

1. INTRODUÇÃO

No mundo hodierno, é imperioso o reconhecimento da cidadania indígena, notadamente, em Estados que são originariamente multiétnicos como o brasileiro. Por muitos séculos as nações constituídas pelos povos indígenas foram relegadas ao esquecimento, tendo por consequência o alijamento de seus direitos fundamentais, precipuamente de cunho coletivo.

Apenas no final do século passado, instrumentos legais internacionais foram assinados e ratificados pelo Brasil no interesse de proteger e garantir os direitos dos povos ameríndios, uma vez que a Constituição da República Federativa do Brasil sempre se mostrou ineficaz para este fim.

Esse movimento se deu no bojo de reivindicações de outros grupos minoritários, a exemplo das mulheres, homossexuais, negros, pacifistas, ambientalistas, dentre outros. A construção de uma política de identidade mostrou-se premente no novel contexto multicultural delineado em fins do século XX, necessitando o Estado brasileiro se posicionar e gerir as demandas de agrupamentos humanos historicamente excluídos.

Políticas de inclusão social vêm sendo pensadas pelos Estados nacionais desde então, de modo a contemplar os anseios de participação e realização dos direitos humanos dos mais vulneráveis. No tocante aos povos ameríndios, após extensa pesquisa bibliográfica, constataram-se lacunas no ordenamento jurídico pátrio de efetivas políticas de inclusão social, notadamente quando comparadas a alguns países latino-americanos como Bolívia, Colômbia, Guatemala, Chile, Equador, México e Peru.

A criação de justiças especializadas indígenas nestes países da América Latina é um exemplo do quão atrasado está o Brasil em termos de reconhecimento da cidadania ameríndia e a consequente concretização de seus direitos fundamentais. A partir desta constatação surge o presente artigo, com o objetivo de refletir acerca do tratamento dado pelo Brasil aos povos indígenas na efetivação de seus direitos fundamentais, no respeito da sua etnia e identidade, no reconhecimento de sua nação.

2. CONCEPÇÕES DE CIDADANIA: DO ESTADO LIBERAL AO ESTADO SOCIAL DEMOCRÁTICO

O conceito de cidadania, como é curial, foi cunhado na Grécia antiga e por Roma, sendo a sua aceção semântica ligada à participação de algumas pessoas na vida política da *polis* o que, na ocasião, era restrito somente a uma determinada classe social.

Tal conceito foi ressignificado apenas com o advento do Estado liberal, a partir da universalização do cidadão clássico, tendo sido construído um conceito abstrato sobre ele de modo que todas as pessoas foram igualadas perante a lei. Esta igualdade formal fez com que os cidadãos possuíssem, em tese, os mesmos direitos e as mesmas obrigações diante do Estado, fato este criticado por Marx sob o argumento de que a categoria abstrata do cidadão leva inexoravelmente à sua despolitização e não permite a real emancipação dos excluídos da classe dominante, já que se sentem parte de uma mesma comunidade (CAMARA; MEDEIROS, 2014, p. 5).

Essa novel concepção levou à homogeneização como premissa fundamental da Modernidade, impondo valores universalizantes válidos para todo e qualquer contexto, principalmente no tocante aos direitos fundamentais, convertendo os indivíduos em meros receptáculos de estratégias de produção, seja como força de trabalho (alienação), seja como consumidores (coisificação), seja como mecanismo de dominação política (massificação) (SOARES, 2010, p. 46).

O conceito de cidadania reformulado guardou profunda relação com a noção de direitos humanos, principalmente após a Segunda Guerra Mundial, sendo muito utilizado no Tribunal de Nuremberg e em outros foros internacionais e se materializou em 1948 na Declaração Universal dos Direitos Humanos de inspiração ocidental, tendo como fontes a Declaração da Independência dos Estados Unidos e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da França (RABBEN, 2004, p.26).

Consoante aduz Barreto (s/d),

A Revolução Norte-Americana de 1776 e a Revolução Francesa de 1789 introduziram na ordem constitucional um novo tipo de direitos relativos à pessoa humana, que não encontrava a sua justificativa no corpo da teoria dos direitos subjetivos. Essa nova categoria, chamada de direitos humanos, levou à elaboração teórica da categoria dos direitos públicos subjetivos.

O discurso dos direitos humanos em sua gênese estava adstrito a uma determinada classe social, notadamente a burguesia, que se utilizou dessa retórica para criticar a opressão exercida pela monarquia vigente (CAMARA; MEDEIROS, 2014).

Camara e Medeiros (2014, p. 3) afirmam que

O Direito Natural é o grande predecessor dos Direitos Humanos, não só por ter firmado as bases para os ideais das revoluções burguesas, mas também porque os conceitos de “natureza”, “homem” e “direitos naturais” atravessaram os séculos e foram fielmente absorvidos pelos Direitos Humanos, tal qual atualmente estão estabelecidos.

Na base das declarações

há a pressuposição de que existiria uma natureza humana universal comum a todos os povos de que se diferencia dos animais, o que pode parecer escandaloso para algumas culturas não-antropocêntricas e menos hegemônicas, como as animistas, jansenistas e budistas (MARSILLAC, 2007, p. 54).

Os animistas compreendem que

o cosmos é habitado por muitas espécies de seres dotados de intencionalidade e consciência. Isso possibilita que um conjunto de não-humanos seja concebido como “pessoas”, isto é, “como sujeitos potenciais de relações sociais. O animismo não distingue duas séries paralelas – natureza e cultura – ele estabelece uma só série, a série social das pessoas. Entre natureza e cultura há uma contiguidade metonímica que cabe ao social e não uma (des)semelhança metafórica (HOLANDA, 2008, p. 134).

O animismo pode ser encontrado no próprio Brasil, país signatário da declaração Universal dos Direitos Humanos, dentre alguns povos indígenas como os Yawalapíti, os quais

na interação que estabelecem com os “bichos” [...] constroem níveis de relacionamento e procedimentos comportamentais em relação a eles que são de fato reveladores de suas formas de ver, entender e incluir os animais em suas comunidades/sociedades (FEITOSA, 2010, p. 82).

Essa universalização do cidadão conduziu a uma crença de que havia, de fato, uma razão universal, restringindo o problema a um monismo metodológico europeu, ferindo outras concepções culturais distintas, notadamente quanto se privilegiava liberdade e igualdade numa visão essencialmente individualizante em detrimento de uma visão coletivista, defendida principalmente por comunidades orientais (MARSILLAC, 2007).

