juristas não trataram com a devida atenção a questão da escravidão.

Aceita por toda a sociedade brasileira, os reflexos da escravidão impossibilitaram que negros e índios se libertassem da real condição de escravos, o que interferiu profundamente na qualidade de vida dessas populações, pois, ainda hoje, é a parcela mais discriminada e com menos oportunidades de bons empregos. Na apreciação de Gomes et al. (2003, p. 419), “nos dias de hoje é reconhecido que, junto com o negro desenraizado e escravizado, agora pauperizado e oprimido, o índio autóctone ao território brasileiro foi quem mais sofreu as agruras do sistema colonialista português.” Vale ressaltar, no entanto, que em 1570 foi criada a Lei dos Índios, por Decreto de D. Sebastião. Wolkmer (1998, p. 90) esclarece que

essa Lei dos Índios é apontada por Georg Thomas como a primeira lei portuguesa sobre a liberdade dos índios brasileiros: estabelecia um controle sobre a escravidão existente, ou seja, a lei definia “a liberdade completa unicamente a uma parte dos indígenas; a escravidão subsistiu numa certa medida. [...] Outras inúmeras leis de proteção e reconhecimento do direito à liberdade indígena se sucederam entre fins do século XVI e início do século XVII (período de domínio espanhol), sem

profundas nem decisivas mudanças na tradicional política do colonialismo português.

Constata-se, na verdade, que toda essa legislação colonial, feita para beneficiar as camadas excluídas da sociedade brasileira, não produziu os efeitos legalmente previstos, em razão da falta de vontade política por parte dos representantes do colonialismo português. O fato é que, apesar da evolução e da conquista de alguns direitos, os índios continuam, ainda hoje, a sofrer o jugo da prepotência econômica, política e cultural da parte majoritária brasileira, permanecendo o estereótipo do índio como um ser incompleto, atrasado e incapaz, o que justifica o controle que o Estado impõe a sua vida e a seu destino. Mesmo assim, há pessoas e grupos que não desistem na luta pela superação dessa discriminação.

Os povos indígenas vivem em constante estado de alerta na defesa de seus direitos, pois a todo o momento podem sofrer violações materiais e físicas, ou seja, são quase que diariamente vítimas da ganância e da discriminação e muitas vidas indígenas são ceifadas por tais motivos. Vale ressaltar, todavia, que as várias tentativas de assimilação, aculturação e dizimação tanto na época da colonização quanto nos dias de hoje não se concretizaram plenamente. Segundo Bruit (1995, p. 191-192),

essa forma de resistência à conquista não foi inteiramente programada e consciente, pois fluía também do inconsciente onde se refugiou o trauma da destruição, de tal maneira que ela agia, em muitos casos e circunstâncias, como uma ação mais instintiva e emotiva. Por essa razão, a resistência foi difusa no sentido de que não se deixava ver devido a sua própria obviedade, e foi veiculada como simulação, como encobrimento daquilo que os índios tentaram salvar.

Para este autor, os índios simulavam obediência, já que tinham ciência de que não podiam enfrentar o poderio dos colonizadores, fingindo-se conformados, guardando dentro de si a revolta e a esperança de uma futura libertação. Foi a única forma encontrada por eles para sobreviverem. Essa história de opressão e de resignação dificulta falar da constituição da cidadania para os índios, embora o legado indígena esteja muito presente na sociedade brasileira. Mesmo assim, é preciso acreditar que os índios são capazes, sim, de refletir sobre a sua própria existência e de dar solução a seus problemas.

A concretização da cidadania indígena aponta para a necessidade de se alargar o alcance deste conceito. No paradigma dos direitos humanos, compreendidos como universais,



sua cidadania deve ser entendida para além dos direitos civis e políticos. Com base na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, a realização dos direitos humanos inclui a garantia da diversidade cultural, pois a liberdade da pessoa também depende do respeito a essa diversidade. Significa dizer que a cidadania é o processo de busca de condições fundamentais de existência num contexto não-discriminatório e de efetiva participação do embate público, sem, no entanto ferir as identidades culturais.

A dimensão universalista dos direitos de cidadania garante formalmente a igualdade de todos, independentemente das características culturais de cada povo. Sua efetivação não pode, no entanto, dispensar a afirmação constitucional de direitos específicos, justamente pelo fato de certos grupos vulneráveis – como o caso dos povos indígenas – terem sido historicamente discriminados em termos culturais e, conseqüentemente, excluídos da riqueza social.

A Convenção sobre Populações Indígenas e Tribais 169 da OIT<sup>13</sup> define os povos indígenas como sendo

aqueles que descendem de povos que habitavam o território atual do país ao iniciar-se a colonização e que conservam suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas ou parte delas. [...] Descreve as comunidades indígenas como “aquelas que formam uma unidade social, econômica e cultural, assentada em um território e que reconhecem autoridades próprias de seus usos e costumes.”<sup>14</sup>

Reconhece ainda a Convenção 169 da OIT que os povos indígenas e tribais podem “assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas, religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram.” Em seu art. 3º, essa Convenção declara ainda, que “os povos indígenas devem gozar plenamente dos direitos humanos e das liberdades fundamentais, sem qualquer tipo de discriminação a homem ou mulher.” Em seu art. 4º, afirma ainda que devem “ser adotadas medidas especiais de proteção aos bens culturais e ao meio ambiente desses povos.” Segundo definição das Nações Unidas de 1986,

as comunidades, os povos e as nações são aquelas que, contando com uma continuidade histórica das sociedades anteriores à invasão e à colonização que foi

---

<sup>13</sup> No Brasil, esse instrumento internacional tem força de lei interna, conforme o disposto no § 2º do art. 5º da Constituição Federal vigente.

<sup>14</sup> A tradução da citação em espanhol foi feita pela autora da presente dissertação.

desenvolvida em seus territórios, consideram a si mesmos distintos de outros setores da sociedade, e estão decididos a conservar, a desenvolver e a transmitir às gerações futuras seus territórios ancestrais e sua identidade étnica, como base de sua existência continuada como povos, em conformidade com seus próprios padrões culturais, as instituições sociais e os sistemas jurídicos.

O art. 20, item 3.d, da Convenção 169 também declara que os governos deverão adotar, no âmbito da legislação nacional e em cooperação com os povos interessados, medidas especiais para garantir particularmente que *“os trabalhadores pertencentes a esses povos gozem da igualdade de oportunidade e de tratamento para homens e mulheres no emprego e de proteção contra o acossamento sexual”* (grifo nosso).

Como asseveram Gomes et al. (2003, p. 441), o caminho para a consolidação da cidadania para os índios é longo, pois essa minoria étnica precisa ter a garantia de suas terras, a consolidação de seu crescimento demográfico, a integração social e a participação política ao Brasil, com autonomia cultural. É lamentável que os primeiros habitantes do Brasil sejam tratados com indiferença, mesmo diante de uma Constituição conhecida como Cidadã, a qual inegavelmente ampliou os direitos dos índios, como demonstra o art. 231 da Constituição Federal de 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 os seus bens.” Isso prova que os povos indígenas são considerados minorias étnicas que receberam do constituinte originário uma “proteção” especial exatamente por serem especiais.

A Constituição de 1988 representa, por isso, um verdadeiro marco no tratamento político-jurídico da temática indígena ao explicitar que um dos fundamentos da República Federativa do Brasil é o respeito à dignidade da pessoa humana e que dentre os objetivos fundamentais da República está à promoção do bem de todos, sem preconceito de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação. Seu art. 5º consagra esses enunciados de forma bem detalhada. Segundo o art.1º, inciso III, a promoção da dignidade da pessoa humana constitui um dos fundamentos da República e do Estado Democrático de Direito.

Essa normatização da Constituição brasileira de 1988 se coaduna perfeitamente com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, cujo art. 1º afirma: “Todas as pessoas nascem

livres e iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade.” Tem-se com isso que a dignidade da pessoa designa um atributo inalienável dos seres humanos, homens e mulheres, uma essência ético-espiritual de que todos são portadores e que os qualifica, *per se*, como sujeitos de direitos. A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 pode ser invocada como um importante instrumento na proteção dos direitos indígenas, tornando-se um marco histórico ao declarar que todos têm direito a um conjunto de benefícios econômicos, políticos, sociais, culturais e ambientais. O mérito desse documento de cidadania está em repudiar qualquer forma de discriminação por motivo de raça, sexo, religião, cultura e outros atributos.

No caso brasileiro, a atuação das forças democráticas permitiu a elaboração de uma Constituição que consagra o respeito aos direitos humanos como um dos princípios da República Federativa do Brasil e reconhece a vigência, em nosso país, dos Tratados e Convenções internacionais de proteção a esses direitos, desde que assinados e ratificados pelo Estado Brasileiro. Tanto a Constituição de 1988 quanto alguns Acordos e Tratados internacionais visam assegurar direitos e garantias para alguns segmentos da sociedade que fazem parte dos chamados grupos vulneráveis. Os povos indígenas são considerados minorias étnicas e estão inseridos neste grupo. Quanto ao significado de minoria étnica, Bauman (2003, p. 83), por exemplo, assim se expressa:

é uma rubrica sob a qual se escondem ou são escondidas entidades sociais de tipos diferentes, e o que as faz diferente raramente é explicitado. As diferenças não derivam dos atributos da minoria em questão, e ainda menos de qualquer estratégia que os membros da minoria possam assumir. As diferenças derivam do contexto social em que se constituíram como tais: da natureza daquela atribuição forçada que levou à imposição de limites. A natureza da “sociedade maior” deixa sua marca indelével em cada uma de suas partes.

La Fuente (2005, p.229), por sua vez, contextualiza minoria da seguinte forma:

Um primeiro traço da terminologia minoria é que se contrapõe à maioria como uma questão quantitativa, os poucos frente aos muitos. [...] Outro traço de minoria é a referencia a características comuns que identificam seus membros. Uma minoria é um grupo social que se define em função de elementos que seus integrantes compartilham, como a religião, a língua ou a etnia. [...] Um terceiro traço sobre a noção de minoria é a discriminação do grupo numericamente reduzido frente maioria que se identifica por algumas características comuns.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> A tradução da citação em espanhol foi feita pela autora da presente dissertação.

Voltando a Bauman, o autor (2003, p. 83-84), em seu livro *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*, nos proporciona uma clara explicação sobre os estágios dos Estados-nação e a negação da diversificação étnica, com a pretensa intenção de se alcançar a unificação política e a homogeneização cultural:

Pode-se argumentar que a mais crucial das diferenças que separam os fenômenos reunidos sob o nome genérico de “minorias étnicas” se correlaciona com a passagem do estágio moderno de construção da nação para o estágio pós-Estado-nação. A construção da nação significava a busca do princípio “um Estado, uma Nação”, e, portanto, em última análise, a negação da diversificação étnica entre os súditos. Da perspectiva da “Nação Estado” culturalmente unificada e homogênea, as diferenças de língua ou costume encontradas no território da jurisdição do Estado não passavam de relíquias quase extintas do passado. Os processos esclarecedores e civilizadores presididos e monitorados pelo poder do Estado já unificado foram concebidos para assegurar que tais traços residuais do passado não sobreviveriam por muito tempo. A nacionalidade compartilhada deveria desempenhar um papel crucial de legitimação na unificação política do Estado, e a invocação das raízes comuns e de um caráter comum deveria ser importante instrumento de mobilização ideológica – a produção de lealdade e obediência patrióticas. Esse postulado se chocava com a realidade de diversas línguas (agora redefinidas como dialetos tribais ou locais, e destinados a serem substituídos por uma língua nacional padrão), tradições e hábitos (agora redefinidos como paroquialismos e destinados a serem substituídos por uma narrativa histórica padrão e por um calendário padrão de rituais de memória). “Local” e “Tribal” significavam atraso; o esclarecimento significava processo, e o progresso significava a elevação do mosaico dos modos de vida a um nível superior e comum a todos. Na prática significava homogeneidade nacional – e dentro das fronteiras do Estado só havia lugar para uma língua, uma cultura, uma memória histórica e um sentimento patriótico.

Assim, as minorias étnicas nunca se encaixaram nesse projeto de um Estado unificado, homogêneo, pois são grupos que sempre se diferenciaram justamente por serem portadores de uma língua, de costumes e de tradições próprias, e por não se encaixarem nesse projeto é que são discriminados e excluídos. Dessa forma, nascem as lutas para a conquista de direitos e a busca de cidadania plena.

Um referencial importante para os direitos das minorias foi estabelecido no art. 27 do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos de 1966: “Nos Estados em que existam minorias étnicas, religiosas ou lingüísticas, as pessoas pertencentes a essas minorias não devem ser privadas do direito de terem em comum com os outros membros do seu grupo a sua própria vida cultural, de professar e de praticar a sua própria religião ou de empregar a sua própria língua” (apud La Fuente, 2005, p. 234-235).

O Brasil aderiu em 1992 ao Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos de 1966, determinando mais uma vez, pelo menos formalmente, que os povos indígenas devem ter seus direitos garantidos, podendo manifestar suas crenças, tradições e costumes. Apesar disso, restam ainda muitas medidas concretas a serem adotadas pelo Estado brasileiro para corrigir as desigualdades que sofrem essas minorias étnicas, uma vez que persiste a discriminação e a desvalorização por parte da população não-índia.

É inegável que os povos indígenas desempenham um papel fundamental na gestão do meio-ambiente e no desenvolvimento em virtude de suas práticas tradicionais e seu rico conhecimento da natureza, da qual foram historicamente expropriados. Neste sentido a Constituição de 1988 reconheceu aos índios seus direitos originários ligados a terra. Trata-se de um passo importante e necessário para garantir sua reprodução física e cultural, propiciando-lhes o acesso e o uso dos recursos naturais tratando-se de rios e lagos, sendo que a exploração de recursos energéticos e minerais em terras indígenas requer a aprovação do Congresso Nacional. O art. 231 da Constituição Federal de 1988 formaliza essa garantia nos seguintes termos:

§ 1º: “São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”; § 2º: “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 nela existente”; § 3º: “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, ouvida as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei”.

Do anteriormente analisado conclui-se que somente no século XX as minorias indígenas brasileiras alcançaram o reconhecimento de sua cidadania, tanto pelo texto constitucional quanto pelos Acordos e Convenções Internacionais dos quais o Brasil é signatário. Mesmo assim, há um longo caminho a trilhar no sentido de transformar a teoria em prática efetiva, uma vez que existem significativas lacunas e deficiências na administração da Justiça e na aplicação dos instrumentos jurídicos que consagram seus direitos. No Brasil, os dados estatísticos apontam para uma imensa desigualdade social, que se amplia quando são considerados os indicadores de raça/etnia e sexo. Como expressam Corrêa e Oliveira (2007, p. 59), “o enraizado preconceito para com a comunidade indígena é uma realidade que distancia

a perspectiva de igualdade sinalizada pela cidadania. A discriminação daí decorrente cria uma barreira entre os dois mundos: o do índio e o do branco, como se fizessem parte de realidades diversas.”

O grande desafio brasileiro, na questão em análise, é conseguir equacionar desenvolvimento nacional e diversidade cultural, deixando definitivamente de lado as políticas públicas de caráter colonizador, bem como a mentalidade discriminatória ainda profundamente enraizada em grande parte da população brasileira. Sob este ângulo, a afirmação da diferença é uma via emancipatória para esses povos e um caminho para uma democracia mais inclusiva.

É preciso reconhecer que as comunidades formadas pelos indígenas possuem regras próprias que cada integrante deve obedecer, estando sua organização social voltada para a coletividade e havendo, inclusive, sanções específicas para o caso de desobediência às regras estabelecidas e aceitas pelo grupo. A respeito dessa organização social, administrativa e jurídica própria, Wolkmer (1996, p. 17) esclarece:

Toda cultura tem um aspecto normativo, cabendo-lhe delimitar a existencialidade de padrões, regras e valores que institucionalizam modelos de conduta. [...] constata-se que, na maioria das sociedades remotas, a lei é considerada como parte nuclear de controle social, elemento material para prevenir, remediar ou castigar os desvios das regras prescritas. A lei expressa a presença de um direito ordenado na tradição e nas práticas costumeiras que mantêm a coesão do grupo social.

Os índios dificilmente violam as suas leis, buscando sempre a cooperação baseada em concessões mútuas e em sacrifícios orientados para um fim comum. Nesse sentido é que os indígenas buscam autonomia, seja ela individual ou coletiva, pelo menos em alguns aspectos, como o direito de usar a própria língua e de ensiná-la nas escolas, pois a língua é parte inseparável da identidade indígena. A autonomia implica também no direito que os povos indígenas têm ao controle do respectivo território, incluindo o manejo dos recursos naturais. A reclamação pela autonomia indígena é um dos temas mais importantes na atualidade, pois dela depende também a preservação da identidade cultural desses povos.

Com relação à questão territorial, o reconhecimento de território próprio e delimitado é que dá sustentabilidade à identidade e à preservação de seus usos e costumes. O território

para os indígenas tem um significado real, simbólico e místico, determinando sua continuidade no tempo, sua dinâmica cultural e os sentimentos subjetivos de pertença. Sobre o contexto territorial indígena Stavenhagen (2002, p. 203) assim se expressa:

A autonomia territorial é em todo momento um dos principais impulsos de toda reclamação pela autonomia. Os povos indígenas reclamam seu direito à autonomia territorial: ao reconhecimento, respeito e demarcação de seus territórios, dentro dos conjuntos estatais mais amplos. Mas como os territórios e suas fronteiras vão mudando com o vaivém da história, com as modificações administrativas e as mudanças econômicas, demográficas e políticas, torna-se numa tarefa complicada e delicada conseguir acordos necessários para determinar as características e os limites territoriais que formam parte de um regime de autonomia.<sup>16</sup>

Os povos indígenas têm ocupado territórios devastados, explorados e saqueados por agentes econômicos e por elites dominantes, motivo pelo qual eles já não possuem mais um território com riquezas que permitam satisfazer as necessidades básicas individuais e coletivas. Expulsa de seu território, uma sociedade indígena tem poucas chances de sobreviver como grupo cultural autônomo, pois no território estão inseridas as vivências e as crenças religiosas indígenas, bem como a própria existência física do grupo. A constante redução histórica das terras indígenas tem representado privações de ordem cultural, social, religiosa, moral, econômica e ecológica para as sociedades indígenas.

