

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL – UCS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE MESTRADO EM DIREITO

MULTICULTURALISMO E DIVERSIDADE CULTURAL: COMUNIDADES
TRADICIONAIS E A PROTEÇÃO DO PATRIMÔNIO COMUM DA
HUMANIDADE

CAROLINA GIORDANI KRETZMANN

CAXIAS DO SUL

2007

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL – UCS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE MESTRADO EM DIREITO

MULTICULTURALISMO E DIVERSIDADE CULTURAL: COMUNIDADES
TRADICIONAIS E A PROTEÇÃO DO PATRIMÔNIO COMUM DA
HUMANIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação - Mestrado em Direito da Universidade de Caxias do Sul, sob orientação da Professora Doutora Raquel Fabiana Lopes Sparemberger e submetida à Banca de Avaliação para obtenção do título de Mestre em Direito.

CAXIAS DO SUL

2007

DEDICATÓRIA

Para Jaime, pela compreensão e pelo carinho.

Para meus pais, Dionísio e Magali, pelo apoio incondicional.

AGRADECIMENTO

Por orientar, incentivar, instigar o conhecimento e a pesquisa, oportunizar novos caminhos, auxiliar na superação de obstáculos, pela amizade e pelo carinho, agradeço à minha orientadora, Dra. Raquel Fabiana Lopes Sparemberger.

RESUMO

A dissertação tem como objetivo principal demonstrar a importância do reconhecimento de culturas “diferentes”, especificamente, das comunidades tradicionais brasileiras, para que a diversidade cultural seja preservada e, conseqüentemente, para que o patrimônio comum da humanidade seja protegido, em nome das presentes e futuras gerações. Para tanto, aborda a questão do universalismo, do diferencialismo, da homogeneização cultural, da identidade e do reconhecimento da diferença para grupos que foram oprimidos e marginalizados no decorrer da história. Demonstra a importância e as características das comunidades tradicionais brasileiras, de sua relação sustentável com o meio ambiente, fundamentais para a preservação da diversidade biológica e cultural e que lutam pela afirmação de seus direitos coletivos. E, por fim, trata de aspectos relacionados ao meio ambiente cultural, ao direito à cultura, à diversidade cultural e ao patrimônio comum da humanidade, demonstrando que, a partir dos processos de globalização hegemônica e contra-hegemônica, a necessidade de compreensão entre as culturas e o desenvolvimento do diálogo intercultural são fundamentais para a afirmação de uma sociedade verdadeiramente multicultural.

Palavras-chave:

Multiculturalismo – Comunidades Tradicionais – Diversidade Cultural – Patrimônio Cultural.

ABSTRACT

This thesis mainly aims at showing the importance of the recognition of “different” cultures, specifically the ones of traditional Brazilian communities, so that cultural diversity is preserved, and, consequently, mankind heritage is protected, for the sake of future generations. To accomplish this goal, this paper approaches such issues as universalism, differentialism, cultural homogenization, identity and difference recognition for oppressed and marginalized groups throughout history. It also shows the importance and features of traditional Brazilian communities, its sustainable relation to environment, fundamental for the preservation of cultural and biological diversity and that fight for the establishment of their collective rights. And, at last, it deals with aspects related to cultural environment, the right to culture, to cultural diversity and hegemonic and antihegemonic globalization, the necessity of comprehension among cultures and the development of intercultural dialog, are essential for the achievement of a truly multicultural society.

Key words:

Multiculturalism – Traditional Communities – Cultural Diversity – Cultural Heritage

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
1 MULTICULTURALISMO, IDENTIDADE E RECONHECIMENTO: EM BUSCA DA EMANCIPAÇÃO DOS “DIFERENTES”	13
1.1 Crise cultural e multiculturalismo.....	13
1.2 Unidade ou diferença?.....	24
1.3 Identidade, diferença e reconhecimento	34
1.4 Espaço social, emancipação e cidadania: a afirmação das lutas multiculturais.	43
2 COMUNIDADES TRADICIONAIS E A SUSTENTABILIDADE SOCIOAMBIENTAL.....	51
2.1 Crise ambiental: o despertar para a sustentabilidade.....	51
2.2 Comunidades tradicionais: as particularidades de uma cultura.....	58
2.3 Comunidades tradicionais e a preservação cultural e ambiental.....	66
2.4 Comunidades tradicionais e a proteção dos conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético.....	72
2.5 Constituição Federal de 1988: a perspectiva socioambiental e os direitos coletivos das comunidades tradicionais como afirmação do multiculturalismo.....	77

3 A PROTEÇÃO DA DIVERSIDADE CULTURAL COMO GARANTIA DE PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO COMUM DA HUMANIDADE: PARA UMA SOCIEDADE VERDADEIRAMENTE MULTICULTURAL.....	89
3.1 Meio ambiente cultural e o direito à cultura.....	89
3.2 Patrimônio cultural e o direito à diversidade cultural.....	97
3.3 Globalização e diversidade cultural.....	107
3.4 O sujeito social e o multiculturalismo emancipatório.....	115
3.5 O diálogo intercultural e a recomposição do mundo: por um cosmopolitismo multicultural.....	120
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	135
REFERÊNCIAS.....	142

INTRODUÇÃO

O que é possível perceber a partir dos novos movimentos sociais das últimas décadas é uma crescente mobilização no sentido de denunciar as desigualdades e a exclusão de grupos minoritários que clamam por reconhecimento de sua cultura singular. Esse desejo de reconhecimento não está baseado em políticas igualitárias, com tendências à assimilação e universalização das culturas, mas em políticas de reconhecimento das diferenças, fundamentais para a construção do patrimônio histórico e cultural brasileiro e componente da formação identitária nacional.

O multiculturalismo surge, então, como um desafio para as democracias liberais, fortemente apoiadas em ideais de igualdade, mas que agora se deparam com duras críticas dirigidas aos seus governos e instituições públicas. Como dar respostas às inúmeras e crescentes reivindicações, baseadas na etnia, na raça, na religião, na sexualidade, no gênero ou em qualquer área de identificação cultural que clama por reconhecimento?

O que torna a questão do multiculturalismo extremamente complexa é a necessidade de articulação entre as lutas pela afirmação do direito à diferença e os processos de globalização, que tendem a aumentar as desigualdades e excluir cada vez mais aqueles que de várias maneiras já estão à margem da sociedade. Nesse sentido, cabe questionar até que ponto a construção de uma vida em comum é possível e quais são os processos que permitirão a inclusão e a emancipação das minorias e dos grupos que lutam por ideais coletivos e pela afirmação do multiculturalismo.

Dessa forma, este trabalho preocupa-se com a questão da universalidade dos valores da cultura ocidental, que diante de sua expansão e dominação, consideram as culturas não-ocidentais

ou “diferentes” como culturas primitivas ou atrasadas. A partir dessa dominação/exclusão e da não-conformação diante das crescentes desigualdades e opressões que marcam as culturas dominadas, as lutas e reivindicações acerca da afirmação da identidade e do reconhecimento das diferenças, em um mundo formado por um “mosaico de culturas”, são fundamentais para a proteção e preservação da diversidade cultural.

Exemplo de grupo oprimido e esquecido, que possui características intrínsecas em sua relação de respeito e convivência com o meio ambiente, construindo práticas e conhecimentos que agora despertam o interesse de grandes empresas multinacionais, é o das comunidades tradicionais brasileiras. São indígenas, quilombolas, seringueiros, caiçaras, quebradeiras de coco, pescadores artesanais, babaçueiros, entre outros, que formam a diversidade cultural brasileira e são integrantes do patrimônio cultural brasileiro. São grupos que clamam por respeito e reconhecimento de seus direitos, lutam para manter viva a sua cultura, para a afirmação de sua identidade e para serem valorizados nas suas diferenças.

Assim, o objetivo geral do trabalho é verificar a importância do reconhecimento de culturas ditas “diferentes”, precisamente, das comunidades tradicionais brasileiras, para que a diversidade cultural seja preservada e, desse modo, para que o patrimônio comum da humanidade seja protegido, numa lógica de solidariedade intergeracional.

Para atingir tal objetivo geral, alguns objetivos específicos foram delineados, dentre os quais, analisar os seguintes pontos: 1) A questão do universalismo e da homogeneização cultural; 2) A relação entre os processos de globalização e a homogeneização cultural; 3) A questão da identidade e do reconhecimento da diferença; 4) O surgimento de lutas e reivindicações com base em ideais multiculturais; 5) A caracterização e a importância das comunidades tradicionais e dos conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético; 6) O surgimento de “novos” direitos e sua implicação na proteção de direitos difusos e coletivos; 7) O meio ambiente cultural e o direito à cultura na Constituição Federal de 1988; 8) O patrimônio cultural e a diversidade cultural; 9) Os processos de globalização e sua relação com a diversidade cultural e a proteção dos direitos humanos; 10) O diálogo intercultural e as possibilidades de afirmação das lutas multiculturais.

No que respeita à questão metodológica, foi adotado o método analítico para que o trabalho possa atingir seus objetivos, desenvolvendo um raciocínio demonstrativo, partindo do exame de conceitos e teorias para então, estabelecer argumentos e conexões que conduzirão a

afirmações conclusivas a respeito do problema proposto. Para tanto, o trabalho foi estruturado em três capítulos, como segue:

No primeiro capítulo, *Multiculturalismo, identidade e reconhecimento: em busca da emancipação dos diferentes*, o texto trata de aspectos gerais da crise da modernidade e da necessidade de superação de seu paradigma, estruturado nos conceitos de universalidade, individualidade e igualdade, mas que, na verdade, impôs valores monoculturais, que se tornaram excludentes, gerando um abismo entre as culturas “desenvolvidas” e aquelas consideradas “primitivas”.

A partir dessa realidade e da necessidade de superação de valores monoculturais e universais, o multiculturalismo surge das lutas pelo reconhecimento de outras formas de saberes, diferentes e silenciadas ao longo da história e a cada dia mais suprimidas pelos processos de globalização hegemônica. Diante dessa realidade, o texto expõe duas teorias opostas em relação aos discursos multiculturais: o universalismo e o diferencialismo (ou relativismo cultural). A tensão entre esses discursos conduz a uma abordagem da realidade cultural na formação do povo brasileiro e da argumentação em torno do universalismo assimilacionista e do diferencialismo.

Ainda no primeiro capítulo, o texto aborda a questão da formação da identidade dos sujeitos e a questão do reconhecimento, do não-reconhecimento e das políticas de reconhecimento das diferenças culturais, diante das políticas de reconhecimento igualitário introduzidas pelas democracias liberais. Perpassa pelas teorias e concepções de identidade de autores como Charles Taylor, Andrea Semprini, Stuart Hall, Manuel Castells e Zygmunt Bauman. Após, a questão da emancipação, da redefinição da cidadania e da afirmação das lutas multiculturais é tratada, partindo da necessidade de ampliação do espaço social, onde os grupos marginalizados e excluídos reivindicam o reconhecimento de seus direitos, de igualdade de oportunidades e do respeito à diversidade.

No segundo capítulo, *Comunidades tradicionais e a sustentabilidade socioambiental*, o texto aborda alguns aspectos da crise ambiental, da necessidade de novos rumos para o desenvolvimento, que seja sustentável para as presentes e futuras gerações. A partir daí, analisa as comunidades tradicionais brasileiras e sua intrínseca relação de sustentabilidade com o meio ambiente, contribuindo para a preservação da diversidade biológica e cultural. Além disso, a questão da apropriação do conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético faz parte da abordagem, demonstrando que a construção destes conhecimentos se dá de forma coletiva e

que devem ser respeitados e protegidos enquanto patrimônio comum da humanidade, não podendo ser apropriado e transformado em mercadoria.

O reconhecimento pelas Constituições latino-americanas, de que seus Estados são multiculturais, contribuiu para o surgimento de “novos” direitos, que podem ser caracterizados como direitos socioambientais, o que também será estudado no segundo capítulo. Assim, no caso do Brasil, a lógica individualista dos textos legais passou a comportar também direitos coletivos de povos indígenas e quilombolas, proteção à cultura diferenciada das minorias étnicas e garantia da diversidade cultural a toda a população, por exemplo. Porém, muito falta a fazer para que a efetivação desses direitos se concretize e passe realmente a representar um avanço na proteção dos grupos excluídos, por meio de políticas públicas eficientes, que visem modelos de desenvolvimento diferenciados, com vistas à preservação cultural e ambiental.

No terceiro e último capítulo, *A proteção da diversidade cultural como garantia da preservação do patrimônio comum da humanidade: para uma sociedade verdadeiramente multicultural*, o meio ambiente cultural e o direito à cultura são questões introdutórias, que passarão pelo conceito de cultura e de meio ambiente cultural e pela previsão constitucional do direito à cultura. Após, o patrimônio cultural e o direito à diversidade cultural são analisados na perspectiva da Constituição Federal de 1988, através dos conceitos de patrimônio material e imaterial e alcançando a proteção internacional ao patrimônio cultural pelas declarações e convenções da Unesco - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

A seguir, uma questão fundamental é tratada: os processos de globalização e sua relação com a diversidade cultural e com a garantia de direitos multiculturais. Nesse sentido, a partir da colaboração de Boaventura de Sousa Santos, os conceitos de globalização hegemônica e contra-hegemônica são estudados e formam uma importante base para as considerações posteriores que o trabalho irá adotar. As duas formas de globalização contra-hegemônica, o cosmopolitismo e o patrimônio comum da humanidade, sinalizam para o surgimento de novos sujeitos sociais, com reivindicações próprias e urgentes, formando novas forças sociais e políticas numa sociedade de “iguais e diferentes”, parafraseando Alain Touraine.

Dessa forma, a partir das reivindicações dos novos sujeitos sociais e políticos, o diálogo intercultural e a necessidade de compreensão entre as culturas constituem o enfoque final do trabalho, baseado principalmente na teoria de Alain Touraine e suas contribuições para uma “recomposição do mundo” e de Boaventura de Sousa Santos, através de sua proposta de diálogo

intercultural através da hermenêutica diatópica e de suas teses para se atingir um projeto cosmopolita e uma sociedade verdadeiramente multicultural.

1 MULTICULTURALISMO, IDENTIDADE E RECONHECIMENTO: EM BUSCA DA EMANCIPAÇÃO DOS “DIFERENTES”

Nosso mundo contém, em realidade, vários mundos. Quem poderá ignorar que o mundo é um grande mestiço, a não ser aquele que nunca saiu de seu lugar, ainda que tenha viajado e visitado outras regiões? (ZAOUAL, 2003).

1.1 Crise cultural e multiculturalismo

Diante da crise da modernidade e de seu projeto “universalista,”¹ que se mostrou falho e inadequado, emergiram inúmeras reivindicações de diferentes povos e culturas. O ideal de justiça não significa somente a busca pela igualdade, mas o respeito à diferença, à identidade e a superação de um monoculturalismo ocidental, dominante e opressor, responsável pela atual situação de degradação ambiental e cultural.

Conforme Boaventura de Sousa Santos e João Arriscado Nunes (2003), multiculturalismo, justiça multicultural, cidadanias plurais e direitos coletivos são algumas das expressões que definem as tensões entre o reconhecimento da diferença e a realização da igualdade, que estão no centro de lutas emancipatórias de movimentos e grupos que reivindicam um novo ideal de cidadania e a construção de um multiculturalismo emancipatório. Diante dessa tensão, questionam os autores: “Como é possível, ao mesmo tempo, exigir que seja reconhecida a

¹ O universalismo prega a existência de valores, julgamentos, escolhas e comportamentos com valor absoluto para todos os homens. Ele forma há dois séculos o substrato ideológico da cultura política ocidental e só pode ser realizado eliminando-se a diferença e transformando em obrigação universal o que é apenas um ponto de vista particular (SEMPRINI, 1999, p. 92-93).

diferença, tal como ela se constituiu através da história, e exigir que os “outros” nos olhem como iguais e reconheçam em nós os mesmos direitos de que são titulares?” (2003, p. 25).

Em sua concepção original, a expressão multiculturalismo designa “a coexistência de formas culturais ou de grupos caracterizados por culturas diferentes no seio de sociedades “modernas”” (SANTOS; NUNES, 2003, p. 26). Considerando as dificuldades de precisão do termo, no entanto, pode-se afirmar que multiculturalismo se tornou rapidamente um modo de descrever as diferenças culturais em um contexto transnacional e global. O termo multiculturalismo, porém, pode continuar a ser associado a projetos e conteúdos emancipatórios e contra-hegemônicos, baseados em lutas pelo reconhecimento da diferença (SANTOS; NUNES, 2003). Assim,

A idéia de movimento, de articulação de diferenças, de emergência de configurações culturais baseadas em contribuições de experiências e de histórias distintas tem levado a explorar as possibilidades emancipatórias do multiculturalismo, alimentando os debates e iniciativas sobre novas definições de direitos, de identidades, de justiça e de cidadania. (SANTOS; NUNES, p. 33).

A respeito do sentido do termo multiculturalismo, afirma Alain Touraine (1997) que muitas vezes este é entendido como um nacionalismo agressivo, mas, para o autor, não há nada mais distante do multiculturalismo que a fragmentação do mundo em espaços culturais que idealizam a homogeneidade e a pureza e onde um poder comunitário toma o lugar da unidade de uma cultura. Segundo este estudioso, cultura e comunidade não devem ser confundidas porque as sociedades modernas, constantemente abertas a mudanças, não possuem uma unidade cultural total e também porque as culturas são constantemente renovadas a partir de novos acontecimentos e de novas experiências. Assim, “o multiculturalismo não é nem uma fragmentação sem limites do espaço cultural, nem um *melting pot* cultural mundial: procura combinar a diversidade das experiências culturais com a produção e a difusão de massa dos bens culturais” (TOURAINÉ, 1997, p. 224-225).

Em menor ou maior grau, a questão multicultural está presente em todos os países caracterizados por instituições democráticas, por uma população heterogênea e por uma economia pós-industrial em vias de globalização. Países como o Canadá, o México, a Austrália e

o Brasil apresentam minorias nacionais fortemente discriminadas e, até mesmo na Europa² várias minorias estão reivindicando seu direito ao reconhecimento (SEMPRINI, 1999).

Nas palavras de Charles Taylor (1997, p. 83), “todas as sociedades estão a tornar-se cada vez mais multiculturais e, ao mesmo tempo, mais permeáveis.”³ Tudo isso conduz à questão da imposição de algumas culturas sobre outras. E, “considera-se que, neste aspecto, as sociedades liberais do Ocidente são extremamente culpadas, em parte devido ao passado colonial, em parte devido à marginalização de segmentos de sua população oriundos de outras culturas” (TAYLOR, 1997, p. 84).

A luta multicultural está enraizada no processo histórico de formação dos países americanos, que passaram por um processo de conquista e colonização, seguido de uma política de assimilação forçada e de eliminação da identidade dos povos⁴ que habitavam as terras “descobertas”. Após o desaparecimento de grande parte da população indígena brasileira e da verdadeira segregação dos povos e culturas ditas “diferentes”, surge a consciência de que deve haver o reconhecimento e o respeito a estes povos e às suas manifestações culturais.

Conflitos interétnicos sempre existiram no Brasil, entre as próprias tribos indígenas, por exemplo, na tentativa de impor hegemonia umas às outras. Nesse sentido, assevera Darcy Ribeiro (1996, p. 168) que “a situação muda completamente quando entra nesse conflito um novo tipo de contendor, de caráter irreconciliável, que é o dominador europeu e os novos grupos humanos que ele vai aglutinando, avassalando e configurando como uma macroetnia expansionista”. Percebe-se então, já no princípio da história da colonização brasileira, a imposição e a opressão de uma cultura que se queria hegemônica, assentando e definindo os contornos do que hoje ainda persiste: a necessidade de afirmação da identificação étnica e cultural dos grupos formadores do povo brasileiro.

No que respeita à crise da modernidade, Sérgio Paulo Rouanet (2001) assegura que o que existe por trás da crise da modernidade é uma crise da civilização. Para este autor:

² Como é o caso dos catalães e bascos na Espanha, os católicos na Irlanda do Norte, os corsos na França (SEMPRINI, 1999, p. 149).

³ “A permeabilidade significa que as sociedades estão mais receptivas à migração multinacional: são mais os membros cujo centro se situa noutra parte qualquer, que passaram a conhecer uma vida de diáspora” (TAYLOR, 1997, p. 83).

⁴ “Pensa-se que desde 1492 os europeus têm vindo a projetar desses povos uma imagem de seres um tanto inferiores, “incivilizados”, e que, através da conquista e da força, conseguiram impô-la aos povos colonizados” (TAYLOR, 1997, p. 46).

O projeto civilizatório da modernidade tem como ingredientes principais os conceitos de universalidade, individualidade e autonomia. A universalidade significa que ele visa todos os seres humanos, independentemente de barreiras nacionais, étnicas ou culturais. A individualidade significa que esses seres humanos são considerados como pessoas concretas e não como integrantes de uma coletividade e que se atribui valor ético positivo à sua crescente individualização. A autonomia significa que esses seres humanos individualizados são aptos a pensarem por si mesmos, sem a tutela da religião ou da ideologia, a agirem no espaço público e a adquirirem pelo seu trabalho os bens e serviços necessários à sobrevivência material (2001, p. 9).

A afirmação de que o projeto universalista da modernidade está em crise é explicável a partir de novos deslocamentos e da emergência de novos atores sociais, que passaram a questionar os modelos científicos, jurídicos, políticos, sociais e econômicos existentes. A reformulação do projeto da modernidade é fundamental para a emergência do reconhecimento e da valorização multicultural. Andrea Semprini (1999, p. 160-161) analisa as estruturas e as deficiências desse projeto e conclui:

Construído a partir de um “universalismo” que era com freqüência apenas um disfarce de uma monocultura sob os traços de um simulacro de humanidade incrivelmente branca e européia; estruturado a partir de um espaço público “igualitário” que na verdade fechava as portas a numerosos grupos sociais; fundamentado sobre a noção de indivíduo abstrata e redutora; submisso à experiência real da diversidade; enfrentando reivindicações de reconhecimento radicais; sofrendo tensões pelas pressões exercidas nos limites do espaço público; fragilizado enfim pelas mudanças ocorridas no coração mesmo deste espaço, o projeto da modernidade dificilmente poderá dar uma resposta coerente ao impasse multicultural se não for profundamente reformulado.

Assim, em mais um ponto fundamental é possível argumentar em favor da necessidade de superação do paradigma da modernidade: sua base racionalista e universalista não parece ser capaz de reconhecer as culturas diferenciadas, as especificidades dos seres humanos.

A necessidade de superação do paradigma da modernidade conduz à necessidade de explicitar o significado do termo paradigma. De acordo com Thomas Kuhn (2003, p. 13), considerado o criador do conceito originário de paradigma, estes são “as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência.” Um paradigma, no entanto, não pode persistir para sempre, principalmente quando novas evidências estão em curso, conduzindo

ao que se chama de “mudança de paradigmas”, ou de “transição paradigmática.”⁵

Segundo defende Edgar Morin⁶ (2002, p. 25), “os indivíduos conhecem, pensam e agem segundo paradigmas inscritos culturalmente neles”. O paradigma tem a função de instaurar relações que constituem axiomas, de determinar conceitos e comandar discursos e/ou teorias, desempenhando um papel ao mesmo tempo subterrâneo e soberano em qualquer teoria, doutrina ou ideologia.

Para Kuhn (2003), a emergência de novas teorias ocorre com o surgimento de novas ocasiões que exigem uma reformulação, uma vez que os paradigmas existentes não são mais capazes de resolver os problemas com os instrumentos dados, o que leva a uma perda de confiança nesses instrumentos. Assim, “o significado das crises consiste exatamente no fato de que indicam que é chegada a ocasião para renovar os instrumentos” (KUHN, 2003, p. 105).

Dessa forma, as crises constituem uma pré-condição para a emergência de novas teorias, que substituirão as que anteriormente adquiriram o *status* de paradigma e que são consideradas inválidas quando substituídas por novas teorias e, por conseguinte, novos paradigmas. Rejeitar um paradigma é sempre decidir, simultaneamente, aceitar outro (KUHN, 2003).

As crises, de acordo com Kuhn (2003), podem terminar de três maneiras: algumas vezes a ciência normal é capaz de resolver os problemas que deram origem à crise, caso em que o paradigma existente se mantém; em outros casos, o problema é posto de lado, pois não possui solução imediata e deve ser resolvido por uma futura geração, com instrumentos mais elaborados; e, por fim, a crise pode terminar com a emergência de um novo paradigma e da batalha pela sua aceitação. Essa transição de um paradigma em crise para um novo ocorre mediante uma reconstrução da área de estudo a partir de novos princípios, que indicarão novas concepções, novos métodos e objetivos.

⁵ Conforme Kuhn (2003), as transições de paradigmas são revoluções científicas e por meio dessas revoluções é que se dá o desenvolvimento normal da ciência amadurecida. As revoluções científicas, na concepção de Kuhn (2003, p. 125), são “aqueles episódios de desenvolvimento não-cumulativo, nos quais um paradigma mais antigo é total ou parcialmente substituído por um novo, incompatível com o anterior”.

⁶ Um paradigma, segundo Morin (2002, p. 24-25), pode ser definido por: “Promoção/seleção dos conceitos-mestres da inteligibilidade. Assim, a Ordem, nas concepções deterministas, a Matéria, nas concepções materialistas, o Espírito, nas concepções espiritualistas, a Estrutura, nas concepções estruturalistas, são os conceitos mestres selecionados/selecionadores, que excluem ou subordinam os conceitos que lhes são antinômicos (a desordem, o espírito, a matéria, o acontecimento)”. E ainda segundo o autor, por “determinação das operações lógicas-mestras. O paradigma está oculto sob a lógica e seleciona as operações lógicas que se tornam ao mesmo tempo preponderantes, pertinentes e evidentes sob seu domínio (exclusão-inclusão, disjunção-conjunção, implicação-negação). É ele que privilegia determinadas operações lógicas em detrimento de outras, como a disjunção em detrimento da conjunção; é o que atribui validade e universalidade à lógica que elegeu. Por isso mesmo, dá aos discursos e às teorias que controla as características da necessidade e da verdade” (2002, p. 25).

Morin (2002, p. 26) descreve as dissociações causadas pelo “grande paradigma do Ocidente”, formulado por Descartes e imposto a partir do século XVII, que determina a dupla visão do mundo, dos objetos, de um lado (submetidos à observação, experimentação, manipulação) e dos sujeitos, de outro (que se questionam sobre problemas de existência, de consciência, de destino): “sujeito/objeto; alma/corpo; espírito/matéria; qualidade/quantidade; finalidade/causalidade; sentimento/razão; liberdade/determinismo; existência/essência”.

Diante da deficiência do projeto da modernidade, “poderia ela evoluir e se adaptar a uma nova condição histórica?” (SEMPRINI, 1999, p. 172). E as categorias da modernidade estariam ainda aptas a compreender as mutações em curso nas sociedades contemporâneas? (SEMPRINI, 1999). Esses questionamentos conduzem a constatação, mais uma vez, da crise da modernidade. Conforme este autor, são as categorias da modernidade (diferença e identidade, igualdade e justiça, relativismo e universalismo, racionalismo e subjetividade, cidadania, ética, direito...) que estão passando por uma crise, lançando por meio do multiculturalismo, um “desafio de civilização.”

Edgar Morin e Anne Brigitte Kern (2002, p. 36-42) reconhecem um esboço de consciência planetária na segunda metade do século XX, a partir de alguns pontos: 1) A persistência de uma ameaça nuclear; 2) A formação de uma consciência ecológica planetária, diante da multiplicação das degradações em todos os continentes; 3) A entrada no mundo do Terceiro Mundo, em que a visão “ocidentalocêntrica” dá lugar ao reconhecimento da riqueza e diversidade das culturas do mundo; 4) O desenvolvimento da mundialização civilizacional, que homogeneiza e padroniza costumes e que também produz novos hábitos, costumes e gêneros de vida comuns; 5) O desenvolvimento de uma mundialização cultural; 6) A formação de um folclore planetário, graças aos meios de comunicação; 7) A teleparticipação planetária, que faz com que o mundo seja espectador das tragédias, mas também desenvolve uma compaixão global; 8) A Terra vista da Terra, concretizando um sentimento de que há uma “entidade planetária”, com problemas mundiais.

Para Boaventura de Sousa Santos (2005) o mundo vive um período de transição paradigmática,⁷ na qual o paradigma sociocultural da modernidade tende a desaparecer. De

⁷ Conforme Santos (2005, p. 257), “a transição paradigmática é um período histórico e uma mentalidade. É um período histórico que não se sabe bem quando começa e muito menos quando acaba. É uma mentalidade fracturada entre lealdades inconsistentes e aspirações desproporcionadas entre saudosismos anacrônicos e voluntarismos excessivos. Se, por um lado, as raízes ainda pesam, mas já não sustentam, por outro, as opções parecem simultaneamente infinitas e nulas. A transição paradigmática é, assim, um ambiente de incerteza, de complexidade e de caos que se repercute nas estruturas e nas práticas sociais, nas instituições e nas ideologias, nas representações

acordo com este autor:

Esse desaparecimento é um fenômeno complexo, já que é simultaneamente um processo de superação e um processo de obsolescência. É superação na medida em que a modernidade cumpriu algumas de suas promessas, nalguns casos até em excesso. É obsolescência na medida em que a modernidade já não consegue cumprir outras das suas promessas. Tanto o excesso como o déficit de cumprimento das promessas históricas explicam a nossa situação presente, que aparece, à superfície, como um período de crise, mas que a nível mais profundo, é um período de transição paradigmática (2005, p. 49).

Assim, pode-se dizer que “o paradigma da modernidade é muito rico e complexo, tão suscetível de variações profundas como de desenvolvimentos contraditórios” (SANTOS, 2005, p. 50). Com a pretensão de harmonizar o “ pilar da regulação” (Estado, mercado e comunidade) e o “ pilar da emancipação”⁸ (artes e literatura, ciência e tecnologia, ética e direito) e posterior insucesso, o paradigma da modernidade contém em si a semente do seu próprio fracasso: promessas que não puderam ser cumpridas e déficits irremediáveis (SANTOS, 2005).

Os excessos e os déficits eram previsíveis, porém foram concebidos de forma reconstrutiva e, no entendimento de Santos (2005, p. 50), “os excessos foram considerados como desvios fortuitos e os défices como deficiências temporárias, qualquer deles resolúvel através de uma maior e melhor utilização dos crescentes recursos materiais, intelectuais e institucionais da modernidade”. E essa gestão reconstrutiva dos excessos e déficits foi progressivamente confiada à ciência e, de forma subordinada, mas relevante, também ao Direito. Tanto que, “no início do século XIX, a ciência moderna tinha já sido convertida numa instância moral suprema, para além do bem e do mal” (SANTOS, 2005, p. 51).

Com o passar do tempo a crença na ciência deu lugar a uma nova realidade, em que os excessos e os déficits antes encobertos pelo paradigma dominante agora surgem recriados e, muitas vezes, agravados. Todas as promessas da ciência passam a ser questionadas e constituem

sociais e nas inteligibilidades, na vida vivida e na personalidade. E repercute-se muito particularmente, tanto nos dispositivos da regulação social, como nos dispositivos da emancipação social”.

⁸ O pilar da regulação é constituído pelo princípio do Estado, que consiste na obrigação política vertical entre cidadãos e Estado; pelo princípio do mercado, que consiste na obrigação política horizontal individualista e antagônica entre os parceiros de mercado; e pelo princípio da comunidade, que consiste na obrigação política solidária entre membros da comunidade e entre associações. O pilar da emancipação é constituído pela racionalidade estético-expressiva das artes e da literatura, pela racionalidade cognitivo-instrumental da ciência e da tecnologia e pela racionalidade moral-prática da ética e do direito. O pilar da emancipação acaba por ser absorvido pelo pilar da regulação, graças à hipercientificação da emancipação combinada com a hipermercadorização da regulação (SANTOS, 2005).

fatores importantes de preocupação para a sociedade atual. Como bem sintetiza Santos (2005, p. 56):

A promessa da dominação da natureza, e do seu uso para o benefício comum da humanidade, conduziu a uma exploração excessiva e despreocupada dos recursos naturais, à catástrofe ecológica, à ameaça nuclear, à destruição da camada de ozono, e à emergência da biotecnologia, da engenharia genética e da conseqüente conversão do corpo humano em mercadoria última. A promessa de uma paz perpétua, baseada no comércio, na racionalização científica dos processos de decisão e das instituições, levou ao desenvolvimento tecnológico da guerra e ao aumento sem precedentes do seu poder destrutivo. A promessa de uma sociedade mais justa e livre, assente na criação da riqueza tornada possível pela conversão da ciência em força produtiva, conduziu à espoliação do chamado Terceiro Mundo e a um abismo cada vez maior entre o Norte e o Sul.

Duas formas de conhecimentos podem ser distinguidas no projeto da modernidade conforme Santos (2005): o conhecimento-regulação, que tem como ponto de ignorância o caos e como ponto de saber a ordem; e, o conhecimento-emancipação, cujo ponto de ignorância é o colonialismo e o ponto de saber é conhecido como solidariedade. Apesar de essas formas de conhecimentos estarem entrelaçadas, o conhecimento-regulação acabou dominando o conhecimento-emancipação. Para o autor:

Na actual fase de transição paradigmática a teoria crítica pós-moderna constrói-se a partir de uma tradição epistemológica marginalizada e desacreditada da modernidade o conhecimento-emancipação. Nesta forma de conhecimento a ignorância é o colonialismo e o colonialismo é a concepção do outro como objecto e conseqüentemente o não reconhecimento do outro como sujeito (2005, p. 29-30).

No conhecimento-emancipação ocorre uma mudança fundamental, em que o outro é elevado da condição de objeto para a condição de sujeito, construindo uma nova forma de conhecimento, o conhecimento-reconhecimento, que é designado por solidariedade e que deseja superar a concepção colonialista do outro como objeto (SANTOS, 2005).

Uma das implicações da opção pelo conhecimento-emancipação é a passagem do monoculturalismo para o multiculturalismo. De acordo com Santos (2005), o conhecimento multicultural tem duas dificuldades fundamentais, quais sejam, o silêncio e a diferença. O silêncio como dificuldade se justifica pela imposição de valores universais autorizados pela razão, acarretando a supressão de muitas formas de saber, sobretudo aquelas que foram objeto do colonialismo ocidental, que tiveram suas formas de ver e reconhecer o mundo silenciadas e as

necessidades e aspirações tornadas impronunciáveis. A segunda dificuldade, que se traduz pela diferença, é aquela que conduz à necessidade de uma teoria da tradução, tornando compreensível e inteligível uma determinada necessidade, aspiração ou prática de uma cultura para outra.

Outra questão crucial e que merece ser aqui abordada é a que se relaciona aos processos de globalização que afetam intensamente as identidades culturais nacionais, que de “centradas, coerentes e totalizadoras” (HALL, 1995, p. 39), estão sendo deslocadas e questionadas quanto a sua unificação e homogeneidade. Assim, a idéia de que a identidade cultural é realmente uma identidade unificadora está aberta à dúvida. Para isso, basta que se considere que a maioria das nações modernas possui culturas diversas, que somente foram unificadas por processos de conquista que subjugaram os povos conquistados e suas culturas, caracterizando uma supressão forçada da diferença cultural (HALL, 1995). Neste sentido assevera Stuart Hall (1995, p. 48):

Ao invés de pensarmos nas culturas nacionais como unificadas, deveríamos pensar nelas como constitutivas de um *dispositivo discursivo* que representa a diferença como unidade ou identidade. Elas são entrecruzadas por divisões e diferenças internas profundas, e “unificadas” apenas através do exercício de formas diferentes de poder cultural. Ainda assim – como nas fantasias do “self” “total” do qual fala a psicanálise lacaniana – as identidades nacionais continuam a ser representadas como sendo unificadas.