Este conceito universal acerca dos direitos humanos “cresceu e evoluiu durante a Guerra Fria, e os governos ocidentais o utilizaram nas lutas de propaganda e relações públicas contra o bloco socialista” (RABBEN, 2004, p. 27).

Em 1961, a Anistia Internacional, entidade não-governamental, “começou a transformar os direitos humanos numa ideologia acima da geopolítica [...], insistindo até hoje em denunciar violações de direitos humanos sempre e onde quer que aconteçam” (RABBEN, 2004, p. 27).

Esta postura ideológica acerca dos direitos humanos calcada na cultura da universalidade ocidental, oponível unilateral e hegemonicamente, acabou por imprimir a ideia de que outras culturas devem quedar-se perante a sua superioridade, conduzindo a uma política imperialista e desrespeitadora de direitos humanos, notadamente no tocante à autodeterminação dos povos.

O mais curioso é que a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, de pretensão universalista, foi ratificada apenas por 56 Estados num universo de 200 países. Devido a esta pouca expressividade, precisou ser realizado em Viena no ano de 1993 um acordo internacional que envolvia 171 países os quais convencionaram que respeitadas as diversidades culturais os direitos humanos deveriam possuir um cunho universal, a despeito das críticas advindas de países da Ásia, África e Oriente Médio (MORAIS, 2016).

A despeito deste cenário político-ideológico propenso ao reconhecimento da universalidade dos direitos humanos e, conseqüentemente, da abstração do cidadão enquanto possuidor destes direitos inatos e imutáveis insurgiu-se contra este paradigma alguns grupos humanos.

Tais agrupamentos defendem a relativização dos direitos humanos, em contraposição à sua universalização, pois acreditam que “a noção de direito está estritamente relacionada ao sistema político, econômico, cultural e moral vigente em determinada sociedade” (PIOVESAN, 2006, p. 142).

Formaram-se, a partir desta mobilização relativista, diversas críticas à universalização dos direitos humanos, iniciando-se pelo seu próprio conceito, uma vez que nenhum conceito pode ser universal, só podendo ser válido para o local em que foi concebido. Os direitos humanos, por ser uma criação do mundo ocidental, só podem ser válidos apenas neste contexto, aduz PANIKKAR (2004, p. 217).

Santos (1997, p. 19) ensina que a questão da universalidade é uma questão particular, uma questão específica da cultura ocidental porque “todas as culturas tendem a considerar os seus valores máximos como os mais abrangentes, mas apenas a cultura ocidental tende a formulá-los como universais”.

A marca da cultura ocidental, ou melhor,

ocidental-liberal do discurso dominante dos direitos humanos pode ser facilmente identificada em muitos outros exemplos: na Declaração Universal de 1948, elaborada sem a participação da maioria dos povos do mundo; no reconhecimento exclusivo dos direitos individuais, com a única exceção do direito coletivo à autodeterminação, o qual, no entanto, foi restringido aos povos subjugados pelo colonialismo europeu; na prioridade concedida aos direitos civis e políticos sobre os direitos econômicos, sociais e culturais e no reconhecimento do direito de propriedade como o primeiro e, durante muitos anos, o único direito econômico (SANTOS, 1997, p. 20).

Seguindo esta linha de raciocínio, a Declaração Universal dos Direitos Humanos só possui cunho universal porque a cultura ocidental lhe deu valores e lhe conferiu sentido universal. Afora essa questão, os direitos humanos podem ser vistos pelo prisma da relatividade na medida em que cada cultura específica expressa sua realidade segundo tradições peculiares e, desta forma, sua experiência não seria universalizável (PANIKKAR, 2004).

E mesmo no interior da vasta cultura ocidental idealizadora do conceito de direitos humanos não há universalidade, adverte Panikkar (2004, p. 217-218), na medida em que existem, pelo menos, três fontes divergentes a seu respeito, quais sejam, a teológica, a marxista e a histórica.

Teologicamente, a fonte dos direitos humanos provém de Deus e por isso eles “devem ser baseados em um valor superior, transcendente e, portanto, não manipulável [...]. Caso contrário, eles se tornam apenas um dispositivo político nas mãos dos poderosos” (PANIKKAR, 2004, p. 218).

Os marxistas entendem que os direitos humanos são direitos de classe, refletindo interesses de uma determinada classe, suas aspirações. “Segundo ele, os Direitos Naturais eram promovidos por e para a burguesia e [...] tornaram-se ferramenta nas mãos desta classe em ascensão” (CAMARA; MEDEIROS, 2014, p. 5).

Já os historiadores compreendem os direitos humanos como “mais um exemplo da dominação mais ou menos consciente exercida pelas nações poderosas para manter seus privilégios e defender o *status quo*” (PANIKKAR, 2004, p. 218-219).

Ademais, a problemática acerca dos direitos humanos é de ordem ocidental, haja vista “de um ponto de vista não-ocidental, o próprio problema não é percebido como problema” (PANIKKAR, 2004, p. 220).

Os relativistas, portanto, entendem de forma geral que “a pretensão de universalidade desses instrumentos simboliza a arrogância do imperialismo cultural do mundo ocidental, que tenta universalizar suas próprias crenças” (PIOVESAN, 2006, p. 144).

Para os relativistas, não é possível universalizar crenças, formar uma moral universal, haja vista a realidade do multiculturalismo que impõe o respeito às diferenças culturais apresentadas por cada sociedade, bem como seu peculiar sistema moral, a exemplo da adoção da prática da clitorectomia e da mutilação feminina existente em muitas sociedades não ocidentais (PIOVESAN, 2006, p. 143).

Da mesma forma, “nos países islâmicos, o movimento dos direitos humanos é visto como imposição dos valores ocidentais e símbolo da continuidade da hegemonia política e cultural do Ocidente” (SEGATO, 2006, p. 214).

Esse argumento resulta de uma constatação antropológica, segundo Barreto (s/d), a constatação da

existência na humanidade de diferentes valores, hábitos e práticas sociais, que se expressam sob variadas formas culturais. A constatação de que entre os grupos sociais existem tradições culturais múltiplas representa para o relativismo a prova de que é impossível o estabelecimento de normas universais de comportamento social.