A negação da identidade dos povos indígenas leva ao não-reconhecimento de sua autonomia e de sua forma de organização social e jurídica, ou seja, ao não-reconhecimento de seus usos e costumes. No entendimento de Stavenhagen (2002, p. 205), para que seja reconhecida a autonomia indígena deve-se ter clareza sobre quatro temas fundamentais: a) a identidade dos sujeitos da autonomia; b) o âmbito e os limites da mesma; c) as competências que corresponderam à entidade autônoma; d) o marco jurídico que norteará as relações entre o Estado e as entidades autônomas.

A dificuldade de se alcançar a autonomia indígena no Brasil reside na própria Constituição de 1988 e na concepção de soberania nacional, pois a teoria política clássica estabelece o povo, o território e a soberania como elementos próprios da formação do Estado. A questão pode ser assim formulada: quem irá garantir aos povos indígenas o exercício de

---

<sup>16</sup> A tradução da citação em espanhol foi feita pela autora da presente dissertação.

seus direitos frente a interesses hegemônicos no campo da economia e da política, seja na esfera nacional ou internacional?

A convenção 169 da OIT, por exemplo, ao proteger os direitos humanos, não estabelece de maneira explícita a autodeterminação, embora em seu preâmbulo afirme a necessidade de que os povos indígenas controlem suas instituições internas próprias dentro do Estado em que vivem e estabeleça princípios de participação e consulta na tomada de decisões sobre o seu desenvolvimento social e cultural. Magdalena Gómez (2002, p 263) comenta a respeito:

Dentro das possibilidades que oferece a Convenção 169 da OIT encontramos que sua ratificação produz efeitos jurídicos imediatos para a ordem interna em quase todo o sistema constitucional latino-americano. Esta implicação em termos do processo de juridicidade significa um avanço porque [...] neste instrumento se assumem conceitos básicos relativos ao âmbito dos direitos coletivos frente à hegemonia dos direitos individuais. Desta natureza é o sujeito de direito. O povo indígena se define em função de sua origem histórica e da persistência de todas ou parte das instituições sociais, culturais e políticas, destacando neste conceito o princípio básico da auto-identificação. Assim mesmo, estabelece que o conceito de terras deve compreender o de território entendido como habitat. Suas limitações estão dadas pela natureza de um convênio que, sendo internacional, deve perfilar critérios tão gerais que permitam sua adaptação às diversas situações dos países integrantes da OIT.<sup>17</sup>

Gómez (2002, p. 252-253) elenca um conjunto de elementos importantes para o reconhecimento dos povos indígenas, fazendo uma abordagem da questão indígena no México, na qual se enquadra perfeitamente a questão indígena no Brasil, principalmente no que diz respeito aos direitos coletivos desses povos, pois cresce a conexão do Direito Internacional com o Direito interno, principalmente no reconhecimento do direito indígena como parte do sistema de direitos humanos. Ela enfatiza a importância de os povos indígenas exercerem seus direitos, a fim de desenvolverem plenamente sua organização social, cultural, política e econômica. Para tanto, os sistemas normativos internos indígenas devem ser reconhecidos, desde que, claro, não contrariem as garantias individuais e os direitos humanos, e isso como condição para que possam desfrutar dos recursos naturais e desenvolver os diversos componentes de sua identidade cultural.

---

<sup>17</sup> A tradução da citação em espanhol foi feita pela autora da presente dissertação.



A autonomia indígena não implica de forma alguma separar-se do Brasil, pois o índio é brasileiro e quer permanecer como tal, mas não pode continuar sendo sacrificado por sua condição, uma vez que a garantia de livre determinação significa a inclusão, a participação nos âmbitos político, econômico, social e cultural.

Ramos (1988, p. 76) ressalta que nas comunidades indígenas não há superioridade entre uma e outra comunidade, uma não exerce o poder sobre a outra. Nisso as relações entre as comunidades indígenas difere muito das relações interétnicas que envolvem índios e brancos, caracterizada pela dominação dos índios pelos brancos. A sociedade branca é intolerante ao sistema de vida indígena, sob a pretensão de assimilá-los à sociedade nacional ao mesmo tempo em que lhes nega o acesso a ela por meio de medidas discriminatórias e de barreiras étnicas, como preconceitos, estereótipos, além da privação econômica, educacional, médica, etc. Para esta autora, está justamente na inexistência de uma organização política centralizada um dos principais fatores pela ausência de dominação entre as comunidades indígenas.

É necessário enfatizar que os povos indígenas do Brasil estão se mobilizando frente ao processo político e reivindicando reconhecimento de seus direitos anteriores à formação do Estado. Por outro lado, cabe também à sociedade brasileira uma profunda transformação ética e ideológica, a fim de se combaterem as múltiplas caras da discriminação que afetam os povos indígenas, pois só será possível um diálogo étnico-cultural quando houver o reconhecimento do outro, no caso, do índio como interlocutor legítimo, embasando a interação no respeito a esse outro com o qual nos dispomos a dialogar. O respeito aos povos indígenas supõe conhecê-los, a fim de reconhecê-los nos seus modos de viver. Esses povos querem dialogar com as sociedades envolventes, seja para vender seu artesanato, seja para usufruir as políticas públicas a eles dirigidas, como acesso à saúde, a terra e aos demais bens.

Das análises até aqui feitas depreende-se que não bastam os direitos indígenas estarem positivados no plano interno dos Estados, e até mesmo garantidos internacionalmente, pois o que interessa é sua concretização na prática. Verifica-se, por outro lado, que os indígenas estão se tornando importantes atores na busca da efetivação da cidadania e que, embora tenham sofrido gigantescas pressões que vão desde a transmissão de doenças, a usurpação das terras e o extermínio étnico, resistem valentemente às mazelas que continuam a lhes ser impostas. Vai gradativamente crescendo sua consciência na árdua luta pela preservação de sua

diversidade cultural e étnica. Nesse contexto de luta não se pode deixar de fora a importância da mulher em suas comunidades. Analisar-se, por isso, a seguir seu ressurgimento como peça fundamental na conquista de direitos.

## 2.3 UMA QUESTÃO DE GÊNERO: A MULHER INDÍGENA

**Ninguém nasce mulher: torna-se mulher**  
(Simone de Beauvoir)

Pretende-se nesse item abordar sucintamente a situação das mulheres ao longo da História, uma trajetória marcada pela discriminação e pela opressão, mas também composta de significativas conquistas e avanços. Para uma melhor compreensão das relações de poder entre homens e mulheres, torna-se impossível não abordar as perspectivas de gênero<sup>18</sup>, sem esquecer que foi o movimento feminista que deu o impulso para se repensar o papel e a valorização humana da mulher. É preciso, pois, integrar as mulheres nos modelos analíticos, registrando suas atividades, suas condutas e seus valores, afinal, a compreensão do interesse da contraparte feminina é crucial no entendimento de toda a sociedade. Os estudos realizados sobre as mulheres são tradicionalmente periféricos, ou seja, são estudos que visualizam uma tradição construída sobre um modelo masculino, e que aceita a dominação masculina como um fato universal apesar da prova histórica em contrário.

Neste sentido é preciso verificar a importância do movimento das mulheres na luta pela conquista da cidadania, sob a premissa de que a mulher exerce papel fundamental no processo de construção e de ampliação do paradigma dos direitos humanos. Pretende-se também dar visibilidade para a problemática da discriminação sofrida pelas mulheres

---

<sup>18</sup> Entende-se por “gênero” os domínios de interação entre as mulheres e os homens. As noções ligadas ao que são mulheres e homens não são reflexos nem elaborações sobre “dados” biológicos, mas produtos das relações sociais e culturais. As relações de gênero não são mais nem menos autônomas do que as relações sociais.

indígenas, que justifica a luta pela igualdade legal e por políticas concretas para estas mulheres. Note-se que se está a falar aqui das mulheres indígenas em geral, lembrando que há uma imensa diversidade de etnias, muitas vezes bastante heterogêneas.

As mulheres passaram por muitos momentos sombrios, tristes, austeros e opressivos, pois seu contexto de vida era limitado à esfera doméstica, ao cuidado do lar e da família, sendo consideradas inferiores, sem direitos, à mercê dos desejos masculinos e com muitos obstáculos a sua independência. Em determinados momentos de ampliação de direitos e de progressos democráticos ocorridos ao longo da História, as mulheres não foram favorecidas do mesmo modo que os homens. Segundo Pinsky e Pedro (2003, p. 266):

foi em teorias iluministas do final do século XVIII que muitas mulheres se basearam para reivindicar direitos para si e demandar a emancipação feminina. O Iluminismo abria perspectivas, possibilitando uma nova abordagem da arena pública (e, conseqüentemente, da questão da cidadania), ao afirmar ser cada indivíduo possuidor de direitos inalienáveis. Em contraste com as teorias sociais mais antigas, que apresentavam a hierarquia e a desigualdade como necessárias e inevitáveis, na época das Luzes um conjunto de suposições filosóficas afirmava a igualdade entre os indivíduos e as vantagens de reformar, aperfeiçoar a sociedade por meio da aplicação de princípios fundados mais na razão do que nos costumes.

Sob a visão iluminista, muitas foram as teorias e caminhos apontados para as mulheres, sendo que alguns filósofos afirmavam que homens e mulheres deveriam ter igualdades de direitos, enquanto outros, como Rousseau por exemplo, duvidavam da capacidade das mulheres. Para ele, “as mulheres, por sua natureza distinta, não conseguem raciocinar do mesmo modo que os homens, pois são movidas mais pelas paixões – uma tendência, no limite, perigosa ao bom funcionamento da sociedade” (2003, p. 266). As mulheres eram consideradas seres inferiores, que deveriam ser silenciosas, modestas, castas e subservientes. A divisão da vida social em público e privado é tida para alguns autores como a causa principal de subordinação da mulher, ou seja, os homens controlariam o “domínio público”, no qual os interesses universalistas seriam expressos, enquanto as mulheres ficariam confinadas ao “domínio doméstico”, envolvidas apenas com os interesses privados.

A Revolução Francesa trouxe mudanças fundamentais na história das mulheres, tanto na luta pela cidadania quanto nos questionamentos que surgiram sobre as relações entre os sexos, pois os direitos reivindicados às mulheres passaram a fazer parte dos direitos humanos universais. As mulheres primeiramente começaram a reivindicar controle de preços,

defendendo seus interesses como donas-de-casa, embora todas as reivindicações das mulheres nessa época fossem desprezadas. No século XIX, segundo Pinsky e Pedro (2003, p. 274), as mulheres começaram a exigir mais educação para si e para suas filhas:

as mais radicais concluíram que deveriam ter acesso às profissões intelectuais e ao voto para influenciar a sociedade. Algumas delas passaram a defender o acesso à educação para todas as mulheres (como forma de permitir que as mais pobres ganhassem a vida fora da prostituição, cuidassem melhor de seus filhos ou não fossem tão exploradas por companheiros e patrões). A educação formal para as mulheres não era muito valorizada no século XIX. A formação adequada – que para muitos se distinguiu da instrução – serviria, conforme a ideologia dominante, apenas para torná-las boas cumpridoras de seus papéis femininos. Assim, as disparidades entre os sexos eram também reforçadas pela educação diferenciada para rapazes e moças.

Apesar dos obstáculos, a alfabetização de mulheres progrediu no século XIX, afetando significativamente a vida destas, que começaram a participar mais na cultura, ampliando seus horizontes. Foi longa a luta das mulheres por educação, pois muitas eram as resistências e barreiras que tiveram que enfrentar para chegar à conclusão de um curso superior, por exemplo, e conseguir, enfim, um emprego.

A reconstrução do papel social da mulher se deu no momento em que ela passou a buscar o reconhecimento de sua cidadania e da necessidade de participação na definição de políticas públicas, com isso surgiram os movimentos sociais e entre esses movimentos surge o movimento das mulheres. A presença da mulher no cenário público pode ter partido do contexto privado, onde reivindicou por demandas sociais como creches e saúde, a partir das organizações que mantinham nos bairros, nas escolas, nas igrejas.

O século XX foi importante para o movimento feminista, já que teve muitas de suas reivindicações atendidas. No Brasil, o voto feminino foi conseguido, a duras penas, em 1932, e era facultativo, só passando a ser obrigatório com a Constituição de 1934. Até hoje, em pleno século XXI, há países que não reconhecem as mulheres como cidadãs com direito à participação política. Além disso, muitas outras reivindicações do movimento feminista brasileiro em favor da cidadania feminina obtiveram êxito, especialmente no campo dos direitos sociais, como o direito ao exercício de uma profissão e a uma remuneração mais justa (igualdade salarial), além de direitos ligados à maternidade.

As primeiras lutas pela emancipação e liberação das mulheres, conhecidas como a primeira onda do feminismo, permitiram a participação política e a oposição aos governos autoritários do país. O ativismo feminista no Brasil da década de 1970 surge marcado pela conjuntura política da época e com uma estreita ligação com o contexto internacional em razão do exílio voluntário de muitas ativistas políticas. Germinava no país um novo feminismo, incorporando questões ligadas à sexualidade, à saúde da mulher e à violência, além de temas relativos à atividade doméstica e à participação na política partidária (CIOMMO, 1999, p.89).

O movimento feminista agia em vários centros urbanos brasileiros e sua luta se dava em prol da liberdade e da autonomia nas questões de sexualidade e reprodução. Em 1983, foi fundada a Rede Mulher de Educação (RME), com sede em São Paulo, cujo foco de atuação era voltado para os problemas das mulheres pobres, trabalhadoras rurais e movimentos populares. Desenvolviam-se aí trabalhos de capacitação, assessoria, pesquisa e comunicação. Quatro anos depois, em 1987, foi criada a Rede de Defesa da Espécie Humana (REDEH), uma ONG com sede na cidade do Rio de Janeiro, tendo como eixo de trabalho a população e o meio ambiente, com forte ênfase na discussão dos mecanismos de controle da reprodução humana, contra a ingerência dos organismos internacionais nas políticas de população (SILIPRANDI, 2000, p.67-68).

No entanto, foi com a ECO 92, realizada no Rio de Janeiro, que a literatura feminista no Brasil teve destaque e impulso, principalmente a partir de reflexões sobre gênero e meio ambiente e a estruturação de ações por parte dos movimentos feministas (CASTRO; ABRAMOVAY, 2005, p.55). De fato, por sua participação expressiva, incluiu-se na Agenda 21 um capítulo especial sobre as necessidades das mulheres e sua importância para um desenvolvimento sustentável.

A ECO 92 constituiu um marco importante para o desenvolvimento do pensamento feminista e possibilitou a realização de um seminário de avaliação do evento e de seus desdobramentos, reunindo 13 entidades feministas, que criaram uma rede nacional de mulheres, a Coalizão Brasileira de Mulheres para População, Meio Ambiente e Desenvolvimento, a COMBATOM. Esta reivindicou uma descentralização e uma maior reflexão sobre os modelos de desenvolvimento, alegando a missão civilizatória que incumbe às mulheres (CIOMMO, 1999, p.95).

Isso mostra a importância de se dar ênfase à ação participativa e apoiar efetivamente a mulher no seu papel produtivo, na luta pela inserção de seus interesses e direitos nas decisões das políticas públicas e na resistência aos preconceitos que ainda dificultam essa participação. Fortalecer a presença das mulheres, como sujeitos de cidadania, a fim de manter a sustentabilidade da vida humana, só é possível com justiça e igualdade social de gênero e de raças.

Esses avanços alcançados na jornada percorrida pelos movimentos das mulheres, presentes em quase todos os segmentos da sociedade refletem diretamente na vida das pessoas. As mulheres estão mostrando um papel de liderança, principalmente em ações relacionadas à cidadania e à qualidade de vida no processo de construção de um espaço público acessível a todos. Os movimentos sociais de mulheres têm sido um meio de enfrentamento do caráter paternalista que permeia sua história. Tais movimentos voltados à cidadania contribuem em muito para a criação de padrões não-excludentes de convivência social e que tendem a respeitar as diversidades. Em razão disso, na atualidade, os paradigmas que fundamentam e sustentam a desigualdade entre os sexos estão sofrendo uma profunda transformação, sendo inquestionável o papel da mulher na conquista de uma nova identidade feminina, mais participativa e mais engajada na luta contra as desigualdades.

Somente no contexto da participação, da cooperação, do respeito à natureza e da vida comunitária a luta pelos direitos e pela inclusão podem se concretizar e, neste sentido, a presença feminina organizada torna-se um instrumento para a prática de formas democráticas do bem viver.

Na esteira dessa análise, Wolkmer (2000, p.102) afirma que, na crise de valores que atravessa a realidade mundial e que degenera as relações sociais, uma das alternativas possíveis para mudar esta realidade provém da força de novos sujeitos sociais, que são capazes de criar novos direitos, quanto lutar pela manutenção destes direitos. É, pois, neste contexto de exclusão, que o papel da mulher insurge como portadora potencial de novas formas de fazer política, bem como fonte inovadora de produção jurídica, resultando no reconhecimento de novos direitos.

É inegável, portanto, que o aumento da visibilidade da mulher e sua atuação nos mais diversos campos da vida têm sido relevantes na conquista de uma política social preocupada com a segurança das mulheres nas ruas e em seus lares, já que a violência contra elas é uma constante dentro e fora de casa. Embora o caminho do reconhecimento de sua cidadania ainda seja longo, a mulher já está mais consciente de seu papel, pois está percebendo mais claramente que a superação da posição subalterna a que sempre esteve submetida depende em boa parte dela própria. Essa mudança abala as estruturas de poder, que sempre foi patriarcal e, com certeza, um novo paradigma está se constituindo em novas circunstâncias históricas, dentro das quais a identidade feminina assume um papel social mais aberto e autocriador.

Com o ingresso no mercado de trabalho economicamente produtivo as mulheres conseguiram criar as condições materiais necessárias para o desenvolvimento dos movimentos de igualdade social, política e econômica. Para Touraine (2006, p.112), “as mulheres são importantes sujeitos pessoais e sempre lutaram para serem reconhecidas como tal, mas a mulher só se constitui como sujeito, na medida em que se recusa a ser um objeto.” E esclarece:

Quando digo, por exemplo, que as mulheres lutam para serem reconhecidas como sujeitos – e até se pensam a si mesmas como sujeitos mais que os homens - não quero dizer apenas que elas reivindicam a igualdade dos direitos, e particularmente um salário igual ao dos homens ao executarem o mesmo trabalho. Já há muito tempo, a estas reivindicações de igualdade somou-se a afirmação dos direitos específicos da mulher, concretizada na forma militante: “Um filho se eu quero e quando eu quero”. É ao mesmo tempo a consciência da dominação sofrida e a de uma existência particular e, portanto, de direitos particulares, que fazem da mulher um sujeito, que dirige sua ação principal para si mesma, para a afirmação de sua especificidade e ao mesmo tempo de sua humanidade.