A homogeneização que ocorre agora, em virtude dos processos de globalização, é aquela na qual todas as culturas nacionais estão sendo enfraquecidas, em direção à homogeneização global. Neste aspecto, contudo, também é possível identificar uma nova e importante tendência: as identidades nacionais e algumas identidades locais estão sendo reforçadas, em razão da resistência à globalização (HALL, 1995). Isso se justifica principalmente a partir da “apropriação” que está ocorrendo nos países ricos em biodiversidade, como o Brasil. Os recursos naturais e os conhecimentos a eles associados são transformados em mercadorias e lucro para as grandes corporações e lançadas no “mercado mundial”.

Anthony Giddens (1991) afirma que a globalização se refere a um processo de “alongamento”, em que as modalidades de conexão entre diferentes regiões ou contextos estão interligadas. Para este autor, “a globalização pode assim ser definida como a intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa” (p. 69). Ele, no entanto, também reconhece que, ao mesmo tempo em que as relações

sociais se tornam lateralmente esticadas, ocorre um fortalecimento nas pressões para a autonomia local e pela afirmação da identidade cultural regional (1991).

Analisando essa nova perspectiva global, onde um novo cenário é definido nos moldes dos processos de globalização (econômico, cultural, social, institucional e tantas outras facetas que possa atingir), Guimarães (2001) atenta para o fato de que o problema imposto não é a existência mais que evidente de tendências que buscam se inserir na economia globalizada, e sim que tipo de inserção é desejada pelos povos, considerando o aspecto do crescimento em bases nacionais e da conservação da identidade cultural, da coesão social e da integridade ambiental de seus territórios. Assim, para o autor,

um dos principais desafios das políticas públicas diz respeito justamente à necessidade de territorializar a sustentabilidade ambiental e social do desenvolvimento – o “pensar globalmente mas atuar localmente” – e, ao mesmo tempo, dar sustentabilidade ao desenvolvimento do território, ou seja, fazer com que as atividades produtivas contribuam efetivamente para o aperfeiçoamento das condições de vida da população e protejam o patrimônio biogenético a ser transmitido às gerações futuras (2001, p. 49).

Zaoual (2003) argumenta que os fenômenos do desenvolvimento e da mundialização não podem ser separados de maneira alguma do capitalismo.⁹ Este representa uma cultura que pode ser interpretada como “vontade de potência e domínio sobre o mundo” (ZAOUAL, p. 34) e cujo braço armado é constituído pela aliança entre mercado, ciência e tecnologia. O capitalismo constitui, para o autor, uma teologia da acumulação, da concorrência e da uniformização, que requer medidas e respostas baseadas na diversidade da humanidade, no respeito à natureza e na autonomia das populações. Nesse sentido, “a perspectiva escolhida aqui é a da necessidade de uma civilização da diversidade; então, é o fim da hegemonia de um só e único ponto de vista, o do modelo único para todos” (ZAOUAL, 2003, p. 34).

Essa realidade conduz ao “fim da ocidentalização do mundo”, hipótese que pode ser argumentada devido ao fracasso dos modelos de desenvolvimento econômico, dos problemas sociais e ambientais, enfim, das anomalias causadas pela cultura de progresso do capitalismo e que conduziu à crise da civilização do capitalismo. O fim da ocidentalização do mundo leva ao

⁹ Segundo Zaoual (2003, p. 38), o capitalismo “é um sistema que combina o mercado, a ciência, a tecnologia e procede, de um lado, por meio de concorrência e de acumulação de riquezas, e, de outro, por intermédio de empobrecimento antropológico e material. O sistema em questão é programado para estender ao infinito sua hegemonia e sua exploração da diversidade humana e dos recursos naturais. Ele define e codifica tudo o que possa aumentar seus lucros e destrói tudo o que não responde à sua cultura de domínio e acumulação.” Pode-se dizer que a “auto-realização dos lucros é então a profecia fundamental do capitalismo” (p. 38).

fim de um projeto de domínio do mundo, fundamental para o convívio de uma pluralidade de formas de ver e viver (ZAOUAL, 2003). Assim, conforme este autor (2003, p. 37),

A ruptura com o capitalismo e sua mundialização contemporânea requer então uma verdadeira nova civilização abrangendo todos os domínios da condição humana. Trata-se de uma mudança de sentido que se dá ao homem, à natureza, ao progresso, ao outro, à liberdade, à justiça, ao tempo, etc. É imperativo redefinir, de modo crítico, tudo o que define a ideologia econômica sobre a qual se baseia e se reproduz o sistema capitalista. Isto é o pré-requisito do pós-desenvolvimento.

O modelo único para todos (que conduziu à ocidentalização do mundo) encontra seu declínio nos mesmos países que o promoveram. Se estes países enfrentam graves crises e não conseguem controlar suas próprias economias, como pretendem continuar como modelo imposto a todos? Os fundamentos da ocidentalização estão profundamente abalados, as tecnologias geram riscos¹⁰ e incertezas, a aliança entre ciência, mercado e tecnologia é questionada e os excessos da modernidade impõem a necessidade de novas abordagens, de novos caminhos (ZAOUAL, 2003).

Dessa forma, a partir da percepção da crise dos modelos dominantes da modernidade e a partir da dominação e da supressão de culturas que não se enquadram no paradigma ocidental, novas formas de emancipação fazem-se necessárias para definir um novo caminho para um novo futuro, calcado em ideais surgidos em contraposição à marginalização e à opressão e em nome do reconhecimento e da valorização de outras formas de saber, de ver e de ser em um mundo que parece não oferecer espaço a essas formas.

Deve-se considerar que cada vez mais a busca pela afirmação de identidades pessoais e coletivas se transforma em um ponto de apoio, de inclusão e de emancipação em um mundo globalizado que, ao mesmo tempo em que une as culturas e possibilita várias interligações, separa e oprime aqueles que não possuem forças suficientes para “entrar no jogo” munidos das mesmas condições.

1.2 Unidade ou diferença?

¹⁰ Beck define os riscos de hoje como “riesgos de la modernización”, que se diferenciam dos riscos e perigos da Idade Média justamente pela globalidade de sua ameaça e por serem produto da maquinaria do progresso industrial. Além disso, os riscos contêm essencialmente um componente futuro, relacionado com a previsão, com a destruição que ainda não ocorreu, mas que se revela iminente (BECK, 1998).

No discurso relativo ao multiculturalismo e ao reconhecimento das identidades étnicas e culturais dos grupos minoritários, duas vertentes podem ser analisadas como idéias opostas e que merecem uma sucinta análise. A primeira delas é o discurso universalista, já citado e criticado neste trabalho, e que conduz, conforme visto, a um ideal de igualdade que não considera as diferenças e que está embasado no pensamento racional. O segundo discurso é o diferencialista (ou relativista) que, ao contrário do primeiro, prega a consideração da identidade coletiva como fundamental para que o indivíduo seja reconhecido efetivamente e conquiste seu lugar no espaço social.

Em torno desses dois discursos é possível centrar algumas críticas e alguns argumentos que irão contribuir para uma tomada de posição a respeito do tema. Darcy Ribeiro, por exemplo, defende um ideal chamado de “etnonação”, alicerçado na idéia de homogeneização cultural, evidenciando uma perspectiva universalista e pregando um modelo assimilacionista das diversas culturas no Brasil. Conforme Ribeiro (1996, p. 265), apesar das áreas culturais brasileiras resistirem às mudanças em nome da preservação de suas características, novas condições uniformizadoras acabam tornando essas áreas cada vez mais homogêneas, o que significa que “apesar de tudo, somos uma província da civilização ocidental”.

Ribeiro (1996) vê no Brasil uma unidade étnica básica, que apesar da confluência de matrizes variadas (portugueses, negros africanos e índios americanos) em sua formação, se constitui em uma etnia nacional, em um “Estado uni-étnico”. Para ele,

Conquanto diferenciados em suas matrizes raciais e culturais e em suas funções ecológico-regionais, bem como nos perfis de descendentes de velhos povoadores ou de imigrantes recentes, os brasileiros se sabem, se sentem e se comportam como uma só gente, pertencente a uma mesma etnia (1996, p. 21-22).

Para Ribeiro (1996), entretanto, esse povo-nação não é fruto da evolução de formas anteriores de sociabilidade, que apesar das classes sociais diferenciadas acabaram se conjugando para atender as suas necessidades de sobrevivência e progresso. Ao contrário, surge da concentração de uma força de trabalho escrava, subjugada a processos violentos de ordenação e repressão que se revelaram um genocídio e um etnocídio implacáveis, exacerbando-se um distanciamento social entre a massa do povo e uma minoria privilegiada, isolada numa barreira de indiferença.

O processo de universalização cultural no Brasil, iniciado pelos europeus quando da chegada destes na “ilha Brasil” e que originou o brasileiro, é fruto de vários conflitos, como analisa Ribeiro (1996, p. 30):

Esse conflito se dá em todos os níveis, predominantemente no biótico, como uma guerra bacteriológica travada pelas pestes que o branco trazia no corpo e eram mortais para as populações indenes. No ecológico, pela disputa do território, de suas matas e riquezas para outros usos. No econômico e social, pela escravização do índio, pela mercantilização das relações de produção, que articulou os novos mundos ao velho mundo europeu como provedores de gêneros exóticos, cativos e ouros. No plano étnico-cultural, essa transfiguração se dá pela gestação de uma etnia nova, que foi unificando, na língua e nos costumes, os índios desengajados de seu viver gentílico, os negros trazidos de África, e os europeus aqui querenciados.

Reafirmando a existência de uma política assimilacionista e universalista no Brasil, Carlos Frederico Marés de Souza Filho (2003), discorrendo a respeito da criação dos Estados nacionais latino-americanos, alerta que esta se deu com a redação de uma Constituição que assegurava um rol de direitos e garantias individuais, restando aos índios a possibilidade de integração como indivíduo, como cidadão, ou seja, como sujeito individual de direitos. Conforme este autor,

As políticas públicas e as leis, porém, se propuseram durante muitos anos a cumprir essa vontade dos Estados nacionais: integrar os povos como cidadãos, sujeitos de direito, capazes de negociar juridicamente, sem reconhecer seus direitos coletivos. Nesta perspectiva, o genocídio continuou, e cada tentativa de integração desses povos significou a continuação do estado de guerra imposto quando da chegada dos europeus. Os povos perdiam não só a visibilidade, mas a própria vida (2003, p. 78).

Dessa forma, os direitos garantidos pelas Constituições dos Estados nacionais apenas serviam aos sujeitos individuais, detentores de propriedade.¹¹ Aos índios que aqui viviam eram aplicadas políticas de integração, reforçando que sua situação como “índios” deveria ser

¹¹ “Assim, aquele indivíduo que lograsse amear algo, formando uma propriedade, passaria a ser integrado ao sistema, ao passo que todos os outros não se integrariam jamais, continuando a ser índios, quilombolas, pescadores, ribeirinhos, seringueiros, pequenos posseiros, vivendo da extração, da coleta, da caça, da pesca, da pequena agricultura de subsistência, mantendo fortes relações com a comunidade para viver e não raras vezes, enquanto longe do contato da civilização, vivendo com fartura e felicidade, mas sob permanente ameaça, porque se estivessem sobre terras boas ou sobre alguma riqueza vegetal ou mineral economicamente viável, passariam a ser objeto da cobiça, do engano e da desintegração” (SOUZA FILHO, 2003, p. 77).

temporária. Exemplo disso é a própria Lei Indígena¹² nº 6.001 de 1973, que em seu artigo 1º “regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (SOUZA FILHO, 2003, p. 79).

Souza Filho (2003) reconhece no Brasil dois eixos principais na aplicação de políticas em relação aos povos indígenas: de um lado uma política de total omissão, como se os povos não existissem e, de outro, uma política que cria refúgios, tirando-os de seus territórios ou reduzindo seu espaço de vida original. Exemplo dessas políticas é o que ocorreu com o povo guarani que, após total omissão da política oficial do governo brasileiro, sendo até considerados extintos nos Estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo, não tiveram praticamente nenhuma terra demarcada, passando a viver de empréstimo em territórios de outros povos e, no estado do Mato Grosso, em confinamentos. Hoje, grande parte dos guaranis vive em unidades de conservação.¹³

Souza Filho (2003) afirma que, enquanto fora da Amazônia o Estado não considerou os povos indígenas em suas políticas públicas, na Amazônia houve uma preocupação em contatá-los. Esse contato, no entanto, precedia a expansão da fronteira agrícola, a construção de estradas,

¹² Tramita no Congresso Nacional desde 1991 o novo “Estatuto das Sociedades Indígenas”, cuja proposta é adaptar-se aos preceitos constitucionais que garantem direitos coletivos aos povos indígenas.

¹³ A Lei 9.985 de 18 de julho de 2002 institui no Brasil o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), que tem por fim ordenar as áreas protegidas nos âmbitos federal, estadual e municipal. Duas categorias de unidades de conservação são estabelecidas pelo SNUC: as unidades de proteção integral e as unidades de uso sustentável. As unidades de proteção integral têm o objetivo básico de preservar a natureza, admitindo apenas o uso indireto dos recursos naturais, com algumas exceções, e são compostas por: I – Estação Ecológica: objetiva, além da preservação da natureza, também a pesquisa científica, sendo proibida a entrada de visitantes, exceto os que possuem objetivos educacionais ou científicos; II – Reserva Biológica: objetiva a preservação da biota, sem interferência humana, exceto nas medidas de recuperação dos ecossistemas, do equilíbrio natural, da diversidade biológica e dos processos ecológicos; III – Parque Nacional: objetiva a preservação dos ecossistemas com a possibilidade de atividades de recreação, turismo ecológico, além de atividades de educação ambiental e pesquisa científica; IV – Monumento Natural: objetiva preservar sítios naturais raros; V – Refúgio de Vida Silvestre: objetiva a proteção de ambientes naturais que garantam a existência ou reprodução de espécies ou comunidades da flora e da fauna. As unidades de uso sustentáveis têm como objetivo básico a compatibilização da conservação da natureza com o uso sustentável dos recursos naturais e são compostas por: I- Área de Proteção Ambiental (APA): área com certo grau de ocupação humana e tem como objetivo a proteção da diversidade biológica disciplinando o processo de ocupação de forma a assegurar a sustentabilidade do uso dos recursos naturais; II – Área de Relevante Interesse Ecológico (ARIE): área de pequena extensão em geral, com pouca ou nenhuma ocupação humana e tem como objetivos manter os ecossistemas naturais e regular o uso compatível com os objetivos de conservação da natureza; III – Floresta Nacional: tem como objetivo o uso múltiplo sustentável dos recursos florestais e a pesquisa científica com ênfase em métodos para a exploração sustentável; IV – Reserva Extrativista: área utilizada por populações extrativistas tradicionais e tem como principal objetivo a proteção dos meios de vida e da cultura dessas populações; V – Reserva de Fauna: áreas com animais nativos, residentes ou migratórios, adequados para estudos técnico-científicos sobre recursos faunísticos; VI – Reserva de Desenvolvimento Sustentável: área que abriga populações tradicionais que desempenham um papel fundamental na proteção da natureza e manutenção da diversidade biológica; VII – Reserva Particular do Patrimônio Natural: área gravada com perpetuidade, que objetiva a conservação da diversidade biológica.

a exploração dos recursos naturais ali existentes. E “as frentes de contato, como eram chamadas, não tinham uma proposta do que fazer depois de contactados os índios, salvo a idéia genérica, que vinha desde a colônia, de oferecer aos índios as doces leis do império, isto é, a integração na comunhão nacional” (p. 87).

Apesar de reconhecer as diferenças entre os grupos sociais que se formaram no Brasil desde a colonização e reafirmando sua visão “universal” da formação do povo brasileiro, Ribeiro (1996) assegura que é possível identificar no Brasil uma identidade coletiva nacional, que anularia as diferenças entre os grupos étnicos aqui existentes. Assim:

O surgimento de uma etnia brasileira, inclusiva, que possa envolver e acolher a gente variada que aqui se juntou, passa também pela anulação das identificações étnicas de índios, africanos e europeus, como pela indiferenciação entre as várias formas de mestiçagem, como os mulatos (negros com brancos), caboclos (brancos com índios), ou curibocas (negros com índios). Só por esse caminho, todos eles chegam a ser uma gente só, que se reconhece como igual em alguma coisa tão substancial que anula suas diferenças e os opõe a todas as outras gentes. Dentro do novo agrupamento, cada membro, como pessoa, permanece inconfundível, mas passa a incluir sua pertença a certa identidade coletiva (RIBEIRO, 1996, p. 133).

A identidade coletiva à qual se refere Ribeiro não é de forma alguma a identidade pela qual as comunidades tradicionais brasileiras lutam. Pelo contrário, em virtude da forte subjugação e da exploração vivida por essas comunidades desde os tempos da colonização, seu desejo é de reconhecimento a partir de uma identidade própria, que seja coletiva quando isso significa o reconhecimento de direitos coletivos para os representantes de sua cultura diferenciada, e não quando isso representar integração e assimilação a uma cultura nacional.

A respeito da identidade nacional ou cultural, Jayme Paviani (2004) explica que a identidade de um povo ou de uma cultura aponta para um conjunto de costumes, comportamentos, valores, obras e para elementos socioculturais, como a língua e a religião. Alerta o autor, porém, que o conceito de identidade nacional pode se tornar um instrumento equivocado da realidade cultural de um povo, uma vez que toda identidade é constituída sobre a diferença. Dessa forma, na procura da identidade não se pode esquecer as diferenças. Mesmo que em relação aos seres humanos exista algo de comum, como os direitos fundamentais, por exemplo, as diferenças entre eles devem ser admitidas (PAVIANI, 2004).

Santos (2002) analisa o papel do Estado-nação ao tratar da questão cultural, que em sua opinião vem desempenhando um papel ambíguo, colaborando para a homogeneização e uniformidade cultural:

Enquanto, externamente, têm sido os arautos da diversidade cultural, da autenticidade da cultura nacional, internamente, têm promovido a homogeneização e a uniformidade, esmagando a rica variedade de culturas locais existentes no território nacional, através do poder da polícia, do direito, do sistema educacional ou dos meios de comunicação social, e na maior parte das vezes por todos eles em conjunto (SANTOS, 2002, p. 47-48).

Com base no discurso diferencialista é possível afirmar que um de seus pontos positivos é a crítica à tendência do Estado de privilegiar a hegemonia da cultura ocidental em detrimento das culturas minoritárias, como a indígena e a de grupos de origem africana. Um dos aspectos negativos que podem ser ensejados, contudo, é o fato de esse discurso pregar o enclausuramento dos grupos em torno de si, recusando qualquer possibilidade de diálogo e de comunicação interculturais. Isso poderá originar o nacionalismo xenófobo, o fundamentalismo religioso e outros extremismos de conseqüências negativas, que acabam buscando a unicidade e a homogeneidade (D'ADESKY, 2005).

A noção de grupo étnico é de difícil definição, pois engloba inúmeros elementos e muitas vezes pode indicar uma separação entre os ideais étnicos e aqueles que garantiriam a cidadania para os indivíduos de uma nação. Para d'Adesky (2005, p.38),

pode-se identificar a raça, a religião e a língua como fatores fundamentais, a história como o epicentro de uma herança cultural comum, o espaço como área territorial e categoria de permanência, a consciência de pertencimento e a vontade de viver em conjunto como expressões de uma certa comunidade cultural.

Quando se analisa o conceito de etnia e nação, percebe-se a clara indicação de que as nações modernas distanciam-se da etnia, pois existe uma ligação maior entre a idéia de cidadania e nação. Conforme d'Adesky (2005, p. 61), “a cidadania não está diretamente ligada à etnicidade. Não se é cidadão de uma etnia, mas cidadão de uma nação. A cidadania indica o pertencimento ao povo soberano do Estado, segundo os princípios dos modernos Estados-nações”. Dessa forma, mediante a utilização do aparelho estatal, a nação demonstra que pode fazer prevalecer a

identidade nacional sobre as identidades étnicas particulares, enfraquecendo o sentimento de identidade dessas minorias étnicas e diminuindo seu poder de contestação (D'ADESKY, 2005).

No entendimento de Alcida Rita Ramos (1993), no cenário político brasileiro o conceito de etnia não tem nem força política, nem legitimidade ideológica, uma vez que a sociedade brasileira se quer homogênea e integrada. Para a autora, “etnias são tidas como excrecências sociais que a História impingiu à pátria e que devem ser aplainadas e diluídas na correnteza nacional” (1993, p. 2).

Alguns defensores da causa indígena defendem o uso da expressão “nações indígenas”, causando repulsa àqueles que consideram o emprego do termo ofensivo ou ameaçador à soberania nacional.¹⁴ Conforme a explicação de Ramos (1993, p. 2):

Desde que foi adotado no Brasil, o termo “nações indígenas” tem incomodado muita gente, principalmente, nas duas últimas décadas. Governantes tomam-no como expressão de perigo para a soberania nacional e protestam contra os defensores dos índios que a usam como símbolo de luta pelos direitos humanos dos povos indígenas, enquanto coletividades, por mais paradoxal que isso pareça. Os índios, pelo menos alguns, parecem apropriar-se dele mais ou menos como os indianistas do século passado (José de Alencar, por exemplo) se apropriavam de símbolos indígenas para marcar a brasilidade face à Europa, ou seja, como emblema de alteridade legítima.

Ramos (1993) acrescenta que a etnia, por ser um termo politicamente fraco, foi relegado ao âmbito cultural, sendo adotada a expressão “nações indígenas” como instrumento de luta na arena do contato interétnico. Dessa forma, “para haver nação e nacionalismo é preciso uma boa dose de anonimato e impessoalidade, ainda que ambos estejam informados por uma maneira comum e própria de se ser anônimo e impessoal. Em outras palavras, é preciso haver a figura ideológica do indivíduo” (RAMOS, 1993, p. 6). E conclui acertadamente a autora:

Se o conceito de etnia não é politicamente potente e legítimo para alçar a causa indígena ao plano das grandes problemáticas nacionais a exemplo, entre outros, dos sindicatos ou das organizações empresariais, o conceito de nação, por inapropriado, mais parece ir contra do que a favor dessa causa, ao menos em certas conjunturas cruciais para o país como foi a assembléia constituinte de 1987-88. Por transbordar de significado, o conceito de nação acaba esvaziando-se, principalmente quando passa a ser uma metáfora política, como é o caso das “nações indígenas”, sempre que tomada ao pé da letra. Se a singeleza de etnia mantém a situação dos povos indígenas na obscuridade política, a complexidade da nação ameaça confundi-la com um ofuscante holofote que os expõe a todo tipo de oportunismo (1993, p. 8).

¹⁴ Alcida Rita Ramos emprega o termo “sociedades indígenas”. A Constituição Federal de 1988 optou pela expressão “grupos indígenas” (art. 231, § 5º).

Segundo d'Adesky (2005), é necessário reconhecer que mesmo que a etnicidade implique um diferencial comunitário, isso não afirma, necessariamente, um antinacionalismo. Deve-se analisar qual a política instituída pelo Estado, para então se chegar a uma conclusão. Se a política do Estado prega um represamento dos pluralismos étnicos em nome da promoção da identidade comum nacional, por meio de políticas assimilacionistas e uniformizantes e na defesa de uma homogeneidade cultural, acaba negando o direito de cada indivíduo de fazer parte de uma identidade cultural diferenciada.

Assim, é necessário que a definição de etnia seja alargada, comportando novos elementos capazes de conduzir o Estado a políticas de reconhecimento das minorias étnicas, bem como de democratização dos espaços públicos e acesso igualitário aos meios de discussão e promoção. Isso não significa que a nação deixaria de ter primazia sobre a etnia, mas as interligações desses conceitos possibilitariam uma abertura às lutas dessas minorias, desde muito discriminadas e depreciadas (D'ADESKY, 2005).

É com base nessa necessidade de abertura do conceito de etnia que d'Adesky (2005, p. 191) propõe entender etnia como

um grupo cujos membros possuem, segundo seus próprios olhos e ante os demais, uma identidade distinta, enraizada na consciência de uma história ou de uma origem comum, simbolizada por uma herança cultural comum que caracteriza uma contribuição ou uma corrente diferenciada da nação. A consciência desse fato é baseada em dados objetivos, tais como uma língua, raça ou religião comum, por vezes um território comum, atual ou passado, ou ainda, na ausência deste, redes de instituições e associações, embora alguns desses dados possam faltar.

Este autor também vê no reconhecimento dos negros e índios pelo Estado uma afirmação do pluralismo étnico, imprescindível para que se tenha uma idéia adequada da importância das diferentes etnias e do respeito às suas diferenças. Para ele:

O reconhecimento da existência de um pluralismo étnico, imbuído do reconhecimento adequado da imagem dos grupos étnicos pelo Estado, teria também efeitos deletérios sobre o discurso universalista dominante, baseado na idéia da fusão das raças e na assimilação por todos da cultura européia supostamente superior. Tal reconhecimento adequado da imagem dos grupos negros e indígenas iria sem dúvida contra o desejo daqueles que cultivam o ideal de homogeneização racial e que acreditam nas virtudes da assimilação cultural

como soluções para diluir as diferenças e as desigualdades socioeconômicas (2005, p. 192)

A etnicidade, porém, não é a única questão abordada pelo discurso diferencialista. Muitos outros grupos minoritários têm a “diferença” como forma de luta, devido às realidades discriminatórias vividas e as dificuldades de atingirem os direitos de cidadão, tão “garantidos” pelo Estado. Entre esses grupos estão as mulheres, os gays, os deficientes e todos aqueles que vêem seus “direitos humanos” constituírem algo invisível para o Estado. Existe um sentimento de exclusão motivando as lutas pelo reconhecimento da diferença e há entre os integrantes desses grupos não uma identidade étnica, mas um sentimento de formarem uma identidade coletiva, baseada em valores e em vidas comuns.

A teoria de Charles Taylor¹⁵ acerca da identidade e das políticas de reconhecimento é uma das principais colaborações para a defesa do reconhecimento diferenciado de grupos minoritários e excluídos, que não são atingidos ou beneficiados pelo respeito à dignidade da pessoa humana promovido pelos ideais universalistas e igualitários e pelo ideal de democracia, em que todos os indivíduos são considerados “livres e iguais”. Conforme Charles Taylor (1997), a democracia introduziu a política de reconhecimento igualitário, porém a importância do reconhecimento foi se modificando e aumentando a partir da noção de identidade individual, de autenticidade. A identidade pressupõe que cada ser humano possui características próprias, que são formadas e negociadas nas relações com os outros, dando ao reconhecimento dessa identidade pelos outros uma importância fundamental.

Baseado em Herder, que afirma que cada ser humano tem a sua maneira original de ser, sua própria medida, Charles Taylor (1997, p. 50) explica que:

Antes do final do século XVIII, ninguém havia pensado que as diferenças entre seres humanos pudessem assumir este tipo de importância moral. Existe uma determinada maneira de ser humano que é a *minha* maneira. Sou obrigado a viver a minha vida de acordo com essa maneira, e não imitando a vida de outra pessoa.

É essa maneira própria e original de ser, com uma identidade única e diferenciada, que não deve ser oprimida e assimilada, devendo ser reconhecida e respeitada, que constitui os fundamentos dos ideais do multiculturalismo e que quer introduzir uma nova concepção na busca pelo respeito à dignidade da pessoa humana, aos direitos humanos e a todos os aspectos que esse respeito englobaria.

¹⁵ As teorias do autor acerca da identidade e do reconhecimento serão aprofundadas no item 1.3 deste trabalho.

D'Adesky (2005) chama a atenção para a diferenciação entre pluralismo cultural e multiculturalismo, assegurando que o pleno reconhecimento da igualdade e da cidadania associado ao tratamento igual de grupos étnicos que possuem uma cultura diferenciada é a base para uma política multicultural e não de pluralismo cultural. Conforme este autor, “o pluralismo cultural não abarca necessariamente a política de tratamento em pé de igualdade das diferentes culturas que se encontram num dado território geográfico” (p. 199); já o multiculturalismo possui a tendência de reconhecer a igualdade de valor intrínseco de cada cultura.

Voltando à questão da igualdade, d'Adesky (2005) questiona se o reconhecimento igual entre os indivíduos, uma garantia constitucional, não deveria ser reforçado pela garantia de tratar também como iguais os grupos étnicos e suas manifestações culturais. E, para responder a tal indagação, basta lembrar do argumento de que a igualdade garantida pela Constituição Federal brasileira não atinge “igualmente” todos os representantes do povo brasileiro.

Santos e Nunes (2003) afirmam que as políticas de integração dos índios do Brasil e da Colômbia na cidadania liberal constituem uma negação dos direitos coletivos destes povos, ensejando a necessidade de políticas emancipatórias e a invenção de novas cidadanias. Os autores, no entanto, reconhecem a tensão existente entre a igualdade e a diferença e sua implicação nessas lutas e completam:

A igualdade ou a diferença, por si sós, não são condições suficientes para uma política emancipatória. O debate sobre os direitos humanos e a sua reinvenção como direitos multiculturais, bem como as lutas dos povos indígenas e das mulheres, mostram que a afirmação da igualdade com base em pressupostos universalistas como os que determinam as concepções ocidentais, individualistas, dos direitos humanos, conduz à descaracterização e negação das identidades, das culturas e das experiências históricas diferenciadas, especialmente à recusa do reconhecimento de direitos coletivos. (2003, p. 63).

Assim sendo, a afirmação da diferença, por si só, também induz a um problema: pode servir de justificativa para a exclusão, inferiorização e discriminação dos “diferentes” (SANTOS; NUNES, 2003). É justamente diante dessa tensão entre a diferença e a igualdade que é possível perceber a necessidade de reinvenção da cidadania e dos ideais de igualdade apregoados pelas políticas liberais e que desde muito definem os caminhos da democracia em países que possuem minorias excluídas e esquecidas em nome dos direitos dos cidadãos “livres e iguais”. Isso, porém, sem esquecer da lição de Santos, para quem deve-se “defender a igualdade sempre que a

diferença gerar inferioridade, e defender a diferença sempre que a igualdade implicar descaracterização” (SANTOS; NUNES, 2003, p. 64).

E é realmente a abertura e a receptividade do tratamento verdadeiramente igual que estão no cerne das reivindicações e das lutas dos grupos minoritários brasileiros, como os negros e os índios. As reivindicações perpassam muitas esferas que são indispensáveis para a sobrevivência material e cultural desses grupos e requerem políticas em áreas fundamentais, como no sistema educacional, na proteção aos conhecimentos tradicionais, na garantia dos territórios tradicionalmente ocupados por esses grupos, na sustentabilidade material e na sobrevivência física do grupo, dentre outras.

D’Adesky (2005, p. 196), nesse viés, analisa as conseqüências mínimas que a receptividade das reivindicações no sentido de tratamento igual pelo Estado trariam para os grupos étnicos minoritários:

Por um lado, tornaria possível que instituições públicas viessem a apoiar, no decorrer do tempo, culturas distintas, no sentido de garantir a percepção adequada, pela sociedade, da imagem de grupos étnicos que julgam vitais tanto a preservação de uma identidade cultural particular para os seus membros e seus descendentes quanto o respeito às práticas, atividades e concepções de mundo provenientes de suas culturas. De outro lado, asseguraria, no âmbito do sistema educacional público, mas também nos organismos culturais do Estado, o alargamento dos horizontes culturais, intelectuais e espirituais, desse modo enriquecendo a nação com perspectivas culturais e intelectuais diferenciadas.

Dessa forma, pode-se argumentar em favor de um “multiculturalismo democrático” (d’Adesky, 2005, p. 234) como política capaz de reconhecer as singularidades de cada cultura, sem a pretensão de se identificar uma cultura como universal e ampliando o diálogo e o respeito entre as diversas formas de manifestação e identificação cultural. Nem o universalismo, nem o diferencialismo ou relativismo cultural, mas antes o respeito e a promoção de grupos culturais depreciados e discriminados, por meio de políticas multiculturais que venham a aliar os princípios constitucionais da dignidade, cidadania e igualdade ao reconhecimento da diversidade cultural.

1.3 Identidade, diferença e reconhecimento

Identidade, para Charles Taylor (1997, p. 45), é “a maneira como uma pessoa se define, como é que as suas características fundamentais fazem dela um ser humano”. E a respeito da formação da identidade, acrescenta o autor:

A tese consiste no fato de a nossa identidade ser formada, em parte, pela existência ou inexistência de reconhecimento e, muitas vezes, pelo reconhecimento incorrecto dos outros, podendo uma pessoa ou grupo de pessoas serem realmente prejudicadas, serem alvo de uma verdadeira distorção, se aqueles que os rodeiam reflectirem uma imagem limitativa, de inferioridade ou de desprezo por eles mesmos (1997, p.45).

Conforme Charles Taylor (1997), um aspecto definitivo da condição humana deve ser considerado para a compreensão da estreita relação entre identidade e reconhecimento: o carácter fundamentalmente dialógico dessa condição. Isso tudo graças à capacidade de entendimento entre as pessoas, adquirida por meio de linguagens¹⁶ humanas de expressão, ricas de significado e fundamental na formação da identidade. Como as pessoas não aprendem sozinhas as linguagens necessárias a sua autodefinição, a interação com os outros (“outros-importantes”, para Charles Taylor) possibilita a formação da identidade, mediante o diálogo e a negociação (CHARLES TAYLOR, 1997).

A política de reconhecimento é fundamental para Charles Taylor, pela sua capacidade de formar a identidade do indivíduo. E o não-reconhecimento ou reconhecimento incorreto, por sua vez, também tem o poder de afetar as pessoas (negativamente), podendo constituir-se até em formas de agressão. De acordo com o autor,

Perante estas considerações, o reconhecimento incorreto não implica só uma falta do respeito devido. Pode também marcar as suas vítimas de forma cruel, subjugando-as através de um sentimento incapacitante de ódio contra elas mesmas. Por isso, o respeito devido não é um acto de gentileza para com os outros. É uma necessidade humana vital (1997, p. 46).

Confirmando a teoria do não-reconhecimento de Charles Taylor, Semprini (1999) acrescenta que as experiências da diferença e do encontro com o outro, apesar de se constituírem em condição de emergência da identidade, também podem tornar-se experiências difíceis. Para este autor:

¹⁶ “Defino linguagem no sentido lato, abarcando não só as palavras que proferimos, mas também outros modos de expressão, através dos quais nos definimos, incluindo as “linguagens” da arte, do gesto, do amor e outras do gênero” (CHARLES TAYLOR, 1997, p. 52).

Quando acontece a interação, um indivíduo pode sentir que sua auto-imagem retransmitida pelo outro – por meio de palavras, atitudes, comportamentos – é uma imagem desvalorizante, discriminatória, ou até agressiva. Esta experiência pode perturbar o sujeito e instalar no âmago de sua identidade uma dúvida sobre o seu real valor e o valor das metas que ele estabeleceu para si mesmo. É esta a grande queixa das minorias contra a maioria monocultural (1999, p. 105).