Barreto (s/d) afirma que no relativismo filosófico e social contemporâneo se encontra três formas de relativismo cultural, quais sejam, epistemológico, que afirma a impossibilidade de se produzir um discurso ético que seja transcultural; antropológico, que busca na evidência

empírica dados que irão demonstrar o que é afirmado pelo relativismo epistemológico; e cultural, que sustenta o argumento aceitável de que as particularidades culturais exercem um papel determinante na forma sob a qual os valores assegurados pelos direitos humanos irão formalizar-se.

Pinezi (2010) ensina que o “relativismo cultural é uma teoria que implica a ideia de que é preciso compreender a diversidade cultural e respeitá-la, reconhecendo que todo sistema cultural tem uma coerência interna própria”.

Tal crença reflete diretamente na noção de cidadania, entendida aqui como “bem-estar dos diferentes grupos diante da conjugação dos direitos fundamentais, que apresentam caráter individual com os direitos de caráter coletivo que levam em conta as particularidades culturais dos grupos” (SILVA, 2006, p. 314).

Nesta acepção, o “sujeito” do Iluminismo, visto como tendo uma identidade fixa e estável foi descentrado, resultando nas identidades abertas, contraditórias, inacabadas, fragmentadas do sujeito pós-moderno” (HALL, 2011, p. 46).

A noção de cidadania hodierna encontra-se indubitavelmente imbricada com o conceito de direitos humanos num viés relativista, daí a sua necessidade de efetivação, uma vez que para se exercer a cidadania é preciso encontrar-se inserido na sociedade, ter consciência de seu papel enquanto indivíduo pertencente a uma unidade geopolítica de tal sorte que tenha condições reais de participar das decisões políticas de seu Estado.

Violar direitos humanos, nessa medida, significa em efetivo prejuízo ao exercício da cidadania consoante aduz Melo (2015), uma vez que sem a materialização de seus direitos básicos o indivíduo não poderá contribuir plenamente para a construção da sociedade na qual se encontra inserido, não terá condições de participar da vida política de sua própria *polis*, ficará alijado das decisões importantes que impactam a vida socioeconômica da sua nação.

3. MULTICULTURALISMO E CIDADANIA: A CONSTRUÇÃO DE UMA POLÍTICA DE RESPEITO ÀS IDENTIDADES

A presença do multiculturalismo hoje nas sociedades contemporâneas é uma realidade inexorável. O Estado de Direito hodierno é interpretado num viés democrático, sustentando “um caráter pluralista de sociedade e a necessidade de regular procedimentos democráticos de

participação de indivíduos e grupos no governo da sociedade e do Estado” (PÍSON, 2001, p. 146).

O reconhecimento da pluralidade e fragmentação da sociedade neste novo contexto produzem como ensina Hall (2011), uma variedade de diferentes “posições de sujeito”, dando origem ao que ele denomina de política de identidade, uma vez que nasce uma identidade para cada movimento, a exemplo do apelo feminista às mulheres, da política sexual aos gays e lésbicas, das lutas raciais aos negros, do movimento antibelicista aos pacifistas, e assim por diante.

Para gerir essa nova realidade e promover os direitos desses grupos minoritários, se tornou indispensável uma gestão multicultural se configurando “como um ideal de convivência da sociedade pluralista para promover o sonho de uma convivência marcada e enriquecida pelas diferenças de cada grupo” (SANZ MULAS, 2014, p. 8).

A política da diferença incentiva e fomenta a manutenção da particularidade de cada grupo sociocultural, defendendo muito mais do que uma simples tolerância por parte dos demais grupos que não coadunam daqueles mesmos valores, mas lutando para assegurar, por meio do Poder Público, mecanismos capazes de preservar a identidade de determinados grupos de modo que se perpetue a diversidade cultural, sendo os direitos coletivos, neste diapasão, também direitos fundamentais.

A sociedade multifacetada, portanto, se tornou uma realidade e, paradoxalmente, fez com que a Modernidade caísse

em sua própria armadilha ao reclamar dela, realmente, o que lhe é devido, ao pretender que ela coloque esse universalismo, essa igualdade, essa justiça, esse reconhecimento que ela sempre pretendeu ter na própria base do seu projeto civilizatório (SEMPRINI, 1999, p. 161).

Há, entretanto, duas interpretações acerca do multiculturalismo, como adverte Semprini (1999), sendo uma de natureza política e outra de natureza culturalista, necessitando fazer uma distinção entre elas. O viés político “limita-se basicamente às reivindicações de minorias com o objetivo de conquistar direitos políticos e sociais específicos dentro do Estado nacional” (SEMPRINI, 1999, p. 43).

Por outro lado, a interpretação culturalista

privilegia sua dimensão especificamente cultural. [...] Eles são movimentos sociais, estruturados em torno de um sistema de valores comuns, de um estilo de vida homogêneo, de um sentimento de identidade ou pertença coletivos, ou mesmo de uma experiência de marginalização. Com frequência, é esse sentimento de exclusão que leva os indivíduos a se reconhecerem, ao contrário, como possuidores de valores comuns e a se perceberem como um grupo à parte (SEMPRINI, 1999, p. 45).

Num viés de natureza culturalista, portanto, o multiculturalismo diz respeito à convivência de grupos etnoculturais distintos dentro de uma mesma unidade geopolítica de modo que todos possam manter suas pautas sociais e culturais, devendo para isso o Poder Público criar estratégias para assegurar o direito de ser diferente nos limites de seu espaço territorial.

Uma fonte de diversidade cultural adverte Kymlicka (1996, p. 10),

é a coexistência, dentro de um determinado Estado, de mais de uma nação, onde nação significa comunidade histórica, mais ou menos completa institucionalmente, que ocupa um território ou uma terra natal determinada e que compartilha uma língua e uma cultura diferenciadas. A noção de “nação”, em sentido sociológico, está estritamente relacionada com a ideia de “povo” ou de “cultura”; de fato, ambos os conceitos resultam intercambiáveis. Um país que contém mais de uma nação não é, portanto, uma nação-Estado, senão um Estado multinacional, onde as culturas menores conformam as “minorias nacionais”.

Para Kymlicka (1996, p. 16),

um Estado é multicultural se seus membros pertencem a nações diferentes (um Estado multinacional) ou se seus membros migraram de diversas nações (um Estado poliétnico), sempre e quando isso suponha um aspecto importante da identidade pessoal e da vida política.

Kymlicka (1996, p. 16) rechaça a utilização do termo multiculturalismo quando se trata do viés político, ele não inclui “o tipo de estilos de vida grupal, movimentos sociais e associações voluntárias que outros englobam dentro do âmbito do multiculturalismo”.