Nesse viés, comprometida com a experiência social feminina, a mulher percebe seu papel social e se torna capaz de posicionar-se, de agir e de trocar a esfera privada pela pública, possibilitando, assim, a emancipação econômica, garantindo seus direitos e passando a assumir tarefas e responsabilidades nos domínios políticos e intelectuais. Zinani (2006, p. 102) reafirma que esta luta pela libertação da mulher tem ainda pela frente um percurso longo e árduo,

pois é necessário desconstruir os conceitos tradicionais, redesenhar os papéis de homens e mulheres e prepará-los para assumir as novas tarefas com igualdade e respeito. Talvez a transformação do homem seja a tarefa mais difícil, pois, como a

mulher, precisa vencer condicionamentos ancestrais que pertencem ao inconsciente coletivo, além disso, necessita da aceitação do grupo e da própria mulher.

É preciso destacar ainda que a própria expansão do capitalismo foi um fator importante para criar as condições materiais necessárias para a integração da mulher à esfera pública. Para Silvia Walby (2000, p. 254) “foram às estratégias capitalistas que possibilitaram a liberdade de ir e vir da mulher, com a intenção de aproveitar a oferta de mão-de-obra feminina barata na produção fabril e no setor de serviços da economia.”

As mudanças oriundas do processo de expansão do capitalismo levaram a mulher a ajustar-se aos novos tempos como importante sujeito social, pois passou a desempenhar inúmeros papéis. Além da administração da casa, ela também exerce atividades profissionais, conquistando um espaço social próprio ao sair da condição de objeto e se tornar efetivamente sujeito. Mas, para Touraine (2006, p. 217), é no campo da sexualidade que a mulher se liberta da dominação masculina:

[...] no domínio da sexualidade e da reprodução não existem as soluções neutras, pois é precisamente neste campo que estava arraigada a dominação masculina (que pôde ser definida pelo controle da reprodução, sendo a mulher definida, sobretudo como reprodutora e, portanto, dominada pelo poder masculino). Daí a reivindicação mais forte do feminismo, a que reivindica para as mulheres o direito de decidir livremente ter ou não ter filhos: “filhos se eu quiser, e quando eu quiser”. É uma fórmula extrema, mas cuja eficácia provém justamente do fato de as mulheres inverterem assim a relação tradicional com o homem, que lhe “fazia” um filho ou ao qual ela “dava” um filho. [...] É na ordem da sexualidade que se colocam a afirmação e a vontade de criação das mulheres. Em outras palavras, é reivindicando uma sexualidade independente das funções de reprodução e de maternidade que as mulheres se constituem verdadeiramente em movimento social e avançam o mais longe possível – mais longe do que através da luta pela igualdade e contra a discriminação.

Essa (re) construção da subjetividade feminina integra uma nova cultura em que as mulheres ocupam um lugar mais central de liderança na sociedade dita pós-moderna, tendo como referência ético-política o respeito à dignidade da pessoa humana. Neste sentido importa ter muito claros os efeitos do atual processo de globalização, pois, como analisa Milton Santos (2006, p. 37-38),

os últimos anos do século XX testemunharam grandes mudanças em toda a face da terra. O mundo torna-se unificado – em virtude das novas condições técnicas, bases sólidas para uma ação humana mundializada. Esta, entretanto, impõe-se à maior parte da humanidade como uma globalização perversa. [...] Há um verdadeiro retrocesso



quanto à noção de bem público e de solidariedade, do qual é emblemático o encolhimento das funções sociais e políticas do Estado com a ampliação da pobreza e os crescentes agravos à soberania, enquanto se amplia o papel político das empresas na regulação da vida social.

Na busca de uma globalização mais humana os movimentos de mulheres tornam-se espaços de conscientização e de conquista de direitos, pois forçam o debate público sobre as relações de gênero, do que resulta uma profunda transformação nos paradigmas que fundamentam a desigualdade entre os sexos, assim expressa por Touraine (2006, p. 232):

As mulheres se definem, para além da pertença nacional, social e cultural, por seu gênero, enquanto seres sexuados e, mais importante ainda, como seres submetidos a uma dominação exercida sobre todo o seu ser – e particularmente sobre seu corpo. Operou-se assim uma inversão dos conflitos: do conflito social travado em nome do controle da economia, passou-se a uma luta das mulheres na qual está em jogo o controle sobre si mesmas e a defesa de direitos relacionados com todos os domínios de suas condutas.

Feitas essas observações de caráter mais geral sobre a questão de gênero, pretende-se, a partir deste momento, fazer um recorte sobre a mulher indígena, cuja problemática se faz muito mais acentuada em razão da ausência de estudos mais aprofundados sobre sua realidade. Pouco ou quase nada se tem pesquisado e trabalhado sobre os problemas e sobre as dificuldades que estas mulheres vivenciam em suas comunidades e fora delas. A mulher indígena sofre com a discriminação e com a indiferença do Estado e da sociedade para com suas necessidades concretas e específicas.

Sabe-se que ao longo da História do Brasil as mulheres indígenas passaram por toda a sorte de massacres, estupros, tendo sido condicionadas pelo medo e pelo racismo, levadas à solidão e ao sofrimento decorrente das ações violentas contra suas comunidades, muitas delas vendo seus filhos e seus maridos assassinados. Essa crueldade vem assim explicitada em relatos de Potiguara (2005, p. 5):

Em 1756 Juçara, esposa de Sepé Tiaraju, ao ter seu marido assassinado pelos estrangeiros, iniciou sua caminhada sozinha. Assim fizeram muitas mulheres indígenas, como as esposas de Galdino, de Marçal Tupã-y, de Hibes Menino, de Kretã e muitas outras esposas anônimas, que vêm construindo e dando continuidade à cultura indígena, nas aldeias ou empurradas, violentadas para o lixo da sociedade, pois sendo pobres, analfabetas, indígenas, nortistas ou nordestinas, só encontrariam espaço de sobrevivência nesse lixo e na miséria.

A sociedade sempre foi marcada pelo preconceito contra a mulher, mas esse preconceito se agrava quando se trata de mulheres indígenas, marcadas pela discriminação e pela falta de oportunidades. Lamentavelmente, por uma questão histórica, as mulheres indígenas possuem uma baixa auto-estima, o que dificulta a consciência real de seus direitos e a possibilidade de lutar por eles. Todavia, não se podem rotular as mulheres indígenas como subordinadas, oprimidas ou dominadas e ponto final, porque nenhuma interpretação totalizante dá conta dos fatos.

A atuação feminina tem, por isso, um espaço privilegiado de luta junto aos grupos vulneráveis das mulheres indígenas, tanto no tocante à preservação de sua condição de mulher quanto na preservação dos costumes e valores de suas comunidades. A luta das mulheres indígenas deve ter como pressuposto o reconhecimento de sua identidade, a divulgação e a efetivação de seus direitos. Nesse sentido, enxergá-las e reconhecê-las, bem como as suas comunidades e sua história, constitui o desafio do Estado na contemporaneidade, como forma de consolidação de justiça social, uma vez que as sociedades indígenas se diferenciam substancialmente do padrão moderno de Estado, de desenvolvimento e de Direito. Essa importância da mulher vem assim descrita por Ignacy Sachs (2000, p. 10):

A mulher tem um papel importante na preservação dos direitos culturais e naturais de seu povo/de sua comunidade, pois ela contribui para o ecodesenvolvimento e para uma gestão eficiente de tais recursos, principalmente diante da necessidade dessas comunidades de se auto-sustentar economicamente no cenário local e mundial, pois as mulheres são vistas cada vez mais, tanto pelos homens quanto por elas próprias, como agentes ativos de mudança, são promotoras das mudanças sociais.

Amartya Sen (2000, p. 221) reconhece, em sua obra *Desenvolvimento como liberdade*, “que a mulher é um importante pilar na sociedade em todos os sentidos, a figura da mulher é importante para a família, pois ela educa e transmite a seus filhos valores, portanto, ela é um agente de transformação e precisa ter consciência disso.” Essa afirmação adquire um significado especial no caso das mulheres indígenas na atuação em suas comunidades, principalmente na preservação da cultura, na educação dos filhos e no sustento financeiro da família, por meio do artesanato e até mesmo de trabalhos assalariados em empresas ou casas de família. Segundo o Assessor de Políticas Indígena e Socioambiental do Instituto de

Estudos Socioeconômicos (INESC) Ricardo Verдум (2008, p. 10), está ocorrendo uma participação maior e mais consistente das mulheres indígenas na esfera pública:

Ao reunir mulheres de diferentes povos, esses novos espaços de discussão contribuíram para a troca de experiências e conhecimento; propiciaram meios para o fortalecimento e a consolidação de suas organizações; bem como vêm fortalecendo a capacidade de setores do movimento de mulheres indígenas para participar e exercer o controle social na esfera pública.

Segundo o INESC, na década de 1980 as duas primeiras organizações de mulheres indígenas foram a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) e a Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Taracua, Rio Uaupés e Tiquié (AMITRUT). Atualmente é na Amazônia que se concentra o maior número dessas organizações. Tais movimentos têm como objetivo inserir e promover os direitos e interesses específicos das mulheres indígenas no interior do movimento indígena e como demanda para políticas públicas. É claro que o movimento das mulheres índias enfrenta dificuldades maiores pelo próprio fato de historicamente terem permanecido à margem do processo de inclusão social.

Como fruto dessa discriminação e da violência que vêm sofrendo ao longo da História, as mulheres indígenas apresentam um alto índice de analfabetismo e de baixa auto-estima, o que não ocorre somente no contexto inter-étnico (brancos e índios), mas também em suas comunidades, como relata Rodolfo Stavenhagen (2007, p. 150-151) em seu sexto informe apresentado ao Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas sobre a situação das mulheres indígenas:

Durante minhas missões, mantive conversas com numerosas organizações de mulheres indígenas que denunciam práticas discriminatórias em relação às mulheres em suas próprias comunidades, tais como matrimônios forçados, a prática de doar filhas a outras famílias, a freqüente violência doméstica, a violação das meninas, o despojo de suas propriedades, o limitado acesso das mulheres à propriedade da terra e outras formas de supremacia masculina e patriarcalismo. As mulheres têm pouca oportunidade de denunciar estes abusos ante a lei, e quando o fazem sofrem incompreensão e pressões fortes no seu meio familiar e comunitário. Em muitos países [as mulheres indígenas] se organizaram para enfrentar essa situação de discriminação e violência de gênero, adotando um enfoque baseado nos direitos humanos. Tenho recomendado que os Estados, a sociedade civil e os organismos multilaterais ponham em prática programas especiais, com recursos suficientes, para a proteção, a defesa e o apoio às mulheres e às meninas e meninos indígenas que se encontram nas circunstâncias indicadas.

É, portanto, complexa a questão indígena, já que envolve uma série de direitos, como os individuais, os coletivos e os culturais, com especificidades muito acentuadas. A problemática da violência e da discriminação da mulher indígena em suas comunidades é de difícil conhecimento justamente porque ela mantém uma lealdade inegociável ao povo que pertence. Neste sentido sua vontade torna-se frágil, impossibilitada de reclamar direitos individuais, uma vez que, por natureza, os direitos indígenas são coletivos.

Somente há alguns anos as mulheres indígenas passaram a se organizar em movimentos femininos para discutir questões de gênero que, para elas, é um tema recente e pouco claro, pois há limites e possibilidades em se utilizar a perspectiva de gênero na análise das culturas que não adotam a mesma lógica de nossa sociedade envolvente. É preciso, portanto, entender que a mulher indígena não discute de forma isolada os seus problemas, ela sempre envolve a comunidade, os seus parceiros, caciques e professores. Nas comunidades indígenas os indivíduos estão subordinados aos interesses da comunidade, não há direitos individuais. No entanto, as mulheres sentem-se desafiadas a construir alternativas de forma sistemática para direcionar a dinâmica comunitária, provocando decisões de auto-afirmação, melhorando cada vez mais a vida comunitária e individual.

Se for considerado o conceito de gênero como um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e como forma primeira de significar as relações de poder, pode-se afirmar com certeza que há muitas diferenças entre a cultura indígena e a cultura da sociedade não-índia, pois as comunidades indígenas privilegiam o ser e não o ter, o que já traz diferentes conseqüências no exercício do poder.

As comunidades indígenas se reproduzem a partir da posse coletiva da terra e dos recursos nela existentes, havendo uma socialização do conhecimento. Embora haja divisão sexual do trabalho, ela não é vista como forma de subordinação e exploração por parte das mulheres, pois cada qual, homem e mulher, possui suas tarefas definidas dentro do grupo. O papel da mulher dá indícios de complementaridade que auxilia na subsistência e na manutenção do grupo. Nos movimentos indígenas há uma participação maior dos homens, mas as mulheres participam indiretamente, no sentido de que os homens sempre conversam com as mulheres antes de tomarem alguma decisão que atinja ou reflita sobre o grupo. O que, no entanto, precisa ser enfatizado é que as mulheres índias devem ser vistas e entendidas como sujeitos históricos atuantes e definidores de seu próprio destino.

Nesse processo emancipatório torna-se indispensável à presença do Estado, buscando alternativas por meio de políticas públicas que melhorem a qualidade de vida dessas mulheres, afinal, elas fazem parte da História do Brasil e são guardiãs de uma grande diversidade cultural existente neste país. De forma geral, pode-se dizer que está ocorrendo um processo amplo de mudança interna nas comunidades indígenas, em favor do resguardo da tradição e de características sociais e culturais específicas, num processo de mudança que envolve também o entorno social dessas comunidades, agregando políticas públicas em âmbito nacional e voltadas para os povos indígenas.

Na seqüência da presente pesquisa buscou-se conhecer alguns aspectos da cultura Kaingang, em especial no que diz respeito às relações de gênero. Nos grupos Kaingang muitas foram às transformações ocorridas, provavelmente relacionadas a uma multiplicidade de fatores, como: o grau e a qualidade do contato das comunidades indígenas com a sociedade envolvente, o grau de preservação cultural, a questão da posse da terra, entre tantos outros. No próximo capítulo, a partir de uma pesquisa empírica em comunidades indígenas, procurar-se-á detalhar as mudanças da mulher indígena Kaingang em suas comunidades, tendo como foco específico sua relação com a família, com a natureza e com a espiritualidade.

### **3 PESQUISA DE CAMPO JUNTO ÀS COMUNIDADES KAINGANG TOLDO VENTARRA EM EREBANGO E ACAMPADOS EM MATO CASTELHANO NO RIO GRANDE DO SUL**

**Curumim chama cunhatã que eu vou  
contar  
Antes que os homens aqui pisassem  
Nas ricas e férteis terras brazilis  
Que eram povoadas e amadas  
Amadas por milhões de índios  
Reais donos felizes  
Da terra do pau Brasil  
Pois todo dia e toda hora era dia de índio  
Mas agora eles só têm um dia  
Um dia dezenove de abril<sup>19</sup>**

#### **3.1 INTRODUÇÃO**

As mulheres Kaingang, junto às quais foi realizada a pesquisa de campo, são, de muitas formas, atrizes e co-autoras deste trabalho. Graças ao seu acolhimento carinhoso e a sua generosidade no fornecimento das informações foi possível a realização da presente pesquisa.

---

<sup>19</sup> “Curumim chama Cunhatã que eu vou cantar”, música de Jorge Ben Jor.

As idéias aqui registradas são decorrentes da pesquisa etnográfica realizada com as índias Kaingang acampadas de Mato Castelhana e da Reserva indígena Toldo Ventarra em Erebang, ambas no Rio Grande do Sul. O olhar da pesquisa procura elaborar uma compreensão dos significados de família, espiritualidade e natureza para a mulher indígena Kaingang. Neste sentido, buscou-se conhecer a concepção de mundo ou a cosmologia Kaingang, entendendo-a como uma forma de ordenar o caos a partir do cosmos e conferindo ao mundo um significado de totalidade cosmológica, tendo como referência sua conotação social. Segundo Boff (2001, p. 194), “cosmologia é a imagem de mundo que uma sociedade produz para orientar-se nos conhecimentos e para situar o lugar do ser humano no conjunto de seres.”

Por se tratar de uma pesquisa realizada em uma Reserva Indígena foram necessárias as autorizações da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) com Sede na cidade de Passo Fundo, Rio Grande do Sul, dos Caciques, Senhor Dorvalino Joaquim de Mato Castelhana e do Senhor Leonel Caetana Chaves de Toldo Ventarra em Erebang, autoridades máximas constituídas nas comunidades. Somente mediante suas autorizações foi possível entrevistar as mulheres de ambas as comunidades.

A pesquisa e a análise mais profunda sobre o papel da mulher indígena em suas comunidades foram dificultadas pelo curto espaço de tempo concedido a mestrados bolsistas da CAPES e pela ausência de dados etnográficos sobre as mulheres indígenas.

Foram entrevistadas 20 mulheres e as entrevistas foram gravadas em MP3. A captação detalhada nas gravações e a pouca diferenciação nas respostas facilitaram a compilação das informações. Algumas questões-chave nortearam os rumos da pesquisa empírica e instrumentalizaram a investigação na busca de respostas para as hipóteses centrais da dissertação:

- Como a mulher Kaingang passa para seus filhos sua cultura, seus conhecimentos e como ela os educa?
- Qual a participação da mulher indígena Kaingang na preservação dos rituais, do sagrado, do xamanismo, do curanderismo e na elaboração de remédios?

- Qual a importância da natureza no modo de vida Kaingang?

Buscou-se também compreender a realidade da mulher indígena dentro do contexto da globalização e da fragmentação da identidade cultural, bem como sua importância na efetivação da cidadania e na conquista dos direitos culturais indígenas.

Este capítulo, essencialmente constituído pela pesquisa de campo, foi organizado em três partes. A primeira visa apresentar e dar uma melhor compreensão dos povos Kaingang por meio de uma breve abordagem da sua cultura, enfatizando algumas práticas de seus antepassados. Esta intenção de compreender a cosmologia Kaingang e de construir um entendimento de sua relação com a família, com a espiritualidade e com natureza está alicerçada nas leituras etnográficas que dialogam com as observações realizadas na pesquisa de campo.

Na segunda parte descreve-se o encontro da pesquisadora com as mulheres indígenas Kaingang. Apresenta-se a aldeia e o acampamento visitados, traduzindo as alegrias e as inquietudes das mulheres, introduzindo o leitor nesse outro universo, fazendo-o partilhar do encantamento que é conhecer e conviver com esse povo.