Na visão de Charles Taylor (1997), existe uma política de reconhecimento igualitário, introduzida pela democracia e que se baseia na exigência de um estatuto igual para as diversas culturas. A própria importância do reconhecimento, contudo, modificou-se a partir de novas compreensões, como a da ideia de identidade individualizada, surgida a partir do final do século XVIII. A identidade individualizada é aquela que cada ser descobre em si mesmo, sendo verdadeiro com sua própria originalidade. E é com base nessa ideia que se torna possível entender o ideal moderno de autenticidade e os objetivos de auto-realização que acolhem este ideal.

E na relação de formação da identidade pode-se afirmar que a individualidade adquire fundamental importância. Ela depende do contato e das interações com os outros, mediante as experiências sociais entre o próprio grupo de pertença e entre este e outros grupos. Dessa forma, a ideia de indivíduo como ser moral e dotado de um espírito cognitivo completo e autônomo, que nega a importância das interações sociais e prega o exercício do livre-arbítrio independente de condições históricas, culturais, tradicionais, nega também as possibilidades de construção de uma identidade aos indivíduos (SEMPRINI, 1999). Nesse sentido, para Semprini (1999, p. 102),

uma teoria intersubjetiva do indivíduo procura reconhecer a importância das noções de enraizamento e de pertença na construção do eu. Neste sistema, a identidade individual é concebida como uma estrutura oca, que toma forma somente no cotidiano do processo de educação e aprendizagem. Isto fornece ao indivíduo um sistema de valores e de normas de conduta, permitindo-lhe “compreender” o mundo e sua posição no interior deste.

Assim, conjugando a ideia de individualidade com a importância das relações dialógicas com os outros, pode-se estabelecer que a identidade “é aquilo que nós somos, “de onde nós provimos”. Assim definido, é o ambiente no qual os nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido”(CHARLES TAYLOR, 1997, p. 54). A questão do reconhecimento adquire, então, uma nova dimensão a partir da noção de identidade e de autenticidade. Para Charles Taylor (1997, p. 56):

A importância do reconhecimento é, agora, universalmente admitida, de uma forma ou de outra: no plano íntimo, estamos todos conscientes de como a identidade pode ser formada ou deformada no decurso da nossa relação com os outros-importantes; no plano social, temos uma política permanente de reconhecimento igualitário. Ambos os planos sofreram a influência do ideal de autenticidade, à medida que este foi amadurecendo, e o reconhecimento joga um papel essencial na cultura que surgiu à volta desse ideal.

Hall (1995) diferencia três concepções diferentes de identidade, que merecem ser aqui destacadas:

a) O sujeito do Iluminismo, pelo qual o indivíduo é visto como um ser centrado e unificado, cujas capacidades (razão, consciência e ação) emergiam com o seu nascimento e permaneciam com ele durante a existência individual;

b) O sujeito sociológico, que é aquele que surge a partir da compreensão de que o núcleo interior do indivíduo não era autônomo, mas formava-se em relação a “outros significativos”. A essência interior do sujeito (o “eu real”) é modificada a partir do diálogo contínuo com os mundos culturais externos. “O sujeito que anteriormente tinha experiência de uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma, mas de muitas identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas” (1995, p. 11).

c) O sujeito pós-moderno, que é isento de uma identidade fixa e esta, por sua vez, é “formada e transformada continuamente em relação às maneiras pelas quais somos representados e tratados nos sistemas culturais que nos circundam” (1995, p. 12). É uma identidade historicamente (e não biologicamente) definida.

Essa concepção de identidade do sujeito pós-moderno conduz a afirmação de Hall (1995) de que a identidade totalmente segura, unificada e coerente é uma fantasia. A partir da multiplicação dos sistemas de significado e de representação cultural, uma multiplicidade de identidades pode surgir.

Nesse propósito, é possível afirmar que a forma de conceituação do sujeito e da identidade foi alterada pela modernidade, causando uma nova forma de individualismo, em cujo centro estava uma nova concepção de sujeito individual e de sua identidade. Para Hall (1995, p. 20), “isso não significa que as pessoas, em tempos pré-modernos, não fossem indivíduos, mas que a individualidade era tanto “vívda”, “experienciada” como “conceitualizada” de outra

maneira”. A nova concepção¹⁷ da qual se fala é aquela em que o indivíduo é percebido como um sujeito individual, com suas capacidades de raciocinar e pensar (era o sujeito cartesiano de Descartes) (HALL, 1995).

À medida, porém, que as sociedades modernas cresceram de modo mais complexo, uma concepção mais *social* de sujeito emergiu. As teorias liberais clássicas foram obrigadas a chegar a um acordo com as estruturas do Estado nacional e com as grandes massas que criam uma democracia moderna (HALL, 1995). E “o indivíduo passou a ser visto como mais localizado e “instalado” no interior dessas grandes estruturas e formações de sustentação da sociedade moderna” (HALL, 1995, p. 24).

Castells entende por identidade a fonte de significado e de experiência de um povo. É “o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(is) prevalece(m) sobre outras fontes de significado” (2001, p. 22).

O autor chama a atenção para a diferenciação entre a identidade e os papéis¹⁸ desempenhados pelos indivíduos na sociedade. Enquanto os papéis (trabalhador, pai, mãe, sindicalista, jogador de basquete, por exemplo) são definidos por normas das instituições e organizações sociais, as identidades são originadas pelos próprios atores sociais e são construídas por meio de processos de individuação. Embora as identidades possam, algumas vezes, ser formadas por instituições dominantes, isso ocorre porque os indivíduos internalizam esse desejo de construir sua identidade a partir dessas instituições (CASTELLS, 2001, p. 23).

Desse modo, é possível afirmar que toda e qualquer identidade é construída e a questão é definir como, por que, por quem, a partir de quê ocorre essa construção. Essa construção parte de matéria-prima fornecida pela História, pela Geografia, pela Biologia, pelas instituições, pela

¹⁷ “Muitos dos grandes movimentos no pensamento e cultura ocidentais contribuíram para a emergência desta nova concepção: A Reforma e Protestantismo, que tornaram a consciência individual livre das instituições religiosas da Igreja, e a expuseram diretamente aos olhos de Deus; o Humanismo Renascentista, que colocou o Homem no centro do Universo; as revoluções científicas, que dotaram o Homem de faculdades e capacidades de questionar, investigar e desvendar os mistérios da natureza; e o Iluminismo, centrado na imagem do Homem racional e científico, liberto do dogma e da intolerância, diante de quem a totalidade da história humana foi disposta para seu entendimento e controle” (HALL, 1995, p. 21).

¹⁸ “Percebe-se, ainda, que os papéis são aprendidos mas podem ser revistos; podem ser perdidos, tirados e mesmo abandonados; a pessoa pode variar, modificar e redefinir papéis, existem papéis relacionados a outros papéis (ex. o papel do filho implica um pai) e todo relacionamento consiste de diversos papéis, ou seja, em suma, os papéis são dinâmicos. Na verdade, nenhum papel é desempenhado sozinho nem de forma exclusivamente protagônica, vez que todos os papéis são complementares ante sua situação de unidade de ação realizada em um ambiente humano. Assim, o modo de ser de um indivíduo decorre dos papéis que exerceu como protagonista e como co-autor, além do que colheu com as próprias respostas dessas interações” (CUNHA, 2004, p. 48).

memória coletiva, por desejos e fantasias pessoais, por crenças religiosas, entre outros fatores, e seus conteúdos são processados e reorganizados pelos indivíduos ou pela sociedade em função de sua vida e de sua cultura (CASTELLS, 2001, p. 23).

Castells elenca três formas e origens de construção de identidades: 1) Identidade legitimadora: que foi introduzida pelas instituições dominantes da sociedade para expandir e racionalizar sua dominação diante dos atores sociais; 2) Identidade de resistência: criada por atores sociais dominados ou estigmatizados pelas forças de dominação e marcada pela resistência aos princípios que definem as instituições dominantes; 3) Identidade de projeto: criada por atores sociais que constroem uma nova identidade a partir de materiais culturais que estão a sua disposição e com o intuito de redefinir a sua posição na sociedade e de buscar a transformação da estrutura social (2001, p. 24).

Analisando-se as formas de construção de identidade, é possível concluir que cada uma delas conduz a um resultado. A identidade legitimadora origina uma sociedade civil, ou seja, organizações, instituições e atores sociais estruturados e organizados e que irão reproduzir a identidade que racionaliza as fontes de dominação. Com a identidade de resistência tem-se a formação de comunidades, a partir de formas de resistência coletiva diante de alguns tipos de opressão. Já com a identidade de projeto tem-se a formação de sujeitos¹⁹ (ou atores sociais coletivos) que constroem sua identidade a partir de um projeto de vida diferenciado, que almeja a transformação social como prolongamento dessa identidade (CASTELLS, 2001, p. 24-26).

Diante da realidade do mundo atual, afirma-se que as identidades legitimadoras perderam sua força e sua capacidade de manter um vínculo com a vida e os valores estampados pela maioria da sociedade, fazendo surgir as identidades de resistência, que lutam pelas suas crenças, seus valores e criam uma identidade comunal. Já as identidades de projeto (capazes de reconstruir uma nova sociedade civil, um novo Estado), por seu turno, surgem não a partir das identidades legitimadoras, mas sim do desenvolvimento das atuais identidades de resistência,²⁰ constituindo-se em novos sujeitos históricos (CASTELLS, 2001). Exemplo de transformação de identidade de resistência em identidade de projeto, voltando-se à transformação da sociedade, é o do movimento ambientalista, que, conforme Castells (2001), parte da defesa do meio ambiente de

¹⁹ A partir da concepção de Alain Touraine, Castells afirma que “sujeitos não são indivíduos, mesmo considerando que são constituídos a partir de indivíduos. São o ator social coletivo pelo qual indivíduos atingem o significado holístico em sua experiência” (2001, p. 26).

²⁰ Conforme Castells (2001, p. 420), porém, é importante ressaltar que nem sempre as identidades de resistência originarão identidades de projeto.

determinada área para um projeto ecológico que integre humanidade e natureza, baseado na identidade sociobiológica das espécies.

A identidade é um conceito muito contestado e que, quando está em jogo, surge sempre uma batalha a ser vencida contra a dissolução e a fragmentação, em que dois lados jogam, um deles no intuito de devorar e o outro de evitar que isso ocorra (BAUMAN, 2005). Nesse sentido, cabe destacar a afirmação de Bauman (2005, p. 82-83):

Sim, a “identidade” é uma idéia inescapavelmente ambígua, uma faca de dois gumes. Pode ser um grito de guerra de indivíduos ou das comunidades que desejam ser por estes imaginadas. Num momento o gume da identidade é utilizado contra as “pressões coletivas” por indivíduos que se ressentem da conformidade e se apegam a suas próprias crenças (que “o grupo” condenaria como exemplos de “desvio” ou “estupidez”, mas, em todo caso de anormalidade, necessitando ser curados ou punidos). Em outro momento é o grupo que volta o gume contra um grupo maior, acusando-o de querer devorá-lo ou destruí-lo, de ter a intenção viciosa e ignóbil de apagar a diferença de um grupo menor, forçá-lo ou induzi-lo a se render ao seu próprio “ego coletivo”, perder prestígio, dissolver-se... Em ambos os casos, porém, a “identidade” parece um grito de guerra usado numa luta *defensiva*: um indivíduo contra o ataque de um grupo, um grupo menor e mais fraco (e por isso ameaçado) contra uma totalidade maior e dotada de mais recursos (e por isso ameaçadora).

Bauman (2005) também reconhece no liberalismo e no comunitarismo tentativas opostas e extremas de impor à identidade um valor único. Para ele, as batalhas pela identidade não devem seguir a pureza de nenhuma das teorias, na verdade essas batalhas “são, e não podem deixar de ser, misturas das demandas “liberais” pela liberdade de autodefinição e auto-afirmação, por um lado, e dos apelos “comunitários” a uma “totalidade maior do que a soma das partes”, bem como à prioridade sobre os impulsos destrutivos de cada uma das partes, por outro” (BAUMAN, 2005, p. 84).

De acordo com Bauman (2005), é comum afirmar que as comunidades às quais as identidades se referem são de dois tipos: as comunidades de vida e de destino (em que os membros vivem juntos numa ligação absoluta) e as comunidades fundidas por idéias ou por uma variedade de princípios. Conforme o autor, porém, somente com a exposição às comunidades fundidas por idéias ou princípios é que surge a questão da identidade, e “é porque existem tantas idéias e princípios em torno dos quais se desenvolvem essas “comunidades de indivíduos que acreditam” que é preciso comparar, fazer escolhas, fazê-las repetidamente, reconsiderar escolhas já feitas em outras ocasiões, tentar conciliar demandas contraditórias e freqüentemente

incompatíveis” (2005, p. 17).

Além das considerações feitas acerca da identidade, acrescenta-se que a concepção do termo que é base para as afirmações deste trabalho não é a identidade que define os nacionalismos extremos, os grupos que desejam um “fechamento” cultural drástico em nome de uma única religião, crença ou cultura. A defesa da identidade que é evocada em nome das comunidades tradicionais considera o desejo desses grupos de continuarem a viver e a manter viva sua cultura, não em nome de um pertencimento de destino, mas em nome de um pertencimento que seja também o reflexo de uma escolha (de manter sua cultura e de não se renderem à assimilação), de uma identificação que os situa como peças importantes num cenário mundial cada vez mais fragmentado.

Bauman (2005, p. 19) entende que “as “identidades” flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, outras infladas e lançadas pelas pessoas a nossa volta, e é preciso estar em alerta constante para defender as primeiras em relação às últimas”. Nesse sentido, parece correta a visão do autor quando defende a afirmação de uma identidade também a partir de escolhas, pois, conforme já referido, muitas vezes as opiniões e o reconhecimento (incorreto) que os outros fazem de nós podem indicar imagens limitativas e degradantes, que não refletem o verdadeiro sentido de “ser alguém”, de “pertencer” a uma coletividade.

A questão da diferença é também fundamental para o multiculturalismo e está no cerne das discussões acerca da identidade e cabe aqui abordá-la. A diferença é processo humano e social, também fruto do processo histórico e constitui ao mesmo tempo um resultado e uma condição transitória. É resultado quando se considera o passado e privilegia-se o processo que resultou em diferença, e é uma condição transitória quando se privilegia a continuidade da dinâmica, que irá constituir uma configuração posterior (SEMPRINI, 1999).

Woodward (2005, p. 39) argumenta que “as identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença” e, que “essa marcação da diferença ocorre tanto por meio de sistemas simbólicos de representação quanto por meio de formas de exclusão social”. A identidade, então, não é o oposto da diferença, mas depende dela, na medida em que a diferença separa uma identidade da outra.

Com base na diferença, Semprini (1999) afirma que o multiculturalismo lança a problemática do lugar e dos direitos das minorias em relação à maioria, discutindo a questão da identidade e de seu reconhecimento. Para ele:

A emergência de uma minoria depende não somente do fato, para o grupo em questão, de chegar a se perceber como uma “minoria”, ou seja, como uma formação social apresentando suficientes traços comuns para adquirir homogeneidade e uma visibilidade interna aos olhos de seus membros, mas igualmente pelo fato de conquistar uma visibilidade externa e chegar a ser percebido como “minoria” pelo espaço social circundante (1999, p. 59).

Outra questão crucial relativa ao multiculturalismo é a da igualdade em contraposição à diferença. A busca pela igualdade pode, na verdade, ser discriminatória, uma vez que alimenta uma utopia universalista, própria das sociedades liberais. Essa igualdade, na realidade, não engloba o conjunto dos cidadãos, dado que o acesso ao espaço social não é garantido a todos, conforme esse ideal preconiza. Além disso, conforme Semprini (1999, p. 93),

ela é somente uma *igualdade ilusória*, pois mesmo quando está estendida a todo o corpo social, ela refere-se apenas aos direitos formais, administrativos, legais do indivíduo e não se aplica às desigualdades econômicas, culturais ou sociais. Esta igualdade também desconsidera as especificidades étnicas, históricas, identitárias – em suma, a diferença – que torna o espaço social heterogêneo.

O problema do gerenciamento da diferença,²¹ embora não seja exclusivamente um problema ocidental, vê-se aguçado nas democracias liberais, nas quais o respeito à diferença é uma das balizas constitucionais, integrando um dos fundamentos de sua legitimidade. A noção de diferença, porém, foi diluída na noção de igualdade, gerando assim outra forma de diferença: a desigualdade. A cultura ocidental, na verdade, mostrou-se incapaz de incluir a diferença em suas atividades e sua ideologia universalista leva a transformar a diferença por vezes num estado transitório e, por outras, num fato pessoal e privado (SEMPRINI, 1999).

O reconhecimento da crescente participação da dimensão subjetiva nas reivindicações multiculturais também fornece bases para a explicação da ineficiência dos modelos de igualdade da sociedade liberal. Como afirma Semprini (1999, p. 108-109):

Igualdade diante da lei, ampliação do espaço público por vias jurídicas e administrativas, a instauração de uma legislação que garanta a igualdade de oportunidades de todos os cidadãos e estatuto do cidadão a todos os membros da sociedade são condições *sine qua non* de uma sociedade realmente liberal. (...) Mesmo sendo necessárias estas soluções arriscam-se a tornar-se insuficientes.

²¹ “A história demonstra que as pequenas comunidades pré-industriais, as sociedades de caráter étnico e à força as diferentes formas de totalitarismo, demonstram existir uma dificuldade básica de aceitar a diferença” (SEMPRINI, 1999, p. 157).

São exatamente a igualdade formal e um acesso mais universalizado ao espaço público que estão, em parte, ligados à origem dos atuais conflitos multiculturais.

Bauman (2005) reconhece na identificação um importante fator de estratificação social, polarizando os que podem optar por uma ou outra identidade e aqueles que não possuem tal possibilidade. Para o autor:

Num dos pólos da hierarquia global emergente estão aqueles que constituem e desarticulam as suas identidades mais ou menos à própria vontade, escolhendo-as no leque de ofertas extraordinariamente amplo, de abrangência planetária. No outro pólo se abarrotam aqueles que tiveram negado o acesso à escolha da identidade, que não têm direito de manifestar as suas preferências e que no final se vêem oprimidos por identidades aplicadas e impostas *por outros* – identidades de que eles próprios se ressentem, mas não têm permissão de abandonar nem das quais conseguem se livrar. Identidades que estereotipam, humilham, desumanizam, estigmatizam...(2005, p. 44).

E é justamente nessa idéia de negação da escolha por uma identidade determinada que é possível observar o que está no cerne da luta pelo reconhecimento e pela afirmação da identidade cultural das comunidades tradicionais: esses grupos já não estão mais calados diante da negação da escolha por uma identidade, eles não almejam alcançar determinada posição social que possibilite atingir um pólo privilegiado. O seu desejo é de reconhecimento, de valorização e de respeito ao que verdadeiramente são, à sua cultura singular, à sua importância para o patrimônio comum da humanidade. Essa é a sua escolha.

1.4 Espaço social, emancipação e cidadania: a afirmação das lutas multiculturais

Santos (2005) defende a tese de que as formações sociais capitalistas são constituídas por seis conjuntos de relações sociais (seis espaços estruturais): o espaço doméstico, o espaço da produção, o espaço do mercado, o espaço da comunidade, o espaço da cidadania e o espaço mundial. Cada um dos espaços estruturais definidos por Santos (2005) é também composto por

seis dimensões: unidade de prática social,²² instituições,²³ dinâmica de desenvolvimento,²⁴ forma de poder,²⁵ forma de direito²⁶ e por fim, forma epistemológica.²⁷ O autor caracteriza os espaços estruturais como “matriz das múltiplas dimensões de desigualdade e de opressão nas sociedades capitalistas contemporâneas e no sistema mundial como um todo e, conseqüentemente, como matriz das lutas emancipatórias mais relevantes” (SANTOS, 2005, p. 274).

Ainda de acordo com Santos (2005), o espaço doméstico pode ser definido como o conjunto de relações sociais de produção e reprodução da domesticidade e do parentesco, entre parceiros conjugais, entre estes e seus filhos, entre os próprios filhos e demais relações parentais. O espaço da produção é aquele em que ocorre o conjunto de relações sociais em torno da produção de valores de troca econômicos e dos processos de trabalho e entre as demais relações *de* produção (entre produtores e aqueles que se apropriam da mais-valia, por exemplo) e relações *na* produção (entre os trabalhadores, por exemplo). O espaço do mercado é aquele em que se desenvolve o conjunto de relações sociais de distribuição e de consumo de valores de troca. Já no espaço da comunidade são produzidas e reproduzidas identidades e identificações, territórios físicos e simbólicos, com referência a origens ou destinos comuns. No espaço da cidadania ocorrem as relações sociais que constituem a esfera pública e as relações de obrigação vertical entre os cidadãos e o Estado. E, por fim, o espaço mundial é o conjunto das relações sociais locais ou nacionais em que se dá a soma total dos efeitos pertinentes internos das relações sociais

²² A unidade de prática social no espaço doméstico é a diferença sexual e geracional; no espaço da produção é a classe; no espaço de mercado é a relação cliente-consumidor; no espaço da comunidade são a etnicidade, a raça, a nação, o povo e a religião; no espaço da cidadania é a própria cidadania; e no espaço mundial é o Estado-nação (SANTOS, 2005, p. 273).

²³ As instituições do espaço doméstico são o casamento, a família e o parentesco; no espaço da produção, a fábrica e a empresa; no espaço de mercado, o próprio mercado; no espaço da comunidade, a própria comunidade, a vizinhança, a região, as organizações populares de base, as Igrejas; no espaço da cidadania, o Estado; e no espaço mundial, o sistema inter-estatal, organismos e associações internacionais, tratados internacionais (SANTOS, 2005, p. 273).

²⁴ A dinâmica de desenvolvimento no espaço doméstico é a maximização da afetividade; no espaço da produção é a maximização do lucro e da degradação da natureza; no espaço de mercado, a maximização da utilidade e da mercadorização das necessidades; no espaço da comunidade, a maximização da identidade; no espaço da cidadania, a maximização da lealdade; e no espaço mundial, a maximização da eficácia (SANTOS, 2005, p. 273).

²⁵ A forma de poder no espaço doméstico é o patriarcado; no espaço da produção, a exploração e “natureza capitalista”; no espaço de mercado, o fetichismo das mercadorias; no espaço da comunidade, a diferenciação desigual; no espaço da cidadania, a dominação; e no espaço mundial, a troca desigual (SANTOS, 2005, p. 273).

²⁶ A forma de direito no espaço doméstico é o direito doméstico; no espaço da produção é o direito da produção; no espaço de mercado, o direito da troca; no espaço da comunidade, o direito da comunidade; no espaço da cidadania, o direito territorial (estatal); e no espaço mundial, o direito sistêmico (SANTOS, 2005, p. 273).

²⁷ A forma epistemológica no espaço doméstico é o familismo, a cultura familiar; no espaço da produção, o produtivismo, tecnologismo, formação profissional e cultura empresarial; no espaço de mercado, o consumismo e a cultura de massas; no espaço da comunidade, o conhecimento local, a cultura da comunidade e a tradição; no espaço da cidadania, o nacionalismo educacional e cultural, a cultura cívica; e no espaço mundial, a ciência, o progresso universalístico, a cultura global (SANTOS, 2005, p. 273).

pelas quais se produz e reproduz a divisão global do trabalho. “É a matriz organizadora dos efeitos pertinentes das condições e das hierarquias mundiais sobre os espaços doméstico, da produção, do mercado, da comunidade e da cidadania de uma determinada sociedade” (SANTOS, 2005, p. 278).

E a partir desses seis domínios tópicos o autor argumenta que somente haverá emancipação se os *topoi*²⁸ que exprimem as relações sociais capitalistas forem substituídos por outros que estejam assentes em políticas de reconhecimento (identidade) e em políticas de redistribuição (igualdade). Dessa forma:

Não pode haver emancipação sem uma tópica de emancipação. E isso pressupõe a substituição, no espaço doméstico, de uma tópica patriarcal por uma tópica da libertação da mulher; no espaço da produção, a substituição de uma tópica capitalista por uma tópica eco-socialista; no espaço do mercado, a substituição de uma tópica do consumismo fetichista por uma tópica de necessidades fundamentais e satisfações genuínas; no espaço da comunidade, a substituição de uma tópica chauvinista por uma tópica cosmopolita; no espaço da cidadania, a substituição de uma tópica democrática fraca por uma tópica democrática forte; no espaço mundial, a substituição de uma tópica do Norte por uma tópica do Sul (SANTOS, 2005, p. 110).

Uma das conseqüências que podem emergir a partir das crescentes lutas multiculturais é a necessidade de redefinição do espaço social. Com a crise do paradigma político, explicada pela ineficiência e descrença na capacidade de sugerir um modelo adequado para o arranjo do espaço social, um paradigma sociocultural surge para modificar a concepção e a percepção do espaço coletivo e das entidades que o compõem (SEMPRINI, 1999).

No paradigma político dominante, a sociedade é pensada conforme um modelo que indica verticalidade: tem-se a pirâmide, a montanha e a escada, em que cada camada corresponde a determinado grupo social e onde as classes dominantes representam o topo, a elite. Os grupos formadores da base da pirâmide são os marginalizados, dominados e explorados, definidos a partir de suas condições econômicas, demográficas ou profissionais (SEMPRINI, 1999).

²⁸ De acordo com Santos (2005, p. 99), “os *topoi* ou *loci* são “lugares-comuns”, pontos de vista amplamente aceites, de conteúdo muito aberto, inacabado ou flexível, e facilmente adaptável a diferentes contextos de argumentação”. E acrescenta: “Nas diferentes culturas, os *topoi* surgem geralmente agrupados em pares de elementos opostos (o *topos* da quantidade contra o da qualidade, ou o *topos* clássico da superioridade do eterno contra o *topos* romântico da superioridade do efêmero). O conjunto dos *topos* dominantes nos diferentes pares, num determinado tempo e lugar, constitui a constelação intelectual hegemônica desse período e introduz-se, de uma maneira ou de outra, em todas as áreas de conhecimento. Os *topoi* subordinados não são suprimidos, mas apenas usados em discursos argumentativos marginais ou apresentados nos discursos centrais sob o disfarce de *topoi* contrários” (SANTOS, 2005, p. 101-102).

No paradigma sociocultural, o modelo topológico é do tipo horizontal, no qual a oposição alto-baixo é substituída por uma oposição centro-periferia. O espaço social é concebido como uma superfície plana, com limites incertos e conteúdo indeterminado. Enquanto no paradigma político tradicional a escalada social dá-se pela ascensão, no paradigma sociocultural fala-se em deslocamento, em aproximação (SEMPRINI, 1999). E conforme este autor:

O acesso ao espaço cultural é feito por inclusão, vencendo-se os limites externos do sistema. O avanço para o centro se faz conforme uma lógica de integração, segundo a qual o indivíduo ou o grupo assumem progressivamente os valores e comportamentos característicos do centro do sistema (1999, p. 118).

A aproximação dos grupos minoritários ao espaço social contribui para a formação de sua identidade, uma vez que esta, pelo menos em um dos níveis, é também formada pela interação social. Dessa forma, uma abertura do espaço social pode colaborar para a afirmação e para a auto-estima do grupo, para a sua conservação existencial e, principalmente, para o reconhecimento de que esses grupos são constitutivos da identidade nacional, promovendo a diversidade cultural brasileira.

Além da necessária ampliação do espaço social, há que ocorrer também uma modificação em seu conteúdo para que as lutas multiculturalistas modifiquem realmente a configuração deste espaço. Assim, com o acesso de novos grupos e de novas reivindicações, a homogeneidade do espaço público deve dar lugar à heterogeneidade, propiciando espaço para o reconhecimento e para as considerações das diferenças.

Diante das situações reais de opressão e marginalização sofridas pelas minorias e pelos povos considerados “diferentes”, é difícil acreditar na criação de um espaço autenticamente multicultural. Algumas condições, no entanto, poderiam auxiliar nessa construção, segundo avaliação de Semprini (1999, p. 146-148):

1) Em primeiro lugar, deve-se considerar o papel crescente das instâncias individuais (como a realização pessoal, a subjetividade), dos fatores socioculturais (como os valores, os estilos de vida) e reivindicações identitárias (como a necessidade de reconhecimento).

2) Em segundo lugar, o espaço multicultural deve ser reconhecido como dinâmico e interativo, um espaço de sentido.

3) Em terceiro lugar, devem ser consideradas as diferentes manifestações dos personagens sociais envolvidos, a partir das múltiplas percepções que os diferentes grupos possuem do espaço social, para que realmente ocorra uma transição para um espaço multicultural.

4) Em quarto lugar, as reivindicações multiculturais devem ser situadas em sua própria perspectiva. Isso significa que as raízes das reivindicações identitárias encontram-se numa frustração cultural ou marginalização social. Dessa forma, o ressentimento pode tornar-se um “catalisador identitário”.

5) E, por fim, deve-se reconhecer que os conflitos identitários típicos de sociedades pós-industriais se dão entre sistemas temporais, entre ritmos discordantes. Assim, um espaço multicultural deve buscar a harmonização entre esses sistemas temporais diferentes.

Nessa busca pela ampliação do espaço social percebe-se, de acordo com Touraine (1998), que o próprio ideal de democracia passa por uma transformação fundamental, definindo um sujeito pessoal, democrático e redefinindo a democracia como política do sujeito, contrapondo-se à imagem dominante da modernidade em que a racionalização visava à abolição das diferenças, à normatização e à padronização de comportamentos. Conforme este autor:

O pensamento democrático, que era um pensamento do futuro, tornou-se um meio de combinar presente e passado. É em nome de um passado particular que se reclama a liberdade; não é mais em nome de um futuro indefinido, comum a todos, ponto de convergência final. O pensamento político das Luzes e das revoluções, carregado de espírito democrático para agir como força de destruição dos poderes privados, das barreiras sociais e da intolerância cultural, tornou-se cada vez mais antidemocrático, elitista e mesmo repressivo quando identifica uma nação, uma classe social, uma idade da vida ou um gênero com a razão, justificando assim sua dominação sobre outras categorias (1998, p, 102).

Nessa perspectiva, Touraine (1998, p. 90) afirma que os termos “iguais” e “diferentes” possuem uma interdependência, na medida em que a identificação da sociedade com princípios universalistas (com valores superiores) dá lugar a um sistema social enfraquecido pelas mudanças incessantes que o afetam e pela força da economia sobre as instituições e os mecanismos de controle social, abrindo espaço para que os atores sociais reivindiquem igualdade de oportunidades aliada ao respeito à diversidade. Para o autor, o abandono de um princípio superior é o que possibilita a combinação da igualdade e da diferença, caminhando-se do cidadão ao sujeito pessoal, como alternativa para possibilitar que cada indivíduo possa combinar sua

participação no universo instrumental com a reintegração e reconstrução de sua identidade pessoal e coletiva.

Santos (2005) conceitualiza a crise final da modernidade e a transição paradigmática que se configura a partir de um novo entendimento, o pós-moderno de oposição, que não celebra o esgotamento das energias emancipatórias da modernidade, mas ao contrário, traça um novo mapa de práticas emancipatórias, em que o pilar da emancipação esteja não em equilíbrio com o pilar da regulação, mas que se sobreponha a este. O conhecimento-emancipação deve ser reavaliado, atingindo a primazia sobre o conhecimento-regulação e transformando a solidariedade na forma hegemônica de saber. Em seu ponto de vista,

A solidariedade é uma forma específica de saber que se conquista sobre o colonialismo. O colonialismo consiste na ignorância da reciprocidade e na incapacidade de conceber o outro a não ser como objecto. A solidariedade é o conhecimento obtido no processo, sempre inacabado, de nos tornarmos capazes de reciprocidade através da construção e do reconhecimento da intersubjetividade. A ênfase na solidariedade converte a comunidade no campo privilegiado do conhecimento-emancipatório (2005, p. 81).

Dessa forma, seguindo a teoria de Santos (2005), na fase de transição paradigmática para uma pós-modernidade de oposição, a reinvenção e a revalorização do conhecimento-emancipação constituiriam o caminho para a solidariedade e para a superação do colonialismo como uma forma de ordem e sua afirmação como forma de ignorância. Nessa trajetória do colonialismo para a solidariedade, a emancipação social emerge e configura uma reinvenção da vida comunitária (por meio dos movimentos populares, das lutas pelos direitos humanos, das culturas populares comunitárias), com vistas à construção da solidariedade pelo exercício de práticas sociais que conduzirão a novas formas de cidadania individual e coletiva.

Elevar as comunidades tradicionais à condição de cidadãos do Estado brasileiro e ampliar a noção de democracia, de solidariedade e de participação, constituem premissas básicas para se atingir a verdadeira emancipação e inclusão social e para que seus direitos culturais sejam garantidos e respeitados no Estado Democrático de Direito.

A questão da cidadania passa por revisões profundas a partir das mudanças estruturais surgidas com o processo de globalização e com a crise do Estado-nação. Fala-se em declínio da cidadania, em teorias da cidadania e na necessidade de novas interpretações e novos alargamentos ao conceito de cidadania.

Conforme Liszt Vieira (2001, p. 39), “a cidadania encontra-se, assim, estreitamente relacionada à imagem pública do indivíduo como cidadão livre e igual, e não às características que determinam sua identidade”. A concepção clássica de cidadania não atende às aspirações e necessidades de uma sociedade multicultural, composta por identidades étnicas e culturais marginalizadas e carentes de políticas de reconhecimento e valorização cultural.

As idéias liberais²⁹ que estavam no cerne do conceito de cidadania colaboraram para que a cidadania fosse considerada um *status* legal que existia para garantir direitos de igualdade e liberdade aos indivíduos. Nesse sentido,

É inegável que o liberalismo contribuiu de forma significativa para a formulação da idéia de uma cidadania universal, baseada na concepção de que todos os indivíduos nascem livres e iguais. Por outro lado, porém, reduziu a cidadania a um mero *status* legal, estabelecendo os direitos que os indivíduos possuem contra o Estado. É irrelevante a forma do exercício desses direitos, desde que os indivíduos não violem a lei ou interfiram no direito dos outros. A cooperação social visa apenas facilitar a obtenção da prosperidade individual. Idéias como consciência pública, atividade cívica e participação política em uma comunidade de iguais são estranhas ao pensamento liberal (VIEIRA, 2001, p. 71).

Ultrapassando o significado imposto pelas idéias liberais, a cidadania é agora redefinida para comportar as reivindicações de diversos movimentos sociais e de grupos culturais específicos. A situação formal de cidadão não pode mais ser aceita como a única correta e possível de existência, pois os direitos universais promulgados em lei e garantidos a todos não se traduzem em igualdade completa, como já foi referido.

O papel do Estado na garantia e na instituição dos direitos de cidadania, apesar das transformações ocorridas, ainda é fundamental no modelo político nacional. Outras instituições e organizações da sociedade civil, no entanto, surgem no cenário mundial para modificar as lutas pelo acesso verdadeiramente democrático e pela redefinição do ideal de igualdade em nome dos grupos minoritários, marginalizados, desvalorizados e excluídos da sociedade brasileira.