Nem por isso ele deixa de reconhecer a importância das reivindicações político-sociais desses grupos marginalizados como o das mulheres, gays, lésbicas, dentre outros, porém entende que essa marginalização ocorre dentro de sua própria sociedade nacional ou de seu grupo étnico (KYMLICKA, 1996, p. 16).

O multiculturalismo para Kymlicka (1996, p. 21) está presente em praticamente todas as democracias liberais contemporâneas, haja vista elas serem multinacionais ou poliétnicas, ou ambas. Por isso, o desafio maior atualmente é acomodar as diferenças nacionais e étnicas de uma maneira estável e moralmente defendida e um dos principais mecanismos para fazer frente a este objetivo tem sido a proteção dos direitos civis e políticos dos indivíduos.

Indubitavelmente, o conceito de cidadania sofreu novamente uma ressignificação na pós-modernidade e foi reconstruído a partir do multiculturalismo culturalista, uma vez que o Poder Público passou a reconhecer a necessidade de assegurar o direito de ser diferente, da manutenção de múltiplas identidades no interior de um mesmo espaço geopolítico, concedendo direitos especiais a grupos culturais específicos.

Kymlicka citando Iris Young (1996, p. 21) denomina esse fenômeno de “cidadania diferenciada”, entendendo que “algumas formas de diferença derivadas da pertença a um grupo só podem acomodar-se se seus membros possuem alguns direitos específicos como grupo”.

Consoante preleciona Feitosa (2010, p. 22),

reconhecer e respeitar as diferenças é condição essencial para possibilitar a participação política dos sujeitos autônomicos. Na diferença reside a identidade, o auto-reconhecimento, a consciência de alteridade que possibilita a existência do “outro”, em toda a sua corporeidade autônoma, com todo o seu protagonismo.

Acreditar em algo diferente disso é defender a subjugação de grupos minoritários pelos grupos dominantes, uma vez que estes tendem a afirmar a sua hegemonia inculcando uma imagem de inferioridade sobre aqueles como ocorreu no período de colonização por parte dos europeus em relação aos povos da América e da Ásia.

Há uma intrínseca relação, portanto, entre reconhecimento e identidade, uma vez que

nossa identidade se molda em parte pelo reconhecimento ou pela falta dele, bem como pelo falso reconhecimento do outro e, assim, um indivíduo ou um grupo de pessoas pode sofrer um verdadeiro dano, uma autêntica deformação, se a gente ou a sociedade que os rodeiam, mostram como reflexo, um quadro limitativo ou degradante ou depreciativo de si mesmo (TAYLOR, 2003, p. 43-44).

Constata-se, assim, que

a percepção que um indivíduo tem de si mesmo e de sua individualidade depende de estruturas cognitivas, esquemas corporais, afinidades comuns e outras qualificações inscritas num quadro que emerge somente no decurso de interações com os membros de seu grupo de pertença e dos outros grupos sociais (SEMPRINI, 1999, p. 101).

Por isso, Taylor (2003) entende que o reconhecimento é uma necessidade humana vital e não uma simples cortesia, uma vez que a falta de reconhecimento ou o falso reconhecimento pode ser uma forma de opressão que aprisiona alguém ou um grupo, infligindo uma ferida dolorosa, causando em suas vítimas um ódio de si mesmas a exemplo do que aconteceu com as mulheres, com os negros, os índios e os povos colonizados em geral ao longo da história.

Para se compreender a ligação intrínseca entre o reconhecimento e a identidade, é preciso compreender o caráter dialógico da vida humana, adquirir enriquecedoras linguagens humanas para nos expressarmos num processo de interação com outros (TAYLOR, 2003, p. 53).

A identidade é definida e construída a partir da interação com esses outros significantes, “no diálogo com as coisas que estes outros significantes desejam ver em nós mesmos e às vezes em luta com eles [...], a conversação com eles continuará em nosso interior enquanto nós vivermos” (TAYLOR, 2003, p. 53).

Sobressai neste cenário a relevância da ética da alteridade que acentua certos valores específicos representados por emancipação, autonomia individual e coletiva, solidariedade, justiça e satisfação das necessidades humanas. Sem deixar de contemplar princípios racionais universalizantes comuns a toda a humanidade, prioriza as práticas culturais de uma dada historicidade particular, material e não-formal (WOLKMER, 2001, p. 269).

Assim sendo, a importância do reconhecimento é hoje universalmente reconhecida, tanto num plano íntimo quanto num plano social, sendo neste último plano constantes os influxos ininterruptos de uma política de reconhecimento igualitário e “não dar esse reconhecimento pode constituir uma forma de opressão” (TAYLOR, 2003, p. 58-59).

4. O RECONHECIMENTO DA CIDADANIA INDÍGENA: UMA TRAJETÓRIA EM CONSTRUÇÃO

Pode-se afirmar que o Estado brasileiro é um Estado multinacional, na medida em que coexistem no seu interior diferentes nações, a exemplo da indígena e da “sociedade nacional”, cada qual possuindo valores e culturas peculiares, constituindo povos diferentes e com línguas distintas.

Afinal, “nação não é apenas uma entidade política, mas algo que produz sentido – um sistema de representação cultural. [...] é uma comunidade simbólica e é isso que explica seu poder para gerar um sentimento de identidade e lealdade” (HALL, 2011, p. 49).

De acordo com a FUNAI, existem atualmente 215 povos indígenas, com uma população de aproximadamente 345.000 índios, representando 0,2% da população nacional, considerando apenas os índios que vivem em aldeias. Estima-se ainda a existência de 100 a 190.000 índios que vivem fora de terras indígenas, inclusive em cidades, além de haver indícios de pelo menos 53 grupos sem qualquer contato com a sociedade (ARAÚJO, 2006, p. 23).

A diversidade sociocultural é enorme, os índios no Brasil falam mais de 180 línguas distintas do idioma oficial e possui usos, costumes e tradições diferenciadas da comunidade nacional (ARAÚJO, 2006, p. 23).

Até o momento, já foram reconhecidas 582 terras indígenas no território nacional, cuja extensão equivale a 12,54% de todo o território brasileiro, sendo que praticamente 99% do total da extensão das terras indígenas se encontram localizadas na Amazônia, onde vivem cerca de 60% da população indígena. Os outros 40% vivem espremidos no pouco mais que 1% restante de terras, espalhadas ao longo das regiões Nordeste, Sudeste, Sul e no Estado do Mato Grosso do Sul (ARAÚJO, 2006, p. 23-24).