Na seqüência, a terceira parte do trabalho busca articular a cosmologia indígena Kaingang com as mudanças oriundas do seu contato com a sociedade envolvente, as quais geraram muitas transformações na sua cultura e no seu modo de vida. Vale a pena ressaltar que a presença indígena no Rio Grande do Sul é quase desconhecida. Ainda é comum o espanto e o julgamento expresso em comentários do tipo: “esses já não são mais índios, estão aculturados”, “são uns vadios”, “não querem saber de trabalhar” e “também, recebem tudo do governo”. Esta negação da existência do índio se dá em função de que o olhar a eles dirigido parte do lugar de fala próprio da civilização não-índia ocidental.

É pertinente lembrar aqui a afirmação de Malinowski (apud DA MATTA, 2000, p. 145) ao se referir ao estudo de outros modos humanos de vida: “Nosso objetivo final ainda é enriquecer e aprofundar nossa própria visão de mundo, compreender nossa própria natureza e refiná-la intelectual e artisticamente”. Neste sentido, pode-se dizer que nossa visão de mundo



se transforma e se modifica nesta interação com as mulheres Kaingang, pois, para se comunicar com a mulher Kaingang, foi preciso sair da lógica predominantemente ocidental, baseada na razão, e caminhar no sentido de um pensamento mais intuitivo, guiado pelo coração, pela tradição e pela ancestralidade.

Adentrar em espaços sociais e culturais desconhecidos produz novas aprendizagens e nos faz viajar em pensamentos de que é possível viver de forma simples, cuidando do outro, com total harmonia consigo mesmo e com seu entorno. O povo Kaingang tem uma história milenar e uma memória que produz marcas que se prolongaram no tempo produzindo uma continuidade, razão pela qual gosta de mostrar seu “modo de ser”, o que certamente contribui em muito no esforço de dirimir e desconstruir as incompreensões de que sofre por parte da cultura dominante. Na seqüência, passa-se à descrição da cultura Kaingang, seu modo de vida, seus costumes e suas tradições.

### **3.2 CULTURA KAINGANG: UM BREVE CONTEXTO**

**Histórias moram dentro da gente, lá no fundo do coração. Elas ficam quietinhas num canto. Parecem um pouco com areia no fundo do rio: estão lá, bem tranqüilas, e só deixam sua tranqüilidade quando alguém as revolve. Aí elas se mostram. (Daniel Munduruku).**

O povo Kaingang<sup>20</sup> pertence à família lingüística macro-Jê e integra, junto com os índios Xokleng, os povos Jê Meridionais. Estão entre as quatro populações indígenas mais populosas do Brasil, com cerca de vinte e oito mil indivíduos. Estão classificados como sociedades sociocêntricas que reconhecem princípios sociocosmológicos dualistas, apresentando um sistema de metades. Sua cultura desenvolveu-se à sombra dos pinheirais, ocupando a Região Sudeste/Sul do atual território brasileiro. Há pelo menos dois séculos sua extensão territorial compreende a zona entre o Rio Tietê (SP) e o Rio Ijuí (norte do RS). No século XIX, seus domínios se estendiam, para Oeste, até San Pedro, na província argentina de Misiones<sup>21</sup>. Atualmente os Kaingang ocupam cerca de 30 áreas reduzidas, distribuídas sobre seu antigo território, nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Sozinhos, os Kaingang correspondem a quase 50% de toda população dos povos de língua Jê, sendo um dos cinco povos indígenas mais populosos no Brasil. O padrão de vida dos Kaingang, todavia, é muito baixo, não dispondo, no geral, das condições necessárias para levar uma vida digna de um ser humano.

Os Kaingang foram aldeados aproximadamente em 1859, marco que originou transformações lastimáveis no modo de vida desses grupos. A justificativa do aldeamento foi uma suposta proteção ao extermínio físico dos índios, mas, na realidade, se buscava, acima de tudo, educá-los religiosamente, subjugar-los e administrá-los de fora. O aldeamento definiu novos rumos para a vida destes grupos que, mesmo nesta condição, mantinham seus hábitos.

Os povos indígenas possuem um nível de adaptação e de diálogo muito estreito com a natureza, pois desenvolvem sua cultura nos moldes de respeito pelo ambiente, sentindo-se parte da natureza e não seus donos. Possuem um conhecimento sem igual sobre a natureza e também dependem dela para o contato com o mundo invisível dos espíritos. Para os indígenas, portanto, o conhecimento é material e espiritual, ou seja, possuem um sentimento de parentesco com a terra que abre espaço para a afinidade potencial com todos os seres que existem na natureza. A base física da união social indígena é a terra, a qual, embora oficialmente demarcada, não é respeitada pelas instituições do homem branco que realizam inúmeros abusos e usurpações no território indígena.

---

<sup>20</sup>A denominação geral de Kaingang serve para designar tanto o grupo quanto o idioma. Etimologicamente seria: KAA: árvore mato e; INGANG: morador de; i. é: morador do mato

<sup>21</sup> Informações obtidas no endereço eletrônico [www.portalkaingang.com.br](http://www.portalkaingang.com.br), acesso em 23 de dezembro de 2008.

Na visão indígena a humanidade não é vista de fora, destacada da natureza e nem com poder de exercer domínio sobre ela. Ao contrário, para eles, a sociedade humana compõe com a natureza e com o sobrenatural uma só realidade indissociável. Esse caráter sagrado da natureza implica, em muitos povos, o reconhecimento de que montanhas, rios, matas, etc., são providos de espírito e, portanto, devem ser respeitados e protegidos. O mundo indígena é cheio de significados, que vão muito além daquilo que é visível.

Os indígenas guardam um conhecimento muito valioso, são dotados de uma espiritualidade que dá real sentido a suas vidas, vivem relações de cooperação e de respeito com a natureza que servem de exemplo a todos. No tocante à mulher indígena, esta possui também uma forte ligação com a terra. Segundo Zinani (2006, p.68), “há uma ligação profunda da mulher com a terra, pois ambas são elementos primordiais. A terra, como a mulher, é a origem, a mãe que dá a vida, nutre e protege contra as forças destrutivas.” Para Leonardo Boff (2002, p. 53) os povos indígenas podem contribuir para uma globalização mais humana e incluyente, para isso, o autor elenca alguns pontos relevantes:

- a) sabedoria ancestral: os indígenas possuem uma capacidade profunda de observação da Natureza, por isso a entendem e respeitam. Esta sabedoria precisa ser resgatada e preservada. Os índios são exímios ecologistas;
- b) atitude de veneração e respeito: para os povos indígenas, tudo é vivo e tudo vem carregado de mensagens que importa decifrar;
- c) a liberdade como a essência da vida indígena: nos dias atuais, a falta de liberdade nos atormenta. A complexidade da vida e a sofisticação das relações sociais geram sentimentos de prisão e de angústia. Os povos indígenas dão o testemunho de uma incomensurável liberdade.
- d) a autoridade, o poder como generosidade: a liberdade vivida pelos índios confere marca singular à autoridade de seus caciques. Estes nunca têm poder de mando sobre os demais. Sua função é de animação e de articulação das coisas comuns, sempre respeitando o dom supremo da liberdade individual.

Vale ressaltar que, numa cultura tradicional como a indígena, todo o conhecimento revelado é repassado oralmente, caracterizando valores inquestionáveis e coletivos, que não podem ser modificados. As tentativas de assimilação desses povos, por parte da sociedade não-índia, assinalam uma quebra da tradição e uma grande ruptura na cadeia de gerações.

O aspecto fundamental da organização social dos Kaingang é a divisão nas metades exogâmicas<sup>22</sup>, KAMÉ e KAIRU que regulam as regras de casamento, a nomeação, as cerimônias religiosas e as pinturas corporais. As metades exogâmicas estão refletidas em toda a natureza e seus elementos, astros, animais, plantas e todos pertencem a uma ou outra metade. Neste mito<sup>23</sup> os heróis culturais Kamé e Kairu produzem não apenas as divisões entre os homens, mas também a divisão entre os seres da natureza, desta forma, segundo a tradição Kaingang, o sol é Kamé e a lua Kairu. Além disso, no cemitério, os Kamé seriam enterrados na sua porção oeste, e os Kairu, no seu lado leste. Nas diversas instituições Kaingang, sejam elas, religiosas, morais, rituais, econômicas ou sociais, Kamé e Kairu têm mútuas obrigações (ROSA, 2008). Os estudos etnológicos enfatizam que nesse sistema de metades há tanto uma relação de reciprocidade e complementaridade quanto de assimetria.

Segundo o mesmo autor, a metade Kamé é considerada mais forte, por isso, na Festa dos Mortos ou ritual do Kiki, os Kamé sempre caminham na frente, ou seja, são os rezadores, auxiliares do Kamé que entram primeiro no cemitério, que dançam ao redor dos fogos, que tomam a bebida de nome Kiki. Os Kamé são considerados mais fortes que seus colegas Kairu para tratar com os seres do mundo dos mortos.

VEIGA (1994, p.58), por sua vez, afirma que, tradicionalmente, as regras de casamento obedeceriam à exogamia de metades: um, de uma metade, deveria se casar com outro da metade oposta. Os Kaingang possuem uma preocupação com o casamento entre

---

<sup>22</sup> “Metades exogâmicas referem-se a uniões entre indivíduos de metades opostas, por exemplo: no caso Kaingang um homem da metade KAMÉ deverá casar-se com uma mulher da metade KAIRU. Casar KAMÉ com KAMÉ é considerada uma união entre irmãos. A patrilinearidade diz respeito ao pertencimento a cada metade a ser determinada pelo pai. Existem nomes Kamés e nomes Kairus, assim como no Ritual do Kiki, pode-se identificar a qual metade pertence o indivíduo de acordo com as diferentes pinturas corporais KAMÉ é riscado e KAIRU é redondo” (OLIVEIRA, 1996, p. 90).

<sup>23</sup> “Os mitos são teorias a respeito do mundo, de modo mais preciso, a forma, o conteúdo, a dinâmica do universo. Trata-se de relatos que definem o lugar da humanidade em um espaço, esse também ocupado pelos animais, pelas plantas, pelos minerais, pelos objetos celestes (como o sol, a lua, os eclipses), pelos artefatos (instrumentos musicais, casa cerimonial, vestidura)” (ROSA, 2008, p. 45).

parentes e essa divisão social estabelecida, KAMÈ e KAIRU, serve justamente para evitar o casamento consanguíneo, pois a união entre parentes próximos é evitada de modo rigoroso. Embora os Kaingang estabeleçam uma relação entre as metades KAMÉ, KAIRU e com os pontos cardeais (Oeste e Leste respectivamente), essa relação não transparece nas ações cotidianas mas apenas na cerimônia do Kiki<sup>24</sup> e nos enterramentos.

A filiação dos Kaingang é definida patrilateralmente: os filhos, de ambos os sexos, pertencem à metade e seção de seu pai e esta prática, que atravessa as gerações, estabelece o caráter patrilinear da sociedade Kaingang. Nela, ter a paternidade reconhecida é fundamental para se adquirir um nome Kaingang e um lugar social. A criança ao receber um nome adquire sua identidade social.

O ritual do Kiki é um dos acontecimentos social-religioso mais importante para o grupo, por seu caráter comunitário e intercomunitário. A realização do ritual do Kiki depende da solicitação dos parentes de alguém que veio a falecer, sendo necessário que haja mortos das duas metades. O ritual é marcado pela presença de rezadores, geralmente as pessoas mais velhas da comunidade, devendo acontecer entre os meses de janeiro e junho.

O ritual do Kiki já foi descrito como o centro da vida religiosa dos Kaingang, porém, hoje em dia este ritual é realizado apenas por pequenos grupos. Nos grupos pesquisados este ritual não é mais realizado e está associado à tradição indígena antiga, segundo eles, “sistema dos antigos”. Registros históricos afirmam que no passado este ritual era realizado em diversas regiões.

---

<sup>24</sup>“Na cerimônia do Kiki (culto aos mortos), é onde estão operantes e atualizados os traços da organização social Kaingang. É no Kiki que se refaz a “identidade pessoal e grupal na revitalização das seções e metades” (Veiga, 1994, p. 179). No “culto aos mortos” os indivíduos desenvolvem certos papéis rituais e recebem pinturas corporais, “o que gera pinturas diferenciadas são as combinações dos elementos: seção, nome e função cerimonial” (p. 80). A festa do Kiki é a última oportunidade dos espíritos dos mortos poderem voltar à comunidade. Os “donos da festa”, encarregados de realizar o Kiki, que geralmente são as pessoas mais velhas da comunidade, tem a tarefa de providenciar a comida e bebida para os rezadores e seus convidados. Os Kaingang acreditam que as pessoas mais suscetíveis ao perigo que o morto representa são a esposa, os filhos e netos, por isso o significado deste ritual é ‘para o morto não vir atender aqui, assustar mulheres e crianças’. No Kiki fica evidente uma faceta do simbolismo e da cultura – onde a concepção de mundo e a organização social se expressam em várias etapas do ritual. O tempo preferencial para que o mesmo ocorra é nos meses de abril a junho” (VEIGA, 1994).

Entre os Kaingang há aqueles que possuem um grande conhecimento de plantas que curam, encarregados de espantar os maus espíritos, sendo chamados de Curador ou Xamã. A cura está ligada ao acompanhamento ativo da comunidade em torno da pessoa doente. O Xamã é um guia espiritual, capaz de intervir de forma mais marcante nos espíritos de vivos e mortos.

Para os Kaingang, tanto o nascimento quanto a morte estão repletos de ameaças que implicam um grande número de medidas preventivas. Com relação ao recém-nascido, por exemplo, para que se torne um ser forte, com muita saúde, são tomados cuidados para que não tome vento nem sol até certa idade. No caso dos mortos, exigem-se cuidados como o de limpar completamente a casa do morto.

Para os Kaingang, portanto, os espíritos e as crenças interferem profundamente na vida dos seres humanos e na lógica de toda uma cosmologia dentro de um sistema cultural que dá poderes a curadores ou Xamãs, cujos conhecimentos atuam sobre a saúde e a força dos seres humanos. Essa cultura é conservada, transmitida e é prática comum entre os Kaingang que o curador também exerça o papel de chefe político, ou seja, ele possui uma posição de respeito na aldeia devendo, portanto, ser ético, não podendo ofender as pessoas.

É a partir da experiência dos rituais e de seus elementos simbólicos que se presencia a religiosidade Kaingang. Suas festas e rituais expressam momentos importantes de socialização enquanto marcos constitutivos da identidade dos indivíduos nas diferentes fases da vida. Tais cerimoniais representam manifestações entre os mundos social e cósmico, entre o natural e o sobrenatural, razão pela qual possuem um grande significado e são preparados com antecedência.

No xamanismo a dimensão de mundo se encontra em outro plano real, sendo reconhecida pelo pressentimento, pela intuição e pela fé. Destaque-se, por outro lado, que a lógica e a razão próprias do pensamento ocidental, tidas como a única maneira de conhecer e experimentar o mundo, também se rende em certos momentos a esse pensamento intuitivo, constatado nos significados místicos e míticos da visão xamânica.

As particularidades dos Kaingang no que diz respeito à cura de seus males têm sofrido muitos limites, justamente pela imposição do contato com outras seitas e religiões, o que os leva muitas vezes a re-interpretar sua cultura. Não resta dúvida, por isso, que a complexidade cultural Kaingang requer um estudo muito mais aprofundado, principalmente no que diz respeito ao xamanismo, sendo que é de fundamental importância que haja uma continuidade de transmissão dos conhecimentos ancestrais.

O xamanismo Kaingang, portanto, é uma expressão da relação estreita que estes índios concebem entre sociedade, natureza e sobrenatureza. O Xamã é um mediador que atua nas relações entre os domínios do sobrenatural e do natural, tendo sua reputação construída, especialmente, em virtude de suas habilidades de cura e sua capacidade de ver e saber o conhecimento. O conhecimento xamanístico é reconhecido como um dos mais importantes repositórios de informações sobre o uso das plantas da floresta.

No que diz respeito a decisões políticas e participações nos rituais, há entre os Kaingang uma complementaridade entre homem e mulher. Com relação ao casamento, a escolha do cônjuge para a moça era feita pelos pais, pois, ao se casar, o novo casal passaria a morar com a família da mulher (residência matrilocal). Segundo Veiga (1994, p. 92),

o modo de residência matrilocal institui uma reciprocidade entre parentas consangüíneas, assim a mulher sente-se segura em seu lar original, principalmente com relação aos cuidados durante a gravidez, o parto, a educação dos filhos e o trabalho nas roças: as companheiras de uma mulher são suas irmãs e as outras mulheres da casa, ou seja, a avó materna e a mãe. [...] No modo de residência matrilocal, portanto, o papel das mulheres é destacado, são elas que detêm as informações, são como 'amplificadores' dos anseios da sociedade.

Nos dias de hoje a residência matrilocal persiste entre os Kaingang, embora com algumas exceções, conforme nos relata o mesmo autor (1994, p. 94):

É comum que as filhas, ao se casarem, tragam os maridos para a casa dos pais ou, quando o casal novo passa a uma casa própria, em geral esta fica localizada ao lado da casa dos pais. As exceções são para o caso de filhos únicos que devem cuidar de seus velhos pais, e moças órfãs que, com o casamento, passam a morar com a família do marido.

Com a incorporação de alguns traços da sociedade nacional em sua cultura, ocorrem os casamentos monogâmicos e interétnicos. Tanto homens como mulheres Kaingang casam-se com brancos, resultando assim, nos mestiços, que são os filhos do casamento do índio com o branco. Visualiza-se nos dias atuais que os casamentos não são mais arranjados pelos pais, são os próprios jovens que escolhem com quem querem se casar, havendo com isso um novo aspecto nesta sociedade, que é a imposição da vontade individual sobre a familiar.

Um conjunto de transformações provocou mudanças na posição da mulher Kaingang em suas comunidades, pois a monogamia e a escolha individual do cônjuge da época atual impõem uma equiparação etária entre o casal, o que concede à mulher uma maior participação dialógica e algum poder político. Essa nova cultura contraria, assim, sua ancestralidade, segundo a qual os casamentos eram arranjados e com uma significativa diferença de idade entre homem e mulher; geralmente os homens eram bem mais velhos que as mulheres, o que as tornava submissas e silenciosas. A adoção de valores “modernos” e “individualistas” explicita uma nova faceta da sociedade, embora alguns traços da tradição Kaingang ainda prevaleçam.