De acordo com Vieira (2001), existe uma crescente preocupação em compatibilizar a existência de diversas possibilidades e gradações de cidadania: nas pequenas comunidades, no

²⁹ “Com ênfase no indivíduo, o liberalismo propõe que a maioria dos direitos envolve liberdades inerentes a cada e toda pessoa. Não obstante as poucas obrigações de contrapartida, como pagamento de impostos ou o serviço militar, constituem pontos centrais as liberdades civis e os direitos de propriedade. Os direitos individuais são vitais para a liberdade de ação do indivíduo. Em contraposição, os direitos sociais ou os pertencentes a grupos representam uma violação aos princípios liberais, sendo assim evitados” (VIEIRA, 2001, p. 37).

próprio Estado-nação ou em âmbito global. Assim, “a cidadania, no âmbito desse esforço coletivo, não pode mais ser vista como um conjunto de direitos formais, mas sim como um modo de incorporação de indivíduos e grupos no contexto social” (VIEIRA, 2001, p. 48). A revitalização do conceito de cidadania dá-se a partir da participação de uma diversidade de cidadãos, com suas reivindicações específicas e lutas por novos direitos que, ao final, não beneficiarão apenas um grupo específico, mas que abrirão caminho a uma cidadania universal (VIEIRA, 2001).

As batalhas que as comunidades tradicionais brasileiras vêm travando nas últimas décadas, em busca da afirmação de sua identidade e do reconhecimento de direitos coletivos, com reconhecimento constitucional, é verdade, mas com necessidade de efetivação e proteção na maioria dos casos, é um exemplo do esforço por emancipação social e redefinição do conceito de cidadania e, indo além: é uma luta pela garantia da diversidade cultural, para o alcance de um mundo plural.

Segundo Touraine (1997), a importância da diferença confere à democracia um papel fundamental, qual seja, o reconhecimento da igualdade entre os indivíduos. Uma “democracia que deve ser activa para resistir aos constantes movimentos de inferiorização do diferente” (TOURAINÉ, 1997, p. 286). O desejo de participação política e de afirmação da cidadania das comunidades tradicionais está assente numa consciência de origem, numa identidade cultural e étnica que abre caminhos e motiva a luta pela emancipação democrática e pela conquista de espaço e reconhecimento.

Assim, com base no que foi afirmado até aqui, as lutas pelo reconhecimento e defesa da identidade das comunidades tradicionais brasileiras conduzem à necessidade de ampliação do espaço social, à redefinição do conceito de cidadania e democracia. Somente dessa forma estará garantida a preservação da diversidade cultural nacional, expressa por diversos grupos culturalmente diferenciados, formadores de uma identidade nacional heterogênea e de um patrimônio cultural rico e diversificado, fonte de orgulho e merecedor de respeito, proteção e admiração, em nome das presentes e futuras gerações.

2 COMUNIDADES TRADICIONAIS E A SUSTENTABILIDADE SOCIOAMBIENTAL

2.1 Crise ambiental: o despertar para a sustentabilidade

Desde o surgimento do homem na Terra vêm ocorrendo modificações na natureza. Antigamente acreditava-se que o homem seria julgado por tudo aquilo que fizesse contra o meio ambiente. Este era uma criação divina e deveria ser respeitada, logo, o homem não a agredia indiscriminadamente e dela retirava apenas o necessário para o seu sustento. Ainda assim o homem modificou o seu ambiente a fim de adequá-lo às suas necessidades. Com isso as agressões de grande porte começaram nas Idades Média e Moderna, especialmente no período da Revolução Industrial.

Com o desenvolvimento da agricultura, da criação de animais, da silvicultura, do artesanato pré-industrial, a pressão do homem ao seu meio aumenta. Considerando, porém, que a população humana ainda era pequena nessa época e que os meios de transformação da natureza possuíam relativa intensidade, essa pressão que o homem exercia sobre o meio ainda pode ser tida como moderada (OST, 1995). Como prevê François Ost (1995, p. 33), no entanto, uma “transformação discreta e como que carregada de culpabilidade num primeiro tempo, que depressa se tornará brutal, maciça e dominadora”.

A influência das religiões (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo) contribuiu para a transformação da posição ocupada pela natureza. A partir da crença em um ser superior, criador da natureza, esta perde seu caráter sagrado e como o homem fora criado à imagem e semelhança de Deus, a natureza passa a ser subordinada à vontade do homem (OST, 1995). A partir dos séculos XVI e XVII, a idéia de um universo orgânico, vivo e espiritual foi substituída pela noção do mundo como uma máquina. Isso graças às novas descobertas em Física, Astronomia e Matemática, associadas a nomes como Copérnico, Galileu, Descartes, Bacon e Newton, consagrando a chamada Revolução Científica (CAPRA, 1995).

Conforme Ost (1995, p. 35), “é o século XVII europeu que constitui a verdadeira viragem no movimento progressivo de apropriação da natureza pela espécie humana”. Com Descartes, a superioridade do *cogito* e a crença de que toda certeza deriva dele, é estabelecida a máxima “*cogito, ergo sum*” (Penso, logo existo), definindo que todo poder deriva de cada homem e as

relações estabelecidas com o exterior são relações de superioridade e de sujeição. E, dessa maneira, “o homem percorre a Criação para lhe regular os movimentos à sua conveniência: nada, nem mesmo o próprio Deus, se vê livre da imposição de um papel determinado no vasto cenário do teatro mecânico” (OST, 1995, p. 45).

A ciência inaugurada por Descartes inicia a chamada era do artifício. Essa ciência não objetivava conhecer o mundo, mas fabricá-lo (OST, 1995). A partir desta concepção, o homem poderá se tornar, conforme Descartes, dono e senhor da natureza, e, a partir daí, estão abertas as portas para a divisão, a separação, a dominação total e, posteriormente, a degradação das formas de vida.

O século XVII também é caracterizado pela ascensão da propriedade privada, em que, deixando para trás a utilização comum, o homem passa a ter o livre-arbítrio sobre os bens de que é proprietário, podendo deles usar, fruir e dispor. Essa propriedade é marcada pela circulação e transformação da natureza. Com isso, tudo passa a ser passível de apropriação: às coisas corporais aplica-se a propriedade privada, às coisas abstratas, a propriedade intelectual e o que, num primeiro momento parece não ser passível de apropriação (como o ar e a água), será de domínio público, permitindo a apropriação privada posteriormente (OST, 1995).

Em meados do século XVIII, quando a ciência moderna saía da chamada Revolução Científica iniciada no século XVI, deixava para trás os cálculos esotéricos de seus cultores para, então, se consagrar como fermento de uma transformação técnica e social na história da humanidade. Era uma ordem científica emergente, que iria transformar significativamente a natureza, a sociedade e definir um marco de transição para algo que até hoje não é possível prever qual será o fim verdadeiramente atingido (SANTOS, 2005). E hoje “somos todos protagonistas e produtos dessa nova ordem, testemunhos vivos das transformações que ela produziu” (SANTOS, 2005, p. 59).

A urgência de avaliar a visão de mundo que se desenvolveu a partir da transformação da relação natureza/sociedade, culminando em graves conseqüências para a humanidade e para o futuro do planeta, é também umas das conseqüências dessa visão até então dominante. A partir das múltiplas transformações ocorridas na sociedade e das diversas formas de constituição de seus pilares e também das claras evidências de que o caminho percorrido é insustentável, de que a racionalidade dominante a partir do século XVI já não é suficiente para explicar as modificações no mundo real, vivo, em que a natureza e a sociedade não podem ser vistas como

uma máquina, é possível perceber a emergência de novos valores e, com eles, de novas lutas e ideais.

Diante da emergente consciência a respeito da crise da modernidade e, com ela, da crise ambiental, pergunta-se: qual o sentido da palavra crise? E, para esse entendimento, Morin e Kern (2002, p. 93) têm a seguinte explicação:

Uma crise se manifesta pelo crescimento e até mesmo a generalização das incertezas, por rupturas de regulações ou *feedbacks* negativos (os quais anulam os desvios), por desenvolvimento de *feedbacks* positivos (crescimentos descontrolados), pelo crescimento dos perigos e das oportunidades (perigos de regressão ou de morte, oportunidades de encontrar solução ou salvação).

Morin e Kern (2002) classificam a crise ecológica como um problema de primeira evidência,³⁰ que diz respeito a todas as nações e civilizações. E após a multiplicação das degradações ecológicas locais, a partir dos anos 80 surgiram grandes catástrofes locais, mas que geraram graves conseqüências para a humanidade: Chernobyl, Bhopal, secagem do mar de Aral, poluição do lago Baikal, entre outras (MORIN; KERN, 2002).

A partir daí problemas ainda mais generalizados surgem nos países industrializados: contaminação das águas, envenenamento dos solos, chuvas ácidas, urbanização de regiões ecologicamente frágeis. Já nos países não industrializados ocorre a desertificação, o desmatamento, as inundações, a erosão e salinização dos solos, a presença do monóxido de carbono e do dióxido de azoto. E, finalmente, surgem problemas que definitivamente dizem respeito ao planeta como um todo, como o CO₂, a decomposição da camada de ozônio, o buraco da camada de ozônio na Antártida (MORIN; KERN, 2002).

Falar de crise ambiental não significa apenas abordar a questão do ponto de vista ecológico, do esgotamento dos recursos naturais, da poluição, das catástrofes naturais, etc. Significa falar de crise de valores éticos e culturais (CARVALHO, 2003), de crise do vínculo e do limite (OST, 1995), de onde emerge a crise ambiental. Conforme Ost (1995), a crise ambiental tem suas bases na complexa relação homem-natureza e configura uma crise do vínculo, porque os homens já não sabem o que os liga à natureza, e uma crise do limite porque não conseguem discernir o que os separa dela.

³⁰ Dentre os problemas de primeira evidência definidos pelos autores estão, além da ecologia, a economia, a demografia e o desenvolvimento, definidores do século XX.

Considerando o vínculo, obtém-se as relações de afinidade, a união, as raízes. Considerando o limite, obtém-se as diferenças, mas também a possibilidade de transgressão. Tem-se, então, “o vínculo, ou a identidade aberta; o limite, ou a diferença implícita (quer-se dizer: uma diferença relativa, ligada ou separada)” (OST, 1995, p. 10). Repensar esta relação de vínculo e limite e reconhecer a interdependência existente entre a sociedade e a natureza é um passo imprescindível para a superação da visão mecanicista do mundo, que parece preponderar.

A visão dualista de Descartes, que separa sujeito e objeto, “determina a perda do vínculo com a natureza, ao mesmo tempo que suscita a ilimitabilidade do homem” (OST, 1995, p. 12). E essa ilimitabilidade do homem, que possibilitaria um mundo novo, marcado pelo progresso e pela dominação humana, o fez esquecer que o limite entre homem e natureza, assim como representa aquilo que separa e distingue, também representa que há uma ligação entre eles (OST, 1995).

Capra (1995) alerta para a existência de uma crise de percepção. Diante dos problemas ambientais que atingem níveis globais e que podem se tornar irreversíveis, emerge uma necessidade de mudança nas percepções, no pensamento e nos valores do ser humano. Para este autor, o conceito de sustentabilidade é fundamental, e criar comunidades sustentáveis, ou seja, criar ambientes culturais e sociais em que a geração atual satisfaça suas necessidades sem, no entanto, comprometer as gerações futuras, é o grande desafio que se impõe.

A crise ambiental é uma consequência do desenvolvimento das sociedades humanas. Segundo Giddens (1991, p.15-16), existem discontinuidades que separam as instituições sociais modernas das ordens sociais tradicionais, sendo possível observar mudanças inéditas nos modos de vida. Dentre as características que distinguem as instituições modernas estão: 1) o ritmo da mudança, resultando em inúmeras inovações, em várias áreas; 2) o escopo da mudança, uma vez que várias áreas do globo estão interconectadas, as ondas de transformação social espalham-se por toda a Terra; 3) a natureza intrínseca das instituições modernas, que não estavam presentes em épocas tradicionais, como o sistema político do Estado-nação, a transformação de mercadorias em produtos e o trabalho assalariado, por exemplo.

Discorrendo a respeito dessa crise que atinge a civilização, Guimarães (2001) afirma, com razão, que é insensato desvincular os problemas do meio ambiente dos problemas do desenvolvimento. Esta crise diz respeito ao “esgotamento de um estilo de desenvolvimento ecologicamente depredador, socialmente perverso, politicamente injusto, culturalmente alienado e eticamente repulsivo” (GUIMARÃES, 2001, p. 51). E para que a modernidade emergente no

Terceiro Milênio seja efetivamente a modernidade da sustentabilidade, é preciso que o ser humano volte a ser parte (e não fique à parte) da natureza (GUIMARÃES, 2001).

O desenvolvimento, a tecnologia e o progresso, que ao mesmo tempo possibilitaram o surgimento da sociedade moderna e garantiram o bem-estar, agora também são as causas do agravamento das degradações e destruições da natureza. Essa situação faz nascer a noção de sustentabilidade e com ela, a idéia de responsabilidade intergeracional. Mais uma vez estabelece-se o vínculo entre a ação humana em relação à natureza e as conseqüências dessa ação, cujos interesses confundem-se mutuamente, afirmando, cada vez mais, a inegável interdependência entre ambas.

A partir do caráter global da crise ambiental, a necessidade de luta e mobilização no sentido de transformar os meios de produção e de consumo, de educar para ações voltadas à sustentabilidade planetária, de organização de instituições capazes de adotar políticas com vistas à preservação ambiental, de valorização da sociodiversidade, são passos fundamentais para o desenvolvimento de uma nova concepção acerca dos problemas que afetam a humanidade.

“De qualquer modo, o progresso não está assegurado automaticamente por nenhuma lei da história. O devir não é necessariamente desenvolvimento. O futuro chama-se doravante incerteza” (MORIN; KERN, 2002, p. 78). E, a partir desta certeza, a busca por um futuro de bases sustentáveis para toda a vida na Terra passa a ser o fim comum de toda humanidade. A luta de ambientalistas e outros movimentos sociais, instituições, governos e da sociedade vem advertindo que algo deve ser feito em prol da preservação da diversidade biológica e cultural.

E, nesse sentido, a proteção desejada não diz respeito apenas à natureza ameaçada, aos rios e lagos poluídos, à escassez de água potável, à extinção de espécies de animais e plantas. Vai muito além: o que está em jogo é a garantia da continuidade das sociedades humanas, o que não engloba apenas o direito à vida e a um meio ambiente ecologicamente equilibrado, mas o respeito a sua identidade e a sua cultura e a todos os meios a elas interligados.

É preciso fazer frente aos processos devastadores do equilíbrio ecológico, das culturas, da identidade dos povos e de seus saberes. Nesse sentido, a noção de desenvolvimento deve evoluir, ultrapassando os padrões econômicos, civilizacionais e culturais ocidentais. A concepção de progresso como certeza histórica deve ser rompida, assim como é falso acreditar que o desenvolvimento adquirido é para sempre, uma vez que ele também sofre o ataque do princípio da degradação e deve ser, constantemente, regenerado (MORIN; KERN, 2002).

A sustentabilidade do desenvolvimento e, por conseguinte, a sustentabilidade ambiental, requerem a consideração das necessidades socioambientais, características dos países pobres e que devem constituir as bases para um novo processo de afirmação do paradigma da sustentabilidade. Dessa forma, a proteção da biodiversidade, assim como a preservação da sociodiversidade, com suas manifestações culturais e sua importância na interação com o meio em que vivem, garantiriam um novo estilo de desenvolvimento, ambientalmente, culturalmente, socialmente, eticamente e politicamente sustentável.

A transformação ocorrida entre a relação sociedade/natureza produziu significativas modificações também no que se relaciona com a sociodiversidade. Assim como a natureza se transformou, a cultura também foi se moldando ao longo da história da humanidade. Dessa forma, o valor da sociobiodiversidade pode ser entendido de diversos modos, conforme a época em que está inserida.

Para as comunidades tradicionais, por exemplo, a valoração da sociobiodiversidade está relacionada à sobrevivência material, à preservação dos costumes, da língua e toda herança cultural deixada por seus antepassados. Além disso, os símbolos, mitos e atributos sagrados são característicos do modo de vida tradicional e de sua intrínseca relação com o meio em que vivem. Em contrapartida, para a sociedade ocidental, a sociobiodiversidade é vista como um objeto de pesquisa, como matéria-prima para a indústria, como fonte de impulsos tecnológicos e científicos, enfim, com finalidades que importam para a economia e para o mercado.

O processo de modernização responsável pelo desenvolvimento das sociedades ocidentais e pelo degradante processo de transformação da relação sociedade/natureza, é o condutor da transformação e apropriação ocorrida em relação à sociobiodiversidade. O que se percebe é uma perda generalizada: da diversidade cultural, da biodiversidade, da soberania dos povos em nome da soberania econômica dos países ricos, da pluriétnicidade.

O que se estabelece, então, é a relação entre uma sociedade que busca a hegemonia e a apropriação do saber, de um lado, e a proteção aos saberes locais e tradicionais, de outro. A sociedade que busca hegemonia pretende impor suas próprias leis sobre propriedade intelectual, por meio de acordos bilaterais e multilaterais, rumo à apropriação e mercantilização dos conhecimentos tradicionais, do patrimônio genético e da biodiversidade.

Dessa forma, percebe-se nos países pobres a transformação cultural das comunidades e a perda da biodiversidade em virtude do caráter utilitarista da sociobiodiversidade para os países

ricos. Essa perda/apropriação requer proteção legislativa eficiente e discussão em torno das suas conseqüências e impactos para as comunidades tradicionais e para a sociedade mundial. A necessidade de preservação da existência física e cultural das comunidades tradicionais, assim como da biodiversidade, abre caminho para o reconhecimento e para a necessidade de lutas estruturadas em ideais socioambientais.

Leila da Costa Ferreira e Lúcia da Costa Ferreira (1995) relacionam o Estado, a sociedade civil, o setor privado e as comunidades locais como entes que devem compartilhar a gestão de um novo estilo de desenvolvimento. “Assim, a busca de estilos de desenvolvimento não-tradicional só poderia ser alcançada sob regimes de democracia participativa, que garantissem a criatividade e a gestão autônoma da sociedade” (FERREIRA; FERREIRA, 1995, p. 29).

Conforme José Carlos Barbieri (2003), diante da percepção de que a degradação ambiental é um problema planetário decorrente do tipo de desenvolvimento praticado, novas ações são necessárias, iniciando pelo questionamento das políticas e metas desenvolvimentistas estabelecidas. Assim, para Barbieri (2003, p. 16):

Essa nova maneira de perceber as soluções para os problemas globais, que não se reduzem apenas à degradação do ambiente físico e biológico, mas que incorporam dimensões sociais, políticas e culturais, como a pobreza e a exclusão social, é o que vem sendo chamado de desenvolvimento sustentável.

A efetiva construção de um novo modelo de desenvolvimento desejável e necessário, colocaria, segundo Henri Acselrad (2001), a cidadania como condição essencial. Dessa forma, a prioridade do desenvolvimento de políticas públicas reconhecendo as especificidades regionais dos territórios e das culturas; o desenvolvimento de um modelo agrícola que preserve a fertilidade dos solos e respeite a biodiversidade; um padrão energético baseado em fontes alternativas, seriam alguns dos meios possibilitadores dessa construção (ACSELRAD, 2001).

Um tal desenvolvimento “apoiar-se-ia nas possibilidades oferecidas pela variedade de biomas, ecossistemas e demais configurações territoriais, ou seja, na diversidade de saberes dos sujeitos sociais que se referenciam a esses territórios” (ACSELRAD, 2001, p. 95). Mais uma vez o respeito às potencialidades e à riqueza ambiental e cultural do país poderia conduzir a novas ações e políticas governamentais, por meio de projetos que possuam bases democráticas, que visem às garantias constitucionais das minorias étnicas e da coletividade, que concretizem o

direito fundamental a um meio ambiente ecologicamente equilibrado, enfim, que priorizem o ser humano na mais ampla garantia de sua dignidade.

2.2 Comunidades tradicionais: as particularidades de uma cultura

Os grupos sociais conhecidos como comunidades tradicionais têm grande conhecimento do mundo natural, vivem em harmonia com a natureza e possuem práticas e saberes próprios em relação à biodiversidade, desenvolvendo formas especiais de manejo. Em sua maioria, vivem numa economia de subsistência, em que o uso sustentável dos recursos é uma questão de autopreservação. Grande parte desses grupos está concentrada nos trópicos, onde a riqueza da diversidade biológica possibilita maiores condições de sobrevivência (HELENE; BICUDO, 1994).

Antonio Carlos Diegues e Rinaldo Arruda (2001, p. 27) definem populações tradicionais como:

Grupos humanos diferenciados sob o ponto de vista cultural, que reproduzem historicamente seu modo de vida, de forma mais ou menos isolada, com base na cooperação social e relações próprias com a natureza. Tal noção refere-se tanto a povos indígenas quanto a segmentos da população nacional, que desenvolveram modos particulares de existência, adaptados a nichos ecológicos específicos.

O princípio 22 da Declaração do Rio de Janeiro de 1992 estabelece que:

As populações indígenas e suas comunidades, bem como outras comunidades locais, têm papel fundamental na gestão do meio ambiente e no desenvolvimento, em virtude de seus conhecimentos e práticas tradicionais. Os Estados devem reconhecer e apoiar de forma apropriada a identidade, cultura e interesses dessas populações e comunidades, bem como habilitá-las a participar efetivamente da promoção do desenvolvimento sustentável.

Percebe-se, a partir desse princípio, o reconhecimento e a importância das comunidades tradicionais e de seus conhecimentos para o meio ambiente. Em virtude, porém, dos interesses econômicos, do desrespeito à identidade e cultura desses povos e da falta de proteção legal aos seus conhecimentos e territórios, a sobrevivência e os propósitos de conservação ficam à mercê da exploração de multinacionais, interessadas na riqueza da biodiversidade nacional e dos conhecimentos que essas comunidades possuem, obtidos em sua vivência e interação com os

ecossistemas, bem como aos modelos de desenvolvimento econômico característicos e definidores da sociedade atual .

A Medida Provisória 2.186-16/2001³¹ define “comunidade local” como “grupo humano, incluindo remanescentes de comunidades de quilombos, distinto por suas condições culturais, que se organiza, tradicionalmente, por gerações sucessivas e costumes próprios, e que conserva suas instituições sociais e econômicas”.

Derani (2002, p.153) reconhece cinco elementos identificadores de uma comunidade tradicional: “1. propriedade comunal; 2. produção voltada para dentro (valor de uso); 3. distribuição comunitária do trabalho não assalariado; 4. tecnologia desenvolvida e transmitida por processo comunitário, a partir da disposição de adaptação ao meio em que se estabelecem; 5. transmissão da propriedade, conhecimento, pela tradição comunitária, intergeracional”.

As comunidades tradicionais caracterizam-se pela dependência em relação aos recursos naturais com os quais constroem seu modo de vida; pelo conhecimento aprofundado que possuem da natureza, que é transmitido de geração a geração oralmente; pela noção de território e espaço onde o grupo se reproduz social e economicamente; pela ocupação do mesmo território por várias gerações; pela importância das atividades de subsistência, mesmo que em algumas comunidades a produção de mercadorias esteja mais ou menos desenvolvida; pela importância dos símbolos, mitos e rituais associados as suas atividades; pela utilização de tecnologias simples, com impacto limitado sobre o meio; pela auto-identificação ou pela identificação por outros de pertencer a uma cultura diferenciada, entre outras (DIEGUES; ARRUDA, 2001).

Como importante elemento na relação entre as populações tradicionais e a natureza está a noção de território para essas populações. O território é que fornece os meios de subsistência, os meios de trabalho e produção, os meios de produzir os aspectos materiais das relações sociais (DIEGUES, 2001). “Além do espaço de reprodução econômica, das relações sociais, o território é também o *locus* das representações e do imaginário mitológico dessas sociedades tradicionais” (DIEGUES, 2001, p. 85). . “No território estão inscritas as mais básicas noções de autodeterminação, de articulação sociopolítica, de vivências e crenças religiosas, para não falar na própria existência física do grupo” (RAMOS, 1986, p. 20-21).

³¹ A Medida Provisória nº 2.186-16/2001 dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado, a repartição de benefícios e o acesso à tecnologia e transferência de tecnologia para sua conservação e utilização.

A noção de território possibilita o desenvolvimento das diversas práticas sociais, indispensáveis para a vida na comunidade. O território é também o espaço do convívio social, onde a cultura, a religião, os rituais e a organização social têm suas bases. Conforme Ramos (1986), embora os povos indígenas tenham a noção de território, isso não significa que não possa haver acesso entre as sociedades vizinhas e até mesmo a busca de locais mais apropriados para o cultivo das roças, a coleta e a pesca em determinada época e de conformidade com as necessidades do grupo. Para esta autora,

Um dos temas de conversa mais recorrentes entre pessoas da mesma aldeia ou de aldeias diversas é o estado geral e particular do território: trocam-se notícias e anedotas sobre caçadas, abundância ou escassez deste ou daquele produto, o processo no amadurecimento deste ou daquele fruto, as idas e vindas destes ou daqueles moradores desta ou daquela aldeia, os sustos e as recompensas que a mata pode trazer, os aspectos extranaturais ou sobrenaturais da floresta ou dos rios ou das montanhas, como, por exemplo, o encontro ocasional com espíritos na mata, e muitos outros assuntos que revelam a inquestionável importância do território, não apenas como o sustentáculo físico dessas populações, mas também – e principalmente – como uma realidade socialmente construída, elaborada e intensamente vivida (1986, p. 19).

Além das características já referidas, um dos elementos mais importantes para a caracterização de uma comunidade tradicional é o fato de os integrantes do grupo reconhecerem-se como tais, como membros de uma cultura singular, um grupo social particular, que possui uma identidade diferenciada dos demais membros da população nacional. Além deste reconhecimento, o reconhecimento dos “outros” (conforme a teoria de Charles Taylor) também influencia no próprio reconhecimento do grupo tradicional, incentivando a luta pela afirmação de sua identidade cultural específica.

A capacidade que as comunidades tradicionais possuem de se relacionar com um meio ecológico complexo, identificando, por exemplo, as diferenciações na fauna e na flora, as diversas espécies existentes, suas formas de vida e funções, pode ser considerada prova do patrimônio cultural, graças a um saber prático que valoriza e preserva os ecossistemas e que muitas vezes é visto como práticas improdutivas pelas sociedades modernas (CASTRO, 2000).

Para Edna Castro (2000), os saberes tradicionais manifestam-se por ações práticas, provêm de um entendimento formulado na experiência das relações com a natureza, informando o processo de acumulação de conhecimentos através de gerações. E em relação ao trabalho realizado pelas comunidades tradicionais, acrescenta que

suas atividades apresentam-se complexas, pois constituem formas múltiplas de relacionamento com os recursos, e é justamente essa variedade de práticas que assegura a reprodução do grupo, possibilitando também uma construção da cultura integrada à natureza e formas apropriadas de manejo (2000, p. 169).

Ao mesmo tempo em que retiram da natureza os recursos necessários para seu sustento, esses grupos tradicionais preservam os ecossistemas, respeitando seus ritmos de renovação e equilíbrio. Conforme Castro (2000, p. 167), “nas sociedades ditas “tradicionais” e no seio de certos grupos agroextrativos, o trabalho encerra dimensões múltiplas, reunindo elementos técnicos com o mágico, o ritual, enfim, o simbólico”.

É com base no sistema de representações, símbolos e mitos que as populações tradicionais constroem suas ações sobre o meio em vivem. Alguns povos acreditam, por exemplo, que existem entes mágicos que castigam os que destroem as florestas, maltratam os animais ou pescam mais do que o necessário (DIEGUES, 2001). Dessa forma, associando mitos, símbolos e até mesmo explicações religiosas, as populações tradicionais criam uma relação de respeito pelos ciclos naturais, garantindo também sua sustentabilidade e mantendo viva a sua cultura.

Diegues e Arruda (2001) diferenciam as populações tradicionais indígenas daquelas tradicionais não-indígenas. Para eles, a identidade dos povos indígenas é definida de forma mais clara que a identidade da população não-indígena, pois aqueles têm reconhecidos o direito histórico a seus territórios quando do estabelecimento de áreas indígenas no Brasil. A história sociocultural dos indígenas é anterior e distinta das demais populações tradicionais (embora suas formas de reprodução tenham sido dependentes e articuladas com a sociedade nacional), além de possuírem línguas próprias, diferentes do português. Apesar dessa diferenciação, porém, o conceito que reconhece as populações tradicionais como grupos humanos que possuem cultura diferenciada, com relações baseadas na cooperação social e em formas próprias de tratar a natureza, é apropriado para caracterizar ambos os grupos de populações tradicionais: os indígenas e os não-indígenas.

As populações tradicionais não-indígenas descritas por Diegues e Arruda são as seguintes: açorianos, babaçueiros, caboclos/ribeirinhos amazônicos, caiçaras, caipiras/sitiantes, campeiros (pastoreio), jangadeiros, pantaneiros, pescadores artesanais, praieiros, quilombolas, sertanejos/vaqueiros, varjeiros.

Um exemplo de comunidade tradicional que luta para manter viva sua cultura e ter reconhecida a propriedade das terras que ocupam há séculos, é o das comunidades de quilombolas. Conforme o Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, os remanescentes de comunidades de quilombos podem ser definidos como “grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.”

Os atuais quilombos tiveram sua origem em fazendas falidas, em doações de terras feitas aos escravos, nas compras de terras pelos escravos alforriados, das terras de Ordens Religiosas do século XIII, na prestação de serviços de escravos em guerras. (PNUD, 2006). Em sua maioria, os quilombolas vivem da pequena agricultura, do artesanato, da pesca e do extrativismo.

O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, da Constituição Federal de 1988, assegura direitos especiais aos quilombolas: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.”

As comunidades de ribeirinhos também se caracterizam por exercerem atividades extrativistas, fazendo da pesca sua principal fonte de renda. Vivem, em sua maioria, à beira de lagos, várzeas e igarapés. Quando as chuvas inundam os rios, impossibilitando a pesca e o cultivo da roça, dedicam-se ao extrativismo e à agricultura, produzindo em regime familiar e vendendo o excedente (DIEGUES; ARRUDA, 2001).

Conforme Diegues e Arruda (2001, p. 41),

Como os sítios ocupam beiras dos rios, os ribeirinhos podem tirar proveito das várzeas, colhendo produtos alimentícios, em particular a mandioca, mas também frutas e ervas medicinais. Nas florestas extraem o látex para a venda e também a castanha-do-pará, além de criarem pequenos animais domésticos e possuírem algumas cabeças de gado. Moram em casas de madeira construídas em palafitas, mais adequadas ao sistema de cheias.

De acordo com estes autores, os babaqueiros são populações extrativistas que vivem principalmente da coleta do babaçu, mas praticam também a pequena agricultura. Estão localizados principalmente no Meio-Norte, abrangendo o Maranhão, o Piauí e algumas áreas de Goiás. “O babaqueiro não utiliza apenas o coco, vendido para a produção de óleo, mas também as folhas para a construção de casas e a casca como combustível doméstico e matéria-prima para artesanato caseiro” (2001, p. 40). As mulheres e as crianças são fundamentais no

desenvolvimento das atividades das populações babaçueiras, recolhendo e quebrando o coco que será vendido posteriormente e que se transformará em uma das principais fontes de renda da família.

As comunidades caiçaras são formadas pela mescla étnico-cultural de indígenas, colonizadores portugueses e, em menor grau, escravos africanos. Suas atividades são basicamente a agricultura itinerante, a pequena pesca, o extrativismo vegetal e o artesanato. Localizam-se principalmente nas áreas costeiras do Rio de Janeiro, de São Paulo, do Paraná e norte de Santa Catarina (DIEGUES; ARRUDA, 2001).

Os caiçaras vêm sofrendo muitas ameaças a sua sobrevivência material e cultural, especialmente em razão do avanço da especulação imobiliária a partir das décadas de 50 e 60, que privou grande parte dessas populações de suas posses nas praias, obrigando-os a exercer atividades de caseiros e pedreiros e a morar longe de seu local de trabalho, dificultando a atividade pesqueira (DIEGUES; ARRUDA, 2001). Além disso, grande parte dos territórios ocupados por caiçaras foi transformada em áreas protegidas, limitando as atividades tradicionalmente desenvolvidas por essas comunidades. “Emergiram assim, os conflitos com os administradores das unidades de conservação, além de uma migração ainda maior para as áreas urbanas, onde os caiçaras, expulsos de seus territórios, passaram a viver em verdadeiras favelas, fadados ao desemprego e ao subemprego” (DIEGUES; ARRUDA, 2001, p. 43).

As populações açorianas se estabeleceram no litoral catarinense e rio-grandense a partir do século XVIII, passando a combinar as atividades agrícolas com a pesca. A partir do século XX, em função da expansão urbana de Florianópolis e da orla marítima entre Santa Catarina e Rio Grande do Sul, ocorreu uma especialização nas atividades pesqueiras e a agricultura passou a ser exercida principalmente pelas mulheres (DIEGUES; ARRUDA, 2001).

Assim como ocorreu com os caiçaras, os açorianos passaram a sentir as conseqüências, a partir das décadas de 70 e 80, da expansão urbana e do turismo em seus territórios, o que fez com que essas populações se transferissem para o setor de serviços para atenderem o número crescente de turistas na região (DIEGUES; ARRUDA, 2001).

Os praieiros estão localizados na faixa litorânea da região amazônica, compreendida entre o Piauí e o Amapá. A principal atividade exercida por estas populações é a pesca, complementada pelo extrativismo e pelo turismo. Como ocupam grandes extensões de

manguezal, é daí que retiram os principais produtos para sua sobrevivência, como o pescado, os crustáceos, os moluscos, a madeira para construção de suas casas (DIEGUES; ARRUDA, 2001).

Os pescadores artesanais estão espalhados pelo litoral, fazendo da pesca sua principal atividade, mas exercendo também a pequena agricultura, o extrativismo e o artesanato. A produção pesqueira é em parte consumida pela família e em parte comercializada e a unidade de produção é geralmente familiar, incluindo na tripulação de suas embarcações os conhecidos e os parentes longínquos (DIEGUES; ARRUDA, 2001).

As comunidades de jangadeiros são formadas por pescadores marítimos, que habitam a faixa costeira entre o Ceará e o sul da Bahia. Utilizam as “jangadas de alto” para a pesca em alto-mar e os paquetes e botes (pequenas jangadas) para a pesca costeira e estuarina. Os jangadeiros sofrem com a concorrência dos pescadores de botes motorizados, além dos impactos causados pelo turismo e pela perda da posse nas praias para a construção de residências secundárias dos veranistas (DIEGUES; ARRUDA, 2001). Estes estudiosos destacam que:

Esses pescadores detêm grande conhecimento da arte da navegação e identificação dos locais de pesca situados longe da costa pelo sistema de triangulação, por meio do qual linhas imaginárias são traçadas a partir de acidentes geográficos localizados no continente.[...] Os jangadeiros demonstram possuir grande conhecimento da diversidade das espécies de pescado que capturam, sabendo a sazonalidade e os hábitos migratórios e alimentares de número razoável de peixes, sobretudo os de fundo (2001, p. 47).

As populações indígenas constituem um exemplo muito expressivo de comunidade tradicional existente no Brasil. São mais de 200 sociedades indígenas culturalmente diferenciadas, que falam cerca de 180 línguas e que desenvolveram formas de adaptação aos ecossistemas presentes no território nacional. Conforme Diegues e Arruda (2001, p. 29):

Ainda hoje, a qualidade de ocupação indígena deve ser enfatizada. Suas áreas, em geral, são as de cobertura florestal mais preservada, mesmo nos casos em que a devastação ambiental tenha se expandido ao seu redor. Isso explica também as situações de envolvimento de povos indígenas em processos de extração ambientalmente predatórios (madeira, minérios). Baseados em formas socioculturais que restringem a ampliação desmesurada do uso dos recursos naturais assim como a acumulação privada, esses povos desenvolveram profundo e extenso conhecimento das características ambientais e possibilidades de manejo dos recursos naturais nos territórios que ocupam.