A nação indígena precisa de reconhecimento por parte do Estado brasileiro de modo que se sinta representada em suas pautas de reivindicações políticas, econômicas, sociais e culturais, exercendo seus direitos de cidadania, a despeito de continuarem sendo cidadãos da “comunidade nacional”.

O art. 33 da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas prevê justamente esta “dupla cidadania” quando prescreve que “os povos indígenas têm o direito de

determinar sua própria identidade ou composição conforme seus costumes e tradições. Isso não prejudica o direito dos indígenas de obterem a cidadania dos Estados onde vivem”.

Sabidamente, as minorias étnicas e nacionais precisam que o Estado lhes confira direitos específicos para assegurar um tratamento igualitário com os demais cidadãos oriundos da cultura majoritária. Na opinião de muitos defensores dos direitos específicos, a acomodação das diferenças constitui a essência da verdadeira igualdade (KYMLICKA, 1996, p. 27-28).

Os direitos diferenciados em função do grupo mitigam a vulnerabilidade das culturas minoritárias diante de decisões da cultura majoritária. A proteção estatal neste sentido “asseguram que os membros de uma minoria tenham as mesmas oportunidades de viver e de trabalhar em sua própria cultura que os membros da maioria” (KYMLICKA, 1996, p. 28).

Assim, não basta apenas a Constituição brasileira em seu art. 231 reconhecer aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições para lhes conferir *status* de cidadãos, é preciso ainda lhes possibilitar direitos de autogoverno e direitos especiais de representação.

É necessário que o Estado brasileiro confira autonomia política e jurisdição territorial aos povos indígenas de modo a assegurar o pleno e livre desenvolvimento de suas culturas, efetivando o princípio da autodeterminação dos povos contido no art. 1º da Carta das Nações Unidas de 1945.

Geralmente este princípio é interpretado de forma restritiva, se referindo apenas às colônias de ultramar consoante preleciona Kymlicka (1996, p. 22), sendo esta “uma limitação arbitrária e muitas minorias nacionais insistem que também são “povos” ou “nações” e que, como tais, têm direito ao autodeterminar-se”.

No tocante especificamente às minorias indígenas é indiscutível que constituem “povos”, sendo este reconhecimento extraído da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas aprovada pela Assembleia Geral da ONU em 13 de setembro de 2007.

Da mesma forma, é insofismável que os povos indígenas possuem o direito de autodeterminar-se, constante no art. 3º da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, podendo “determinar livremente a sua condição política e escolher os

modos de procurarem seu desenvolvimento econômico, social e cultural” (ROWEDER, 2010, p. 212).

Consoante Curi (2012, p. 242), “esse coletivo, como sujeito de direitos e deveres, é o que garante a autodeterminação dos povos indígenas, ou seja, o direito do grupo em gerir a sua sociedade e decidir o seu próprio destino”.

Esta questão remete imediatamente ao art. 4º desta Resolução, o qual prevê que os povos indígenas “têm direito à autonomia ou ao autogoverno nas questões relacionadas a seus assuntos internos e locais, assim como a disporem dos meios para financiar suas funções autônomas” (DECLARAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS, 2008).

Este artigo indubitavelmente é inovador em relação às garantias dos povos indígenas, uma vez que lhes atribui “uma certa “soberania” para gerir seu território e sua sociedade não conforme o direito tradicional, mas de acordo com as regras tradicionais daquela comunidade”. (ROWEDER, 2010, p. 214).

Um mecanismo capaz de propiciar este autogoverno à nação indígena segundo Kymlicka (1996, p. 22) é o federalismo, que reparte poderes entre o governo central e suas unidades regionais. Entende ele que “onde as minorias nacionais estão concentradas territorialmente se pode traçar os limites de subunidades federais de maneira que a minoria nacional forme uma maioria em uma destas subunidades”.

Sob essas circunstâncias, aduz Kymlicka (1996, p. 22), “o federalismo pode oferecer um amplo governo a uma minoria nacional, garantindo sua capacidade de tomar decisões em determinadas esferas sem sofrer rechaço da sociedade global”.

O autogoverno de minorias nacionais propiciaria as mesmas oportunidades da nação majoritária, notadamente quanto às questões de ajuda para sua língua e cultura, bem como teriam poder legislativo para proteger seus interesses em decisões que afetem a sua cultura (KYMLICKA, 1996, p. 32).

Esta medida certamente contribuiria para o fortalecimento dos povos indígenas uma vez que suas competências de autogoverno possuiriam a mesma proteção constitucional dos direitos estatais. Porém, não é isto que ocorre no Brasil, o autogoverno dos povos indígenas

neste país está vinculado ao sistema de terras reservadas conforme preconizado no art. 231 da Constituição da República Federativa do Brasil.

Os direitos especiais de representação, por sua vez, são uma espécie de corolário do direito de autogoverno, uma vez que

o direito ao autogoverno de uma minoria se veria gravemente debilitado se algum organismo externo pudesse revisar ou revogar suas competências unilateralmente, é dizer, sem consultar à minoria nem assegurar seu consentimento (KYMLICKA, 1996, p. 26).

Para Kymlicka (1996, p. 26), tanto o direito de autogoverno quanto os direitos especiais de representação se contemplam como algo intrínseco e permanente às minorias, e não como uma medida temporal para remediar o sofrimento de suas opressões.

Os direitos especiais de representação da nação indígena são contemplados no art. 5º da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos indígenas, tendo eles

o direito de conservar e reforçar suas próprias instituições políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais, mantendo ao mesmo tempo o seu direito de participar plenamente, caso desejem, da vida política, econômica, social e cultural do Estado.

Este artigo é de extrema relevância para os povos indígenas, pois lhes garante o direito de possuir uma justiça especializada para o disfrute do exercício de seus direitos específicos reconhecidamente distintos da “comunidade nacional”.

Consoante preleciona Curi (2012, p. 242), “o direito estatal cria regras para o indivíduo, ao passo que as sociedades indígenas possuem normas coletivas, operadas e recriadas mediante a figura do sujeito coletivo”.