Na atualidade, o divórcio é uma constante, tendo como motivos a infidelidade e um alto grau de violência, sendo esta derivada do consumo extremo de bebidas alcoólicas nas aldeias, o que acaba provocando freqüentes espancamentos de mulheres. Segundo Ligia Simonian (1994, p.190) “o espancamento entre as mulheres Kaingang acontece quando princípios de moralidade são transgredidos, ainda que a violência seja carregada para um dos lados envolvidos, neste caso, contra a mulher”.

É preciso enfatizar, no entanto, que, embora tenham sofrido todo tipo de violência física e moral, as mulheres indígenas Kaingang têm um papel preponderante como mediadoras e intermediárias em situações importantes, pois se tornam conselheiras de seus maridos, ajudando nas decisões do rumo de seu povo. São responsáveis pela assistência à saúde de seus filhos e de seus maridos. São as mulheres que detêm grande parte do conhecimento de plantas medicinais, sendo elas as curandeiras, remedieiras e parteiras (acompanham a gravidez, o parto e o pós-parto). No caso de uma mulher amamentar o seu



filho e o de outra, estes se tornam irmãos de leite, e as mulheres, além de responsáveis por nutrir as crianças, são também responsáveis pela transmissão de valores éticos e morais, ou seja, pela construção dos sujeitos sociais.

Segundo Métraux (1946, p. 452), “são as mulheres que fazem a maior parte da comida, apesar dos homens prepararem a caça por eles abatida. É a mulher que prepara o milho e a farinha e demais alimentos, e os produz”. Antes do processo de aldeamento, as mulheres produziam suas vestes, faziam cerâmicas e cestarias, demonstrando grande habilidade na fabricação desses produtos. Além disso, tinham tempo para dedicar-se à casa, aos filhos e à produção do artesanato com material advindo dos recursos da natureza.

Após o aldeamento, movidas pela necessidade de sobrevivência, as mulheres Kaingang foram obrigadas a cuidar das plantações, uma vez que com a grande devastação de suas terras escassearam os recursos da natureza. O contato com o homem branco e a “pacificação”, por ele imposta, levaram à expropriação das terras indígenas e os pequenos territórios que ficaram em suas mãos não deram conta de satisfazer as exigências de uma justa e adequada existência.

Segundo Pierre Clastres (1978), a organização social indígena permitia, com pouco tempo dedicado ao que denominamos trabalho, suprir com abundância as necessidades básicas, alimentando bem adultos e crianças. O julgamento europeu viu apenas a ociosidade e, por não entender o modo de produzir dos indígenas, criou preconceitos que se entranharam na mentalidade americana e adjetivam, até hoje, esses povos como preguiçosos.

A cosmovisão Kaingang, como já acenado antes, reflete-se na relação simbólica com a natureza e seus componentes, abrangendo uma vasta riqueza de conhecimentos relativos a seu ambiente, construída ao longo de séculos. Tais conhecimentos indígenas não se restringem somente a plantas e animais, uma vez que incluem importantes informações de como aspectos do universo se inter-relacionam.

Para os povos indígenas o conhecimento é material e espiritual, ou seja, conhecer a natureza é conhecer também o mundo invisível dos espíritos. Esse saber é transmitido de uma

geração à outra basicamente pela comunicação oral, na prática diária do fazer e do observar. As sociedades indígenas desenvolvem o hábito de observar desde muito cedo, principalmente os detalhes da natureza, como as plantas, os animais e os vegetais. Aprimoram, dessa forma, seus sentidos: ouvem, enxergam e sentem mais do que perguntam (JUNQUEIRA, 2002).

Em síntese, a riqueza da cultura Kaingang, segundo a qual ter saúde é sinônimo de força (TAR) que, por sua vez, vem de uma natureza fértil, mediante formalização ritual e mítica, reside justamente nessa relação ou interação do indígena com seu entorno natural. Tal patrimônio indígena, todavia, foi e continua sendo profundamente afetado pela cultura dominante do homem não-indio, a ponto de caracterizar um verdadeiro etnocídio. É daí que resulta a necessidade de se lutar pela preservação dos valores das minorias étnicas, em especial das minorias indígenas, cuja vulnerabilidade se acentua cada vez mais.

Após essa incursão teórica sobre a realidade dos povos Kaingang, relata-se, no item a seguir, a pesquisa empírica efetuada junto às mulheres indígenas Kaingang acampadas de Mato Castelhana e da Reserva Toldo Ventarra em Erebang, ambas situadas no Rio Grande do Sul.

### **3.3 MULHER INDÍGENA: FAMÍLIA, NATUREZA E ESPIRITUALIDADE**

**A harmonia e a paz entre as populações heterogêneas são fundadas na relatividade dos julgamentos nascida do conhecimento científico da alma humana e da sociedade. A imposição de um padrão escolhido de civilização é uma tirania inominável, destruidora da paz, da felicidade e da vida dos povos. É escravidão (Ligia Simonian).**

A pesquisa de campo foi realizada em dois meses de trabalho intercalados por idas e vindas aos acampamentos de Mato Castelhana e da Aldeia Toldo Ventarra. A partir de um roteiro de entrevista guardado na memória e de uma observação participante estabeleceu-se o diálogo com as mulheres Kaingang. Foram entrevistadas mulheres jovens e mulheres de mais idade. Observou-se, e cumpre destacar, que as mulheres Kaingang não gostavam de perguntas específicas, demonstrando, nestes casos, aborrecimento e desejo de interromper o diálogo. As conversas sempre fluíram de forma lenta, sobre os mais variados assuntos, sendo que a repetição de informações indicava a suficiência dos dados acumulados.

O intuito de conhecer, entender e interpretar os aspectos da vida tradicional do povo Kaingang exigiu prestar maior atenção nas suas ações cotidianas. Neste sentido os registros de pequenas coisas se tornaram relevantes para perceber que sua cosmologia e seu modo de vida estão baseados numa ética de respeito que valoriza o escutar e o falar com as pessoas. Estabelecer conversas com as mulheres Kaingang não se mostrou tarefa fácil, já que os homens são os mais falantes, enquanto elas são tímidas e de pouca conversa. Com o tempo criou-se um clima de confiança mútua que permitiu boas e interessantes conversas.

Apesar de alguns traços culturais bastante diferentes, a relação com as mulheres Kaingang foi facilitada em razão de uma cumplicidade de gênero estabelecida ao longo da breve convivência. Essa interação de mulher para mulher permitiu falar com mais transparência e simplicidade sobre questões relacionadas ao cuidado com os filhos, ao trabalho artesanal, ao cuidado com a casa, enfim, a todos os afazeres cotidianos. Percebeu-se também que quando elas não têm interesse em falar sobre determinado assunto, ficam sorrindo.

Constatou-se inicialmente que as mulheres Kaingang exercem um tipo de liderança na aldeia, ao contrário do que acontecia antigamente, quando elas não participavam das decisões, somente cuidavam da casa, dos filhos, trabalhavam muito na roça e, quando desejavam alguma coisa, pediam ao marido. Hoje elas já não esperam mais pelo marido, correm atrás de seus desejos e dão conselhos a ele e aos filhos. Por meio do artesanato conseguem dinheiro para alimentar as crianças e aparentam não sofrer angústias existenciais.

Ficou evidente que existe um respeito muito grande entre homens e mulheres, estabelecendo-se um processo de complementaridade. A mulher é a companheira e está ao lado do marido, é ela que transmite a cultura para seus filhos, netos e bisnetos. O que chama muito a atenção é a qualidade das relações mantidas na aldeia, pois todos se conhecem bem e convivem num clima de perfeita harmonia. Todos se ajudam, se interessam uns pelos problemas dos outros, estão envolvidos na defesa de sua identidade como povo e na preservação da cultura.

O acampamento de Mato Castelhana, localizado as margens da BR 285, é composto por aproximadamente trinta famílias Kaingang que não possuem esta terra e, em razão disso, estão acampados, na tentativa de terem a sua demarcação. Consta que essas terras já pertenceram aos Kaingang; no entanto, para que isso ocorra novamente, é necessária a confecção de um laudo antropológico que, todavia, nem começou a ser elaborado.

Os acampados de Mato Castelhana vivem em condições precárias, sem espaço apropriado para a vivência de sua cultura, não possuem matas para caçar, terras para plantar ou rios para pescar. O acampamento possui uma caracterização provisória e surgiu de um descontentamento ocorrido na área indígena de Ligeiro, no município de Charrua-RS. Segundo o atual cacique do acampamento, Sr. Dorvalino, houve uma disputa política muito acirrada em Ligeiro e alguns grupos não aceitaram o cacique eleito, fazendo com que ele, sua família e outras mudassem para Mato Castelhana.

O Cacique Dorvalino Kógjá Joaquim é casado, pai de dez filhos, natural da Barra do Guarita, aproximadamente 250 Km do acampamento, na divisa com o estado de Santa Catarina (Itapiranga). Professor da língua materna, cursou o Magistério específico de 2º grau no Projeto Vãfy entre 2001 e 2006. Este projeto de formação de professores Kaingang foi criado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em parceria com a Universidade de Passo Fundo (UPF) e a Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ) e foi realizado nas terras indígenas Guarita. Professor-pesquisador, Cacique Dorvalino preocupa-se em produzir materiais para fortalecer a língua Kaingang e levar as crianças a um maior conhecimento da cultura e de seus antepassados. É um homem sábio,

eloqüente, de fala bonita, que luta pelo seu povo e principalmente pela justa demarcação de suas terras. Ainda, segundo seu relato, as terras onde estão acampados pertenceram aos seus antepassados e existem indícios de vários cemitérios indígenas nessas terras. Possui um livro publicado pela Editora Curt-Nimuendajú sobre as Armadilhas Kaingang – KANHGÁG JINJÉN.

A extensão de terra reivindicada pelos Kaingang de Mato Castelhana é de aproximadamente 30 mil hectares. Como o processo de reconhecimento das terras geralmente é longo, os Kaingang de Mato Castelhana podem, a qualquer momento, ser transferidos para outras terras.

Com a perda do território e de valores relacionais importantes dentro das famílias, na comunidade e no modo de ser junto à natureza, muito da sua cosmologia não pode ser posto em prática. Por isso, atualmente a vida é bem diferente da dos tempos passados, como nos relata a Senhora Claudete, 52 anos e mãe de 6 filhos: “Quando eu era criança minha mãe fazia cestos, naquele tempo ainda se conseguia o cipó, hoje já não tem mais, tá difícil, por isso não fazemos mais os cestos”. Outra observação que nos confirma esta afirmação é que algumas mulheres trabalham em casas de família, como empregadas domésticas e outras trabalham em um frigorífico de aves perto do acampamento. Isto também se confirma com outro relato do Cacique Dorvalino (2008):

precisamos da nossa terra para voltar a plantar as comidas antigas, que eram saudáveis, precisamos acabar com a pobreza, não podemos só trabalhar pelo dinheiro, mas pela nossa tradição, pela nossa saúde. Me entristece ver a quebra de valores dentro das famílias. Aqui nós procuramos manter o respeito, o bom convívio entre todos, um ajuda o outro, não quero que ninguém passe fome aqui, mas precisamos do reconhecimento e da demarcação das terras para sobreviver.

O Cacique Dorvalino está sempre atento a quem chega e a quem sai do acampamento, dá conselhos, ensina aos mais jovens e, como professor da língua materna, passa para as crianças todo o seu conhecimento da língua. Sua esposa está sempre ao seu lado no acampamento e, quando chega alguma visita, ela sempre se faz presente e escuta atentamente as conversas, revelando um processo de cumplicidade entre os dois quanto às escolhas e aos

rumos a serem seguidos por eles. Os filhos do Cacique Dorvalino acompanham-no, protegem-no e legitimam suas palavras como verdades.

Os acampados de Mato castelhano sobrevivem com doações, principalmente de cestas básicas doadas pela FUNAI e, como já abordado, com o salário que recebem trabalhando fora da comunidade, no frigorífico próximo à aldeia ou em casas de família. Nota-se, portanto, a possível influência de aspectos econômicos e sociais, nas questões de trabalho, provocando mudanças na vida cotidiana das mulheres indígenas deste grupo, pois enquanto trabalham fora, seus filhos ficam sob os cuidados das avós ou dos maridos.

O que mais chama a atenção, e ainda é muito preservado no acampamento, é o respeito coletivo. Os Kaingang de Mato Castelhana procuram adequar-se à atual sociedade, sem perder, contudo, o respeito um pelo outro. Das várias conversas com o Cacique Dorvalino ficou evidente sua preocupação em preservar as raízes Kaingang e a preservação de sua língua, uma das bandeiras levantadas por ele. Preservar a cultura e os costumes é hoje um dos grandes desafios indígenas.

Na aldeia de Toldo Ventarra as casas são construídas de madeira e nem todas são de chão batido, diferentemente do acampamento de Mato Castelhana, onde muitos vivem embaixo de lonas. Mesmo assim, constatou-se que a alegria de viver e o sorriso nos lábios das índias é uma constante. As crianças se divertem no pátio do acampamento, brincam com alguns animais, como cães e galinhas, são curiosas e estão sempre no meio dos adultos. É interessante notar o quanto as crianças são dóceis, muito bem educadas e não falam palavrões. Verificou-se que as crianças não são repreendidas. A casa e o pátio constituem um espaço de recreação, além de ser o espaço educativo da família e da rede de parentesco, estando igualmente muito presente a espiritualidade, na forma de uma concentração simbólica.

A pesquisa mostrou que o silêncio e a contemplação fazem parte do modo de ser Kaingang; sentadas, muitas mulheres ficam por um bom tempo sem trocar palavras. Há entre os Kaingang uma escuta respeitosa e atenta à palavra, o aprender está mais evidenciado do que o ensinar, as crianças e adultos possuem um grande respeito com as pessoas mais velhas, acatando seus ensinamentos e conselhos.

As mulheres sempre falam com seus filhos de forma suave, com carinho, e suas palavras se revestem de sabedoria, materializando-se em conselhos. Há entre os Kaingang um cuidado para que todas as pessoas sigam as determinações coletivas, razão pela qual as mães estão sempre dando conselhos a seus filhos, principalmente aos jovens. Não há tolerância para aqueles que cometem maus tratos a crianças e mulheres, comportamentos que, em geral, são decorrentes do uso abusivo de álcool por parte de alguns homens.

As mulheres geralmente participam das reuniões das lideranças, embora quase não se manifestem, ou seja, elas não participam diretamente das decisões, mas exercem um poder de forma indireta, aparentemente com a mesma força do poder político dos homens. Em outros termos, sua influência nas decisões dá-se nos “bastidores” da comunidade, nas conversas cotidianas e nos encontros casuais em que a força de seu poder se equipara à dos homens.

Tanto nos acampados de Mato Castelhana quanto na aldeia Toldo Ventarra em Erebangó as mulheres são comunicadas e devem participar na escolha de um novo cacique, embora isso não seja verificado em todas as comunidades Kaingang. Entre os Kaingang há uma divisão de papéis entre homens e mulheres, sem que, no entanto, um seja superior ao outro ou que seja atribuído um papel de maior valor a um do que a outro. Ambos têm seu valor, e as atividades realizadas tanto pelas mulheres quanto pelos homens são importantes para o bom viver da comunidade. As mulheres em situações de crises são peças ou protagonistas fundamentais na busca de soluções para essas crises.

O cacique de Toldo Ventarra em Erebangó assim se expressa sobre o papel da mulher indígena na comunidade:

As mulheres são conselheiras dos maridos e dos filhos, eles sempre escutam elas, elas são consultadas sempre sobre o que deve ser feito ou não na família ou na comunidade, mas ela deve prestar sempre mais atenção para as coisas da casa. A gente sabe que a cultura está mudando, hoje as mulheres tem seu espaço e os homens Kaingang estão respeitando isso.

Por outro lado, a mulher Kaingang também está tendo consciência de seu papel na comunidade. Na questão da concepção e dos cuidados com os filhos o papel da mulher se

acentua. A mãe é a principal encarregada do processo educativo das crianças. As mulheres se organizam para receber o novo membro da sociedade, sendo valorizadas por isso, cabendo-lhes nutrir, educar e dar atenção e carinho às crianças. Quando a mulher está grávida, já recebe os ensinamentos das mulheres mais velhas, dos cuidados que deve dispensar à criança, desde o uso de remédios preparados com plantas até os cuidados com ela mesma no momento do parto e da dieta. As crianças são sempre bem-vindas para os Kaingang e por isso a mulher recebe ajuda de todas as demais.

Antigamente, muitas mulheres Kaingang tinham seus filhos sozinhas, os partos eram feitos em casa, pelo método de cócoras. Segundo Métraux (1946, p. 463), “a mulher dá à luz acocorando-se enquanto uma parteira a abraça e aperta pelas costas, erguendo-a de quando em quando até o término da tarefa.”

Na presente pesquisa de campo verificou-se que praticamente não existem mais parteiras e, por isso, as mulheres acabam tendo seus filhos nos hospitais, muitas vezes por cesariana. As mulheres pesquisadas referem-se às práticas atuais como uma coisa imposta a elas, tendo também grande influência nessa mudança de comportamento das índias a construção de postos de enfermaria nas áreas indígenas. Outro fator reside na questão financeira, pois as enfermeiras recomendam às mulheres que tenham seus filhos com assistência médica, para receberem o auxílio-maternidade vindo do Estado.

Na comunidade de Toldo Ventarra em Erebangó há um posto de enfermaria, sendo que quando a mulher Kaingang vai dar à luz, geralmente é encaminhada até o hospital de Getúlio Vargas ou de Passo Fundo, que são as cidades mais próximas. Os acampados de Mato Castelhana realizam consultas no posto de saúde da cidade de Mato Castelhana e Passo Fundo. Geralmente são esses municípios vizinhos que dão assistência aos indígenas, enviando muitas vezes ambulâncias até as comunidades para a remoção dos enfermos.

Verificou-se, nesse sentido, que a grande maioria dos indígenas em caso de doença não se trata com remédios elaborados por eles, mesmo porque a figura do curador, do pajé, já não mais existe nas comunidades estudadas. Eles são tratados com remédios disponibilizados nos postos de saúde, ou seja, remédios industrializados. Essa é uma das grandes mudanças



ocorridas entre os índios, pois em tempos passados eram tratados pelo curador ou pajé da aldeia, o qual utilizava plantas medicinais, tradicionais da cultura indígena e agora isto não é mais possível porque a natureza já não oferece esses recursos naturais. “Nos obrigamos a usar os medicamentos, que na verdade não curam, apenas amenizam os sintomas. As ervas eram diferentes, curavam mesmo”, ressalta Dona Karin, esposa do Cacique Dorvalino de Mato Castelhana.