Apesar de os povos indígenas terem reconhecidos constitucionalmente o direito à identidade cultural e direitos originários às terras que ocupam, Diegues e Arruda (2001, p. 53) asseveram que

o Estado não tem cumprido esse papel legal de proteção às áreas indígenas; mesmo as totalmente regularizadas, na sua maior parte, sofrem invasões de garimpeiros, mineradoras, madeireiras e posseiros; são cortadas por estradas, ferrovias, linhas de transmissão, inundadas por usinas hidrelétricas e outros impactos decorrentes de projetos econômicos da iniciativa privada e projetos desenvolvimentistas governamentais.

A valorização e o respeito aos indígenas, quilombolas, caiçaras, babaçueiros e demais povos detentores de saberes tradicionais e que dependem diretamente da natureza para viver, pode partir também do reconhecimento às formas de manejo que desenvolvem. Essas formas respeitam o ritmo da natureza, como, o fato de exercerem a pesca na época adequada e, quando há cheias ou piracema, buscarem outra forma de subsistência, como a pequena agricultura e o extrativismo vegetal.

Como todas as populações tradicionais dependem dos recursos naturais para a sobrevivência familiar, medidas ecológico-sustentáveis são fundamentais no desenvolvimento das atividades dessas populações. Diante da necessidade de preservação ambiental e da intensa degradação a que o mundo assiste, políticas públicas em prol das populações tradicionais devem ser priorizadas.

Expulsar as populações de seus locais de origem (como ocorre nos modelos de unidades de conservação integral, por exemplo), onde vêm desenvolvendo sua cultura e lutando pela sua sobrevivência há gerações, recolocando-os em áreas que não oferecem condições de manutenção e que não permitem a continuidade de seu modo de vida tradicional, apenas colabora para a sua marginalização e empobrecimento.

2.3 Comunidades tradicionais e a preservação cultural/ambiental

O que tem chamado especial atenção no que respeita às comunidades tradicionais é sua estreita ligação com a preservação da diversidade biológica, uma vez que a perda da diversidade ameaça também a sobrevivência cultural desses grupos, sendo possível afirmar que a destruição

de ecossistemas e a perda global da diversidade biológica podem conduzir a uma perda maciça de diversidade cultural (HELENE; BICUDO, 1994). “As diversidades biológica e cultural estão intimamente relacionadas entre si, ao mesmo tempo em que ambas são condição essencial para uma maior sustentabilidade global” (HELENE; BICUDO, 1994, p. 31).

A Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB), assinada pelo Brasil em 1992, durante a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento e ratificada pelo Congresso Nacional por meio do Decreto Legislativo nº 2, de 3 de fevereiro de 1994, é um importante instrumento de proteção à biodiversidade.

Avaliando a importância da Convenção sobre Diversidade Biológica, Teodora Zamudio (1999) afirma que o documento é fruto da luta de muitos países para incorporar o tema da biodiversidade na agenda mundial. Conforme a autora:

En esse documento, la comunidad de naciones reconoció que la biodiversidad es responsabilidad de los Estados donde se encuentra, pero que es, al mismo tiempo, un asunto de legislación y política internacional. El Convenio marca un hito porque supera una visión sectorial sobre el tema. Antes, los programas de manejo de la biodiversidad se diseñaban para conservar, por ejemplo, a una especie en peligro de extinción o a un ecosistema en particular. Ahora, el compromiso es global: todas las formas de vida en la Tierra requieren conservación y protección, incluso la humana, se puede agregar y subrayar (1999, p. 72-73).

A definição do termo diversidade biológica ou biodiversidade pode ser extraída do artigo 2º da Convenção sobre a Diversidade Biológica:

Diversidade biológica significa as variabilidades de organismos vivos de todas as origens, compreendendo, dentre outros, os ecossistemas terrestres, marinhos e outros ecossistemas aquáticos e os complexos ecológicos de que fazem parte; compreendendo ainda a diversidade dentro de espécies, entre espécies e de ecossistemas.

Críticas, no entanto, podem ser apostas ao conceito de diversidade biológica extraído da Convenção, pois a “variabilidade” de que trata o conceito é entendida como produto da própria natureza, sem considerar a intervenção humana. A diversidade biológica, contudo, não pode ser considerada apenas um produto da natureza, uma vez que em muitos casos é produto da ação de culturas e de sociedades humanas, constituindo objeto de conhecimento, de domesticação, de inspiração e fundamentais para a sobrevivência (DIEGUES; ARRUDA, 2001).

Zamudio (1999, p. 70) afirma que “la biodiversidad es la música y el universo la orquesta... la batuta la tiene el hombre”. Reafirmando a importância da relação entre a biodiversidade e a diversidade cultural, acrescenta a autora:

Esa biodiversidad es la clave para la seguridad ambiental del ser humano a largo plazo. Una gran cantidad de especies ayuda a sostener las condiciones ambientales que nos permiten vivir sobre la Tierra, y asegura nuestra subsistencia y resistencia ante los cambios dañinos en el entorno, nos proporciona elementos para nuestro mejor y mayor provecho. Pero lo que no debe olvidarse: el hombre mismo es parte, integra ese abanico, esa pieza musical que es la biodiversidad. Y, en esta instancia, debe tomarse nota de que la biodiversidad se relaciona con la diversidad de culturas, de lenguas, creencias y manifestaciones estéticas que los hombres han desarrollado a través de la historia (1999, p.71).

“A biodiversidade não simboliza apenas a riqueza da natureza; ela incorpora diferentes tradições culturais e intelectuais” (SHIVA, 2001, p. 146). Para Shiva (2001), existem dois paradigmas conflitantes da biodiversidade, que é exacerbado pela emergência de novas biotecnologias e normas legais para o controle monopolista da vida. O primeiro paradigma é mantido pelas comunidades locais, que dependem da biodiversidade para sua sustentabilidade. O segundo é aquele mantido pelos interesses comerciais ligados à utilização da biodiversidade. Dessa forma,

Para as comunidades indígenas locais, conservar a biodiversidade significa conservar seus direitos aos recursos, conhecimento e sistemas de produção próprios. Para os interesses comerciais, como as empresas de biotecnologia farmacêutica e agrícola, a biodiversidade em si não tem valor, não passa de matéria-prima. Esta produção tem suas bases na destruição da biodiversidade, à medida que os sistemas locais de produção fundados na diversidade são desalojados pela produção fundada na uniformidade (SHIVA, 2001, p. 146).

A crise da biodiversidade não se caracteriza apenas pelo desaparecimento de espécies que servem de matéria-prima para os empreendimentos empresariais. É uma crise que atinge a sustentação da vida e os meios de subsistência nos países pobres. E diante dos conflitos surgidos em torno do sentido da biodiversidade, é preciso reconhecer que ela sempre foi um recurso local comunitário, do qual dependem muitos sistemas sociais que o utilizam segundo princípios de justiça e sustentabilidade e reconhecem o valor intrínseco da riqueza da biodiversidade (SHIVA, 2001).

A necessidade de preservação da diversidade biológica envolve três circunstâncias principais, que dão caráter de urgência à matéria, segundo Wilson (1997, p. 3):

Primeiro, o crescimento explosivo das populações humanas está desgastando o meio ambiente de forma muito acelerada, especialmente nos países tropicais. Segundo, a ciência está descobrindo novas utilizações para a diversidade biológica, que podem aliviar tanto o sofrimento humano quanto a destruição ambiental. Terceiro, grande parte da diversidade está se perdendo irreversivelmente através da extinção causada pela destruição de habitats naturais, também de forma mais acentuada nos trópicos.

Conforme dados do Instituto Socioambiental (ISA), a diversidade biológica talvez seja a única esfera que situa o Brasil como o país mais rico do planeta. A Amazônia representa a maior área contínua de floresta tropical do mundo, entre 10% e 20% das 1,5 milhão de espécies catalogadas de seres vivos. Além disso, o Brasil é extremamente rico no quesito diversidade de populações tradicionais, possui cerca de 220 povos indígenas, além dos povos não-indígenas.

Assim, a necessidade atual da adoção de um conceito mais abrangente de biodiversidade justifica-se pela riqueza de diversidade cultural presente nos locais onde a biodiversidade é mais concentrada (Amazônia, Mata Atlântica, no caso do Brasil). Nesse sentido, pode-se afirmar que:

A diversidade cultural humana também pode ser considerada parte da biodiversidade. Tal como a diversidade genética ou de espécies, alguns atributos das culturas humanas (como o nomadismo ou rotação de culturas) representam “soluções” aos problemas de sobrevivência em determinados ambientes. E, como outros aspectos da biodiversidade, a diversidade cultural ajuda as pessoas a se adaptarem a novas condições. A diversidade cultural manifesta-se pela diversidade de linguagem, de crenças religiosas, de práticas de manejo da terra, na arte, na música, na estrutura social, na seleção de cultivos agrícolas, na dieta e em todos os outros atributos da sociedade humana. (WRI, UICN, PNUMA, 1992, p.3).

Discorrendo a respeito dos índios ianomâmi do Norte do Brasil, Kenneth Taylor (1997, p.177) observa:

O uso e o gerenciamento de recursos naturais pelos ianomâmi incluem a caça, a pesca e a coleta de recursos da fauna, a coleta e reunião de recursos florais e o cultivo itinerante de bananas, mandioca, diversas variedades de tubérculos como a batata e várias outras plantações menores. (...). Para o padrão de vida ao qual estão adaptados, a floresta fornece em abundância tudo de que precisam para se alimentarem bem e terem uma vida saudável e gratificante.

O emprego das técnicas indígenas para o cultivo do solo e extração dos recursos colabora sobremaneira, para a revitalização da floresta, contribuindo para sua diversidade e para o tamanho de suas populações de fauna e flora. Além dos indígenas, há que se reconhecer nos caboclos ribeirinhos (que habitam a floresta) e nos seringueiros bons exemplos de comunidades tradicionais que desenvolvem um estilo de vida auto-sustentável na Amazônia (TAYLOR, Kenneth, 1997).

Kenneth Taylor (1997) reconhece na sociedade indígena caiapó, exemplo de sociedade indígena das florestas tropicais,³² uma importante forma de convivência e administração dos recursos que seu território oferece. Assim:

Como resultado de sua presença e de seu notável modo de vida, os recursos de plantas e animais de sua área são mais diversos, mais concentrados localmente, de maior tamanho e densidade populacional e mais viçosos e vigorosos do que os que poderiam ser encontrados numa floresta sem índios administradores de recursos (1997, p. 180).

Ademais, outro elemento fundamental é o reconhecimento da dependência dos recursos naturais, o que leva à preservação, mesmo que de forma inconsciente muitas vezes. Assim, “os ianomami e os caiapó vivem na floresta e são parte dela. Se eles a destruírem, destruirão a si próprios. Portanto, eles fazem campos de proporções modestas e plantações suficientes para suas necessidades” (TAYLOR, Kenneth, 1997, p. 181).

Apesar de a biodiversidade ser considerada o ouro e o petróleo verdes das indústrias farmacêuticas e de biotecnologias, ela é, na verdade, mantida e protegida pelas comunidades tradicionais (SHIVA, 2001). Dessa forma, “quando se pede às comunidades nativas que vendam seu conhecimento às corporações, está se pedindo que vendam seu direito inato de continuar a

³² De acordo com Diegues e Arruda (2001, p. 22): “k. Brown e G. Brown (1991) também comparam o papel das comunidades tradicionais indígenas na conservação da biodiversidade na floresta tropical brasileira, que teve sua destruição ocasionada pela ação dos grandes fazendeiros e grupos econômicos. Para esses autores, a ação dos grandes grupos resulta num máximo de erosão genética, mesmo quando acompanhada de ‘medidas conservacionistas’. Também afirmam que o modelo de uso dos recursos naturais de baixa intensidade, desenvolvidos pelas populações extrativistas e indígenas, freqüentemente resulta em erosão genética de mínimas proporções e em um máximo de conservação. Ainda que a densidade populacional seja em geral inferior a 1hab/km², pode tornar-se dez vezes maior se o uso dos recursos naturais for cuidadosamente planejado, aproximando-se do uso na agricultura camponesa. Ainda, segundo Brown, esse uso ‘subdesenvolvido’ da terra e de seus recursos, descrito como ‘primitivo’, não-econômico e predatório pelas agências oficiais de ‘desenvolvimento’, tem sido o uso mais rentável da floresta a curto e médio prazo, mantendo a biodiversidade e os processos naturais de forma eficaz; mesmo que não sirva aos interesses das populações urbanas mais densas e poderosas, muitas vezes míopes”.

praticar suas tradições no futuro e suprir suas necessidades com conhecimentos e recursos próprios”(SHIVA, 2001, p. 100-101).

Shiva (2001) argumenta que a conservação da biodiversidade depende do respeito aos direitos das comunidades locais. A alienação desses direitos é o caminho para a deterioração da biodiversidade, ameaçando a sobrevivência ecológica e o bem-estar econômico. Para ela, “a diversidade é a chave da sustentabilidade. É a base do mutualismo e da reciprocidade – a “lei do retorno” que tem como princípio o reconhecimento do direito de todas as espécies à felicidade e ao não-sofrimento”. (2001, p. 113).

Para esta autora, as duas causas principais da deterioração da biodiversidade são a destruição dos habitats devido à construção de barragens, rodovias, minas e aquículturas e a pressão tecnológica e econômica para substituir diversidade por homogeneidade na silvicultura, agricultura, piscicultura e pecuária. E a crise causada por essa deterioração não ameaça somente a sobrevivência das espécies, mas também ameaça a vida e os meios de subsistência de milhões de pessoas no Terceiro Mundo. “A emergência das novas biotecnologias mudou o sentido e valor da biodiversidade. Ela foi convertida de base de sustentação da vida para as comunidades pobres, em base de matéria-prima para empresas poderosas” (SHIVA, 2001, p. 92).

De acordo com Diegues (2001), o reconhecimento da importância das populações tradicionais para a conservação e manutenção da diversidade biológica é um fenômeno recente, causado pelo surgimento de um ecologismo no Terceiro Mundo que difere dos países industrializados. E nesse ecologismo do Terceiro Mundo, surgem movimentos sociais que lutam pelo respeito à diversidade cultural como base para a preservação da diversidade biológica.

Como essas comunidades dependem do meio ambiente e dos recursos naturais disponíveis em seus territórios, elas exercem um controle sobre o meio de forma que a utilização dos recursos não leve à degradação ambiental. Assim, para Helene e Bicudo (1994, p. 34):

As relações das comunidades tradicionais com o meio ambiente são de sustentabilidade: elas conseguem identificar o necessário limite de extração das riquezas naturais, de utilização do solo e das águas e de lançamento de dejetos. Tais comunidades quando não estão em contato com a civilização moderna, jamais superam a capacidade de suporte dos ecossistemas aos quais pertencem.

Assim, as comunidades tradicionais desenvolvem uma forma especial de se relacionarem com a biodiversidade, graças à riqueza cultural que lhes é característica. Segundo Diegues e Arruda (2001, p. 33):

As populações tradicionais não só convivem com a biodiversidade, mas nomeiam e classificam as espécies vivas segundo suas próprias categorias e nomes. Uma particularidade, no entanto, é que essa natureza diversa não é vista pelas comunidades tradicionais como selvagem em sua totalidade; foi e é domesticada, manipulada. [...] Pode-se falar numa etnobiodiversidade, isto é, a riqueza da natureza da qual também participa o homem, nomeando-a, classificando-a e domesticando-a. Conclui-se, então, que a biodiversidade pertence tanto ao domínio do natural como do cultural, mas é a cultura, como conhecimento, que permite às populações tradicionais entendê-la, representá-la mentalmente, manuseá-la, retirar suas espécies e colocar outras, enriquecendo-as, com frequência.

Shiva (2001) chama a atenção para a necessidade de reconhecer o valor da biodiversidade em si, detentora do direito à vida. Além disso, deve-se reconhecer o valor da biodiversidade para as comunidades tradicionais que dela dependem e que possuem meios diferenciados de utilizá-la e conservá-la. Para a autora:

Proteger esse conhecimento implica uma contínua disponibilidade e acesso a ele por parte das gerações futuras, nas suas práticas diárias agrícolas e de cuidados com a saúde. Se a organização econômica que emerge baseada nas patentes destrói os estilos de vida e sistemas econômicos nativos, o conhecimento nativo não está sendo protegido como herança viva. Se reconhecemos que o sistema econômico dominante está nas origens da crise econômica porque ignorou o valor ecológico dos recursos naturais, a expansão desse mesmo sistema não irá proteger nem o conhecimento nem a biodiversidade nativas (2001, p. 104).

A vida das comunidades tradicionais brasileiras é diretamente afetada pela destruição da diversidade biológica. O desmatamento, o uso indiscriminado dos recursos, a expansão das fronteiras e a instalação de projetos de desenvolvimento econômico acabam tirando das comunidades o direito ao uso e controle dos recursos naturais indispensáveis a sua sobrevivência. A partir daí, as conseqüências serão sentidas tanto na esfera ambiental quanto no plano social. A destruição ou diminuição de várias espécies e de seus habitats é um dos exemplos de perda resultante desse processo. O empobrecimento, a marginalização e até mesmo o desalojamento das comunidades constitui a outra face do mesmo problema.

Pode-se reconhecer nas comunidades tradicionais uma capacidade de auto-organização, que só foi possível graças à riqueza da biodiversidade presente em seus territórios. Quando essa biodiversidade é vista como um objeto, fonte de matéria-prima para as multinacionais, além da ameaça à biodiversidade, ocorre a ameaça à auto-organização das comunidades e,

conseqüentemente, uma dependência maior da intervenção estatal, tanto no desenvolvimento de políticas em benefício dessas comunidades, quanto na necessidade de proteção jurídica, uma vez que as relações sociais, econômicas e culturais são alteradas e podem modificar o modo de vida tradicionalmente desenvolvido.

2.4 Comunidades tradicionais e a proteção dos conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético

A lógica da apropriação, que é determinante da sociedade atual, busca incorporar ao mercado novas matérias-primas e novos conhecimentos capazes de impulsionar a indústria químico-farmacêutica. Assim, “a força da expansão do mercado dirige-se ao patrimônio ambiental apropriado por produções sociais fora-do-mercado, cujas relações sociais e patrimoniais estão fundadas nas escolhas coletivas e na ação transformadora do meio, não mediada pelo equivalente monetário” (DERANI, 2002, p. 151). E essa busca põe em risco a relação diferenciada das comunidades responsáveis por essa produção social, intensamente ameaçada pelo processo de globalização, pelas lógicas que regem o mercado e caracterizam a sociedade ocidental.

Conforme Derani (2002, p. 152), os conhecimentos tradicionais associados³³ constituem “um saber construído pela ação social de produção da existência, em que técnicas de ação sobre o meio são desenvolvidas para melhor satisfação de necessidades e vontades, pela atividade direta dos homens junto ao meio, na construção da vida social”. E essa ação sobre o meio não é guiada pela lógica do mercado; é, na verdade, uma relação de troca e dependência, imprescindíveis para a existência da comunidade e construção de seus saberes. Assim:

O conhecimento tradicional é fruto do reproduzir de uma determinada relação social entre os homens e destes com o meio para a produção de sua existência. Este resultado não tem valor monetário, não gera mercadoria, o que só ocorrerá quando ingressar como recurso no processo produtivo fundado na propriedade privada, tendo na unidade produtiva o lócus transformador de recursos privados para a construção da mercadoria (DERANI, 2002, p. 152).

³³ Pela definição da Medida Provisória 2.186-16/2001, conhecimento tradicional associado é a “informação ou prática individual ou coletiva de comunidade indígena ou de comunidade local, com valor real ou potencial, associada ao patrimônio genético” (Artigo 7º, II).

As comunidades tradicionais são detentoras de um conhecimento rico, fruto da sua relação diferenciada com a natureza e que constituem uma manifestação da diversidade cultural brasileira. Essa diversidade faz parte do patrimônio histórico e cultural de um país que tem na multiétnicidade e na multiculturalidade uma de suas características mais marcantes. Dessa forma, “enquanto objeto produzido e reproduzido nessas sociedades, o conhecimento associado ao meio é um patrimônio que não tem valor de troca e não é apropriado individualmente. Sua produção, reprodução, utilização, manutenção é social: um patrimônio da coletividade que dele necessita e com ele constrói sua existência” (DERANI, 2002, p. 153).

Os conhecimentos tradicionais são fruto de um processo social de aprendizado, de criações, de trocas e desenvolvimentos, transmitidos de geração para geração. É possível admitir a transmissão desse conhecimento, mas não a apropriação sob forma de patentes, sem considerar as características peculiares que possuem. Assim como foram gerados e transmitidos no decorrer de sua história, também devem ser protegidos como fruto da história, como construção histórica e patrimônio histórico. Assim como a língua, os costumes e as crenças em deuses e seres especiais, os conhecimentos tradicionais passaram por um processo de aprendizado, de experiência e de descoberta, permitindo a sobrevivência, a cura de diversos males, o culto aos rituais, a crença nos mitos e sobretudo, a continuidade da vida em comunidade.

A apropriação do saber nega a criatividade dos diferentes sistemas de conhecimento e impede a valorização e a preservação desses conhecimentos e sua importância para a utilização e conservação da diversidade biológica. Para Shiva (2001, p. 30), “os sistemas de conhecimento autóctones são de um modo geral ecológicos, enquanto o modelo dominante de conhecimento científico, caracterizado pelo reducionismo e a fragmentação, não está equipado para levar em consideração integralmente a complexidade das inter-relações na natureza”.

Com o incremento das pesquisas científicas para indústrias farmacêuticas, de biotecnologia, químicas, de alimentos, a pressão sobre a biodiversidade e o reconhecimento e desejo de apropriação dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade passam a ser uma realidade. O conhecimento científico quer se apropriar de um conhecimento “não-científico”, taxado de inútil por longo período (talvez assim seja mais fácil acessá-lo), que estava à margem do Direito e que clama por proteção.

Com a Convenção sobre Diversidade Biológica uma série de conceitos e determinações acerca dos recursos genéticos e conhecimentos tradicionais associados entra em cena, definindo

novos valores a serem reconhecidos internacionalmente, em nome da preservação da diversidade biológica. O reconhecimento pela CDB de que a preservação da diversidade biológica está intrinsecamente ligada aos modos de vida tradicional abre um leque de discussões quanto à importância do respeito e preservação desses modos de vida e de toda riqueza cultural que eles representam.

O trato legislativo que é dado à matéria referente ao patrimônio genético e conhecimentos tradicionais no Brasil é merecedor de críticas. O ponto de partida para a discussão a respeito de direitos intelectuais coletivos no Brasil foi o reconhecimento da diferença entre as culturas pela Constituição Federal de 1988, que reconhece como direitos coletivos o direito à sociodiversidade (artigo 215), o direito ao patrimônio cultural (artigo 216), o direito à biodiversidade (artigo 225). O projeto de lei nº 306/95 da então senadora Marina Silva abria oficialmente a discussão a respeito da importância da proteção à biodiversidade e ao conhecimento tradicional e respaldava-se em oito princípios básicos, dentre os quais: soberania sobre os recursos; participação das comunidades tradicionais nas decisões; participação nacional e local nos benefícios decorrentes do acesso; promoção e apoio às formas de geração de conhecimentos e tecnologias; proteção à diversidade cultural e valorização dos conhecimentos e práticas tradicionais e garantia dos direitos individuais e coletivos associados à biodiversidade. Apesar da preocupação socioambiental evidenciada no projeto nº 306/95, a proteção ao conhecimento tradicional era prevista por meio da noção de direitos coletivos de propriedade intelectual, a serem regulamentados em legislação posterior e não havia a consagração de direitos de propriedade intelectual *sui generis* para o conhecimento das comunidades tradicionais (GARCIA DOS SANTOS, 2005).

O substitutivo do senador Osmar Dias, de nº 4.842/98, reformulou o projeto nº 306/95, conferindo primazia ao sentido econômico do acesso aos recursos genéticos e ao conhecimento tradicional a ele associado. Numa análise desse projeto Laymert Garcia dos Santos (2005) argumenta que o substitutivo mais parecia se preocupar em estipular as condições do acesso aos recursos genéticos e conhecimentos tradicionais do que afirmar direitos, reduzindo a proteção das comunidades mediante uma repartição “justa e equitativa” dos benefícios do acesso, uma espécie de compensação. Também dotado de ambigüidades e imprecisões foi o projeto de lei nº 4.579/98, do deputado Jacques Wagner, pois, apesar de apresentar alguns pontos importantes, como o direito das comunidades tradicionais de negarem o acesso aos recursos genéticos e aos

conhecimentos a ela associados quando considerarem que há ameaça à integridade de seu patrimônio, ainda representa uma iniciativa tímida quando o assunto é a necessidade de criação de um regime *sui generis* de proteção.

Apesar das tentativas e dos debates que vinham ocorrendo em torno da matéria, em julho de 2000 o governo federal brasileiro editou a Medida Provisória 2.052³⁴ para regulamentar o acesso ao patrimônio genético, que posteriormente foi substituída pela Medida Provisória 2.186-16, de 24 de agosto de 2001. Esta MP veio regulamentar o inciso II do § 1º e o § 4º do artigo 225 da Constituição Federal, os artigos 1º, 8º, alínea “j”, artigo 10, alínea “c”, artigos 15 e 16, alíneas 3 e 4 da Convenção Sobre Diversidade Biológica (DERANI, 2002). Explica Derani (2002, p. 155-156) que,

A MP disciplina o acesso ao patrimônio genético, o acesso ao conhecimento tradicional associado, a repartição de benefícios adquiridos com a exploração do patrimônio genético e do conhecimento tradicional associado e o acesso à tecnologia e transferência de tecnologia para sua conservação e utilização. Acessar é apropriar-se. Quando a norma fala sobre acesso, dispõe sobre a apropriação, em que o sujeito “acessante” torna-se proprietário privado de algo que não é privativo de ninguém, pois ou pertence a todos (patrimônio genético) ou pertence a uma coletividade (conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético). Só há propriedade privada se o proprietário encontrar-se legitimado pela norma jurídica. Ocorre uma apropriação privada originária, em que aquilo que está fora do mercado e do sistema privado de propriedade torna-se pela primeira vez integrante do modo capitalista de produção.

O que ocorre com a regulamentação do acesso aos conhecimentos tradicionais e aos recursos genéticos pela Medida Provisória 2.186/01 é a legitimação da propriedade privada dos conhecimentos tradicionais e dos recursos genéticos acessados, é a transformação de propriedades comunitárias em propriedade privada. Um dos problemas reside no fato de que o objeto apropriado não tem um valor de troca, não é representado por dinheiro. Além disso, uma das partes do contrato de apropriação não é um sujeito igual aos demais sujeitos proprietários, é um indivíduo que não é proprietário privado e que não reproduz sua existência pela aquisição de objetos de que necessita com a mediação de um equivalente. Esses sujeitos diferenciados agem

³⁴ Essa Medida Provisória ficou conhecida como a “Medida Provisória da Novartis”, editada às pressas pelo Executivo para legitimar o acordo de bioprospecção firmado entre a multinacional Novartis e a organização social BioAmazônia (criada para implementar o Programa de Ecologia Molecular para o Uso Sustentável da Biodiversidade da Amazônia, com vistas a fomentar o desenvolvimento da bioindústria), considerado lesivo por se resumir em vender o acesso à matéria-prima genética para indústrias de biotecnologia. Mesmo com os protestos de várias ONGs, da sociedade civil e com o caráter antidemocrático dessa regulamentação, o governo vem reeditando esta Medida Provisória (SANTILLI, 2003).

em função de um valor de uso (apenas o que necessitam) e não de um valor de troca (DERANI, 2002).

Assim, é possível questionar, com Derani (2002, p. 157): “é constitucional a inserção de um patrimônio coletivo nas relações privadas de produção? É constitucional a transformação da propriedade coletiva em propriedade privada? É constitucional a modificação de modos de vida tradicionais pelas novas relações criadas e pelo sistema de remuneração previsto?”

Apesar de haver o reconhecimento de direitos socioambientais na Constituição Federal de 1988, inexistente no ordenamento jurídico brasileiro um sistema de proteção legal que proteja eficazmente os direitos das comunidades tradicionais. E, a “inexistência de tal proteção jurídica aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade tem gerado as mais diversas formas de espoliação e de apropriação indevida” (SANTILLI, 2003).

Dessa forma, a luta pela proteção legal adequada às comunidades tradicionais conduz à preservação da diversidade biológica e do patrimônio cultural da humanidade. As formas especiais de manejo, a dependência aos recursos naturais, as crenças e mitos que fazem parte de sua herança cultural, são apenas alguns exemplos da forma diferenciada de convivência das comunidades tradicionais com o meio em que vivem. O respeito às comunidades e aos conhecimentos tradicionais por elas desenvolvidos é também a garantia de que essas comunidades continuarão vivas, desenvolvendo sua cultura e possibilitando que as gerações futuras usufruam do legado cultural de seus antepassados e que não venham a constituir mais uma camada da população excluída e empobrecida, expulsa para grandes centros urbanos e condenada a viver à margem de todas as garantias inerentes aos seres humanos.

2.5 Constituição Federal de 1988: a perspectiva socioambiental e os direitos coletivos das comunidades tradicionais como afirmação do multiculturalismo

A afirmação da identidade de um grupo que representa uma minoria excluída é também a afirmação de sua história, perpassando pelo seu modo de vida, pelos costumes, pelos mitos e crenças, pela língua compartilhada e pelos conhecimentos gerados no seio do grupo. O que num primeiro momento parece apenas ser o desejo de se fazer reconhecer pelo outro, engloba também

o próprio reconhecimento e a consciência que o grupo detém enquanto parte de uma coletividade, que possui dignidade e valores capazes de construir e perpetuar uma história.

A questão da dignidade adquire importância fundamental na análise do reconhecimento das minorias excluídas. É necessário, porém, que o respeito à dignidade da pessoa humana, fundamento da República Federativa do Brasil e garantido pela Constituição Federal de 1988 em seu artigo 1º, III, seja garantido também ao indivíduo enquanto componente de um grupo cultural específico, caracterizando a importância da dignidade para essa coletividade. A luta pelo reconhecimento e pelo respeito às diferenças faz parte de um ideal democrático mais amplo, saindo da esfera individual para abarcar a esfera coletiva e ir em busca da ampliação do espaço público.

O debate acerca da dignidade humana traz uma questão fundamental, exposta por Boaventura de Sousa Santos, que é o de saber como tornar mensuráveis as exigências de dignidade humana formuladas em linguagens distintas, que possuem sua própria concepção de direito e justiça, por exemplo (SANTOS; NUNES, 2003, p. 63). A cultura diferenciada dos povos indígenas confirma a existência de concepções de direito e justiça muito diferentes das sociedades ocidentais, existindo regras internas que devem ser respeitadas por todos os membros do grupo e, da mesma forma, julgamentos e punições conforme regras próprias para quem não segue o Direito interno.

A garantia de direitos e o respeito às comunidades tradicionais e suas manifestações, regras de auto-organização, crenças, modos de vida, são fundamentais para que o princípio da dignidade da pessoa humana seja respeitado também quando se refere a essas comunidades, tão dignas de consideração e tão merecedoras de dignidade quanto todos os “cidadãos” do Estado. E, de acordo com Ingo Wolfgang Sarlet (2002, p. 108),

onde não houver respeito pela vida e pela integridade física do ser humano, onde as condições mínimas para uma existência digna não forem asseguradas, onde a intimidade e identidade do indivíduo forem objeto de ingerências indevidas, onde sua igualdade relativamente aos demais não for garantida, bem como onde não houver limitação do poder, não haverá espaço para a dignidade da pessoa humana, e esta não passará de mero objeto de arbítrio e injustiças.

Toda proteção e valorização asseguradas às comunidades tradicionais é, dessa forma, garantia de proteção à dignidade dos indivíduos pertencentes a essas comunidades. Da mesma forma, toda garantia de direitos e respeito ao patrimônio cultural formado pelas comunidades

tradicionais é também expressão de proteção à dignidade da pessoa humana, que deve constituir o valor primeiro de uma sociedade que se pretende justa e solidária. Na análise de Cunha (2004, p. 59):

Verifica-se que, por ser um atributo da pessoa tanto em sua dimensão individual como social, e por trazer indissolivelmente unida a idéia de liberdade, a dignidade adquire um significado jurídico-político. Seu reconhecimento pelos diversos textos constitucionais e declarações internacionais de direitos e em particular sua inclusão na Constituição de 1988 converte a dignidade humana em objeto de estudo desde o ponto de vista das políticas públicas adotadas. Com efeito, uma vez que todas as pessoas merecem viver em um ambiente que favoreça o seu desenvolvimento pessoal e social, a dignidade encontra-se unida, de modo indissociável, às idéias de liberdade e igualdade. E por isso ambas erigem em valores jurídicos fundamentais. O reconhecimento jurídico da dignidade supõe, então, que o Direito garanta o respeito à dignidade nas relações interpessoais e nas relações entre o poder e os indivíduos.

A dignidade adquire, assim, o *status* de valor fundamental³⁵ do sistema jurídico, assim como de valor fundamental da própria condição humana. No entendimento de Alexandre de Moraes (2002, p. 60),

a dignidade é um valor espiritual e moral inerente à pessoa, que se manifesta singularmente na autodeterminação consciente e responsável da própria vida e que traz consigo a pretensão ao respeito por parte das demais pessoas, constituindo-se um mínimo invulnerável que todo estatuto jurídico deve assegurar (...).

Cunha (2004) entende que há estreita conexão entre o princípio da dignidade da pessoa humana e os valores fundamentais de liberdade, igualdade e justiça, uma vez que não pode existir dignidade sem a garantia de liberdade, igualdade e aplicação da justiça, derivando daí a imposição constitucional de respeito às manifestações culturais e ao patrimônio cultural. Nesse sentido, a dignidade é característica própria e inseparável de todo indivíduo, materializando-se no exercício dos direitos que lhe são correlatos.

³⁵ Conforme K. Stern, citado por Sarlet, importa considerar que, “na sua qualidade de princípio fundamental, a dignidade da pessoa humana constitui valor-guia não apenas dos direitos fundamentais mas de toda ordem jurídica (constitucional e infraconstitucional), razão pela qual, para muitos, se justifica plenamente sua caracterização como princípio constitucional de maior hierarquia axiológica-valorativa” (2002, p. 74).

Mesmo com as tentativas assimilacionistas e com o intenso massacre sofrido pelos povos indígenas, o que se constata é que eles são, na verdade, “livres” para viver sua cultura, para ter seu direito próprio, para se relacionar de maneira diferenciada com a biodiversidade e para seguir sua história e reafirmar sua força e importância como cultura. Apesar de terem sido praticamente dizimados desde que foram “descobertos” pelos europeus, a crescente consciência acerca da importância da biodiversidade, da diversidade cultural e da crise desencadeada pela modernização e seus processos tem auxiliado na luta dos povos indígenas, que vêm se mobilizando, com o auxílio de várias ONGs e movimentos sociais, nas lutas pela afirmação de sua identidade e de seus direitos coletivos e abrindo caminho para que outras minorias e culturas diferenciadas se engajem nessas lutas.