5. JUSTIÇA ESPECIALIZADA INDÍGENA: UM MECANISMO EFICAZ DE POLÍTICA DE INCLUSÃO E CONCRETIZAÇÃO DE DIREITOS FUNDAMENTAIS

É completamente defensável a existência de uma justiça especializada para os povos indígenas, haja vista suas especificidades culturais, sendo esta proposta tratada

exaustivamente pela Defensoria Pública do Chile, em um manual intitulado “Modelo de Defesa Penal para Imputados Indígenas”.

Neste manual composto de 236 páginas há o reconhecimento explícito que “os defensores dos indígenas devem conhecer o contexto cultural das pessoas defendidas”, bem como que “os funcionários da administração pública, especialmente em processo penal, devem ter conhecimentos amplos em matéria cultural indígena e de seus direitos em geral” (MACCHINO; FÉRNANDEZ, 2008, p. 19-20).

A existência de uma justiça especializada para os povos indígenas significa o reconhecimento por parte do Estado nacional da “existência de cosmovisões distintas da cultura oficial, de suas instituições tradicionais e sistemas próprios da administração da justiça” (MACCHINO; FÉRNANDEZ, 2008, p. 36).

A defesa especializada é definida pela Defensoria Pública chilena como

aquela defesa jurídica que garante aos povos indígenas (em sua dimensão individual ou coletiva) em condições de igualdade o disfrute do exercício dos direitos humanos que os assistem em sua qualidade de pessoas, assim como de seus direitos específicos e próprios no âmbito de um processo penal (MACCHINO; FÉRNANDEZ, 2008, p. 20).

Esta sensibilidade de oferecer um tratamento jurídico diferenciado para os povos originários já é sentida em alguns países latino-americanos como Bolívia, Colômbia e Guatemala, que têm implementado “modelos de defensoria e serviços jurídicos especializados em prestar assistência gratuita à população indígena mais desfavorecida” (MACCHINO; FÉRNANDEZ, 2008, p. 21).

A Bolívia, por ser um país que se auto reconhece como multiétnico e pluricultural, há espaço para a coexistência de “um sistema de justiça formal com um sistema comunitário, o qual prioriza a resolução de conflitos de acordo com o costume e tradição própria dos povos originários” (MACCHINO; FÉRNANDEZ, 2008, p. 23).

Macchino e Fernández (2008, p. 36) afirmam que países como a Bolívia, Colômbia, Equador, México, Peru e Guatemala são exemplos de Estados que têm reconhecido os direitos indígenas, sua jurisdição e instituições próprias, tanto a nível Constitucional quanto legal.

Do mesmo modo reconhecem Vaz e Balthazar (2013, p. 97) o pluralismo jurídico adotado pelas constituições boliviana e equatoriana, alterando o paradigma do Estado moderno no tocante ao monismo jurídico. Eles ensinam que na escala do Direito nacional surgem o “meio ambiente” e os “recursos naturais”, enquanto na escala local dos Direitos dos povos originários reconhecem uma autonomia ancorada em relações identitárias de pertencimento culturais, familiares e territoriais.

Um ponto extremamente importante apontado pelo documento publicado pela Defensoria Pública chilena diz respeito ao tratamento dado pela justiça na defesa de pessoas advindas de cultura diferente, sendo “uma combinação entre os delitos culturalmente motivados (modelo europeu) e a *cultural defenses* (modelo norte-americano)” (MACCHINO; FÉRNANDEZ, 2008, p. 98).

Os delitos culturalmente motivados, afirma este documento:

São aqueles que se bem contradizem uma norma penal, se explicam em razão da cultura a que pertence o infrator, supondo que este pertence a uma cultura minoritária, dentro da qual essa conduta é atípica, está justificada ou exculpada, ou sendo delito, é tratada de maneira distinta. Seus requisitos são:

- a) Que as razões para atuar se apoiem em motivações culturais (fator psicológico). O sujeito está obedecendo a códigos culturais que o determinam a obrar desta maneira.
- b) Coincidência cultural entre a conduta do sujeito e o grupo de pertença, mesmo que não seja absoluta.
- c) Relação antinômica entre a cultura de pertença e a cultura do lugar de residência, isto é, deve haver diferenças na resposta à conduta em um e outro sistema, que se um se castiga, em outro está isento de responsabilidade ou esta seja atenuada (MACCHINO; FÉRNANDEZ, 2008, p. 98).

A estratégia da defesa, em casos de delitos culturalmente motivados, “se articula sobre a base de um conjunto de fatores que por razões culturais excluem ou diminuem a responsabilidade penal” (MACCHINO; FÉRNANDEZ, 2008, p. 98).

Já a *cultural defenses* advinda do modelo norte-americano “se faz sobre a base de categorias dogmáticas já conhecidas e que incidem ou bem no injusto (a nível de antijuridicidade) ou bem na culpabilidade” (MACCHINO; FÉRNANDEZ, 2008, p. 99).

Por isso, se pode encontrar na *cultural defenses* três vias de defesa, quais sejam, “justificação 10 N° 10; exculpação (erro de proibição e erro de compreensão culturalmente

condicionado); e a atipicidade (erro de tipo culturalmente condicionado)” (MACCHINO; FÉRNANDEZ, 2008, p. 99).

A justificação 10 N° 10 diz respeito, segundo a Defensoria Pública do Chile, ao exercício legítimo de um direito em relação à norma internacional que é o Convênio 169 da OIT e a Declaração da ONU sobre os direitos dos povos indígenas (MACCHINO; FÉRNANDEZ, 2008, p. 99).

Porém, o documento aponta que “a via mais usada pela defesa e aceita na doutrina [...] é a defesa no âmbito da culpabilidade, via erro de proibição ou erro de compreensão culturalmente condicionado” (MACCHINO; FÉRNANDEZ, 2008, p. 102).

Apesar de ambos estarem situados no âmbito da culpabilidade, há uma diferença conceitual entre estes dois institutos jurídico-penais. O erro de proibição “é aquele que impede a compreensão da antijuridicidade, isto é, a contrariedade da conduta com o direito sem que se afete o conhecimento dos elementos do tipo” (MACCHINO; FÉRNANDEZ, 2008, p. 102).

Enquanto o erro de compreensão culturalmente condicionado

exclui a culpabilidade quando o sujeito por sua cultura ou seus costumes não compreende a criminalidade de sua conduta ou não se pode exigir que adeque sua conduta a esta compreensão. Em outros casos, não exclui a culpabilidade, podendo somente atenuá-la (MACCHINO; FÉRNANDEZ, 2008, p. 104).