Nos dias de hoje, principalmente entre os Kaingang pesquisados – os acampados de Mato Castelhana e os da Aldeia de Toldo Ventarra –, a caça, a pesca, os banhos de rio, tornaram-se atividades do passado, já que não há mais matas para a caça e os rios estão poluídos. Infelizmente, nas comunidades pesquisadas o artesanato não configura um modelo produtivo, pois os acampados de Mato Castelhana afirmam não ter a matéria-prima para produzi-lo, enquanto os índios da Aldeia Toldo Ventarra se dedicam basicamente à agricultura, sendo as tarefas agrícolas divididas entre homens e mulheres. Em Toldo Ventarra algumas cestas são feitas por ocasião da Páscoa para serem vendidas nas cidades de Passo Fundo, Gétulio Vargas e Carazinho, que ficam próximas à Reserva indígena de Toldo Ventarra.

Pode-se afirmar que todas as transformações que hoje se observam nas comunidades indígenas se deram justamente pelo contato com o homem branco, pela diminuição ou perda de território, pela escassez da mata e pela poluição dos rios. Desde muitas décadas, vem-se forjando a desaculturação dos indígenas, impondo-se língua, cultura e religião diferenciadas. Na pesquisa de campo pode-se observar que quase a totalidade dos indígenas está “integrada” e falando a Língua Portuguesa. Embora falem entre eles somente o Kaingang, eles têm conhecimento total da Língua Portuguesa.

A pesquisadora verificou que muitas das transformações e da assimilação da cultura branca entre os indígenas devem-se ao instinto de sobrevivência. Muitas vezes o dinheiro que conseguem para comprar alguma coisa, como alimentos ou roupas, vem do contato estabelecido com o branco. A alimentação dos Kaingang já é toda industrializada, pois já não produzem mais os alimentos tradicionais como o milho, o pinhão ou a mandioca. Segundo o

cacique Dorvalino, os jovens de hoje preferem comer carne de boi, alegando serem estas carnes mais “moles” e mais gostosas que as carnes de caça.

Verificou-se na pesquisa de campo que em quase todas as residências Kaingang há televisão, o que possibilita um maior contato com outros valores. Embora ela não ocupe um lugar significativo, não deixa de ser um elemento a mais para veiculação de valores contrários a este grupo, pelo fato de estar estimulando o ter, ou seja, os desejos materiais que não são significativos para os Kaingang. Sabe-se que a relação dos Kaingang com as coisas de um modo geral, como roupas, objetos e comidas, principalmente no âmbito familiar, tem um sentido coletivo, em que o “meu” é substituído pelo “nosso”.

Alguns valores, como sociabilidade e reciprocidade, são bastante perceptíveis entre os indígenas, o que se expressa numa preocupação com o outro e com a família, tendo sempre presente o sentido de coletividade. Um exemplo presenciado no período da pesquisa demonstra isso. Chegou em Mato Castelhano uma família vinda do Guarita, tendo como motivo da mudança a maior possibilidade de trabalho em Mato Castelhano, em especial junto a frigoríficos existentes na região. Essa família foi muito bem recebida pelo Cacique Dorvalino, que já tinha preparado uma casa para ela. Segundo depoimento de Dona Ilva, casada, mãe de seis filhos, “a gente veio morar aqui porque aqui tem mais emprego, lá no Guarita não tem o que fazer, mal ‘chegamo’ aqui e todos os meus filhos já ‘tão’ trabalhando, todos no frigorífico”. Quando uma família sai de uma reserva, a casa que ocupavam fica para outra família.

A pesquisa mostrou também que as mulheres Kaingang têm seus filhos ainda muito jovens, sendo que muitas meninas entre 14 e 15 anos já são mães. Elas desejam ser mães porque o filho é para elas um companheiro, dentro de uma tradição em que as crianças devem estar sempre com suas mães e a comunidade deve ajudar a cuidar e zelar por elas. Por outro lado, pouco tempo é permitido para o namoro; quando dois jovens começam a sair, os pais já fazem o casamento. Foi o que aconteceu com uma menina de 13 anos em Toldo Ventarra, que foi surpreendida pela mãe com um jovem de 16 anos e teve que se casar. Segundo a mãe da menina, Dona Carmen, “quando os jovens começam a se assanhar têm que casar, porque fica feio para a família uma moça namorada.”

Um dos motivos do aumento de separações e divórcios entre os indígenas seja talvez a pouca idade com que se casam, não havendo tempo para namorar e se conhecer melhor. Outro dado importante é que a separação ou divórcio não é algo aceitável pelas comunidades. Segundo o senhor Leonel, Cacique de Toldo Ventarra, “o divórcio não é bem aceito pela comunidade, quando um casal quer se separar as lideranças se reúnem (fazem parte da liderança o cacique e algumas pessoas mais velhas da comunidade) e estes colocam ao casal tudo o que pode acontecer com o divórcio.” Mas se o casal quer mesmo se separar, deve pagar o “castigo”, assim relatado pelo senhor Leonel:

O casal é levado a uma cadeia chamada de Carandirú, isto aqui em Toldo Ventarra, devem ficar “fechados” por uma semana separados um do outro, devendo durante o dia prestar serviços à comunidade como limpar a escola, a Igreja, roçar o mato, e à noite dormem no Carandirú, um separado do outro.

Se o casal tem filhos e se separa, estes geralmente ficam com a avó materna, podendo assim a mulher se casar de novo. Quando o casal se separa uma vez, podem voltar a morar juntos, desde que na presença da liderança demonstrem essa vontade. Caso venham a se separar de novo, a liderança não intervém mais. A liderança fica isenta de qualquer responsabilidade e culpa pelos problemas que causarem numa segunda separação.

Constatou-se que as crianças vão à escola em ambas as comunidades pesquisadas. Em Toldo Ventarra há escola na aldeia, enquanto as crianças acampadas de Mato Castelhana precisam ir até a cidade de Mato Castelhana para estudar. Essa realidade não deixa de levantar um sério problema em termos culturais: qual é a função destas escolas com relação a minorias étnicas como a dos Kaingang? Vale lembrar que a escola é uma instituição das sociedades modernas e não representa uma instituição das sociedades indígenas. Neste sentido, até que ponto as escolas que abrigam alunos indígenas utilizam métodos de ensino apropriados à sua realidade étnica, no intuito de conservar e de recuperar a tradição Kaingang, em especial sua língua-mãe?

Essa questão, que merece maiores aprofundamentos, não é, todavia, objeto de estudo da presente pesquisa. Sabe-se, no entanto, que algumas instituições de ensino superior estão

preocupadas com os interesses dos povos indígenas: a Universidade de Brasília, a Universidade Federal do Rio Grande do Sul e a Universidade Federal de Santa Maria adotaram, por exemplo, o sistema de cotas para indígenas em 2008. A Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul (UNIJUÍ) possui um programa específico para formação superior indígena, contemplando cerca de 50 vagas para estudantes indígenas nos mais variados cursos.

O fato é que, como regra geral, as crianças indígenas adquirem sua formação pela experiência vivenciada em sua própria comunidade, onde possuem liberdade e autonomia para aprender. Elas têm livre acesso aos mais diferentes lugares, à atividade doméstica, aos rituais, enfim, a quase tudo que está a sua volta. Elas são onipresentes na aldeia, são tratadas com carinho e quase tudo lhes é permitido, sendo que represálias e punições dificilmente acontecem. O processo educacional indígena é baseado num espírito lúdico, as crianças experimentam, repetem, recriam e participam ativamente do dia-a-dia dos adultos, o que acontece sem qualquer compromisso formal por parte da criança. É esse ambiente coletivo do dia-a-dia da aldeia que as encaminha para sua autonomia, permitindo-lhes adquirir gradativamente responsabilidades, bom uso de sua liberdade e senso comunitário.

Se o espaço doméstico é feminino por excelência, nos dias de hoje a mulher Kaingang esta dando os primeiros passos rumo ao espaço público, pois ela é uma trabalhadora participativa e atua fora do espaço privado para o aumento da renda familiar. Na aldeia de Toldo Ventarra em Erebango são muitas as mulheres que estão cursando a Universidade, trabalhando e ajudando no sustento da casa, surgindo como novidade o fato de que as crianças ficam sob os cuidados dos homens para que as mulheres possam ausentar-se e se dedicar aos estudos.

Observa-se, portanto, uma relativa modernização com relação ao modelo de divisão sexual do trabalho na sociedade Kaingang. Na aldeia Toldo Ventarra em Erebango e nos acampados de Mato Castelhana a renda das mulheres é utilizada por toda a família, pois a mulher, cuja identidade social é fundada e exercida nos papéis de mãe e esposa, não usa o dinheiro em proveito próprio. Vale ressaltar que na Aldeia Toldo Ventarra o meio de

subsistência é a agricultura, acentuando-se cada vez mais o contato da comunidade com a sociedade não-índia, o que interfere significativamente em seus valores.

Foi possível verificar na pesquisa que as mulheres se preocupam com o futuro de seus filhos, embora elas sejam pacíficas e não demonstrem angústias e inquietações diante das dificuldades que vivem. Nõeli, 19 anos, casada e mãe de três filhos, assim se expressou: “Me preocupo com meus filhos, quero que estudem já que eu não pude estudar, mas eu gosto de ficar em casa, cuidando da casa, do meu marido e dos meus filhos. Eu não gostava de estudar.”

Constata-se, portanto, que essa visão de mundo indígena é de contemplação e de espera, os índios não têm pressa, porque elaboram uma visão orgânica da realidade, visão que é puro sentimento. Quando nos aproximamos dos índios e lhes oferecemos tudo o que é ocidental, escola, hospital, trabalho e julgamos esse pensamento único, não estamos considerando modo de pensar indígena.

A natureza e a espiritualidade Kaingang se confundem, pois estão intrinsecamente relacionadas uma com a outra. Nas comunidades pesquisadas não há matas nem rios muito próximos, revelando, assim, transformações significativas no modo de vida Kaingang. Veja-se o relato de Dona Ivanira, 66 anos, moradora da Reserva Indígena de Toldo Ventarra: “Antigamente ‘nós ficava’ perto do rio, do mato, hoje já não tem mais rio, nem mais mato, não tem mais nem planta para fazer o chá.”

Os Kaingang possuem um amplo conhecimento da natureza, só que se verificou nas comunidades pesquisadas que os territórios ocupados por eles foi transformado e está mais restrito. Em Toldo Ventarra as terras são arrendadas para o cultivo de soja, e em Mato Castelhano a situação ainda é pior, pois ainda não possuem o território. Esses são os principais fatores que consolidaram a modificação de seus referenciais.

Ao alterar a relação com o território, modifica-se o modo de lidar com a natureza aí presente, razão pela qual ocorreram mudanças progressivas no modo de vida da população, uma vez que houve perdas de elementos que tradicionalmente eram essenciais para os

Kaingang. Escasseou-se a mata nativa e com ela a alimentação (caça, pesca e coleta), bem como os materiais necessários para a confecção de casas, armas, remédios, tintas, bebidas domésticas, o que afetou a organização social e os elementos cosmológicos próprios de sua tradição.

Em ambas as comunidades verifica-se a aparente dificuldade em manter sua cosmovisão. Por exemplo, o Ritual dos Mortos (Kiki) é algo não mais praticado por essas comunidades. A esposa do cacique de Mato Castelhana, Dona Laura, afirmou que nunca presenciou o Kiki. A pesquisadora procurou o cacique Dorvalino para uma melhor explicação sobre o abandono desse ritual, tendo ele afirmado que eram os mais idosos que praticavam e que na comunidade de Mato Castelhana quase não há mais idosos.

Para os Kaingang os rios, as matas, o alimento, tudo é sagrado, tudo foi dado pelo grande pai, Tope. Justamente por essa cosmovisão é que eles só tiram da natureza o que precisam. A aparente dificuldade do povo Kaingang em manter sua cosmovisão dentro de seus padrões ancestrais advém do contato interétnico, pois muito do modo de ser Kaingang foi esfacelado e redimensionado pelo contato com a cultura do homem não-índio.

Apesar das adversidades, os grupos Kaingang ainda possuem um registro mitológico comum, compartilham crenças e práticas acerca de suas experiências rituais. O profundo respeito aos mortos e o apego às terras são expressões incontestáveis do valor estruturante da cosmologia para estes índios. Por exemplo, o dualismo Kaingang representado pelas duas metades exogâmicas, Kamé e Kairu, é algo mantido por eles, justamente porque essas duas metades determinam os casamentos. Kamé não pode casar com Kamé, deve casar com Kairu. Os Kaingang não casam com parentes; portanto, esse cuidado permanece entre as comunidades pesquisadas. Estas observações permitem concluir que ainda é possível pensar em identidade, tradição e cultura Kaingang.

Os cemitérios Kaingang também são divididos em metades Kamé e Kairu, sendo que os membros de cada metade são respectivamente enterrados em lados opostos. Esta prática já não é mais sistematicamente respeitada. Segundo algumas mulheres entrevistadas, fica difícil

enterrar conforme a tradição de metades exogâmicas porque o espaço territorial é muito pequeno.

Uma das primeiras ações do "homem branco" quando chegou ao Brasil foi catequizar os índios para a religião católica. "Ainda hoje cultivamos nossa espiritualidade. Mas cerca de 50% das famílias escolhem a religião que querem seguir. Não achamos ruim, porque têm religiões que ajudam as pessoas, tiram elas de maus caminhos como a bebida e o fumo", garante o Cacique Dorvalino.

Nas aldeias visitadas existem Igrejas Evangélicas, como Assembléia de Deus, Igreja Batista, o que fez surgir nítidas divisões entre os indígenas com relação aos credos nativos e às demais religiões. Observaram-se, inclusive, conflitos e rupturas pelas opções religiosas entre membros de uma mesma família. Verificou-se também que muitos índios são pastores nessas igrejas. Algumas mulheres de Mato Castelhana disseram que não participam dos cultos evangélicos que ocorrem uma vez por semana, preferindo ficar em casa, cuidando dos filhos ou assistindo televisão.

Com a intensificação da presença da FUNAI nas aldeias, a expressão maior da religiosidade Kaingang, que é o Ritual do Kiki, foi gradativamente abandonado e fortemente combatido pelos próprios agentes da FUNAI e por missionários e pastores das mais diversas religiões. Nesse Ritual os índios preparavam uma bebida especial, sendo que muitos acabavam embriagados. Esse foi um forte argumento utilizado para impedir a realização desse ritual. Os pajés ou curadores igualmente foram combatidos e obrigados a abandonarem a prática, pois o xamanismo é visto aos olhos ocidentais como uma perigosa capacidade de manipulação da relação natureza, cultura e sobrenatureza.

Para o Cacique Leonel, foi a influência das religiões ocidentais que forçou a interrupção de alguns rituais religiosos. Todavia, em ambas as comunidades um ritual ainda é feito e preparado pelas mulheres. Esse ritual deve acontecer quando uma mulher fica viúva, a qual precisa purificar-se, ou seja, ficar de quarentena em um local escuro, lavar-se com ervas, só podendo sair quando está completamente purificada. Quem decide quando deve sair é geralmente uma pessoa mais velha.

Outras questões que merecem estudos mais aprofundados são a prostituição e o excessivo consumo de álcool. Essa realidade, presente entre os índios, preocupa as lideranças. O consumo excessivo de álcool também favorece a ocorrência de utilização de drogas, de suicídio e de prostituição em áreas indígenas. Dentre as causas mais prováveis para os distúrbios provocados pela bebida alcoólica está a proximidade com as sedes municipais, o preço baixo da bebida, geralmente cachaça, e o choque da cultura do índio com a do não-índio, bem como a ausência de alternativas econômicas.

A ociosidade, aliada à esperança de que a vida fora da comunidade seja melhor, faz com que muitos se aventurem e, nesse processo, se envolvam com o consumo de álcool. Muitas vezes, esse é o primeiro passo para que se envolvam também em outras situações que colocam em risco sua integridade física e moral. Entre os mais vulneráveis e, conseqüentemente, mais atingidos pelo álcool, estão as crianças, os jovens e as mulheres.

Nas comunidades pesquisadas o consumo de álcool e a prostituição não são tão comuns. Nos acampados de Mato Castelhana os Kaingang se resumem a 30 famílias e o Cacique Dorvalino está sempre atento ao que faz cada membro da comunidade. Segundo ele, os homens trabalham e de vez em quando fazem alguma festa para beber um pouco. Relatou também que em épocas de eleições muitos são os candidatos que vão até o acampamento para fazer churrasco, levando bebidas. Segundo o cacique, não há prostituição, pois a maioria das mulheres é casada e tem filhos.

Na comunidade de Toldo Ventarra, segundo o cacique Leonel, de vez em quando ocorrem algumas brigas decorrentes do excesso de bebida alcoólica, principalmente entre os mais jovens, sendo que algumas mulheres também bebem. O cacique demonstra muita preocupação com essas questões, e sobre a prostituição afirma que “o principal motivo de estar ocorrendo isso é a falta de orientação e a questão financeira, muitas jovens buscam melhorar de vida dessa forma.”

Mas muitas das mulheres entrevistadas sentiam-se felizes com seus filhos e casamentos, conforme se expressa Claudete, 23 anos, casada há dois anos e mãe de uma



menina: “Meu marido é bom, me ajuda, ele trabalha durante o dia, chega em casa à noite e me ajuda a cuidar da menina.” Observa-se que são as mulheres as que mais permanecem nas aldeias, pois são elas que cuidam das crianças. Vale ressaltar que as mulheres Kaingang são muito tímidas e de pouca conversa, mas foi possível constatar que para elas viver em uma cultura diferente é sinônimo de preconceito. Quando saem da reserva e vão para a cidade sentem-se alvo do preconceito, primeiro pela vestimenta, pois usam saias e vestidos e não usam calça jeans.

As vestimentas típicas Kaingang, como os cocares e as pinturas nos corpos nus, dificilmente são usadas nas comunidades pesquisadas. No “Dia do Índio”, em 19 de abril, eles preparam uma festa na Reserva. Nesse dia eles costumam elaborar comidas típicas, com raízes, folha, “piche” (paçoca de milho torrado e doce) e “fuá” (planta cozida e temperada). As danças indígenas também fazem parte da programação. De acordo com Carmem, da Reserva de Toldo Ventarra, na festa eles apresentam as danças da conquista, da guerra e da comemoração, entre outras. “São costumes que não são mais possíveis de fazer sempre, porque precisamos trabalhar”, conclui.