A Constituição Federal de 1988 instituiu um Estado Democrático de Direito, destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade justa, fraterna, pluralista e sem preconceitos. O conceito de Estado Democrático de Direito é ainda fundamentado na cidadania, na dignidade da pessoa humana e no pluralismo político, tendo como objetivos fundamentais a construção de uma sociedade livre, justa e solidária e a promoção de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade ou quaisquer outras formas de discriminação. Esses valores também são reforçados pelos princípios constitucionais da prevalência dos direitos humanos e repúdio ao racismo, os quais são formulados no contexto da carta de direitos constitucionais, sob o título Direitos e Garantias para todos os cidadãos de forma igualitária.

As modificações nos Estados nacionais latino-americanos, começando com a Constituição Brasileira de 1988, reformaram suas Constituições para inserir em seu texto a idéia de que esses Estados não eram idênticos culturalmente, mas apresentavam uma característica multiétnica e pluricultural.³⁶ Essa nomenclatura (multiétnica e pluricultural) não está presente em todas as

³⁶ “Se fizermos uma revisão de cada uma das constituições reescritas desde a década de 80, veremos que são muito parecidas, embora possam usar terminologias diferentes. A paraguaia, por exemplo, além de reconhecer a existência dos povos indígenas, declara o Paraguai um país pluricultural e bilíngüe, considerando as demais línguas patrimônio cultural da Nação (Paraguai, 1992, art. 140); a colombiana estabelece que o “Estado colombiano reconhece e protege a diversidade étnica e cultural da nação colombiana” (Colômbia, 1991, art. 7º). Como um sinal dos tempos, as novas constituições americanas foram reconhecendo a sociodiversidade. O México (1992) assume que tem uma “composição pluricultural”; o Peru, em sua constituição outorgada de 1993, não vai tão longe e apenas admite como línguas oficiais, ao lado do castelhano, o quéchua, o aimara e outras línguas “aborígenes”; finalmente, em 1995, a Bolívia, com sua fulgurante maioria indígena, admite romper a tradição de silêncio integracionista e se define como multiétnica e pluricultural, e a Argentina determina a seu Congresso o reconhecimento da preexistência de povos indígenas” (SOUZA FILHO, 2003, p. 94)

Constituições – infelizmente não aparece na Constituição Brasileira. Esses dois termos temos de encontrá-los na Constituição garimpando textos, juntando normas e, especialmente, analisando os artigos 210, 215 e 231 (MAIA, 2005).

Souza Filho (2003) analisa este momento histórico e destaca a luta e a participação de organizações indígenas e da sociedade civil a partir da década de 80 nas discussões e na defesa de novos direitos, baseados na diversidade cultural de cada país. Conforme o autor:

A ameaça da hecatombe ambiental promoveu o reencontro dos povos com suas localidades, e grupos organizados de ambientalistas se aliaram às organizações indígenas e indigenistas nas reivindicações coletivas. As novas constituições foram surgindo com um forte caráter pluricultural, multiétnico e preservador da biodiversidade. Ao lado do individualismo homogeneizador, reconheceu-se um pluralismo repleto de diversidade social, cultural e natural, numa perspectiva que se pode chamar de socioambiental (2003, p. 93).

Como decorrência, muitos movimentos socioambientais³⁷ surgiram também no Brasil a partir da década de 80, representando a luta por ideais multiculturais e colaborando para que a questão da preservação ambiental aliada ao respeito pelas comunidades e conhecimentos tradicionais e a luta por justiça social fossem inseridas em vários níveis e instituições, inclusive contribuindo para a consagração de direitos socioambientais na Constituição Federal de 1988.

Na visão de Santilli (2005, p. 35):

O socioambientalismo nasceu, portanto, baseado no pressuposto de que as políticas públicas ambientais só teriam eficácia social e sustentabilidade política se incluíssem as comunidades locais e promovessem uma repartição socialmente justa e equitativa dos benefícios derivados da exploração dos recursos naturais.

O socioambientalismo surge como um movimento de extrema importância para países em desenvolvimento, ricos em diversidade biológica e cultural como o Brasil³⁸. Para Santilli (2005, p. 40), “o socioambientalismo passou a representar uma alternativa ao

³⁷ A partir de alianças com movimentos sociais, verifica-se no Brasil uma evolução do movimento ambientalista para o movimento socioambientalista. Apesar da consideração de que o movimento ambientalista nasceu nos Estados Unidos e na Europa para depois se espalhar pelo restante do mundo, Santilli (2005) argumenta que a crítica ambiental nasceu no Brasil, nos séculos XVIII e XIX, como reação ao modelo de exploração colonial baseado no latifúndio, no escravismo na monocultura e na intensa devastação ambiental que já ocorria.

³⁸ Dentre os países megadiversos estão: Brasil, México, China, Colômbia, Indonésia, Quênia, Peru, Venezuela, Equador, Índia, Costa Rica, África do Sul, o que representa 70% da diversidade biológica mundial (SANTILLI, 2005).

conservacionismo/preservacionismo ou movimento ambientalista tradicional, mais distante dos movimentos sociais e das lutas políticas por justiça social e cético quanto à possibilidade de envolvimento das populações tradicionais na conservação da biodiversidade”.

De acordo com esta autora, é possível perceber na Constituição Federal de 1988 uma orientação claramente multicultural e pluriétnica, uma vez que reconhece direitos coletivos a povos indígenas e quilombolas. Dessa forma, além da proteção ao meio ambiente prevista no artigo 225, a Constituição protege também a sociodiversidade. Ademais, os artigos 215 e 216 da Carta Maior, são dedicados à proteção da cultura, sendo que o § 1º do artigo 215 determina a proteção pelo Estado, das manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras, assim como aos demais grupos participantes do processo civilizatório nacional.

A autora vê nessa orientação multicultural da Constituição pátria um benefício para a coletividade:

Os dispositivos constitucionais que asseguram os direitos dos povos indígenas e quilombolas e a proteção à cultura consagram duas faces dos direitos coletivos. Asseguram direitos coletivos às minorias étnica e culturalmente diferenciadas e garantem a todos – ou seja, a toda a coletividade – o direito à diversidade cultural. Por um lado, os povos indígenas e quilombolas têm o direito a continuar existindo enquanto tais, e a garantia de seus territórios, recursos naturais e conhecimentos, e, por outro, toda a sociedade brasileira tem o direito à diversidade cultural e à preservação das manifestações culturais dos diferentes grupos étnicos e sociais que a integram (2005, p. 81).

Os “novos” direitos surgidos com a Constituição Federal de 1988 constituíram a base para a evolução dos chamados direitos socioambientais, influenciando fortemente a legislação infraconstitucional brasileira.³⁹ Esses direitos rompem com a excessiva ênfase nos direitos individuais, de cunho patrimonialista e impõem novos desafios à ciência jurídica, tanto para conceituá-los como para concretizá-los, além de marcar uma conquista de lutas de natureza emancipatória, coletiva e indivisível (SANTILLI, 2005).

³⁹ Exemplo disso são as leis que foram criadas a partir da Constituição Federal, afirmando “novos” direitos de enorme relevância política e social: Lei 7.853/89 (Dispõe sobre o apoio às pessoas portadoras de deficiência, tutela dos interesses difusos ou coletivos, integração social); Lei 8.069/90 (Estatuto da Criança e do Adolescente); Lei 8.078/90 (Código de Defesa do Consumidor); Lei 9.294/96 (Restrições ao uso e a propaganda de produtos fumíferos, bebidas alcoólicas, medicamentos, terapias e defensivos agrícolas); Lei 9.795/99 (Educação Ambiental); Lei 9.433/97 (Política Nacional de Recursos Hídricos); Lei 9.605/98 (Crimes Ambientais – sanções penais e administrativas), dentre outras.

Ainda que o modelo de legalidade encontre seus primórdios na doutrina clássica do Direito Natural, foi na França pós-revolucionária que a tese da universalização dos direitos do homem se concretizou, estimulando o processo de integração dos sistemas legais sob o fundamento da igualdade de todos os indivíduos perante uma legislação comum (WOLKMER, 2003). Acrescenta este estudioso:

Assim, em face de crescentes modificações, a sociedade moderna europeia não só favorece a emergência de uma estrutura centralizada de poder (Estado-Nação Soberano), como edifica uma concepção monista de regulação social e uma racionalização normativa técnico-formalista (ciência jurídica), que tem no Estado a fonte legitimadora por excelência. Constrói-se, neste sentido, a teoria e a prática jurídicas assentadas sobre uma concepção individualista, patrimonial e científica, em que o Direito expressa o que está na lei escrita e o Estado, a fonte direta e exclusiva de todas as normas sociais válidas (2003, p. 2).

Como bem analisa Wolkmer (2003, p. 2), “o projeto da modernidade europeia está em crise: vive-se o deslocamento de modelos de fundamentação e a transição para novos paradigmas de conhecimento, de representação institucional e de representação social”, o que abre o horizonte para mudanças e para a construção de um novo paradigma, com base em uma perspectiva pluralista, flexível e interdisciplinar.

Com a emergência de novos conflitos e novos atores sociais no contexto atual, diferentes formas de direito se impõem como fundamentais para contemplar as novas exigências relacionadas à vida, ao meio ambiente, à dignidade humana, enfim, a todas as esferas que não encontram guarida no sistema tradicional. São “ “novos” direitos que se desvinculam de uma especificidade absoluta e estanque e assumem caráter relativo, difuso e metaindividual” (WOLKMER, 2003, p. 3).

São direitos históricos, que, conforme Norberto Bobbio (1992), nasceram em certas circunstâncias, caracterizando lutas pela conquista de novas liberdades e contra velhos poderes. Assim, “o elenco dos direitos do homem se modificou, e continua a se modificar, com a mudança das condições históricas, ou seja, dos carecimentos e dos interesses, das classes no poder, dos meios disponíveis para realização dos mesmos, das transformações técnicas, etc” (BOBBIO, 1992, p.18).

Considerando que os direitos fundamentais passaram por diversas transformações, influenciados pelo contexto histórico e social, verifica-se a existência da divisão doutrinária destes direitos em gerações ou dimensões. Na análise de Walber de Moura Agra (2002, p. 139),

as dimensões de direitos são quantitativas e qualitativas. Uma dimensão posterior incorpora direitos da anterior e acrescenta uma nova densidade de prerrogativas aos cidadãos que até então não existia. Não se pode precisar um término para a evolução dos direitos fundamentais. Ela é infinita, consolidada uma dimensão, imediatamente outra começa a se consolidar.

Para Sarlet (2003, p. 51), os direitos de primeira dimensão afirmaram-se “como direitos do indivíduo frente ao Estado, mais especificamente como direitos de defesa, demarcando uma zona de não-intervenção do Estado e uma esfera de autonomia individual em face de seu poder”.

A primeira dimensão de direitos fundamentais, enraizada na doutrina jusnaturalista,⁴⁰ estabelece o papel do Estado de garantir a liberdade individual e, por isso, engloba direitos que são apresentados como de cunho negativo, uma vez que não prevêm uma conduta positiva por parte do Estado e sim sua abstenção, sendo, nesse sentido, “direitos de resistência ou de oposição perante o Estado” (BONAVIDES, 2002, p.517). Como exemplo dos direitos de primeira dimensão pode-se citar o direito de liberdade de expressão, de imprensa, de reunião, de igualdade perante a lei, de propriedade, o direito às garantias processuais, dentre outros.

Em contraposição aos direitos de liberdade, os direitos de segunda dimensão requerem uma maior amplitude do poder do Estado, diante das novas revoluções ocorridas no meio social. Com o impacto da industrialização e os decorrentes problemas sociais e econômicos, a consagração de alguns direitos de liberdade que não eram efetivamente gozados, vieram a desencadear, no século XIX, movimentos reivindicatórios e o reconhecimento progressivo de direitos, atribuindo ao Estado um comportamento ativo na realização da justiça social (SARLET, 2003, p. 52). Segundo este autor, esses direitos caracterizaram-se por “outorgarem aos indivíduos direitos a prestações sociais estatais, como assistência social, saúde, educação, trabalho, etc, revelando uma transição das liberdades materiais concretas” (2003, p.52).

⁴⁰ De acordo com Darcísio Corrêa (1999, p. 34), “por jusnaturalismo se entende uma doutrina segundo a qual existe e pode ser conhecido um “direito natural” (*ius naturale*), ou seja, um sistema de normas de conduta intersubjetiva diverso do sistema de normas fixadas pelo Estado (direito positivo). Segundo tal corrente de pensamento, existe um direito superior e anterior às normas positivas da sociedade, servindo de fundamento e inspiração para as normas concretas de regulamentação da convivência humana e seus sistemas de direito”.

Os “novos” direitos são classificados como direitos de terceira dimensão, também chamados de direitos de solidariedade ou fraternidade que promovem alterações na titularidade da proteção. Assim, esses direitos “trazem como nota distintiva o fato de se desprenderem, em princípio, da figura do homem-indivíduo como seu titular, destinando-se à proteção de grupos humanos (família, povo, nação), e caracterizando-se, conseqüentemente, como direitos de titularidade coletiva ou difusa” (SARLET, 2003, p. 53). O direito à paz, ao desenvolvimento, ao meio ambiente, à conservação e utilização do patrimônio histórico e cultural, à comunicação e à autodeterminação dos povos, são alguns exemplos (FERREIRA FILHO, 2002).

Explica Bonavides (2002, p. 523), ao comentar tais direitos que,

um novo pólo jurídico de alforria se acrescenta historicamente aos da liberdade e da igualdade. Dotados de altíssimo teor de humanidade e universalidade, os direitos de terceira geração tendem a cristalizar-se no fim do século XX enquanto direitos que não se destinam especificamente à proteção dos interesses de um indivíduo, de um grupo ou de um determinado Estado. Têm primeiro por destinatário o gênero humano mesmo, num momento expressivo de sua afirmação como valor supremo em termos de existencialidade concreta.

Wolkmer (2003) reconhece nos “novos” direitos uma característica específica fundamental, que o leva a afirmar que, na verdade, a denominação “novos” direitos nem sempre significa que esses direitos sejam inteiramente novos. “Novo”, muitas vezes, é a forma de luta por tais direitos, que não passam mais pelas vias tradicionais (legislativa e judicial), mas que definem uma nova realidade, com processos específicos de reivindicações baseadas em identidades coletivas que clamam por reconhecimento pelo Estado ou pela ordem pública constituída.

Os direitos socioambientais articulam direitos difusos com outros, coletivos, delineando novos anseios e necessidades de uma sociedade que teve sua história permeada por desigualdades sociais e pelo intenso massacre à natureza. O direito na perspectiva socioambiental não se resume apenas à soma de “social” mais “ambiental”, mas resulta de uma releitura dos diversos direitos consagrados na Constituição Federal de 1988 (LIMA, 2002).

André Lima (2002, p. 12) enumera alguns destes direitos, integrantes da complexa equação que resulta na construção da síntese socioambiental brasileira: o meio ambiente ecologicamente equilibrado, a dignidade da pessoa humana, a cidadania, a construção de uma sociedade mais justa e solidária, o combate ao racismo, a autodeterminação dos povos, a

supremacia dos direitos humanos, a função social da propriedade, a valorização das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, a proteção dos bens de natureza material e imaterial portadores de referência à identidade, à ação e à memória, os modos de criar, fazer e viver dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, os espaços territoriais especialmente protegidos, como a Mata Atlântica, a Floresta Amazônica, o Cerrado, a Caatinga, o Pantanal, a Zona Costeira, entre outros.

Os direitos indígenas, ambientais, culturais e a função social da propriedade são considerados os pilares que sustentam os direitos socioambientais (LIMA, 2002). E a Constituição Federal de 1988, ao reconhecer esses direitos, “abre as portas para um novo direito fundado no pluralismo, na tolerância, nos valores culturais locais, na multietnicidade, que rompe com a lógica excludente do Estado Constitucional e seu Direito único” (SOUZA FILHO, 2002, p. 23). A Carta Magna, porém, “apenas abriu as portas”, muito falta a fazer (SOUZA FILHO, 2002, p. 23).

O reconhecimento constitucional possibilitou que questões antes consideradas meta-jurídicas fossem discutidas e pesquisadas com maior ênfase. E, “se antes a defesa destes direitos era pura paixão, utopia e luta política, depois da Constituição se pode somar ao sonho o estudo jurídico porque o Judiciário e o Ministério Público passaram a ser chamados a participar da realização destes direitos” (SOUZA FILHO, 2002, p. 24).

Assim sendo, os direitos socioambientais vêm consagrar um leque de novos direitos, de titularidade coletiva, que não são valoráveis economicamente e nem podem ser acoplados a um patrimônio individual. Isso rompe, de certa forma, com o direito da modernidade, assentado nos direitos individuais, garantindo o patrimônio individual de plantas, animais, minerais, frutos, por exemplo. O direito da modernidade obedece à lógica da apropriação, pela qual tudo pode ou deve pertencer a uma pessoa (SOUZA FILHO, 2002).

Outras mudanças também devem ser observadas no que se refere aos objetos de direito. Quando alguns bens imateriais passaram a também fazer parte do patrimônio (que antes era composto apenas por bens materiais), estes passaram a ser objeto de direito, adquirindo a qualidade de bem jurídico (como o conhecimento, a invenção, a criação, a moral) (SOUZA FILHO, 2002). “Com a mudança do sujeito passando de individual a coletivo e o objeto de material a imaterial, o velho paradigma do direito moderno foi superado e os sonhos humanos puderam entrar na ordem jurídica, basta poder realizá-los” (SOUZA FILHO, 2002, p. 29).

Com a previsão constitucional, os direitos coletivos perderam sua invisibilidade e, diferentemente dos tradicionais, que devem ser garantidos pelo Estado, os direitos coletivos exigem a interferência do Estado para a sua promoção. Conforme Souza Filho (2002, p. 32),

O ser coletivo titular do direito, o “todos”, “muitos” ou “alguns”, pode ser formado por um grupo de pessoas que vive de forma diferente dos outros, como os índios, como pode ser a universalidade humana ou um conjunto difuso. Estes novos direitos têm como principal característica o fato de sua titularidade não ser individualizada, de não se ter ou não poder ter clareza sobre ela. Não são frutos de uma relação jurídica precisa mas apenas de uma garantia genérica, que deve ser cumprida e que, no seu cumprimento acaba por condicionar o exercício dos direitos individuais tradicionais.

E, nessa passagem do individual para o coletivo, nessa impossibilidade de atribuir a um único indivíduo a titularidade desses novos e importantes direitos socioambientais, Souza Filho (2002, p. 23) complementa: “Se todos são sujeitos do mesmo direito, todos têm dele disponibilidade, mas ao mesmo tempo ninguém pode dele dispor, contrariando-o, porque a disposição de um seria violar o direito de todos os outros”.

Os direitos coletivos possuem titularidade não individualizada, no entanto isso não significa que é um direito sem sujeitos, mas um direito onde todos são sujeitos. Exemplo disso é o direito coletivo constitucionalmente garantido ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, em que todos são titulares, independentemente de conviverem diretamente com um desequilíbrio ambiental, e o direito aos bens culturais, também assegurados a todos, mesmo que não conheçam ou não se preocupem com os bens em questão (SOUZA FILHO, 2004). Há uma figura maior a ser protegida, a coletividade, e um interesse difuso, aquele de um grupo ou de vários grupos, que merece e deve ser tutelado.

No caso dos povos indígenas, pode-se verificar duas perspectivas em relação a categorias de direitos coletivos assegurados constitucionalmente: os direitos territoriais e os direitos culturais. No que se refere aos direitos territoriais, a proteção alcança um grupo indígena determinado, que possui direitos originários a certo território e nele desenvolve seus hábitos, cultura suas crenças, suas relações sociais, culturais e suas atividades para a sobrevivência material. Já os direitos culturais possuem uma abrangência maior, pois além do direito que o grupo detém de poder manifestar sua cultura das mais variadas formas, há um direito oponível a

todos, de que a cultura seja preservada, de que o patrimônio cultural possa ser garantido também às gerações futuras (SOUZA FILHO, 2004).

Como exposto, em uma análise dos direitos socioambientais na Constituição Federal de 1988, é possível concordar que tal previsão rompe com os direitos clássicos individuais, baseados na lógica patrimonialista e fragmentária. Conforme Lima (2002), porém, a plena satisfação destes direitos ainda está em construção, uma vez que a distância entre os fatos e o Direito ainda é considerável. Para este autor:

Direitos difusos e coletivos geram demandas por políticas públicas. Geram demandas por transparência e participação direta da população nas tomadas de decisão e para tanto novos instrumentos são imprescindíveis, sob pena dos direitos constitucionais socioambientais restarem inertes em cartas declaratórias de boas intenções e visionárias obras acadêmicas (2002, p. 321-322).

Pelo disposto na Constituição Federal de 1988, a defesa de direitos difusos e coletivos pode ocorrer mediante Ação Popular, prevista no artigo 5º, LXXIII, conferindo legitimidade a qualquer cidadão para propor ação que vise a anular ato lesivo ao patrimônio público, ao meio ambiente, ao patrimônio histórico e cultural. A Ação Civil Pública, criada pela Lei nº 7.347/85, é o principal instrumento processual utilizado na defesa em juízo dos direitos difusos e coletivos, com o Ministério Público, a União, Estados, municípios, Distrito Federal, entidades e órgãos da administração pública, direta ou indireta, e associações legalmente constituídas sendo partes legítimas para propor a ação. Conforme o disposto no artigo 1º e incisos da Lei da Ação Civil Pública:

Regem-se pelas disposições desta Lei, sem prejuízo da ação popular, as ações de responsabilidade por danos morais e patrimoniais causados: I- ao meio ambiente; II- ao consumidor; III- a bens e direitos de valor artístico, estético, histórico, turístico e paisagístico; IV- a qualquer outro interesse difuso ou coletivo; V- por infração da ordem econômica e da economia popular; VI – à ordem urbanística.

O reconhecimento do texto constitucional, assim como os instrumentos processuais para a defesa de direitos difusos e coletivos, abrem um leque de possibilidades para a criação de espaços e processos que garantam a efetivação dos direitos socioambientais. A participação do Ministério Público, das organizações ambientalistas, das instituições públicas, da sociedade civil e das comunidades tradicionais nos debates e na formulação de pressupostos para um modelo de

desenvolvimento diferenciado, enfatizando as necessidades e características também diferenciadas das comunidades tradicionais é o primeiro passo a ser dado. Além disso, o papel do Estado na proteção dos direitos coletivos das comunidades tradicionais deve ser reforçado, criando possibilidades concretas de proteção aos conhecimentos tradicionais, garantindo a demarcação e proteção de seus territórios, desenvolvendo políticas efetivamente em prol do desenvolvimento cultural e da sobrevivência desses povos.

3 A PROTEÇÃO DA DIVERSIDADE CULTURAL COMO GARANTIA DA PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO COMUM DA HUMANIDADE: PARA UMA SOCIEDADE VERDADEIRAMENTE MULTICULTURAL

3.1 Meio ambiente cultural e o direito à cultura

O termo cultura originou-se do verbo latino *colere*, significando o cultivo e cuidado com as plantas e os animais (agricultura, por exemplo). O sentido também é empregado no cuidado com as crianças e sua educação (puericultura) e com o “culto” aos deuses e ao sagrado. Com o decorrer da história o sentido do termo se altera, passando, no século XVIII, a relacionar-se com o conceito *civilização* (CHAUI, 2006). Nesse período “avalia-se o progresso de uma civilização pela sua cultura e avalia-se a cultura pelo progresso que ela traz a uma civilização” (CHAUI, 2006, p.130).

O conceito de cultura, apesar de possuir múltiplos significados, é fundamental para entender a dimensão social e histórica do ser humano. Inicialmente pode-se falar em oposição entre cultura e natureza, constituindo a cultura o que se acrescenta à natureza, a ação humana que a transforma. Outra significação é aquela que se refere aos níveis de cultura, como a erudita, a popular e a cultura de massa, por exemplo. Também é usual o emprego da expressão “identidade cultural”, designando um conjunto de significações que possibilitam a identificação e a comunicação dos membros de um grupo (língua, costumes, crenças)⁴¹ (PAVIANI, 2004).

Paviani (2004) propõe dois métodos que podem ser empregados para esclarecer o significado de cultura: um deles baseado na observação dos múltiplos significados que o termo assume no uso comum da linguagem, e outro, que consiste na busca em textos filosóficos e científicos ou em dicionários técnicos, de significados de cultura desenvolvidos em épocas distintas. A partir da distinção no emprego dos métodos citados, conclui-se que:

O primeiro explicita os significados do conceito a partir do emprego efetivo das línguas naturais em cada situação lingüística. Nessa perspectiva, os discursos científicos e os discursos do cotidiano se complementam em benefício de um entendimento mais objetivo das relações da vida em grupo, em comunidades, em sociedade (PAVIANI, 2004, p. 73).

⁴¹ Paviani (2004) define o uso da expressão “identidade cultural” como problemático, uma vez que muitas vezes, o que define a identidade ignora as diferenças por ela produzidas. Conforme o autor: “Nas concepções ideológicas e doutrinárias, predomina um conceito único, genérico, de cultura e não, como nos ensinam as pesquisas antropológicas, um conceito diferencial. Em outros termos, o uso da noção de identidade, ao caracterizar um núcleo ou aspecto da cultura, pode assumir dois modos de concepção do princípio de diferença, um absolutamente externo, isto é, que define a identidade excluindo a diferença, e outro constitutivo da própria identidade, isto é, que define a identidade admitindo a diferença” (2004, p. 73).

Este autor explica que a partir da origem latina do termo, do processo de cuidar das plantações e da criação de animais, “passou-se para o sentido socioantropológico de cultura, indicando o conjunto de padrões de comportamento, crenças, costumes, obras técnicas e artísticas, conhecimentos, etc., próprios de um grupo social”. E atingindo um outro nível semântico, o autor assevera que, “cultura significa forma evoluída de valores e tradições morais intelectuais e espirituais”. (2004, p. 74).

Nas relações culturais se expressam as relações de vida, as vivências, os hábitos, os costumes, os modos de produção de uma sociedade, que são objetivados na fala, nas idéias ou pensamentos contidos na linguagem do grupo, na experiência individual e coletiva dos processos educativos, nos modos de ser da família, das organizações, das instituições, nos padrões de comportamento, nos hábitos alimentares (PAVIANI, 2004). “Assim, a cultura caracterizada como produção objetiva pode ser definida como o conjunto dos modos de agir e fazer (produzir), dos modos de pensar e conhecer, presentes no tecido social e nas relações dos homens com a natureza” (PAVIANI, 2004, p. 75).

Morin e Kern (2002, p. 56), por sua vez, apresentam a seguinte definição para cultura:

Conjunto de regras, conhecimentos, técnicas, saberes, valores, mitos, que permite e assegura a alta complexidade do indivíduo e da sociedade humana, e que, não sendo inato, tem necessidade de ser transmitido e ensinado a cada indivíduo em seu período de aprendizagem para poder se autoperpetuar e perpetuar a alta complexidade antro-po-social.

Para Henrique Rattner (2005), o que distingue os seres humanos das demais criaturas é o fato de que o homem é o único ser capaz de “construir culturas”. Afirma ainda este autor que as características culturais, embora universais, variam muito de uma sociedade para outra. São conhecidas muitas definições para o termo cultura, mas há um certo consenso entre os estudiosos de que “cultura refere-se àquela parte do ambiente produzida pelos homens e por eles aprendida e utilizada no processo contínuo de adaptação e transformação da sociedade e dos indivíduos”. (RATTNER, 2005, p. 1). Rattner (2005) argumenta ainda que a cultura, apesar de universal na experiência dos homens, apresenta-se com mais intensidade especialmente nas manifestações regionais, com características próprias e distintas de outros povos, como é o caso da cultura indígena, diferente do conjunto das estruturas sociais do homem branco.

Um dos empregos mais comuns do termo cultura é aquele relacionado às humanidades. Conforme Santos e Nunes (2003, p. 27), “definida como repositório do que de melhor foi

pensado e produzido pela humanidade, a cultura, neste sentido, é baseada em critérios de valor, estéticos, morais ou cognitivos que, definindo-se a si próprios como universais, elidem a diferença cultural ou a especificidade histórica dos objetos que classificam”. Uma outra concepção coexiste com a anterior, mas reconhece a pluralidade de culturas, reconhecendo-as como diferentes e incomensuráveis ou como meros exemplares em estágios evolutivos (SANTOS; NUNES, 2003). Na análise destes pensadores:

Estes dois modos de definir a cultura permitiam estabelecer uma distinção entre as sociedades modernas – as sociedades coincidentes com espaços nacionais e com os territórios sob a autoridade de um Estado -, estruturalmente diferenciadas, que “têm” cultura, e as “outras” sociedades “pré-modernas” ou “orientais” que “são” culturas. Essas duas concepções foram consagradas e reproduzidas por instituições típicas da modernidade ocidental como as universidades, o ensino obrigatório, os museus e outras organizações, e exportadas para os territórios coloniais ou para os novos países emergentes dos processos de descolonização, reproduzindo nesses contextos concepções eurocêtricas de universalidade e de diversidade (2003, p. 27).

Santos e Nunes (2003) reconhecem a dificuldade em manter a diferenciação entre os dois tipos de sociedade descritos anteriormente, a partir das mudanças introduzidas pelos processos de globalização e com eles o aumento das desigualdades tanto nos países do Norte como no Sul, com a mobilidade das populações do Sul para o Norte e a conseqüente diversificação étnica ocorrida. Dessa forma, o conceito de cultura, além de estar associado a repertórios de sentido ou significado partilhados pela sociedade, associa-se também à diferenciação e à hierarquização tanto em contextos nacionais e locais como transnacionais. A cultura adquire, nesse viés, uma conotação estratégica para as lutas em defesa de identidades e posterior reconhecimento das diferenças.

Seguindo a diferenciação oferecida por Santos e Nunes (2003), acrescenta-se o entendimento de Chauí (2006) quando assevera que a partir do século XVIII cultura passa a se opor à civilização, podendo tomar duas direções. Por um lado, passa a significar o que era “natural” nos homens (em oposição ao artificialismo da civilização), designando a interioridade do sujeito, sua consciência, espírito e subjetividade. Por outro lado, passa a significar a “medida” de uma civilização, a capacidade de desenvolvimento da razão no conhecimento dos homens, da natureza, da sociedade, criando uma ordem que é superior (civilizada) em relação à outra, ignorante. Assim, “a oposição deixa de ser entre o “natural” e o “artificial” para tornar-se oposição entre liberdade (cultura e história) e necessidade (natureza)” (CHAUI, 2006, p. 12).

Dessa forma, embora representasse as formas simbólicas e os modos de vida de uma sociedade, a noção predominante de cultura é aquela em que ocorre uma divisão social das classes, expressa na diferenciação “culto” e “inculto”. Na visão de Chaui (2006, p. 13), com essa divisão:

1) a cultura e as artes distinguiram-se em dois tipos principais: a erudita (ou de elite), própria dos intelectuais e artistas da classe dominante, e a popular, própria dos trabalhadores urbanos e rurais; 2) quando pensadas como produções ou criações do passado nacional, formando a tradição nacional, a cultura e a arte populares receberam o nome de folclore, constituído por mitos, lendas e ritos populares, danças e músicas regionais, artesanato, etc.; e 3) a arte erudita ou de elite passou a ser construída por público de letrados, isto é, pessoas com bom grau de escolaridade, bom gosto e consumidoras de arte.

A Antropologia Cultural surgiu na segunda metade do século XIX e, segundo Rattner (2005), manifestou-se em resposta à polêmica da suposta superioridade da cultura ocidental sobre os selvagens, ou seja, sobre as culturas denominadas de primitivas, como eram conhecidas as dos indígenas. A alegada superioridade servia para efetivar e consolidar a dominação do homem branco sobre os índios e os negros. A partir dos estudos da Antropologia Cultural pode-se concluir que a cultura está inserida no processo de socialização de cada ser, que se constitui no convívio comunitário, no qual são assimiladas as normas, os padrões, a conduta, a religião, a língua, enfim, o conjunto que compõe o estilo de vida ou cultura de cada grupo. É por meio da cultura que um povo constrói a sua identidade e mantém vivas a sua história e sua etnia.

Segundo Hall (2003), para que se possa conceituar cultura é necessário levar em conta a comunidade imaginada: as memórias do passado, o desejo de viver em conjunto e a perpetuação da herança. Como manter a identidade cultural diante da era da globalização e da eliminação das fronteiras geográficas e políticas pelo avanço das tecnologias? Para Hall (2003), cada conquista do homem branco subjugou o povo conquistado e sua cultura, sua língua, suas tradições e costumes, na tentativa de impor uma hegemonia cultural unificada. Diante dessa hegemonia é que as culturas ditas “dominadas” se impõem e buscam afirmar-se como culturas que também merecem reconhecimento e valorização.

Santos (2002, p. 47) alega que “a cultura é por definição um processo social construído sobre a intercepção entre o universal e o particular”. E acrescenta:

Poderíamos até afirmar que a cultura é, em sua definição mais simples, a luta contra a uniformidade. Os poderosos e envolventes processos de difusão e imposição de culturas, imperialisticamente definidas como universais, têm sido

confrontados, em todo o sistema mundial, por múltiplos e engenhosos processos de resistência, identificação e indigenização culturais.

No entendimento de Dulci Matte (2001), a identidade étnica está diretamente relacionada aos conteúdos culturais como os valores de moralidade e excelência, e às expressões culturais de cada povo. É certo que alguns aspectos da cultura mudam e outros permanecem, e essas mudanças são características das dinâmicas culturais, fruto de fatores externos, assim sendo, assevera a autora que não há culturas puras e não se pode considerar algumas delas como legítimas ou ilegítimas.

Cunha (2004) argumenta ser a empatia⁴² o primeiro passo para a aceitação de culturas diversas. Entender o outro e saber como este se sente não significa apenas entender a origem dos sentimentos e sua importância para determinado indivíduo, mas sentir o que o outro sente. “Outrossim, quanto mais aceitamos e compreendemos nossas emoções, mais hábeis seremos na interação com os demais, possibilitando que nossa capacidade de leitura de emoções adquira maior exatidão” (CUNHA, 2004, p. 49).

A empatia pressupõe uma compreensão e um reconhecimento do outro, o que contribui para a formação da personalidade e, dessa forma, também da identidade. Em conformidade com a teoria de Charles Taylor (1997), o reconhecimento do outro e a interação que daí decorre possibilita a formação da identidade, tendo como base o diálogo e a negociação. A formação saudável da personalidade dá-se justamente quando o indivíduo sente que está sendo compreendido empaticamente, tendo a certeza que pode revelar seus sentimentos e emoções, originando assim a capacidade do próprio indivíduo de também compreender os outros de igual forma (CUNHA, 2004, p. 50). De acordo com este autor:

Essa compreensão baseia-se na atitude de não procurar mudar os sentimentos do interlocutor, mas simplesmente tentar-se apreender como ele se sente, percebendo as nuances de seu sentimento naquele momento. Assim, quem age com empatia consegue “ver” como o interlocutor vê, “sentir” como ele sente, em uma interpenetração no mundo da outra pessoa compreensivamente. (2004, p. 51).