Por fim, afirma o documento publicado pela Defensoria Pública chilena, “excepcionalmente, em alguns casos, pode argumentar a atipicidade da conduta por ausência de dolo, devido à presença de um erro de tipo culturalmente condicionado. [...] Se trata, pois, de um problema de conhecimento (e não de compreensão)” (MACCHINO; FÉRNANDEZ, 2008, p. 105).

A despeito da existência de tratamentos diferenciados aos povos indígenas pela justiça estatal no tocante à atenuação ou exclusão da responsabilização penal, se utilizando do modelo europeu ou norte-americano, é sempre salutar advertir que a criação de uma justiça especializada indígena é sempre mais favorável aos imputados originários, haja vista suas especificidades culturais que os diferenciam do restante da população nacional.

A criação de tribunais indígenas possui previsão legal no Convênio 169 da OIT, senão vejamos:

Art. 9.1 Desde que sejam compatíveis com o sistema jurídico nacional e com direitos humanos internacionalmente reconhecidos, os métodos tradicionalmente adotados por esses povos para lidar com delitos cometidos por seus membros deverão ser respeitados.

Do mesmo modo, possui amparo no princípio da igualdade, que segundo “amplo consenso doutrinal e jurisprudencial [...] implica tratar como iguais os iguais e como diferentes os diferentes” (MACCHINO; FÉRNANDEZ, 2008, p. 124-125).

No Brasil, entretanto, apesar da existência de mais de 215 etnias indígenas, o que se constata é a inexistência de uma justiça especializada para dirimir os conflitos dos povos indígenas, uma ausência de sensibilidade para tratar das especificidades culturais destes povos e uma aplicação da justiça completamente defasada e anacrônica quanto se tem em vista o paradigma constitucional de 1988.

Apesar de o art. 231 da Carta Magna brasileira ter rechaçado peremptoriamente o paradigma assimilacionista, substituindo-o pelo paradigma do reconhecimento, o que se tem constatado na prática, lamentavelmente, é a insistência da aplicação do viés assimilacionista nos julgamentos do STF, como aponta Biviany (2008, p. 91) após análise de acórdãos publicados por esta Corte Constitucional no período entre 1988 e 2007, senão vejamos:

Para a maioria dos Ministros, as categorias assimilacionistas continuam sendo um conjunto de categorias eficientes dentro do sistema jurídico para decidir sobre os direitos das populações indígenas mesmo após a mudança constitucional de 88. O STF caracteriza-se, paradoxalmente, por ser um executor explícito da política indigenista anterior à CF de 88.

O julgamento do *habeas corpus* 79.530-7 pelo STF é um bom exemplo da insistência de aplicação do paradigma assimilacionista pelo “guardião” da Constituição brasileira. Neste caso,

o Supremo Tribunal Federal considerou o índio como aculturado por ser alfabetizado, eleitor e falar fluentemente o português, não permitindo sequer que fosse procedida uma avaliação antropológica no caso (ARAÚJO, 2006, p. 66).

Nesta mesma direção aponta Souza (2008, p. 1) afirmando que o Brasil, a despeito do reconhecimento formal do direito à autodeterminação dos povos indígenas efetuado pela Constituição Federal de 1988, afirmando o direito à diferença, continua perpetrando velhas estratégias de homogeneização cultural.

Isto revela a imperiosa necessidade de se erigir uma justiça especializada para os povos originários no Brasil, de modo que os índios possam ser julgados segundo seus valores, crenças e tradições, levando-se em conta os seus direitos humanos, muitas vezes discordes daqueles defendidos pela cultura ocidental, principalmente no tocante à defesa de direitos coletivos em detrimento de direitos individuais, sendo este um imperativo das sociedades indígenas.

6. CONCLUSÃO

O conceito de cidadania, consoante se demonstrou ao longo do presente artigo, sofreu ressignificações ao longo do tempo, não sendo mais o mesmo da Grécia de onde se originou e nem tampouco o preconizado no século XVIII, marcado pelo surgimento do Estado de Direito.

A partir do advento do multiculturalismo na década de 70 do século XX, pode-se afirmar que a cidadania deixou de ser abstrata para se tornar concretamente situada em uma dada sociedade, impulsionando o Estado a não apenas reconhecer a diversidade de identidades sociais existentes em seu território, como também implementar políticas públicas de reconhecimento identitário, de modo que todos os seus cidadãos possam efetivamente participar da vida pública e privada em pé de igualdade.

No tocante ao reconhecimento da cidadania indígena, verificou-se que a mesma encontra-se em construção, tendo já sido garantidos direitos importantes a estas nações, principalmente por conta dos tratados internacionais assinados e ratificados pelo Brasil em fins do século passado, bem como pela Constituição cidadã de 1988 que reservou um capítulo específico para tratar deste tema.

Porém, apesar de reconhecerem-se avanços neste terreno, também se constatou lacunas no ordenamento jurídico pátrio, principalmente quando comparado a ordenamentos jurídicos de outros países da América Latina, a exemplo da Bolívia, Colômbia, Guatemala, Chile, Equador, México e Peru, os quais já adotaram até mesmo justiça especializada para os povos

indígenas em seus territórios, numa demonstração cabal de respeito às suas cosmologias e diferenças, devendo por esta razão terem tratamentos diferenciados, inclusive, na aplicação da lei.

O Direito nacional muitas vezes se mostra ineficaz quando aplicado no âmbito das nações indígenas. Trazem uma carga axiológica deveras distante de suas realidades e vivências, sendo em diversas ocasiões desprovido de sentido. Em sua complexa linguagem e estrutura moldada pela semântica, sintática e pragmática, carregada de significados e significantes, não consegue alcançar a práxis indígena secular, sendo, por esta razão, inócua sua intervenção.

Seu conteúdo normativo, tão distante dos costumes e práticas dos povos ameríndios, conduz muitas vezes à afronta de seus direitos fundamentais no lugar da proteção que deveria emanar do Estado. A ingerência estatal em comunidades indígenas mostra-se desastrosa em muitos campos, justamente pela colisão de valores avessos da comunidade nacional para com a nação indígena.

Atento a esta realidade, países da América Latina reconheceram no interior do seu espaço geográfico justiça especializadas indígenas, demonstrando profundo respeito aos seus valores fundamentais e às suas identidades, ensejando uma reflexão por parte do Brasil em termos de implementação de políticas públicas para tais povos, historicamente esquecidos e excluídos em solo pátrio.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Ana Valéria et al. Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”: o direito à diferença. Brasília: **Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade**; LACED/Museu Nacional, 2006.