É pela diversidade dos costumes e jeito simples de viver em comunidade com respeito à natureza que eles ainda preferem viver na aldeia, sendo apenas a necessidade de sobrevivência que os obriga a circular pelas cidades.

Constataram-se, portanto, com a presente pesquisa muitas transformações na vida Kaingang e muitas dificuldades que se apresentam para a manutenção de seus rituais e crenças, visto que o território foi transformado e reduzido, impossibilitando, desta forma, a manifestação plena da sua cultura, como, por exemplo, a realização de rituais Kiki. Embora todas essas transformações tenham afetado significativamente o modo de viver Kaingang, visualiza-se uma resistência e uma tentativa de resgate daquilo que só ficou na sua memória. É justamente nesse sentido que se apresenta o papel da mulher como principal protagonista no resgate das suas tradições.

### 3.4 ANÁLISE CRÍTICA DO TRABALHO

Antigamente os Kaingang tinham condições de contar com os próprios meios de subsistência; após o contato com o homem não-índio e com a “pacificação”, suas terras foram expropriadas e os pequenos territórios que ficaram em suas mãos não deram conta de satisfazer as exigências de uma existência adequada e digna. Conseguem, com isso, estar sempre numa relação de dependência com a sociedade regional para vender seus produtos, para fazer suas compras e também para obter os empregos que aumentam a renda familiar.

As mulheres Kaingang, além de cuidarem de suas casas, também trabalham em outras casas ou em empresas próximas a suas aldeias ou acampamentos, o que demonstra um dado diferente: a participação da mulher Kaingang na produção econômica. Ela é uma trabalhadora ativa e participa de atividades fora do espaço privado indígena para aumentar a renda familiar. Encontramos mulheres na comunidade de Toldo Ventarra estudando em Universidades e outras já lecionando. Em Mato Castelhana algumas mulheres trabalham em um frigorífico próximo e outras trabalham como domésticas. A pesquisa demonstrou que as mulheres são importantes protagonistas para a sobrevivência física e cultural dos Kaingang, pois são elas que estão mais presentes na comunidade, passando mais tempo com os filhos. Por outro lado, elas também precisam trabalhar fora para ajudar no sustento da família.

Pelas observações deste trabalho pode-se afirmar que as mulheres Kaingang do acampamento em Mato Castelhana e na aldeia Toldo Ventarra de Erebango não estão associadas somente ao espaço privado, como encontrado na literatura etnológica desses povos. Outra observação importante é que, embora as duas comunidades sejam Kaingang, as diferenças econômicas entre elas são gritantes; talvez por esse motivo se encontre maior número de índios universitários (homens e mulheres) na comunidade de Toldo Ventarra do que entre os acampados de Mato Castelhana.

Como são comunidades voltadas para a coletividade, o papel da mulher indígena também tem esta conotação. A mulher Kaingang não realiza nada pensando em seu bem-estar individual, pois suas ações e a luta que enfrenta no dia-a-dia em busca de alimentos ou de dinheiro partem sempre de um olhar que é direcionado ao todo, à família e à comunidade.

A grande transformação que o mundo está sofrendo atinge a todos, não sendo diferente com os povos indígenas. Especialmente com as comunidades pesquisadas verificou-se que as mudanças sociais afetaram homens e mulheres, fazendo recair sobre ambos as vantagens e desvantagens inerentes ao processo de mudança cultural imposta pela sociedade não-índia. Ao saírem das aldeias em busca de trabalho, sofrem com a discriminação e com a violência, entram numa relação de sujeição-dominância com a sociedade não-índia, gerando-se um círculo vicioso no qual a falta de previsão pela conquista de autonomia é consequência direta.

Visualiza-se que a lógica capitalista não trabalha tendo como referência a dignidade da pessoa humana, o que afeta suas relações, aumentando o egoísmo, o imediatismo e deteriorando os laços de solidariedade em todas as dimensões da vida humana. No entanto, na pesquisa empírica foi possível perceber que nas comunidades visitadas ainda predominam o respeito, a solidariedade e o cuidado com o outro. Não prevalece o ter, mas sim o ser. Essa forma de agir e perceber o mundo como uma totalidade faz dos indígenas seres especiais, pois, apesar de todas as formas de discriminação que sofreram e sofrem, ainda conservam o sentido da vida em coletividade.

O respeito à vida em coletividade e o respeito ao outro foram percebidos ao longo da pesquisa com as ações e as atitudes dos indígenas. Muitas famílias de outras comunidades mudaram para as comunidades pesquisadas e todas foram bem recebidas. Entre eles há uma partilha de alimentos e roupas, demonstrando, assim, que a essência da vida indígena é a solidariedade e a vida em comunidade.

Foi possível identificar igualmente a dificuldade de homens e mulheres Kaingang em manter sua cultura. O abandono de muitos rituais e práticas de medicina deve-se à diminuição drástica de seus territórios, pois as matas já não existem e os rios estão poluídos. A espiritualidade Kaingang está associada à natureza, na qual os índios percebem que tudo

possui vida. Por outro lado, confinados que estão em minúsculas parcelas de terra, não conseguem desenvolver sua cultura com toda riqueza que lhes é peculiar. Toda a submissão à cultura branca tem se manifestado entre os povos indígenas pela subnutrição, pelo alcoolismo, pela prostituição e pela mortalidade infantil.

Nesse contexto de expropriação cultural foi possível detectar alguns sinais de reação, destacando o papel da mulher indígena que se volta para as questões de sobrevivência e de convivência com a sociedade não-índia por meio dos espaços públicos de diálogo e de troca, principalmente por meio de seu trabalho ou da sua inclusão em Universidades.

A manutenção do cultivo da língua cabe ao homem e à mulher indígena e vale ressaltar que entre os Kaingang há uma complementaridade entre ambos, não sendo observado nenhum tipo de submissão da mulher com relação ao homem, observando-se, pelo contrário, um profundo respeito entre eles.

O desapego ao material também foi evidenciado na pesquisa. As mulheres não se preocupam com bens materiais como roupas, eletrodomésticos, etc. O valor que elas atribuem aos objetos não significa descuido, desleixo ou negligência, mas sim uma forma de ver o mundo ligado ao ser e não ao ter, indicando que o interesse comunitário se sobrepõe ao individual. Esse modo de viver do povo Kaingang, essa política que busca na ancestralidade e nos fios da tradição a inspiração e as ferramentas para constituírem seu espaço de vida e ampliar seus direitos frente ao mundo ocidental constrói a afirmação étnica deste povo.

As mulheres ajudam de muitas formas sua comunidade, explicando aos mais jovens como se deve viver dentro da família e da vida comunitária, realizando trabalhos para animar e movimentar a comunidade. Entre os Kaingang há muita reciprocidade, afetividade e hospitalidade. Essa reciprocidade se expressa pelo cuidado que um tem com o outro, pois mesmo em momentos de escassez tudo é repartido.

A cosmologia dos povos indígenas não é estática, nem tampouco essencialista e pura, pois, como em todas as sociedades, os Kaingang também se modificam, se reinventam a todo o momento e saberão se reinventar diante de novos acontecimentos, como já estão fazendo. É

preciso, contudo, reconhecer o poder homogeneizador da sociedade ocidental, especialmente no que diz respeito à instauração de tempos e espaços únicos, impondo igualmente saberes ocidentais como verdades absolutas.

A partir desse retrato foi possível concluir que, devido à repressão e ao desprestígio sofrido por estes povos, em situações de contato, eles preservam e criam outras formas de expressar o que são, deixando transparecer, à primeira vista, um modo de viver semelhante aos ocidentais, embora não o seja. Atribui-se este comportamento a uma sabedoria que, diante das incompreensões explicitadas pelo pensamento único ocidental, se mostra ao outro sob uma forma mais aceitável. O que fica é a impressão de que os Kaingang estão percebendo a importância de conhecerem o mundo não-indígena com o qual estão em contato constante. Necessitam com ele dialogar e, portanto, almejam uma situação mais simétrica pelo conhecimento do sistema dos brancos nas situações de contato.

Os Kaingang, todavia, sabem que para realizar um possível diálogo com a sociedade não-índia devem afirmar a sua cosmologia, necessitam fortalecer-se etnicamente e marcar suas diferenças. O diálogo cultural em construção ainda está muito tímido, visto que os valores e afirmações ocidentais estão em dissonância com os valores indígenas. Não se visualiza na sociedade ocidental uma curiosidade que justifique uma aproximação ou uma vontade real e profunda de conhecer esse outro.

Foi possível observar na pesquisa que algumas mulheres indígenas são mais desenvoltas e que as que estão cursando a Faculdade, mesmo sendo a minoria, estão mais conscientes de seus direitos. A grande maioria das mulheres indígenas enfrenta dificuldades em entender seus direitos e lutar por eles, justamente porque historicamente sempre estiveram à margem do processo de inclusão social. Muitas delas são analfabetas e de baixa autoestima, em razão da situação em que vivem, com falta de alimentos e de dinheiro; no entanto, não conseguem reivindicar ou lutar contra isso. As mulheres indígenas são pacíficas, calmas e serenas.

Na concretização de um dos objetivos centrais da pesquisa, isto é, o de conhecer o papel da mulher indígena em suas comunidades, foi possível verificar alguns traços marcantes

do papel da mulher e sua importância no cuidado para com a sua família e com o outro, ficando evidente que a mulher indígena valoriza o ser e não o ter. Ficou evidente que os Kaingang resistem à lógica capitalista no sentido de que para eles acumular propriedade e riquezas não é relevante.

Verificou-se ainda que, com relação à natureza e a espiritualidade, homens e mulheres se complementam, ou seja, a participação em rituais e a elaboração de remédios podiam ser exercidas por homens e mulheres. No entanto, nas comunidades pesquisadas o ritual mais importante para os Kaingang, que é o Culto aos Mortos, há muito tempo não é realizado.

É razoável afirmar que a tradição e os costumes dos grupos estudados estão reduzidos a poucos elementos, pois muitas foram as alterações de suas condições de existência, muitos idosos morreram e não tiveram oportunidade de transmitir seus conhecimentos.

Pode-se afirmar também que, com a crescente globalização, a aculturação vem se tornando um dos aspectos fundamentais na sociedade, não só da sociedade indígena. Pela proximidade de grandes culturas e pela rapidez de comunicação entre os diferentes países do globo cada cultura está perdendo sua identificação social, aderindo em parte a outras culturas. Um exemplo disso é cultura ocidental similar em muitos países. Mesmo assim, a aculturação não tira totalmente a identidade social de um povo.

A pesquisa não pretende trazer conclusões acabadas e definitivas, pois, diante das transformações paradigmáticas vividas pela sociedade, isso jamais seria possível, mesmo porque se trata de uma parcela da população brasileira que possui uma cultura caracterizada por sua diferenciação e dinamismo.

É sob esse olhar que se finaliza a presente dissertação, no entendimento de que a visão da cultura e da dinâmica cultural não deve ignorar as relações desiguais que se dão na pós-modernidade. Desiguais não só no sentido da superioridade tecnológica do Ocidente sobre outras culturas e sociedades, mas desiguais também nas relações de poder entre as culturas. Essas relações de poder que vieram com o colonialismo e persistem até os dias de hoje são marcadas pela exploração, pela humilhação e pelo não-reconhecimento do outro, colocando

os povos indígenas em situações de desvantagens que impossibilitam o diálogo étnico-cultural. Aposta-se que essa situação não pode permanecer estática e aceitável, propondo-se como uma das tantas alternativas possíveis para reverter este quadro de discriminação histórica a postura de ver os povos indígenas como interlocutores, sujeitos diferentes na sua concepção de vida e de mundo, mas que podem manter com a sociedade não-índia uma relação profundamente dinâmica. Esse ideário é a possibilidade de uma sociedade melhor, mais justa, mais humana e mais igualitária.

## CONCLUSÃO

A presente pesquisa tomou como ponto de partida uma percepção teórica sobre o processo de globalização, configurando a crise da modernidade e apontando para uma pós-modernidade ou modernidade líquida, caracterizada pela fluidez, pela mobilidade crescente, pela rapidez da informação e composta por uma fragmentação de conceitos, de idéias e enfim, do próprio conhecimento.

As relações humanas e sociais tornaram-se mediadas pelo consumo, pelo imediatismo e pela efemeridade, levando a um vazio social e existencial. A configuração desse novo mundo é complexa e parece apontar para uma nova trajetória da humanidade, marcada por contradições nas diferentes esferas da vida num contexto cheio de dúvidas, de incertezas e de angústias.

O mundo, no século XXI, está dominado por grandes corporações que detêm o poder econômico, provocando, por sua vez, o enfraquecimento dos Estados-nação, pela indefinição de suas fronteiras no processo de transformação das relações econômicas, sociais e culturais. A predominância da economia de mercado sobre as instituições apresenta-se como um agravante do desmonte social. Nesta pesquisa ficou evidenciado que o desenvolvimento econômico se impôs em detrimento do desenvolvimento humano, social, cultural e ambiental.

Com o domínio das grandes corporações e do enfraquecimento dos Estados-nação o sistema político restou incapacitado para enfrentar os desafios impostos pelo mundo moderno. Evidencia-se o aumento do capitalismo globalizado neoliberal, em que a riqueza está concentrada nas mãos de poucos, enquanto muitos são os excluídos e descartados do mundo



do trabalho, o que afeta significativamente a democracia. Configura-se, com isso, uma crise global, caracterizada pela degradação do meio-ambiente e da própria dignidade do ser humano.

Observou-se, no avançar da pesquisa, que os espaços públicos de construção da cidadania são ínfimos, os cidadãos não se reúnem mais para debater e buscar soluções para os problemas comunitários, ao mesmo tempo em que se fragilizam os movimentos sociais diante do poderio econômico de algumas corporações, o que, por sua vez, leva a um resignado conformismo dos indivíduos. Têm-se a nítida sensação de que não há mais como frear os riscos que ameaçam solapar a vida humana.

Desvendou-se ainda a diferenciação entre ser local e ser global. Os que se situam na ponta global são os beneficiários dos avanços tecnológicos e os que desfrutam dos recursos econômico-financeiros em nível planetário, desvinculados, portanto, de laços comunitários e de preocupações sociais próprias dos que restam confinados ao local. Por outro lado, os locais vivem intensamente a lógica do espaço em razão de suas limitações econômicas, sentem a necessidade de pertencer a uma comunidade e de estar inseridos em lugares de pertença, mas ao mesmo tempo impotentes, pois os espaços usuais de debates acompanharam as elites transnacionalizadas.

Observou-se também que, no contexto de um processo de globalização, de caráter ao mesmo tempo fragmentador e uniformizante, nasce a necessidade do fortalecimento das identidades culturais a partir do local. Somos constituídos pelos aspectos culturais de nossos grupos de convivência e acabamos por reproduzir suas maneiras de agir e de pensar. Vivemos influenciados por uma identidade cultural local perpassada por questões de nível global.

As concepções sobre identidade passam por transformações, pois se entende que sua formação é influenciada por inúmeros aspectos mutáveis ligados a idade, gênero, sexualidade, raça, etnia, classe social, religião, etc. A necessidade do sentimento de pertencimento cultural faz com que nossas identidades se modelem conforme as características do grupo social almejado. Ao mesmo tempo, também apresentamos identidades híbridas porque a interação em nível local e global favorece a influência de diferentes manifestações culturais. Diante disso, quanto mais conhecermos as histórias dos indivíduos, mais perceberemos que as identidades nunca serão homogêneas mas sim complexas e não-acabadas.

Assim, evidenciou-se que, com relação à identidade e à cultura, muitos são os caminhos a seguir e que o mais seguro é o caminho do diálogo entre as mais diversas culturas. É pela aceitação da diversidade que haverá uma compreensão da humanidade do ser. A vida humana é frágil e, diante de tantos acontecimentos desastrosos, o indivíduo deve entender o seu papel, respeitando a natureza e o outro. Das leituras realizadas pode-se afirmar que a compreensão da vida, na sua totalidade, depende de cada um de nós e do papel que estamos dispostos a exercer no mundo. Esse sentido de totalidade e responsabilidade para com a natureza e para com o outro foi constatado na cosmovisão indígena.

Num segundo momento da pesquisa foi deslindada a importância da conquista dos direitos de cidadania, sejam eles individuais, sociais ou culturais, com ênfase nos direitos das minorias étnicas, especialmente dos indígenas, foco principal do presente trabalho. Os povos indígenas sempre foram discriminados e lançados a sua própria sorte. Desde os tempos da colonização até os dias de hoje são marginalizados e desconsiderados como cidadãos brasileiros. Na pesquisa fica visível a situação de desamparo e de abandono em que estes povos vivem. É revoltante pensar que um povo com uma cultura riquíssima, um saber incomum sobre a flora e a fauna, que possui um respeito e um entendimento peculiar da natureza, esteja tão esquecido. Mas eles não desistem... Estão lutando para manter sua cultura e suas tradições, mesmo com as adversidades, como a perda de seu território, que é o lugar onde desenvolvem suas tradições, buscam a espiritualidade e realizam seus rituais. A terra para os indígenas é sagrada.

Todas as informações adquiridas por leituras bibliográficas e pela pesquisa de campo possibilitaram pensar que, apesar de todo o massacre da colonização, houve uma obstinada resistência que permanece até os dias de hoje. Sua cultura sofreu inúmeras transformações, mas o índio não perdeu sua indianidade. Nesta análise ficou bastante clara a importância do papel da mulher Kaingang em suas comunidades, já que ela é a complementaridade do homem, ou seja, ela dá sua opinião e colabora nas decisões sobre os destinos da comunidade. Observou-se que as mulheres indígenas são tímidas, mas guerreiras e têm plena consciência das dificuldades que enfrentam. São carinhosas, conversam em voz baixa com seus filhos, dialogam com eles com respeito e ternura. Não se percebeu nenhuma criança sendo repreendida. Elas brincam nas aldeias livremente e mantêm muito respeito pelas pessoas mais velhas.

As mulheres indígenas, quando participam de algum movimento, direcionam suas idéias e decisões sempre em prol da coletividade. Elas acolhem aqueles que vêm de outras comunidades, repartem o alimento que têm e não se preocupam com bens materiais.