A cultura não pode ser entendida como algo individual, ela é obra coletiva, é comunicação com os outros (PAVIANI, 2004). Assim:

⁴² Entende-se por empatia o modo de conhecimento intuitivo de outrem; a capacidade de se colocar no lugar do outro; o saber como o outro se sente tendo como fundamento a própria autoconsciência.

A cultura enquanto processo, rede de signos (de comunicação), nasce das relações entre os grupos. Portanto, a identidade de um grupo requer o reconhecimento de outros grupos e do Outro. A cultura pode ser critério de definição do grupo, da comunidade e da sociedade, cada momento com suas marcas identificadoras e diferenciadoras. Ela nos identifica com um grupo ou comunidade e nos diferencia em relação aos outros (PAVIANI, 2004, p. 77).

O reconhecimento de que as culturas ditas “primitivas” também são detentoras de importantes manifestações, que formam uma singularidade que merece respeito e valorização e que amplia a noção do próprio termo “cultura”, é igualmente demonstrado quando se analisa o conceito de meio ambiente e a abrangência do que é considerado patrimônio cultural, caracterizando a diversidade cultural brasileira.

A Lei 6.938/81 (Política Nacional do Meio Ambiente), em seu artigo 3º, I, define meio ambiente como “o conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica, que permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas”. O conceito normativo de meio ambiente estabelecido por esta lei é merecedor de críticas, pois, conforme a grande maioria dos doutrinadores, é um conceito em que prevalece o aspecto biológico do meio ambiente, desdenhando o aspecto social do termo (ANTUNES, 2005).

Vladimir Passos de Freitas (2005) acrescenta que a visão moderna de meio ambiente entende este não apenas como natureza, mas também abrangendo as modificações introduzidas pelo homem. Para o referido autor, “é possível classificar o meio ambiente em natural, que compreende a água, a flora, o ar, a fauna, e cultural, que abrange as obras de arte, imóveis históricos, museus, belas paisagens, enfim, tudo o que possa contribuir para o bem-estar e a felicidade do ser humano” (2005, p. 92).

O mesmo entendimento possui Milaré (2005, p. 399), para quem

A visão holística do meio ambiente leva-nos a considerar o seu caráter social, uma vez que é definido constitucionalmente como um *bem de uso comum do povo*. Caráter ao mesmo tempo histórico, porquanto o meio ambiente resulta das relações do ser humano com o mundo natural no decorrer do tempo. Essa visão faz-nos incluir no conceito de meio ambiente – além dos ecossistemas naturais – as sucessivas criações do espírito humano que se traduzem nas suas múltiplas obras.

Na concepção de José Afonso da Silva (1994, p. 2), o meio ambiente é “a interação do conjunto de elementos naturais, artificiais e culturais que propiciem o desenvolvimento

equilibrado da vida em todas as suas formas. A integração busca assumir uma concepção unitária do ambiente, compreensiva dos recursos naturais e culturais”.

Assim, englobando elementos que independem da ação do homem (meio ambiente natural) e outros que são fruto dessa ação (meio ambiente cultural), o meio ambiente é, na verdade, a interação destes elementos. Na explicação de Souza Filho (2005, p. 15):

O meio ambiente, entendido em toda sua plenitude e de um ponto de vista humanista, compreende a natureza e as modificações que nela vem introduzindo o ser humano. Assim, o meio ambiente é composto pela terra, a água, o ar, a flora e a fauna, as edificações, as obras de arte e os elementos subjetivos e evocativos, como a beleza da paisagem ou a lembrança do passado, inscrições, marcos ou sinais de fatos naturais ou da passagem de seres humanos. Desta forma, para compreender o meio ambiente é tão importante a montanha, como a evocação mística que dela faça o povo.

Uma vez que o meio ambiente é também meio ambiente cultural, percebe-se que a cultura e todas as suas manifestações enquanto modificadoras da natureza e enquanto formadoras da diversidade da humanidade (língua, religião, crenças, relações sociais, símbolos...), são também direito de quem a constrói, por um lado, e de toda a humanidade, por outro, das gerações atuais e futuras, das diferentes etnias e grupos, das comunidades nacionais e sociedade mundial. “Percebe-se que, além dos ecossistemas naturais, convivemos com obras e manifestações que, indo além do mero utilitarismo, expressam a criatividade e características de um povo, fazendo parte, portanto, de sua identidade, representando seu patrimônio cultural” (CUNHA, 2004, p. 79).

O direito à cultura está consagrado no artigo 215, integrante do Título VIII (“Da ordem social”), Capítulo III (“Da educação, da cultura e do esporte”), Seção II (“Da cultura”) da Constituição Federal de 1988:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

§ 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e a integração das ações do poder público que conduzem à:

I- defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro;

- II – produção, promoção e difusão de bens culturais;
- III – formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões;
- IV – democratização do acesso aos bens de cultura;
- V- valorização da diversidade étnica e regional.

O direito à cultura supõe a proteção dos bens culturais. Estes, por sua vez, são integrantes da categoria dos bens socioambientais e são formadores do patrimônio cultural. De acordo com Souza Filho (2005), a proteção dos bens culturais inicia-se com a sua individualização, para que seja localizado, conhecido, reconhecido e nele identificado o *status* de bem preservável. O “bem cultural é aquele bem jurídico que, além de ser objeto de direito, está protegido por ser representativo, evocativo ou identificador de uma expressão cultural relevante” (SOUZA FILHO, 2005, p. 36).

Os bens culturais possuem um valor inestimável para os povos, sendo a sua produção, promoção e difusão (artigo 215, § 3º, II), a valorização da diversidade étnica e regional (artigo 215, § 3º, V) e a democratização do acesso aos bens culturais (artigo 215, § 3º, IV) alguns dos caminhos que conduzirão à defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro (artigo 215, § 3º, I).

Com esta sucinta abordagem a respeito do conceito de meio ambiente e da dimensão cultural que ele deve englobar, objetiva-se apenas demonstrar a importância do meio ambiente cultural e do direito à cultura, já consagrada pela Constituição Federal de 1988, mas que ainda carece de proteção e efetivação, especialmente quando o bem jurídico cultural que clama por proteção é composto pelas manifestações e pelas formas de vida das comunidades tradicionais brasileiras, detentoras de uma cultura diferenciada, mas que de forma alguma se pode chamar de “primitiva” ou “inferior”, pois embora não se enquadre na cultura dita erudita, possui uma identidade própria, um significado construído pela relação com o meio em que vivem e que possuem um valor inestimável, tanto quando se analisa sua relação intrínseca com a biodiversidade, como quando se estuda o patrimônio cultural formando por suas representações e formas de vida.

3.2 Patrimônio cultural e o direito à diversidade cultural

A Constituição Federal de 1988⁴³ amplia a noção de patrimônio cultural⁴⁴ definida pelo Decreto-Lei 25 de 30 de novembro de 1937⁴⁵ (conhecido como Lei do Tombamento), conferindo maior ênfase à pluralidade cultural presente na formação do povo brasileiro. Ademais, como visto, o texto constitucional prevê que o Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais (artigo 215), além de proteger as manifestações culturais dos grupos participantes do processo civilizatório nacional.⁴⁶ Conforme leitura do artigo 216 da Constituição Federal de 1988:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I – as formas de expressão;

II – os modos de criar, fazer e viver;

III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Com a análise do artigo 216 da Constituição Federal de 1988, constata-se que o patrimônio cultural engloba tanto bens materiais (obras, objetos, edificações, conjuntos urbanos...) como imateriais (formas de expressão, criações, modos de vida...), que se referem à

⁴³ A Constituição Federal de 1988 seguiu a tendência internacional de considerar de forma integrada o patrimônio natural e cultural, que se iniciou com a Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural adotada pela Unesco em 1972 e ratificada pelo Brasil em 1977 (SANTILLI, 2005).

⁴⁴ De acordo com Cunha, “as primeiras idéias a respeito da preservação do patrimônio cultural levavam em conta o conceito abstrato de “excepcionalidade”; somente em 1964, por ocasião do II Congresso Internacional de Arquitetos e Técnicos de Monumentos Históricos, concluiu-se que a noção de monumento histórico compreende a criação arquitetônica isolada, bem como o sítio urbano ou rural que dá testemunho de uma civilização particular, de uma evolução significativa ou de um acontecimento histórico. Estende-se não só às grandes criações mas também às obras modestas, que tenham adquirido com o tempo significação cultural e, em 1985, quando da Conferência Mundial sobre as Políticas Culturais, ocorrida no México, entendeu-se que o patrimônio cultural de um povo compreende as obras de seus artistas, arquitetos, músicos, escritores e sábios, assim como as criações anônimas surgidas da alma popular e o conjunto de valores que dão sentido à vida. Ou seja, as obras materiais e não materiais que expressam a criatividade desse povo: a língua, os ritos, as crenças, os lugares e monumentos históricos, a cultura, as obras de arte e os arquivos e bibliotecas.”

⁴⁵ O Decreto-Lei 25/37 define o “patrimônio histórico e artístico nacional” como “o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico”.

⁴⁶ De acordo com Freitas (2005), “buscando as raízes do patrimônio cultural do Brasil ao tempo em que era colônia de Portugal, viu-se a cultura indígena relegada a plano secundário, quase desprezada. Depois, com a escravidão, a população negra, oriunda da África, trouxe sua cultura e seu modo particular de viver. Depois vieram as levas de imigrantes: alemães, em 1818 (RJ), italianos, em 1860 (SP), japoneses, em 1908 (SP), bem como espanhóis, árabes, judeus, poloneses, ucranianos, russos e tantas outras etnias. Por fim, mais recentemente, coreanos, chineses e latino-americanos de origens diversas. Todos à procura de dias melhores em suas vidas” (p. 94).

identidade, ação e memória dos grupos formadores da sociedade brasileira, não sendo a excepcionalidade uma característica determinante dos bens culturais. Além disso, com o reconhecimento e a proteção aos bens imateriais e sua característica de mutabilidade intrínseca, não há necessidade de tombamento⁴⁷ para que o bem seja considerado integrante do patrimônio cultural brasileiro (CUNHA, 2004).

Souza Filho (2005) acrescenta que a Constituição Federal de 1988 introduz uma diferença fundamental quando não vincula ao ato de tombamento o patrimônio cultural brasileiro. Nesse sentido, colabora o entendimento do autor:

Podemos visualizar a história da seguinte forma: em 1937, o patrimônio cultural era chamado de histórico e artístico, e considerado como o conjunto de bens tombados; na década de quarenta iniciou-se a considerar, por lei, bens coletivos como monumentos nacionais, que foram interpretados como de igual efeito ao de tombamento; em 1961, com a Lei dos Sambaquis, se ampliou o conceito de patrimônio histórico e artístico aos bens arqueológicos, ficando estes no domínio da União e independente de tombamento. Portanto, a partir daqui, o patrimônio histórico e artístico já não era o conjunto dos bens tombados, mas estes e outros mais, definidos em lei. Em 1988, a Constituição alterou o nome do patrimônio para cultural, ampliando-o e o desencaixando do ato de tombamento, isto é, não exige que haja tombamento para que seja reconhecido como bem integrante do patrimônio cultural (2005, p. 86-87).

Na análise de Milaré⁴⁸ (2005, p. 400), com a noção de patrimônio cultural, a Constituição Federal abraçou modernos conceitos científicos sobre a matéria:

Assim, o patrimônio cultural é *brasileiro* e não regional ou municipal, incluindo bens tangíveis (edifícios, obras de arte) e intangíveis (conhecimentos técnicos), considerados individualmente e em conjunto; não se trata somente daqueles eruditos ou excepcionais, pois basta que tais bens sejam portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos que formam a sociedade brasileira.

⁴⁷ Segundo Souza Filho, “o tombamento é ato administrativo da autoridade competente, que declara ou reconhece valor histórico, artístico, paisagístico, arqueológico, bibliográfico, cultural ou científico de bens que, por isso, passam a ser preservados.” (2005, p. 83). Conforme o Decreto 25/37, em seu artigo 1º, § 1º somente serão considerados bens constituintes do “patrimônio histórico e artístico nacional” aqueles inscritos, separada ou agrupadamente, num dos quatro livros do Tombo (Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, Livro do Tombo Histórico; Livro do Tombo das Belas Artes, Livro do Tombo das Artes Aplicadas).

⁴⁸ Para o autor, com a proteção constitucional ao patrimônio cultural, tem-se a consagração, diante do direito positivo, do pluralismo cultural brasileiro, demonstrando que a cultura brasileira não é única e não se resume ao eixo Rio – São Paulo, ou ao Barroco mineiro e nordestino. Nas palavras do autor: “E é essa diversidade e riqueza de bens culturais, construídas incessantemente num país de dimensões continentais e variada formação étnica, que se pretende ver preservadas. Desaparece, enfim, o antigo conceito de que os valores culturais a serem preservados eram apenas aqueles das elites sociais, necessariamente consagrados pelo ato de tombamento, como ocorria no Direito anterior” (2005, p. 400).

O texto constitucional consagra, então, a diversidade cultural brasileira e configura a proteção aos bens culturais materiais (tangíveis) e imateriais (intangíveis). De acordo com Santilli (2005, p. 78),

Os bens imateriais abrangem as mais diferentes formas de saber, fazer e criar, como músicas, contos, lendas, danças, receitas culinárias, técnicas artesanais e de manejo ambiental. Incluem ainda os conhecimentos, inovações e práticas culturais de povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais, que vão desde formas e técnicas de manejo de recursos naturais até métodos de caça e pesca e conhecimentos sobre sistemas ecológicos e espécies com propriedades farmacêuticas, alimentícias e agrícolas.

Nesse propósito, acrescenta-se que o conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético⁴⁹ é também integrante do patrimônio cultural imaterial, pois esses conhecimentos referem-se à identidade, à ação e à memória das comunidades tradicionais. Assim, a proteção ao patrimônio cultural imaterial constituído pelos conhecimentos tradicionais é também uma forma de proteção ao patrimônio genético, como já exposto neste trabalho.

Não somente os monumentos, prédios históricos e obras arquitetônicas são importantes para a memória e cultura de um povo. O modo de agir, de ser e viver é o que define os contornos de sua história, enche-a de cores, vozes e movimentos, dando sentido à vida desse povo. A riqueza cultural é expressa na diversidade cultural e em suas manifestações, sempre valiosas, em todas as suas formas e independentemente de sua origem.

Referindo-se às ações humanas, gestos, movimentos, toques que constituem o patrimônio imaterial, Oswald Barroso, citado por Cunha (2004, p. 122), acrescenta com propriedade:

Tais ações, tornadas tradicionais, não apenas expressam nosso modo de ser enquanto povo, como revelam nossa universalidade, porque, à medida que afirmam nossa singularidade, nos ligam a outras gentes e eras, tornando-os parte do cosmos e, como tal, infinitos e eternos... Cada povo criou, assim, um modo de viver e raciocinar, mas também de buscar utopias, que aos poucos foi se inscrevendo em seu próprio corpo, como também em suas ações mais recorrentes... Constituem patrimônio que, para ser preservado, necessita não apenas de inventários, registro, proteções e estímulos, como exige, principalmente, estar gravado nos músculos, nos sentidos, no pensamento e no coração da gente que o criou. Preservá-lo, pois, é usá-lo, praticá-lo, mas

⁴⁹ O artigo 8º, § 2º da MP 2.186/01 reza que o conhecimento tradicional associado ao patrimônio genético integra o patrimônio cultural brasileiro e poderá ser objeto de cadastro, conforme dispuser o Conselho de Gestão ou Legislação Específica.

também renová-lo, juntar a ele nossa contribuição, tornando-o nosso, vivo e contemporâneo.

O patrimônio imaterial tem uma importância intrínseca e por representar a porção intangível da herança cultural dos povos e fonte de sua identidade, possuindo formas de transmissão geralmente orais ou gestuais, merece especial proteção e reconhecimento dos Estados e dos organismos internacionais, para que possa ser constantemente recriado ao longo do tempo, coletivamente e em benefício das gerações atuais e futuras.

No plano legislativo nacional, o Decreto 3.551, de 4 de agosto de 2000, instituiu o Registro dos Bens Culturais de Natureza Imaterial⁵⁰ do patrimônio cultural brasileiro, tendo como referência a continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, identidade e a formação da sociedade brasileira, definindo para tanto, em seu artigo 1º, § 1º, que o registro se fará nos seguintes livros:

I – Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades; II – Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social; III – Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas; IV – Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas.

Várias declarações e convenções internacionais foram adotadas para a proteção do patrimônio cultural e da diversidade cultural em âmbito internacional, com a Unesco - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura o principal organismo preocupado com a causa. Em 1972 foi aprovada a Convenção sobre a Proteção do Patrimônio Cultural e Natural⁵¹; em 2001, a Unesco aprovou a Declaração Universal sobre Diversidade

⁵⁰ Como partes legítimas para provocar a instauração do processo de registro tem-se o ministro de Estado da Cultura, as instituições vinculadas ao Ministério da Cultura, as Secretarias de Estado, de Município e do Distrito Federal e as sociedades ou associações civis. As propostas de registro serão encaminhadas ao presidente do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN e serão submetidas à análise do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural (DECRETO 3551/2000).

⁵¹ Esta Convenção considera patrimônio cultural: “os monumentos: obras arquitetônicas, esculturas ou pinturas monumentais, objetos ou estruturas arqueológicas, inscrições, grutas e conjuntos de valor universal excepcional do ponto de vista da história, da arte ou da ciência; os conjuntos: grupos de construções isoladas ou reunidas, que, por sua arquitetura, unidade ou integração à paisagem, têm valor universal excepcional do ponto de vista da história, da arte ou da ciência; os sítios: obras do homem ou obras conjugadas do homem e da natureza, bem como áreas, que incluem os sítios arqueológicos, de valor universal excepcional do ponto de vista histórico, estético, etnológico ou antropológico” (ARTIGO 1º). E define como patrimônio natural: “os monumentos naturais constituídos por formações físicas e biológicas ou por conjuntos de formações de valor universal excepcional do ponto de vista estético ou científico; as formações geológicas e fisiográficas, e as zonas estritamente delimitadas que constituam *habitat* de espécies animais e vegetais ameaçadas, de valor universal excepcional do ponto de vista estético ou

Cultural; em 2003, a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial e em 2005 a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais

A Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, de 2005, define que a diversidade cultural “refere-se à multiplicidade de formas pelas quais as culturas dos grupos e sociedades encontram sua expressão. Tais expressões são transmitidas entre e dentro dos grupos e sociedades” (Artigo 4º). Além disso, a Convenção declara que a diversidade cultural não se manifesta apenas nas formas pelas quais se expressa, se enriquece e se transmite o patrimônio cultural da humanidade, mas também pelas formas de expressão, criação, produção, difusão e fruição das expressões culturais, quaisquer que sejam os meios e tecnologias empregados.

Com a Declaração Universal sobre Diversidade Cultural, de 2001, a diversidade cultural foi elevada à categoria de “patrimônio comum da humanidade”. A Declaração pretende preservar o tesouro vivo e renovável que é formado pela diversidade cultural, buscando evitar a segregação das culturas e colaborando para o reconhecimento de uma sociedade plural, constituindo-se em orientações⁵² que devem guiar os Estados-membros, o setor privado e a

científico; os sítios naturais ou as áreas naturais estritamente delimitadas detentoras de valor universal excepcional do ponto de vista da ciência, da conservação ou da beleza natural” (ARTIGO 2º).

⁵² A Declaração contém as linhas gerais de um plano de ação para a proteção da diversidade cultural, que serão aqui expostas de forma resumida: 1) Aprofundar o debate internacional e a reflexão sobre os problemas relativos à diversidade cultural; 2) Definir princípios, normas e práticas nos planos nacional e internacional, assim como dos meios de sensibilização e cooperação para a salvaguarda e promoção da diversidade cultural; 3) Favorecer o intercâmbio de conhecimentos e práticas em matéria de pluralismo cultural; 4) Avançar na compreensão e reconhecimento do conteúdo dos direitos culturais; 5) Salvaguardar o patrimônio lingüístico da humanidade; 6) Fomentar a diversidade lingüística e estimular a aprendizagem do plurilingüismo; 7) Promover uma tomada de consciência do valor positivo da diversidade cultural por meio da educação; 8) Incorporar ao processo educativo, métodos pedagógicos tradicionais, para preservar e otimizar os métodos culturalmente adequados para a comunicação e transmissão do saber; 9) Fomentar a “alfabetização digital” e aumentar o domínio das novas tecnologias da informação e da comunicação; 10) Promover a diversidade lingüística no ciberespaço e fomentar o acesso gratuito e universal a todas as informações de domínio público; 11) Favorecer o acesso dos países em desenvolvimento às novas tecnologias; 12) Estimular a produção e difusão de conteúdos diversificados nos meios de comunicação; 13) Elaborar políticas e estratégias de preservação e valorização do patrimônio cultural e natural, em particular do patrimônio oral e imaterial e combater o tráfico ilícito de bens e serviços culturais; 14) Respeitar e proteger os conhecimentos tradicionais e sua especial contribuição para a proteção ambiental e gestão dos recursos naturais e favorecer a sinergia entre a ciência moderna e os conhecimentos locais; 15) Apoiar a mobilidade de criadores, artistas, pesquisadores, cientistas e intelectuais procurando preservar e aumentar a capacidade criativa dos países em desenvolvimento e em transição; 16) Garantir a proteção dos direitos de autor, com remuneração justa ao trabalho criativo, defendendo ao mesmo tempo o direito público de acesso à cultura; 17) Criar ou consolidar indústrias culturais nos países em desenvolvimento e nos países em transição; 18) Elaborar políticas culturais que promovam os princípios dessa Declaração; 19) Envolver diferentes setores da sociedade civil na definição das políticas públicas de salvaguarda e promoção da diversidade cultural; 20) Reconhecer a contribuição que o setor privado pode aportar à valorização da diversidade cultural, criando espaços de diálogo entre o setor público e o privado.

sociedade civil, na luta pela instituição e concretização de políticas com vistas a um mundo plural, criativo e democrático.

O artigo 1º da Declaração determina que a diversidade cultural (fonte de intercâmbios, de inovação e de criatividade), patrimônio comum da humanidade, deve ser preservada em benefício das gerações presentes e futuras, sendo tão necessária para o gênero humano quanto a diversidade biológica o é para a natureza. Reconhece também a importância do pluralismo cultural como resposta política à realidade da diversidade cultural. Num contexto democrático, o pluralismo cultural pode garantir uma interação harmoniosa entre as diversas culturas (Artigo 2º).

A diversidade cultural é também considerada fonte de desenvolvimento, não apenas em termos de crescimento econômico, mas inclusive como meio de acesso a uma existência intelectual, moral e espiritual satisfatória (artigo 3º). Ademais, a diversidade cultural é um imperativo ético, inseparável do respeito à dignidade da pessoa humana, implicando o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais, especialmente no que tange aos direitos das minorias e dos povos autóctones (artigo 4º).

Em seu artigo 5º a Declaração determina que os direitos culturais são parte integrante dos direitos humanos, sendo que toda pessoa possui, então, o direito de se expressar, criar e difundir suas obras na língua que desejar, tem o direito a uma educação que seja respeitosa a sua identidade cultural, o direito de exercer suas práticas culturais, dentro dos limites que impõe o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais.

Além disso, todas as culturas devem ter assegurado o direito de se expressar e se fazer conhecidas, com a liberdade de expressão, o pluralismo dos meios de comunicação, o multilingüismo, a igualdade de acesso às expressões artísticas e ao conhecimento científico e tecnológico revelando-se meios para a garantia da diversidade cultural (artigo 6º). O contato e o diálogo entre as culturas também merece destaque na Declaração, uma vez que as criações são construções culturais, mas se desenvolvem plenamente quando em contato com outras culturas (artigo 7º).

A consideração especial aos bens imateriais pela Unesco ocorreu em 2003, com a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, que possui as seguintes

finalidades: “a) a salvaguarda⁵³ do patrimônio imaterial;⁵⁴ b) o respeito ao patrimônio cultural imaterial das comunidades, grupos e indivíduos envolvidos; c) a conscientização no plano local, nacional e internacional da importância do patrimônio cultural imaterial e de seu reconhecimento recíproco; d) a cooperação e a assistência internacionais” (artigo 1º). O patrimônio cultural imaterial manifesta-se nos seguintes campos, de acordo com a Convenção: “a) tradições e expressões orais, incluindo o idioma como veículo do patrimônio cultural imaterial; b) expressões artísticas; c) práticas sociais rituais e atos festivos; d) conhecimentos e práticas relacionados à natureza e ao universo; e) técnicas artesanais tradicionais” (artigo 2º, item 2). A Convenção também reconhece que o patrimônio cultural imaterial é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo para o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana (artigo 2º, item 1).

Entre as medidas para assegurar a salvaguarda do patrimônio imaterial, determina a Convenção que cada Estado Parte deverá empreender esforços para:

a) adotar uma política geral visando promover a função do patrimônio cultural imaterial na sociedade e integrar sua salvaguarda em programas de planejamento; b) designar ou criar um ou vários organismos competentes para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial presente em seu território; c) fomentar estudos científicos, técnicos e artísticos, bem como metodologias de pesquisa, para a salvaguarda eficaz do patrimônio cultural imaterial, e em particular do patrimônio cultural imaterial que se encontre em perigo; d) adotar as medidas de ordem jurídica, técnica, administrativa e financeira adequadas para: i) favorecer a criação ou fortalecimento de instituições de formação em gestão do patrimônio cultural imaterial, bem como a transmissão desse patrimônio nos foros e lugares destinados à sua manifestação e expressão; ii) garantir o acesso ao patrimônio cultural imaterial, respeitando ao mesmo tempo os costumes que regem o acesso a determinados aspectos do referido patrimônio; iii) criar instituições de documentação sobre o patrimônio cultural imaterial e facilitar o acesso a elas.

⁵³ De acordo com a Convenção, “entende-se por “salvaguarda” as medidas que visam garantir a viabilidade do patrimônio cultural imaterial, tais como a identificação, a documentação, a investigação, a preservação, a proteção, a promoção, a valorização, a transmissão – essencialmente por meio da educação formal e não-formal – e revitalização deste patrimônio em seus diversos aspectos.”

⁵⁴ A definição de patrimônio imaterial para a Convenção é a seguinte: “Entende-se por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural.”

Como importante aliado na preservação do patrimônio cultural, pode-se citar o papel da educação patrimonial, que, sendo entendida como uma extensão da educação ambiental,⁵⁵ pode ser um instrumento hábil de conscientização⁵⁶ e de envolvimento da comunidade na gestão do patrimônio ambiental. A Lei 9.795, de 27 de abril de 1999, que dispõe sobre a educação ambiental, em seu artigo 4º estabelece entre seus princípios básicos o reconhecimento de que o meio ambiente deve ser concebido em sua totalidade, considerando a interdependência entre o meio natural, o socioeconômico e o cultural, sob o enfoque da sustentabilidade, e, além disso, estabelece a abordagem articulada das questões ambientais locais, regionais, nacionais e globais, com o reconhecimento e o respeito à pluralidade e à diversidade individual e cultural (CUNHA, 2004).

Raquel Fabiana Lopes Sparemberger e Rosinês Rolim (2005) destacam o importante papel tanto da educação ambiental formal, quanto da educação ambiental não-formal, para que os objetivos da Lei de Educação Ambiental realmente se concretizem, tanto no nível da conscientização quanto das ações individuais e coletivas para a preservação ambiental. Explicam as autoras, que a educação ambiental formal é aquela aplicada pelas escolas, em seus programas curriculares e nas atividades voltadas para as especificidades das comunidades locais. Já a educação ambiental não-formal, é aquela que busca a integração entre a comunidade em geral, os empresários, agricultores, alunos, professores e poder público, nas discussões e nos projetos com vistas à promoção e aplicação dos dispositivos da Lei.

O desenvolvimento do exercício da cidadania, através do resgate da sensibilização comunitária, com a aquisição ou formação de novos valores, constitui a base da Lei de Educação Ambiental. (SPAREMBERGER; ROLIM, 2005). Dessa forma,

Será por meio da Educação Ambiental que se possibilitará a conscientização, num esforço conjunto entre o erário público, entidades sociais, entidades não – governamentais e comunidade em geral, buscando promover e difundir a conservação a natureza como um processo permanente. Assim, indivíduos e comunidade poderão tomar consciência do seu meio ambiente e adquirir

⁵⁵ Conforme artigo. 225, § 1º, VI da Constituição Federal de 1988, deve o poder público promover a educação ambiental em todos os níveis de ensino e a conscientização pública para a preservação do meio ambiente.

⁵⁶ De acordo com Cunha, “tal conscientização é, no nosso sentir, realizada em uma forma mais profunda do que apenas com a sinalização de sítios e monumentos, a veiculação de material informativo, a realização de eventos, seminários e exposições, a publicação de livros, revistas e cartilhas, a produção de vídeos e outros materiais, mas com o verdadeiro desenvolvimento de ações educativas que possibilitem o surgimento de uma empatia verdadeira e sensível com a nossa própria maneira de ser, capacitando o indivíduo para a leitura e compreensão do universo sociocultural em que está inserido” (2004, p. 124).

conhecimentos, valores, experiências e atitudes que possam levá-los ou torná-los aptos a agir em benefício de todos, amenizando ou resolvendo problemas presentes e futuros, e que possa haver transparência por parte do poder público nas suas decisões para alcançar o bem comum. (SPAREMBERGER; ROLIM, 2005, p. 47).

Assim, a educação ambiental e, por seu turno, a educação patrimonial têm o propósito de tornar acessível aos indivíduos e aos diferentes grupos formadores do povo brasileiro, uma leitura crítica dos seus bens culturais, propiciando o conhecimento e o reconhecimento da pluralidade de formas e de manifestações culturais, colaborando, dessa maneira, para o fortalecimento da identidade cultural dos grupos constitutivos do cenário nacional e possibilitando que um sentimento de tolerância se desenvolva e se concretize entre as diferentes manifestações culturais.

Uma importante abrangência do termo patrimônio e de sua importância para um “futuro comum” é dada por Ost (1995, p. 354), para quem, “o patrimônio é um conceito transtemporal, que é, simultaneamente, de hoje, de ontem e de amanhã, como uma herança do passado que, transitando pelo presente, se destina a dotar os hóspedes futuros do planeta”. O patrimônio requer ser gerido e ser protegido, conservado e administrado, em nome de utilizações e de titulares diferentes, mas principalmente em nome de um interesse geral (OST, 1995). E, delineando um regime jurídico de proteção ao patrimônio, que o autor compara ao movimento da dialética que não se contenta em justapor os dados (sujeito e objeto, por exemplo), mas os faz interagir permanentemente, (fazendo surgir propriedades emergentes), acrescenta:

Do local (a “minha” propriedade, a “minha” herança), conduz ao global (o patrimônio comum do grupo, da nação, da humanidade); do simples (tal espaço, tal indivíduo, tal facto físico), conduz ao complexo (o ecossistema, a espécie, o ciclo); de um regime jurídico ligado em direitos e obrigações individuais (direitos subjectivos de apropriação e obrigações correspondentes), conduz a um regime que toma em consideração os interesses difusos (os interesses de todos, incluindo os das gerações futuras) e as responsabilidades colectivas; de um estatuto centrado, principalmente, numa repartição-atribuição estática do espaço (regime monofuncional da propriedade), conduz ao reconhecimento da multiplicidade das utilizações de que os espaços e recursos são susceptíveis, o que relativiza, necessariamente, as partilhas de apropriação (1995, p. 355).

Aparentemente ligada apenas à ideia de conservação do passado, a proteção do patrimônio significa a proteção de um passado “vivo”, que é revivificado e que representa um recurso para o futuro, que merece e deve ser salvaguardado. Na proteção ao patrimônio comum, a

solidariedade impõe-se como obrigação incondicional: se há um “futuro comum”, não haverá também uma série de novas obrigações em nome desse futuro? (OST, 1995, p. 370).

O patrimônio está projetado translocal⁵⁷ e transtemporalmente,⁵⁸ o que supõe uma ética de solidariedade entre as gerações. Mesmo inscrito no local, o patrimônio projeta-se ao global e, conseqüentemente, ao futuro, ensejando proteção e consciência na sua utilização (OST, 1995). E mesmo que identificável no presente, o patrimônio contém a marca do passado e o caráter do futuro: “Herança das gerações passadas, recurso das gerações presentes, ele é também a garantia comum das gerações futuras, em relação às quais contraímos a dívida de transmissão” (OST, 1995, p. 374).

A crença na existência de um patrimônio comum cria redes de direitos de utilização e de controle que superam a lógica da propriedade privada e da soberania estatal. Na explicação de Ost (1995, p. 371):

Inspiradas pela necessidade de proteger o bem em questão e de reservar o seu usufruto ao maior número possível de pessoas, estas redes de direitos e de controlo escapam às partilhas privatistas, para se moldarem aos contornos dos paradigmas ecológicos ou, em matéria cultural, à integridade dos locais e dos estilos. Dois exemplos entre muitos outros: se, por um lado, determinada pessoa é proprietária de determinado animal, ou se determinado Estado exerce direitos de soberania sobre determinada colônia de animais, em contrapartida, o patrimônio genético de que esses indivíduos são portadores releva do patrimônio comum da humanidade; se determinado local histórico é e permanece propriedade de uma pessoa privada, em contrapartida, a classificação de que é objecto assegura determinados direitos, de acesso e de preservação, nomeadamente, à coletividade.

Os bens que constituem o patrimônio comum inscrevem-se numa lógica de domínio público, de interesse geral, que, como referido, transcende o local e o temporal. Patrimonializar um bem (considerá-lo patrimônio comum) é inscrevê-lo numa lógica de solidariedade,

⁵⁷ Conforme Ost, “o patrimônio é uma instituição translocal. Para lá das divisões administrativas e da lógica monolítica da propriedade, o patrimônio conduz à tomada de consideração de outros conjuntos e outras escalas, a escalas variáveis, consoante o tipo de recursos a proteger e consoante o tipo de utilização a favorecer. [...] Também aqui, a multilocalização do patrimônio não significa a sua ausência de localização; a sua ubiquidade virtual não confina com a utopia (literalmente, “ausência de localização”). Há efectivamente, uma ancoragem local e real do patrimônio (determinada água corrente atravessa minha propriedade, determinada espécie selvagem encontra nela refúgio, determinado fluxo de ar a sobrevoa), mas, ao mesmo tempo, estes recursos transitam através da propriedade e transcendem-na, na medida em que um interesse mais geral as finaliza” (1995, p. 376).

⁵⁸ “O patrimônio é, simultaneamente, um recurso de que é permitido retirar interesses no imediato e um capital (nomeadamente simbólico) de que importa manter a integridade para o futuro” (OST, 1995, p. 374).

importando, senão conservar o bem em seu estado original, pelo menos garantir a sua regeneração (quando possível) ou a sua transmissão (OST, 1995).

3.3 Globalização e diversidade cultural

Depois de a modernidade favorecer a correspondência entre os indivíduos e as instituições, afirmando o valor universal da concepção racionalista do mundo, um fluxo de mudanças dá lugar a um certo pessimismo e a muitas dúvidas quanto aos novos rumos que conduzirão e definirão a vida social, política, cultural e econômica. Numa análise dessa crise vivida pela sociedade, que caracteriza uma fase denominada “desmodernização”⁵⁹ por Touraine, ele argumenta que:

Vivemos numa crise mais profunda que um acesso de medo ou de desencanto; sentimos separar-se, dissociar-se, em nós e à nossa volta, por um lado o universo das técnicas, dos mercados, dos signos, dos fluxos, nos quais estamos mergulhados e por outro lado, o universo interior que chamamos cada vez mais freqüentemente da nossa identidade. A afirmação mais forte da modernidade era que nós somos aquilo que fazemos; a nossa experiência mais viva é que já não somos aquilo que fazemos, que somos cada vez mais estranhos às condutas que nos fazem ter os aparelhos econômicos, políticos ou culturais que organizam nossa experiência. (1997, p. 35).