ASSEMBLÉIA GERAL DAS NAÇÕES UNIDAS, 61ª sessão. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Nações Unidas, Rio de Janeiro, 2008.

BARRETO, Vicente. **Universalismo, Multiculturalismo e Direitos Humanos**. s/d. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/textos/globalizacao_dh/barretoglobal.html. Acesso em 13 de maio. 2016

BIVIANY, Rojas Garzón. **Os Direitos Constitucionais dos Povos Indígenas no Judiciário: entre o direito falado e o direito escrito: uma perspectiva comparada do Brasil e da Colômbia**. Dissertação (Mestrado) - Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, 2008

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil (1988). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/ConstituicaoCompilado.htm. Acesso em 17 de maio 2016.

BRASIL. Decreto nº 19.841 de 22 de outubro de 1945. Promulga a Carta das Nações Unidas, da qual faz parte integrante o anexo Estatuto da Corte Internacional de Justiça, assinada em São Francisco, a 26 de junho de 1945, por ocasião da Conferência de Organização Internacional das Nações Unidas. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/d19841.htm. Acesso em: 24 fev. 2017.

BRASIL. Decreto nº 5.051 de 19 de abril de 2004. Promulga Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm. Acesso em: 04 jan. 2016.

CAMARA, Heloisa Fernandes; MEDEIROS, Monique Bittencourt. As Duas Faces dos Direitos Humanos: Dominação e Emancipação. In: ANDHEP – Políticas Públicas para a Segurança Pública e Direitos Humanos, 8, 2014, São Paulo. **Anais**. Faculdade de Direito da USP, SP.

CURI, Melissa Volpato. O Direito Consuetudinário dos Povos Indígenas e o Pluralismo Jurídico. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 6, n. 2, jul-dez 2012, p. 230-247.

FEITOSA, Saulo Ferreira. **Pluralismo moral e direito à vida: apontamentos bioéticos sobre a prática do infanticídio em comunidades indígenas no Brasil**. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Ciências da Saúde, Universidade de Brasília, 2010

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 11. ed. RJ: DP&A, 2011.

HOLANDA, Marianna Assunção Figueiredo. **Quem são os humanos dos direitos? sobre a criminalização do infanticídio indígena**. UNB, 2008. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

KYMLICKA, Will. **Ciudadanía multicultural**: Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 1996

MACCHINO, Miguel; FÉRNANDEZ, José Manuel. **La defensa de imputados indígenas en la Defensoria Penal Pública**". Documento interno da Defensoria Pública. [s.n.]. nov. 2008.

MARSILLAC, Narbal de. Multiculturalismo e a Construção (Axiológica) dos Direitos Humanos. In: **Verba Juris**: Anuário da Pós-Graduação em Direito – Ano 6. n. 6. PB: Ed. Universitária, 2007.

MELO, Getúlio Costa. Evolução histórica do conceito de cidadania e a Declaração Universal dos Direitos do Homem. In: **Âmbito Jurídico**, Rio Grande, XVI, n. 119, dez. 2013. Disponível em: <http://www.ambito-juridico.com.br/site/?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=13959>. Acesso em: fev. 2015.

MORAIS, André de Oliveira. **O debate entre universalismo e relativismo cultural se justifica?** Disponível em:<http://www.ambito-juridico.com.br/site/?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=11200&revista_caderno=16>. Acesso em: 01 mar. 2016.

PANIKKAR, Raimon. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

PINEZI, Ana Keila M. **Infanticídio Indígena, relativismo cultural e direitos humanos: elementos para reflexão**. Aurora, 8: 2010. Disponível em: http://www.pucsp.br/revistaaurora/ed8_v_mai_2010/artigos/ed/2_artigo.htm. Acesso em 13 de maio. 2016

PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional**. 7.ed. rev. ampl. e atual. SP: Saraiva, 2006.

PISÓN, José Martínez. **Tolerancia y Derechos Fundamentales em Las Sociedades Multiculturales**. Madrid: Tecnos, 2001.

RABBEN, L. Direitos Humanos: origens, características e alguns conceitos fundamentais ao olhar antropológico. In: FONSECA, C. L. W. et al. (Orgs.). **Antropologia, Diversidade e Direitos Humanos**. Porto Alegre: EdUFRGS, 2004.

ROWEDER, Rainer Jerônimo. A Proteção do Direito dos Povos Indígenas no Brasil: uma relação necessária com os direitos humanos internacionais. **Revista do CAAP**, Belo Horizonte, 2010, p. 209-225.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma Concepção Multicultural dos Direitos Humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, vol. 48, ano 1997.

Disponível em:

<http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Concepcao_multicultural_direitos_humanos_RCCS48.PDF>

SANZ MULAS, Nieves. Diversidad Cultural y Política Criminal: estrategias para la lucha contra la mutilación genital femenina en Europa (especial referencia al caso español). **Revista**

Electrónica de Ciencia Penal y Criminología. 2014, n. 16-11, p. 11:1-11:49 – ISSN 1695-0194.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. **Mana**, Rio de Janeiro, vol. 12, n. 1, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104931320060001>

00008&script=sci_arttext>

Acesso em 15 de maio. 2016.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Bauru. SP: EDUSC, 1999.

SILVA, Larissa Tenfen. O Multiculturalismo e a Política de Reconhecimento de Charles Taylor. In: **Novos Estudos Jurídicos** – Volume 11. n. 2. Itajaí: Universidade Vale do Itajaí, 2006.

SOARES, Ricardo Maurício Freire. **Hermenêutica e Interpretação Jurídica**. São Paulo: Saraiva, 2010.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo y la “Política del Reconocimiento”**. Fondo de Cultura Económica, 2003.

VAZ, Antenor; BALTHAZAR, André. Povos Indígenas Isolados, Autonomia, Pluralismo Jurídico e Direitos da Natureza, Relações e Reciprocidades. **Boletín Onteaiken**, n. 15, Mayo 2013. Disponível em: <http://onteaiken.com.ar/ver/boletin15/3-1.pdf>. Acesso em 19 de maio 2016.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo Jurídico. Fundamentos de uma nova cultura jurídica no Direito**. 3ª ed. São Paulo, Alfa Ômega, 2001.