Em síntese, não se pode negar que a influência da sociedade não-índia tenha transformado o modo de viver indígena, mas se visualiza ao mesmo tempo uma (re)valorização de seus costumes e de suas tradições. Os próprios indígenas, homens, mulheres e crianças, estão conscientes da importância de manterem suas tradições, sua cultura e sua língua. A novidade de toda esta conscientização parte, e muito, do papel da mulher indígena, já que é ela que vende o artesanato, é ela que fica a maior parte do tempo com os filhos, passando a eles todo seu conhecimento tradicional, é ela que complementa e dá conselhos ao marido quanto aos rumos a serem tomados na aldeia.

O destino dos povos indígenas e de suas culturas não está fadado ao desaparecimento como se pensava ou se queria; ao contrário, o futuro está aberto. Muito ainda deve ser feito e construído pelos próprios indígenas, em função das opções que vierem a adotar em contextos históricos concretos, retomando, adaptando e reatualizando os elementos culturais, valores e sentimentos que os caracterizam. Cabe também à sociedade não-índia aprender a lidar com a diferença, considerando as culturas indígenas como parte dessa diversidade étnica e regional que constitui um patrimônio a zelar, expressando a riqueza e a complexidade do país.

Não resta dúvida que o contato dos grupos Kaingang com a sociedade envolvente gera desorganização social, desagregação, perda de autonomia, perda de território e principalmente a dificuldade de reverter o processo de contato. Para mais, há um estigma que persegue estes povos e que obstrui a capacidade indígena de aproveitar as benesses do avanço tecnológico.

Por certo alguns avanços foram feitos no sentido de reconhecimento e de respeito aos povos indígenas, mas ainda há um longo caminho para que haja plenitude desse reconhecimento e para que o diálogo étnico-cultural seja uma constante entre estes povos e a sociedade não-índia. Faz-se necessário reconhecer a multiplicidade cultural existente no Brasil, sendo que a perspectiva assimilacionista foi um fracasso e a Constituição de 1988

acabou com o arcabouço de uma monocultura no Brasil, garantindo, portanto, o direito à diferença.

A valorização cultural é uma prática democrática, pois viver a democracia é aceitar e conviver com as diferenças na atitude diante do outro, é entender e ver o mundo como um mosaico cultural, em que não há predominância de uma cultura sobre a outra, mas sim uma comunicação, uma integração, uma troca de experiências enriquecedora, o que exige a superação do preconceito e, a partir daí, a construção de uma nova sociedade em que, embora diferentes, todos são reconhecidos como seres humanos.

Muitas das pesquisas realizadas mostram que a expansão da sociedade envolvente interfere na vida indígena, por força do potencial destrutivo que carregam. A abertura de estradas e a implantação de hidrelétricas, que acompanham a descoberta de riquezas de interesse econômico, em áreas até então inexploradas, acarretam muitas perturbações ecológicas. Suas conseqüências são o desflorestamentos, a extinção de espécies da flora, da fauna, a poluição ambiental, a disseminação de doenças, a invasão de territórios e o inevitável enfrentamento com as populações indígenas. Desencadeia-se, assim, uma corrente de desastres e crimes que ameaçam e inviabilizam a manutenção do modo de vida tradicional indígena.

As comunidades indígenas não conseguem medir forças com grupos poderosos, o que aumenta sua dependência externa, gerando privações, perda das terras e desorganização comunitária. É difícil entender por que, ainda nos dias de hoje, a sociedade envolvente (brasileira) agride com tamanha violência os povos indígenas, que, nestas condições, enfrentam toda a sorte de dificuldades para atualizar seu modo de vida tradicional. Os índios reconhecem que a terra está doente e buscam restaurar sua saúde.

Entende-se que numa situação de contato interétnico ocorre uma transformação cultural, mas não sua total desintegração, havendo uma reformulação da cultura. O encontro de sociedades diferentes deve resultar num processo de formação de culturas de contraste e não de desintegração cultural das sociedades indígenas.

O Brasil não conhece o povo brasileiro, são muitas línguas e muitos costumes. Não há no Brasil uma unicidade de cultura ou de modos de vida. Essa idéia, criada e enraizada, de

uma só pátria, de uma só língua, foi algo construído e não condiz com a realidade. Faz parte de uma idéia de modernidade que cria modelos ideais e seres humanos ideais como forma de controle da sociedade, ditando o que é certo e errado na vida social.

Ambas as comunidades pesquisadas, Toldo Ventarra e acampados de Mato Castelhana, ficam próximas de cidades. Toldo Ventarra fica próxima de Erechim, Getúlio Vargas e Passo Fundo. Os acampados de Mato Castelhana ficam próximos da cidade de Mato Castelhana e de Passo Fundo, todas no Rio Grande do Sul, ou seja, os indígenas estão cercados pela sociedade não-índia, usam suas roupas, aderiram a muitos de seus hábitos alimentares e englobaram muito dos costumes que não fazem parte da sua tradição. Ocorre que os indígenas fazem parte dessa sociedade, vivem dentro desse sistema e nele precisam sobreviver. Isso não significa dizer que o índio deixou de ser índio, precisa-se olhar além das aparências, ser prudente, observar, se relacionar e respeitar o outro.

A idéia preconcebida, que idealiza o indígena e não vê seu modo de vida, gera a negação do movimento e da transformação de todas as sociedades, ao mesmo tempo em que não reconhece o diferente, deixando-o encoberto pela sua concepção de mundo como única. Embora a pesquisadora tenha convivido muito pouco com os Kaingang, especialmente com as mulheres, pode-se dizer que, mesmo diante de um comportamento discreto, característico dos Kaingang, elas resguardam seus conhecimentos e são profundas em sua relação com o outro.

Os Kaingang, acuados diante do mundo dos brancos, que os seduz para um modo de vida ocidental, esforçam-se para fazer emergir no presente um modo de vida tradicional. Nesse contexto o papel da mulher se faz essencial, pois ela busca reavivar a cultura por meio das suas relações com outras mulheres indígenas e com as crianças.

Todas as ações e modos de vida da sociedade não-índia têm a marca de um pensamento lógico, baseado na objetividade, que fragmenta o mundo e explica seus porquês. Essas ações e formas de pensar, quando voltadas para o mundo indígena, não têm razão de ser e acabam sendo frustrantes, pois não consideram um pensamento e um modo de ser próprios. Ao oferecer soluções ocidentais para o modo de ser Kaingang, estamos, em geral, considerando o conhecimento, que se forjou durante o processo de industrialização, fora dos sujeitos e voltado para o consumo. É contra essa imposição cultural homogeneizante que se

dirige o desafio da preservação das diferenças culturais indígenas, tarefa na qual se destaca segundo comprovou a pesquisa empírica, a mulher Kaingang.

## REFERÊNCIAS

APPIAH, Kwame Anthony. Cultura, comunidade e cidadania. In. HELLER, Agnes et al. **A crise dos paradigmas sociais e os desafios para o século XXI**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

AZCONA, Jesús. Las barreras de las culturas identitarias: Migración y limites sociales. In: GARCIA, Manuel Calvo (org). **Identidades Culturales y Derechos Humanos**. Dikison: Madrid, 2002.

BAUMAN, Zygmunt. **Em busca da política**. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

\_\_\_\_\_. **Tempos líquidos**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

\_\_\_\_\_. **Amor líquido**: sobre a fragilidade dos laços humanos. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004.

\_\_\_\_\_. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vechhi/Zygmunt Baumann. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

\_\_\_\_\_. **Modernidade líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 2003.

BECK, Ulrich. **La Sociedad del riesgo**: hacia una nueva modernidad. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A. Edición en castellano, 1998. Traducción de Jorge Navarro, Daniel Jiménez e Maria Rosa Borrás, 2002.

BEDIN, Gilmar Antonio. **Os direitos do homem e o neoliberalismo**. 3. ed. rev. e ampl. Ijuí: Ed. Unijuí, 2002.

BENHABIB, Seyla. **Las reivindicaciones de la cultura**: igualdad y diversidad en la era global- Traducción de Alejandra Vassallo. La Ed. Buenos Aires: Katz, 2006.

BOFF, Leonardo. **Do iceberg à Arca de Noé**: o nascimento de uma ética planetária. Rio de Janeiro: Garamond, 2002. (Os Visionautas).

\_\_\_\_\_. **Ética e eco-espiritualidade**. Campinas, SP: Verus Editora, 2003.

\_\_\_\_\_. **Ética da vida**. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.

\_\_\_\_\_. **Saber Cuidar: Ética do Humano** – Compaixão pela terra. Editora Vozes. 2001, 7 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BONAVIDES, Paulo. **Curso de Direito Constitucional**. São Paulo: Ed. Malheiros, 1997.

BRUIT, Hector Hernan. **Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos** – Ensaio sobre a conquista hispânica da América. Campinas: Editora da Unicamp; São Paulo: Iluminuras, 1995.

CABRAL, Eula D. Taveira. **Os índios brasileiros e a inclusão digital**. Disponível em: [WWW.comunicacao.pro.br/setepontos/8:indios.htm](http://WWW.comunicacao.pro.br/setepontos/8:indios.htm). Acesso em: 05 de agosto de 2008.

CANCLINI, Nestor García. **La globalizacion imaginada**. Barcelona: Paidós, 2000.

CASTELLS, Manuel. **O Poder da identidade**. Tradução de Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2002.

CASTRO, Mary Garcia; ABRAMOVAY, Miriam. **Gênero e meio ambiente**. 2. ed. rev. e ampl.- São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO: UNICEF, 2005.

CARVALHO, Edgard de Assis. Complexidade e ética planetária. In: PENA-VEJA, Alfredo; ALMEIDA, Elimar Pinheiro de. **O pensar complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 1999.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CASTORIADIS, Cornelius. Para si e subjetividade. In: PENA-VEJA, Alfredo; ALMEIDA, Elimar Pinheiro de. **O pensar complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 1999.

CESNIK, Fábio de Sá; BELTRAME, Priscila Akemi. **Globalização da cultura**. Barueri, SP: Manole, 2005. (Entender o mundo; v.8).

CIOMMO, Regina Célia Di. **Ecofeminismo e educação ambiental**. São Paulo: UNIUBE, 1999.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. Tradução de Theo Santiago. São Paulo. Cosac Naify, 1978.

COLAÇO, Thais Luzia (org.). **Elementos de Antropologia Jurídica**. Florianópolis: Conceito Editorial, 2008.

CORRÊA, Darcisio. **A construção da cidadania: reflexões histórico-políticas**. 4. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.



\_\_\_\_\_. Ética, cidadania e educação ambiental. **Revista Habeas Data**: reflexões sobre o Direito – Instituto Cenecista de Ensino Superior de Santo Ângelo, Ijuí: Ed.Unijui, ano 1, n. 1, jan/jun. 2002.

CORRÊA, Darcisio et al. **Cidadania, biodiversidade e identidade cultural na Reserva Indígena do Guarita**. Ijuí. Ed. Unijui, 2007.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

ELIAS, Norbert. **A sociedade de indivíduos**. Organizado por Michel Schröter. Tradução: Vera Ribeiro. Revisão técnica e notas: Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber e Ciências Sociais**: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

FALK, Richard. **Globalização predatória: uma crítica**. Tradução de Rogério Alves. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

FLORIANI, Dimas. **Conhecimento, meio Ambiente e globalização**. Curitiba: Ed. Juruá, 2004.

FUENTE, Oscar Pérez La. **Pluralismo cultural y derechos de las minorias**: una aproximación iusfilosófica. Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas. Universidad Carlos III de Madrid. Dikison S.L, Madrid, 2005.

GARCÍA. Manuel Calvo (Org). **Identidades culturales y derechos humanos**. Instituto Internacional de Sociologia Jurídica de Oñati. Dykinson, 2002.

GIDDENS. Anthony. **As Conseqüências da modernidade**. Tradução de Raul Filker. São Paulo: Ed. Universidade Estadual Paulista, 1991.

\_\_\_\_\_. **Modernidade e identidade**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

\_\_\_\_\_. **O mundo na era da globalização**. Lisboa: Presença, 2000.

GUÉHENNO, Jean-Marie. **O fim da democracia** : um ensaio profundo e visionário sobre o próximo milênio. Tradução de Howard Maurice Johnson e Amaury Temporal. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

GELLNER, Ernest. **Nações e nacionalismo**. Lisboa: Gradiva, 1993.

HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **La inclusión del outro**. Estudios de Teoría Política, Barcelona: Paisós, 1999.

HAESBAERT Rogério; PORTO-GONÇALVES, Carlos. **A nova des-ordem mundial**. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopez Louro. 10. ed.: Rio de Janeiro: DP&a, 2005.

HARRISON, Lawrence E. (org). HUNTINGTON, Samuel P. (org). **A cultura importa**. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2002.

IANNI, Octavio. **A Era do globalismo**. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

\_\_\_\_\_. **A Sociedade global**. Rio de Janeiro. 4 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

JUNQUEIRA, Carmen. **Antropologia Indígena: uma introdução**. São Paulo: EDUC, 2002.

KROTZ, Estebán (org.). **Antropologia Jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho/edición de Esteban Krotz**. \_ Rubi (Barcelona): Antrophos Editorial; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 2002. (autores, textos y temas. Antropologia; 36).

MAFFESOLI, Michel. **O ritmo da vida: variações sobre o imaginário pós-moderno**. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2007.

MENDONÇA, Rita. **Conservar e criar: natureza, cultura e complexidade**. São Paulo: Editora Senac, 2005.

MÉTRAUX, Alfred. The Caingang. In: Steward, J. H. (ed.), Handbook of South American Indians, Wasington: Smithsonian Institution, 1:445-475.

MONTIEL, Edgar. A nova ordem simbólica: a diversidade cultural na era da globalização. In: SIDEKUM, Antônio (Org.). **Alteridade e multiculturalismo**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2003.

MORIN, Edgar. **As duas Globalizações: complexidade e comunicação: uma pedagogia do presente**. Tradução de Juremir Machado da Silva. 2. ed. Porto Alegre: Sulinas; EDIPUCRS. 1999.

\_\_\_\_\_. **Politique de Civilisation**. Paris: Arléa, 1997.

PENA-VEGA, Alfredo; NASCIMENTO, Elimar Pinheiro (orgs.). **O pensar complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 1999.

PENA-VEGA, Alfredo; STROH, Paula. Viver, compreender, amar. In: PENA-VEGA, Alfredo; NASCIMENTO, Elimar Pinheiro (orgs.). **O pensar complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Cidadania, racismo e pluralismo: a presença das sociedades indígenas na organização do Estado-Nacional brasileiro. Em: **Ensaio em Antropologia Histórica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 1999.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo, 2006.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1996.

PAVIANI, Jayme. **Cultura, humanismo e globalização**. Caxias do Sul, RS: Educus, 2004.

PINSKI, Jaime. PINSKI, Carla Bassanezi (orgs). **História da cidadania**. São Paulo: Contexto, 2003.

POTIGUARA, Eliane. **Desafio sobre gênero na questão indígena**. In. <http://elianepotiguara.org.Br>. Acesso: 31 de outubro de 2005.

RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades Indígenas**. São Paulo: Editora Ática S.A. 1988.

RAZ, Joseph. **La ética en el ámbito público**. Barcelona: Gedisa, 2001.

ROBERTSON, Roland. Identidade nacional e globalização: falácias contemporâneas. In: BARROSO, João Rodrigues (coord.). **Globalização e identidade nacional**. São Paulo: Atlas, 1999.

ROGER, Emilio. Uma antropologia complexa para entrar no século XXI: chaves de Compreensão. In. PENA-VEGA, Alfredo; NASCIMENTO, Elimar Pinheiro (orgs.). **O pensar complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 1999.

ROULAND, Norbert (org.). **Direito das minorias e dos povos autóctones**. Brasília: Editora UnB, 2004, p. 110.

SACHS, Ignacy. **Caminhos Para o desenvolvimento sustentável**. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (org.). **Democratizar a democracia:** os caminhos da democracia participativa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

\_\_\_\_\_. **Reconhecer para libertar:** os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. **A Globalização e as Ciências Sociais.** São Paulo: Cortez, 2002.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização:** do pensamento único à consciência universal. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

SANTILLI, Juliana (coord.). **Os direitos indígenas e a Constituição.** Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1993.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais.** 3. ed. rev. atual. ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade.** Tradução de Laura Teixeira Motta. Revisão técnica de Ricardo Doniselli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SIMONIAN, Ligia. **Mulheres indígenas vítimas de violência.** Niterói, trabalho apresentado na XIX Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, 1994.

SILIPRANDI, Emma. Ecofeminismo: contribuições e limites para a abordagem de políticas ambientais. **Revista de Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável.** Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 67-68, jan./mar. 2000.

SORIANO, Ramón. **Interculturalismo:** entre liberalismo y comunitarismo. Ed. Almuzara. España, 2004.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo:** La politica del riconoscimento. Milan: Anabasi, 1993.

TAYLOR, Charles et al. **Multiculturalismo:** examinando a política de reconhecimento. Tradução de Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América – A questão do outro.** 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TOURAINÉ, Alain. **Um novo paradigma:** para compreender o mundo de hoje. Tradução de Gentil Avelino Tilton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

UNGER, Nancy Mangabeira. **O encantamento do humano:** ecologia e espiritualidade. São Paulo: Loyola, 2000.

VEIGA, Juracilda. **Organização social e cosmovisão Kaingang**: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 1994.

VERDUM, Ricardo (org). **Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas**. Brasília: INESC, 2008.

VERGOPOULOS, Kostas. **Globalização, o Fim de um ciclo**: ensaio sobre a instabilidade internacional. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro. Contraponto, 2005.

VIEIRA, Liszt; BREDARIOL, Celso. **Cidadania e política ambiental**. Rio de Janeiro: Record, 1998.

WOLKMER, Antônio Carlos (org.). **Direito e justiça na América Indígena**: da conquista à colonização. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1998.

WOLKMER, Antônio Carlos. **O direito nas sociedades primitivas**: fundamentos de História do Direito. Belo Horizonte: Del Rey, 1996.

\_\_\_\_\_. Direitos, poder local e novos sujeitos sociais. In: RODRIGUES, Horácio Vanderlei (coord). **O Direito no III Milênio**. Canoas: Ed. Ulbra, 2000.

ZAOUAL, Hassan. **Globalização e diversidade cultural**. Tradução de Michel Thiollent. São Paulo: Cortez, 2003.

ZIMMERMANN, Augusto. **Curso de Direito Constitucional**. 2. ed. rev. ampl. e atual. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2002.

ZINANI, Cecil Jeanine Albert. **Literatura e gênero**: a construção da identidade feminina. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2006.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)