Em todos os lugares é possível perceber a necessidade e a importância do “pertencer”, do identificar, do encontrar um lugar de pertencimento no qual seja possível o desenvolvimento de habilidades e convívios coletivos e onde a valorização da diversidade encontre espaço e significado. Na medida em que os processos globalizantes se intensificam, se fortalecem também os sentimentos pelo “local”, em resposta ao aumento opressor do “global” e demonstrando que é preciso repensar os projetos de desenvolvimento, de unificação e de reducionismo que devem perder sua supremacia em nome de um mundo plural, diverso.

⁵⁹ Conforme Touraine, “se a modernização foi a gestão da dualidade da produção racionalizada e a liberdade interior do Sujeito humano pela idéia de sociedade nacional, a desmodernização é definida pela ruptura dos elos que unem a liberdade pessoal e a eficácia coletiva.” (1997, p. 43). E acrescenta: “A desmodernização é definida pela dissociação da economia e das culturas e pela degradação de uma e outra como sua consequência direta. Começou no momento em que, no final do século XIX, se formou, numa escala até então desconhecida, uma economia financeira e industrial internacional que provocou a resistência das identidades culturais e nacionais nos países centrais e sublevações anticolonialistas nos países dependentes” (1997, p. 57).

A globalização é, na verdade, um fenômeno multifacetado, que reúne dimensões econômicas, sociais, políticas, culturais, religiosas, jurídicas, que se mostram completamente interligadas. E, embora a tendência seja reduzir os debates sobre a globalização às suas dimensões econômicas, igual atenção deve ser dada às demais dimensões deste processo. Com as transformações do sistema mundial, muitas mudanças e interações ocorrem concomitantemente aos processos de globalização, tais como: aumento das desigualdades entre países ricos e pobres; a catástrofe ambiental; os conflitos étnicos; as guerras civis; a migração internacional maciça e a sobrepopulação mundial (SANTOS, 2002).

Outra mudança fundamental é perceptível no que se refere aos processos de globalização: no lugar de se encaixar no padrão moderno ocidental de globalização, representando homogeneização e universalização, o fenômeno parece agora combinar universalização e eliminação de fronteiras, por um lado, com particularismo, diversidade, identidade étnica e comunitarismo, por outro (SANTOS, 2002).

Santos (2003) explica que aquilo que chamamos de globalização são, na verdade, conjuntos diferenciados de relações sociais, dando origem a diferentes fenômenos de globalização. E propõe uma definição: “globalização é o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de considerar como sendo local outra condição social ou entidade rival” (2003, p. 433).

Prosseguindo a análise das globalizações, Santos (2002) argumenta que a globalização é sempre a globalização bem-sucedida de determinado localismo,⁶⁰ sendo que toda condição global possui uma raiz local. Nas palavras do autor:

Em primeiro lugar, perante as condições do sistema mundial em transição não existe globalização genuína; aquilo a que chamamos globalização é sempre a

⁶⁰ Santos (2002, p. 72), entende por localização “o conjunto de iniciativas que visam criar ou manter espaços de sociabilidade de pequena escala, comunitários, assentes em relações face-a-face, orientados para a auto-sustentabilidade e regidos por lógicas cooperativas e participativas.” De acordo com o autor, “existem muitos exemplos de como a globalização pressupõe a localização. A língua inglesa enquanto língua franca é um desses exemplos. A sua propagação enquanto língua global implicou a localização de outras línguas potencialmente globais, nomeadamente a língua francesa. Quer isto dizer que, uma vez identificado determinado processo de globalização, o seu sentido e explicação integrais não podem ser obtidos sem se ter em conta os processos adjacentes de realocação com ele ocorrendo em simultâneo ou seqüencialmente. A globalização do sistema de estrelato de Hollywood contribuiu para a localização (eticização) do sistema de estrelato do cinema hindu. (...) Para dar um exemplo de uma área totalmente diferente, à medida que se globaliza o hamburger ou a pizza, localiza-se o bolo de bacalhau português ou a feijoada brasileira, no sentido em que serão cada vez mais vistos como particularismos típicos da sociedade portuguesa ou brasileira” (2002, p. 63-64).

globalização bem-sucedida de determinado localismo. Por outras palavras, não existe condição global para a qual não consigamos encontrar uma raiz local, real ou imaginada, uma inserção cultural específica. A segunda implicação é que a globalização pressupõe a localização. O processo que cria o global, enquanto posição dominante nas trocas desiguais, é o mesmo que produz o local, enquanto posição dominada e, portanto, hierarquicamente inferior. De facto, vivemos tanto num mundo de localização como num mundo de globalização (2002, p. 63).

A partir desse localismo o autor identifica quatro formas de globalização: o localismo globalizado, o globalismo localizado, o cosmopolitismo e o patrimônio comum da humanidade (SANTOS, 2002).

O localismo globalizado é o processo de globalização pelo qual determinado fenómeno local é globalizado com sucesso (atividade mundial das multinacionais, por exemplo). Neste processo, “o que se globaliza é o vencedor de uma luta pela apropriação ou valorização de recursos ou pelo reconhecimento da diferença. A vitória traduz-se na faculdade de ditar os termos da integração, da competição e da inclusão” (SANTOS, 2002, p. 66). No caso do reconhecimento da diferença, a conotação do conceito anterior se distingue da luta pelo reconhecimento da diferença travada pelas minorias étnicas, pelas comunidades tradicionais e outros grupos de alguma forma excluídos e oprimidos e que já foram citados neste trabalho. O reconhecimento da diferença no processo do localismo globalizado implica, de acordo com Santos (2002), a conversão da diferença vitoriosa em condição universal e a conseqüente exclusão ou inclusão subalterna das diferenças alternativas.

O globalismo localizado, por seu turno, representa o impacto de práticas e imperativos transnacionais nas condições locais. Conforme a explicação de Santos (2002, p. 66), “para responder a esses imperativos transnacionais, as condições locais são desintegradas, desestruturadas e, eventualmente, reestruturadas sob a forma de inclusão subalterna.” Dentre alguns exemplos citados pelo autor estão: desmatamento e destruição dos recursos naturais para pagamento da dívida externa; artesanato e vida selvagem postos à disposição da indústria global do turismo; alterações legislativas e políticas impostas pelos países centrais (SANTOS, 2002).

O cosmopolitismo⁶¹ é fundamental na teoria de Santos. E esse processo de globalização contra-hegemônica identificado pelo autor consiste em

⁶¹ Santos (2003) explica que não utiliza o termo cosmopolitismo no sentido moderno convencional. “Na modernidade ocidental, cosmopolitismo está associado às idéias de universalismo desenraizado, individualismo, cidadania mundial e negação de fronteiras territoriais ou culturais” (2003, p. 436).

um conjunto muito vasto e heterogêneo de iniciativas, movimentos e organizações que partilham a luta contra a exclusão e a discriminação sociais e a destruição ambiental produzidas pelos localismos globalizados e pelos globalismos localizados, recorrendo a articulações transnacionais tornadas possíveis pela revolução das tecnologias de informação e comunicação (SANTOS, 2003, p. 436).

O cosmopolitismo traduz-se em solidariedade transnacional entre grupos explorados, oprimidos ou excluídos, revelada por movimentos de resistência que articulam lutas progressistas locais que objetivam maximizar seu potencial emancipatório *in loco*, por meio de ligações translocais/locais.⁶² Dentre as atividades cosmopolitas, pode-se nomear: organizações transnacionais de direitos humanos; redes de movimentos feministas; redes de movimento e associações indígenas, ecológicas ou de desenvolvimento alternativo; movimentos e organizações no interior da periferia do sistema mundial; redes de solidariedade transnacional não desigual entre o Norte e o Sul; movimentos em busca de valores culturais alternativos, não imperialistas e contra-hegemônicos (SANTOS, 2002, p. 67).

Em busca de uma democracia cosmopolita, a questão que se impõe é se há a possibilidade e de que maneira irá desenvolver-se uma consciência de solidariedade cosmopolita (BECK, 2002). E, comparativamente ao “Manifesto Comunista”, que tratava do conflito de classes, hoje um novo manifesto faz-se necessário: o “Manifesto Cosmopolita”, para tratar de “un conflicto transnacional-nacional y de un diálogo transnacional-nacional que es preciso inaugurar y organizar” (BECK, 2002, p. 22), com o objetivo de inaugurar e organizar as metas, os valores e as estruturas de uma sociedade cosmopolita (BECK, 2002). De acordo com este autor:

La idea clave de un Manifiesto Cosmopolita es que existe una nueva dialéctica de cuestiones globales y locales que no tiene cabida en la política nacional. Estas cuestiones que podríamos denominar “glocales” ya forman parte de la agenda política: en los municipios y regiones, en los gobiernos y esferas públicas nacionales e internacionales (2002, p. 23).

Para tanto, o marco de discussão dessas questões globais deve ser em âmbito transnacional, por meio da reinvenção da política e de um novo sujeito político, que Beck (2002) define como “partidos cosmopolitas”, que representariam tanto os interesses nacionais como defenderiam os interesses transnacionais. Os partidos cosmopolitas (alguns já atuantes, como

⁶² Um exemplo de movimento cosmopolita citado por Santos (2002) é a realização do Fórum Social Mundial.

Organizações Não-Governamentais que lutam pela causa ecológica, por exemplo) formam um “partido mundial” em triplo sentido, conforme Beck (2002, p. 26-27): 1) Em primeiro lugar, pelos valores e objetivos com fundamentos cosmopolitas (como diversidade e tolerância); 2) Em segundo lugar, por situarem a globalidade no núcleo da ação e organização políticas; 3) E por fim, porque somente são possíveis como partidos multinacionais, capazes de atuar mutuamente nos diversos âmbitos da sociedade mundial, produzindo valores, reciprocidades e instituições cosmopolitas.

Além do cosmopolitismo, Santos (2002) identifica uma segunda forma de globalização contra-hegemônica: o patrimônio comum da humanidade. Essa forma de globalização consiste em “lutas transnacionais pela proteção e desmercadorização de recursos, entidades, artefactos, ambientes considerados essenciais para a sobrevivência digna da humanidade e cuja sustentabilidade só pode ser garantida à escala planetária” (SANTOS, 2002, p. 70). As lutas pela proteção do patrimônio comum correspondem a uma lógica que liga a comunidade internacional em nome das gerações presentes e futuras e entre estas lutas estão: a sustentabilidade da vida humana na Terra, a proteção da camada de ozônio, da Antártida, da biodiversidade, a exploração do espaço, a lua e os outros planetas.

Santos divide ainda os processos de globalização em “globalização hegemônica” e “globalização contra-hegemônica”. Seguindo essa divisão, o localismo globalizado e o globalismo localizado constituem exemplos de globalização hegemônica, enquanto que o cosmopolitismo e o patrimônio comum são exemplos de globalização contra-hegemônica, ou seja, uma política alternativa à hegemônica, vinculando temas e lutas transnacionalmente. Cabe ainda diferenciar a globalização “de cima para baixo” e a globalização “de baixo para cima”. A globalização de cima para baixo é representada pelos dois tipos de globalização hegemônica, o localismo globalizado e o globalismo localizado. A globalização de baixo para cima é representada pelas formas de globalização contra-hegemônica, ou seja, o cosmopolitismo e o patrimônio comum da humanidade (SANTOS, 2002).

A globalização contra-hegemônica é uma forma de transformação, que consiste na aplicação transnacional das lutas por ideais de bases multiculturais, de caráter emancipatório, que conduzem à construção democrática das regras de reconhecimento recíproco entre identidades e culturas distintas. É a resistência à globalização hegemônica e revela um caminho de esperança,

de valorização da diversidade cultural, do respeito às identidades, da reconceitualização dos direitos humanos em multiculturais.

A respeito dos processos de globalização, também Beck (2002) identifica duas perspectivas distintas:

en la primera, tenemos la globalización *desde arriba* (por ejemplo, mediante tratados e instituciones internacionales); en la segunda, la globalización *desde abajo* (por ejemplo, a través de nuevos actores transnacionales que operan al margen del sistema de política parlamentaria y desafían las organizaciones políticas y los grupos de intereses establecidos) (BECK, 2002, p. 58-59).

A partir dos movimentos da “globalização de baixo”, Beck (2002) define uma nova forma que modifica as normas e os limites do político: a subpolítica. Esta é uma forma de política “direta”, que pressupõe a participação individual nas decisões e que vai além das instituições representativas do sistema político do Estado-nação, constituindo novas formas de lutas e alianças globais.

Há uma diversidade de situações, de populações e de sistemas de crenças e práticas, variáveis no tempo e no espaço e levando a uma modificação no pensamento social, imposta pela potencialização da diversidade, por um lado, e pelo esgotamento das abordagens globalizantes, por outro. Assim,

A tensão entre a ascensão da mundialização das economias, de um lado, e a volta às identidades e aos territórios, de outro, desempenha papel fundamental nessa decomposição-recomposição do pensamento social. Tudo acontece como se a globalização criasse um “impulso planetário”, empurrando as populações, excluídas ou não, a buscar demarcações cognitivas, encontrando suas fontes indiferentemente nas religiões, nas crenças, nas identidades locais, ou simplesmente em uma proximidade de pertença, para melhor gerir a incerteza decorrente do reino, que se quer sem partilha, da técnica e da mercantilização do mundo (ZAOUAL, 2003, p. 28).

A importância do sentido de pertencimento é preponderante na teoria de Zaoual (2003), que pode ser entendido com o significado de “sítio simbólico de pertencimento”, um marcador imaginário do espaço vivido, no qual crenças, conceitos e comportamentos se articulam e não podem ser compreendidos separadamente. O *homo situs* (homem situado), para encontrar o sítio, combina vários mundos e múltiplas dimensões ao mesmo tempo. É o homem social, pensando e agindo em dada situação, diferenciando-se do *homo oeconomicus* (que não se comunica com o seu meio). Na prática, o conceito de sítio pode-se aplicar a um bairro, uma região, uma cidade,

uma etnia, uma comunidade, um país, uma cultura, uma profissão, uma civilização, dentre outras possibilidades, indicando ser um conceito flexível.

O sítio é uma pátria imaginária, uma entidade imaterial, que impregna os comportamentos individuais e coletivos e todas as manifestações materiais de um dado lugar. É um espaço, constituindo um patrimônio coletivo, do qual o homem necessita, representando seu lugar de encontro e ancoragem (ZAOUAL, 2003). Esquemáticamente, o sítio é constituído de “três caixas”: “Sua “caixa preta” contém os mitos fundadores, suas crenças, sua experiência, sua memória e trajetória. Sua “caixa conceitual” contém seu saber social, suas teorias e seus modelos. Por fim, sua “caixa de ferramentas” restitui, de modo imediato, seus ofícios, seus modelos de ação, etc” (ZAOUAL, 2003, p. 55).

A “caixa preta” (mitos, crenças, revelações, influências...) forma a identidade do sítio, atribuindo-lhe um caráter único (mesmo que algumas semelhanças sejam descobertas em grupos vizinhos), fundamentando a diversidade dos múltiplos sítios que podem existir em uma nação, ou em uma região, e conduzindo à afirmação de que a diversidade é onipresente e proliferante, graças aos intercâmbios e às mudanças caracterizadoras dos meios sociais (ZAOUAL, 2003, p. 112).

Considerando a grande diversidade dos sítios humanos, pode-se afirmar que a estrutura cultural do planeta é um “imenso tapete de sítios” (ZAOUAL, 2003, p. 104), onde quem procura a pureza, sem considerar a diversidade, encontrará a destruição (ZAOUAL, 2003). Assim, o mundo uniforme deve dar lugar ao mosaico das culturas, cada qual com seu valor único, com seu conhecimento próprio, mas que compõe a riqueza da diversidade e dos sujeitos que a representam.

Como a globalização atingiu um ponto em que não há volta, tornando as pessoas dependentes umas das outras, em que todos são vulneráveis e em que a segurança comum precisa ser garantida, Bauman (2005, p. 95-96) acredita que pela primeira vez na história da humanidade o auto-interesse e os princípios éticos de atenção e de respeito mútuo apontam para a adoção de uma mesma estratégia:

Não vivemos o fim da história, nem mesmo o princípio do fim. Estamos no limiar de outra grande transformação: as forças globais descontroladas, e seus efeitos cegos e dolorosos, devem ser postas sob o controle popular democrático e forçadas a respeitar e observar os princípios éticos da coabitação humana e da justiça social. Que formas institucionais essa transformação produzirá, ainda é

difícil conjecturar: a história não pode ser objeto de uma aposta antecipada. Mas podemos estar razoavelmente seguros de que o teste pelo qual essas formas terão de passar para poderem cumprir o papel pretendido será o de elevar as nossas identidades ao nível mundial – ao nível da humanidade.

Leonardo Boff (2001) chama a atenção para as potencialidades do Brasil diante do processo de globalização, que deve ser conduzido pela solidariedade e pela benevolência, para então ser entendido como uma fase positiva da evolução da humanidade. Para ele,

Todo patrimônio cultural, com sua diversidade, sua criatividade, seu bom humor, sua mística e seu aspecto lúdico, associado ao patrimônio natural, à biodiversidade, à alegria das águas e das florestas, à fauna e a tantas histórias que disso decorrem e que povoam o imaginário popular brasileiro, esse mosaico afinal que caracteriza a nossa formação, constitui-se em material precioso para que o nosso país, liderado por uma ampla elite democrática, ética e transparente, apresente ao consórcio das nações uma contribuição inestimável para uma globalização diferente (2001, p. 25-26).

No entendimento de Boff (2001), o Brasil é um país que possui vários atributos que podem contribuir para a globalização, com vistas a um futuro ecologicamente sustentado e reconhecendo o valor da cultura brasileira. Entre essas contribuições estão: a) O imenso capital ecológico do Brasil, com sua biodiversidade, suas reservas de água potável e riqueza das substâncias farmacológicas; b) A visão relacional da realidade, pela qual, apesar das desigualdades sociais e hierarquizações, desenvolveu-se uma “cultura das alianças”, um hábito permanente de coexistência, de tolerância; c) O jeitinho e a malandragem como navegação social, como forma de conciliar todos os interesses sem que ninguém saia prejudicado; d) A cultura multiétnica e multirreligiosa, que apesar das diferenças, oportuniza uma convivência com relativa paz e tolerância; e) A criatividade do povo brasileiro, destacando-se, principalmente, quando comparada a sociedades racionalizadas e bem-estruturadas como as européias; f) A aura mística da cultura brasileira, que faz crer que outro mundo é possível, que rompe com o mundo da pura razão, da funcionalidade das instituições e que resgata um horizonte de esperança para a vida humana; g) O caráter lúdico do povo brasileiro, marcado pela leveza e pelo humor, embalado pelas festas, pela hospitalidade e pelo intrínseco modo de ser brasileiro; h) Um povo de esperança, que apesar das dificuldades e sofrimentos, possui uma inarredável confiança no futuro; i) A globalização solidária, que faz do povo brasileiro e das riquezas naturais do Brasil um importante agente nessa busca.

3.4 O sujeito social e o multiculturalismo emancipatório

Novas lutas e novos movimentos surgem originados das mudanças e das crises que mobilizam novos atores sociais, assim como novas reivindicações, em vários níveis. Touraine (1997) analisa essa transformação e avalia que os discursos liberais extremos que conduzem a sociedade a um conjunto de mercados e em que as decisões, tanto pessoais como coletivas, são tomadas a partir de escolhas racionais, já não convencem mais. Assim, diante da dualidade instaurada pela crise das instituições e das forças políticas, por um lado, e da ausência de projetos pessoais e coletivos por outro, os efeitos futuros podem ser desastrosos e até mesmo irreversíveis. “Mas, tanto como das reconstruções sociais e políticas, temos necessidade de novas análises que mostrem onde se encontra o poder e onde podem nascer novos movimentos sociais, e quais são os objetivos e os actores da vida pública” (TOURAINÉ, 1997, p. 157).

Beck (2002) identifica cinco desafios, aos quais a sociedade atual, que vive a “segunda modernidade”⁶³, deve enfrentar: a globalização; a individualização;⁶⁴ a revolução dos gêneros; o subemprego e os riscos globais.⁶⁵ Estes processos, que são consequência da vitória da primeira

⁶³ Beck (2002) propõe a distinção entre uma primeira e uma segunda modernidade. A primeira foi por ele tratada como uma sociedade estatal e nacional, com estruturas coletivas, pleno emprego, rápida industrialização e exploração da natureza não “visível”. Tal modelo que caracterizou a chamada primeira modernidade é identificada por ele como “simples” ou “industrial” e que apresenta profundas raízes históricas, ou seja, afirmou-se na sociedade europeia, por meio de várias revoluções políticas e industriais, principalmente a partir do século XVIII. Já o nascimento de uma nova ou de uma segunda modernidade é definida por Beck como “modernização da modernização”, ou modernização reflexiva.

⁶⁴ Para entender o significado que o termo assume na obra de Beck, cita-se sua explicação: “Aclaremos qué quiere decir “individualización”. No quiere decir individualismo. No quiere decir individuación, cómo converterse en una persona única. [...]. Por el contrario, individualización es un concepto estructural, relacionado con el estado de bienestar; quiere decir “individualismo institucionalizado”. La mayoría de los derechos del estado de bienestar, por ejemplo, están pensados para individuos más que para familias. En muchos casos presuponen movilidad. A través de todos estos requisitos, se invita a la gente a constituirse como individuos: a planear, a entender, a diseñarse como individuos y, en caso de que fracasen, a culparse a sí mismos. De forma paradójica, la individualización implica, por tanto, un estilo colectivo de vida” (2002, p. 14).

⁶⁵ Beck (1998) define os riscos de hoje como “riesgos de la modernización”, que se diferenciam dos riscos e perigos da Idade Média justamente pela globalidade de sua ameaça e por serem produto da maquinaria do progresso industrial. Além disso, os riscos contêm essencialmente um componente futuro, relacionado com a previsão, com a destruição que ainda não ocorreu, mas que se revela iminente. O risco é considerado o enfoque moderno que atenta para a previsão e para o controle das consequências que a ação humana trará para o futuro do planeta. Beck (1998, p. 29-30) demonstra a arquitetura social e a dinâmica política dos riscos mediante cinco teses: 1) Os riscos gerados pelo processo de modernização são muito diferentes das riquezas. Eles podem permanecer invisíveis, baseiam-se em interpretações causais, podem ser transformados, ampliados ou reduzidos conforme os interesses em jogo; 2) Os riscos contêm um efeito *bumerang*, atingindo também aqueles que os produziram (nem os ricos e poderosos estão seguros diante deles); 3) Esses riscos não rompem com a lógica do desenvolvimento capitalista, pelo contrário, eles são considerados um grande negócio, proporcionam o aumento das necessidades da população; 4) Diante das situações de risco, o saber adquire um novo significado. Nas situações de classe o ser determina a consciência, enquanto que nas situações de risco a consciência determina o ser; 5) Esses riscos reconhecidos possuem um

modernidade (simples, linear, industrial e baseada no Estado nacional), indicam o colapso da idéia de controle, certeza e segurança e apontam também para a necessidade de um novo marco para a reinvenção da sociedade e da política. Conforme o autor, “está constituyéndose un nuevo tipo de capitalismo, un nuevo tipo de economia, un nuevo tipo de orden global, un nuevo tipo de sociedad y un nuevo tipo de vida personal, todos los cuales difieren de fases anteriores del desarrollo social” (2002, p. 2-3).

Diante dessas mudanças, Beck (2002, p. 3) questiona: “Qué formas sociales nuevas e inesperadas están surgiendo? Qué nuevas fuerzas sociales y políticas y qué nuevas líneas de conflicto emergen en el horizonte?” Para responder a estas questões, um traço fundamental é a caracterização da sociedade de risco global,⁶⁶ que engloba tanto as sociedades ocidentais como as não-ocidentais, que vivem as mesmas ameaças e que devem buscar em conjunto um novo marco de referência para entender a dinâmica e as contradições da segunda modernidade (BECK, 2002). Assim,

La creciente velocidad, intensidad e importancia de los procesos de interdependência transnacional, así como el aumento e los discursos de “globalización” económica, cultural, política y social, no sólo sugiere que las sociedades no occidentales deberían incluirse en cualquier análisis de los retos de la segunda modernidad, sino también que las refracciones y reflexiones específicas de lo global tendrían que examinarse en estas diversas localizaciones de la sociedad global emergente (BECK, 2002, p. 4).

Nesse sentido, é possível perceber que Beck (2002) chama a atenção para a importância do reconhecimento das sociedades não-ocidentais, relegadas à categoria de “pré-modernas”, na elaboração de respostas aos desafios impostos pelos processos de modernização e que caracterizam a sociedade global de risco. Segundo o autor, muitas partes do “Terceiro Mundo” mostram hoje à Europa a imagem de seu próprio futuro. E essa afirmação tem um lado positivo e outro negativo. Na explicação deste autor:

conteúdo político explosivo: o que até então considerava-se apolítico, transforma-se em político.

⁶⁶ Conforme Beck (1998), passou-se de uma “lógica de distribuição de riquezas”, característica da sociedade industrial clássica, para uma “lógica de distribuição de riscos”. Já não estamos mais diante de uma luta de classes, mas diante de um processo intenso de modernização, capaz de transformar as antigas formas sociais e estabelecer um novo paradigma, que tem como objeto os riscos gerados nesse processo. A sociedade de risco foi impulsionada pela riqueza, pelo crescimento econômico, pelo desenvolvimento técnico-científico, que acabaram se tornando os responsáveis pelos perigos e ameaças que a caracterizam. Não é a crise do capitalismo, mas sim as suas vitórias as responsáveis por essa nova forma social (BECK, 1997). Para Beck (1997, p. 17), “o conceito de sociedade de risco designa um estágio da modernidade em que começam a tomar corpo as ameaças produzidas até então no caminho da sociedade industrial”, e que impõem a necessidade de considerar a questão da autolimitação do desenvolvimento que desencadeou essa sociedade.

En el lado positivo podríamos enumerar características tales como el desarrollo de sociedades multirreligiosas, multiétnicas y multiculturales, los modelos interculturales y la tolerancia de la diferencia cultural, el pluralismo legal observable en diversos niveles y la multiplicación de las soberanías. En el aspecto negativo, podríamos señalar la extensión del sector informal de la economía y la flexibilización del trabajo, la desregulación legal de grandes sectores de la economía y de las relaciones laborales, la pérdida de legitimidad del estado, el crecimiento del desempleo y el subempleo, la intervención más enérgica de las corporaciones multinacionales y los elevados índices de violencia y crimen cotidianos. (2002, p. 4).

Touraine (1997) questiona como será possível “viver juntos”, considerando uma sociedade formada por “iguais e diferentes”? Para ele, a combinação da unidade da sociedade com a diversidade das personalidades e das culturas (e com ela a possibilidade de viver juntos) só será possível se a idéia de sujeito pessoal for o centro da reflexão e da ação atual. Pois, “o sonho de submeter todos os indivíduos às mesmas leis universais da razão, da religião ou da história transformou-se em pesadelo, em instrumento de dominação; a renúncia a qualquer princípio de unidade, a aceitação de diferenças sem limites, conduz à segregação ou à guerra civil” (TOURAINÉ, 1997, p. 30).

De acordo com Touraine (2006), os indivíduos somente se tornam sujeitos quando aceitam como um ideal reconhecerem-se e serem reconhecidos como indivíduos, defensores e construtores de sua singularidade. E a respeito da formação do sujeito, ensina Touraine (2006, p.119):

O sujeito se forma na vontade de escapar às forças, às regras, aos poderes que nos impedem de sermos nós mesmos, que procuram reduzir-nos ao estado de componente de seu sistema e de seu controle sobre a atividade, as intenções e as interações de todos. Estas lutas contra o que nos rouba o sentido de nossa existência são sempre lutas desiguais contra um poder, contra uma ordem. Não há sujeito senão rebelde, dividido entre raiva e esperança.

A importância do sujeito é inegável e, utilizando-se de um comparativo, Touraine (2006) sustenta que assim como é impossível descrever uma sociedade esquecendo o fato religioso, é também impossível esquecer a presença do sujeito no mundo atual, diante dos imperialismos, nacionalismos e populismos, e diante do reinado do dinheiro e do aumento das desigualdades. Dessa forma, “é impossível não falar de direitos humanos, não reconhecer portanto que são cada vez mais numerosos os seres humanos que avaliam seus atos e sua situação em termos de

capacidade de se criar a si mesmos e de viver como seres livres e responsáveis” (TOURAINÉ, 2006, p. 123).

Hoje o que cada indivíduo procura é a possibilidade de construir sua vida, de ser o autor, o sujeito de sua própria existência, com a sua diferença e capacidade única de dar sentido aos acontecimentos (TOURAINÉ, 2006). Então,

Esta imagem do indivíduo apresenta-se a nós sempre mais como a imagem do ser humano que se afirma como um ser de direitos, direito sobretudo de ser um indivíduo, ou seja, não o Homem acima de todos os atributos, mas o ser humano dotado de seus direitos cívicos e de seus direitos sociais, de seus direitos de cidadão e de trabalhador, e também (e sobretudo) hoje de seus direitos culturais: direitos de escolher sua língua, suas crenças, seu gênero de vida – mas igualmente sua sexualidade, que não se reduz a um gênero construído pelas instituições dominantes (TOURAINÉ, 2006, p. 124).

Dessa forma, a idéia de sujeito possuidor de uma identidade pessoal e de uma cultura particular deve ser combinada, na visão de Touraine (1997), com a participação num mundo racionalizado, possibilitando a afirmação de sua liberdade e responsabilidade. Nesse sentido é utilizada a teoria de Touraine, considerando suas contribuições e suas análises a respeito da figura dos sujeitos sociais e da necessidade e possibilidade de ampliação dos processos de democratização política e social.

As noções de sujeito e de sociedade multicultural estão interligadas, pois, conforme Touraine (1997), o reconhecimento mútuo das pessoas como sujeitos é o que irá possibilitar o “viver juntos” numa sociedade marcada pela diferença. E nessa “vida juntos”, o papel da democracia deve adquirir uma conotação importante: o de política do sujeito, que irá possibilitar a vida como sujeito. Assim sendo,

Num momento em que o continente dos mercados se afasta cada vez mais do das identidades culturais e em que somos cada vez mais incitados a viver simultaneamente numa economia globalizada e em comunidades obcecadas pela pureza, só a idéia de Sujeito pode criar não só um campo de acção pessoal mas sobretudo um espaço de liberdade pública. Só conseguiremos viver juntos se reconhecermos que a nossa tarefa comum é combinar acção instrumental e identidade cultural, logo, se cada um de nós se construir como Sujeito e se nos dermos leis, instituições e formas de organização social cujo objetivo principal é proteger a nossa exigência de viver como Sujeitos da nossa própria existência (TOURAINÉ, 1997, p. 214).

Para este pensador, o essencial hoje é recusar a separação entre a unidade do mercado e a fragmentação das comunidades, como já afirmado, como único caminho que conduza à possibilidade de viver juntos, combinando igualdade e diversidade e, para tanto, aliando a democracia política e a diversidade cultural, com base na liberdade do sujeito e na possibilidade de livre construção da vida social, sem que nenhuma organização social ou prática cultural esteja situada acima das outras.

Assim, é possível afirmar que na construção de uma sociedade multicultural, com base na análise de Touraine (1997), deve haver o recurso a um princípio universalista, qual seja, o apelo à livre construção da vida pessoal. Esse princípio

não se reduz ao deixar-fazer ou à pura tolerância, primeiro porque impõe o respeito da liberdade de cada um e, logo, a recusa da exclusão; depois, porque exige que todas as referências a uma identidade cultural se legitimem pelo recurso à liberdade e à igualdade de todos os indivíduos, e não pelo apelo a uma ordem social, a uma tradição ou às exigências da ordem pública (TOURAINÉ, 1997, p. 225).

Segundo as lições de Touraine (1997), não é possível escolher entre a globalização e os movimentos comunitários e lutas pela afirmação da identidade, mas o seu argumento é em favor da rearticulação da abertura controlada da economia e o respeito às identidades. Deve-se procurar um novo princípio de combinação da racionalidade instrumental e da identidade cultural como novo caminho para a condução da vida social, em constante mutação. Assim,

É preciso destruir uma representação da sociedade e da história que coloca acima de tudo a idéia de uma sociedade racional, animada por seres racionais e libertada de uma diversidade cultural ligada à persistência das tradições, das crenças e das formas de organização locais e particulares. E substituí-la pela idéia da multiplicidade das vias e dos modos de mudança que consistem, todos eles, em mobilizar o passado para o futuro, em fazer novo com o velho, e, por conseguinte, em associar a referência a uma racionalidade que se tornou instrumental com o reconhecimento de actores definidos também por uma identidade e uma herança individuais ou colectivas (TOURAINÉ, 1997, p. 52).

A sociedade multicultural opõe-se tanto à homogeneização comunitarista quanto à razão conquistadora e o caminho para a sua construção é, como visto, o da combinação entre a identidade cultural e a racionalidade instrumental, refletindo o fim de um período em que uma parte do mundo julgava deter o monopólio da modernidade, impondo a sua maneira de viver como universal (TOURAINÉ, 1997). Nesse sentido,

A sociedade multicultural não se caracteriza pela coexistência de valores e de práticas culturais diferentes; ainda menos pela mestiçagem generalizada. É aquela onde se constrói o maior número de vidas individuadas, onde o maior número possível de indivíduos conseguem combinar, de uma maneira sempre diferente, o que as une (a racionalidade instrumental) e o que as separa (a vida do corpo e do espírito, o projecto e a memória). Tanto foram frágeis e ruíram por toda a parte os impérios multi-étnicos e multiculturais, como será vigorosa uma sociedade capaz de reconhecer a diversidade dos indivíduos, dos grupos sociais e das culturas, ao mesmo tempo que ela saberá fazê-los comunicar entre si, suscitando em cada um o desejo de reconhecer no outro o mesmo trabalho de construção que ele opera em si mesmo (TOURAINÉ, 1997, p. 244).

E esse desejo de reconhecimento não idealiza um fechamento cultural (o que é considerado uma ameaça por Touraine) em que a diferença quer significar isolamento. A história das comunidades tradicionais brasileiras é marcada por indiferença e exclusão e as suas lutas são construídas a partir dessa realidade e objetivando não o isolamento, mas a possibilidade de participação e de inclusão (em todos os níveis).

Touraine (1997) adverte que assim como a economia se tornou política no século XIX, também a cultura se torna política na atualidade. Um exemplo disso são os debates em torno da educação e da escola para crianças provenientes de meios culturais diferentes (índios e negros), o que indica não a separação entre dois universos (instrumental e cultural), mas a necessária articulação entre ambos.

3.5 O diálogo intercultural e a recomposição do mundo: por um cosmopolitismo multicultural

Diante das críticas aos modelos universalistas, que desejam uma sociedade homogênea e regulada por seus princípios universais, há que se combater também, na perspectiva introduzida por Touraine (1997), o modelo que prega o comunitarismo e o isolamento cultural. A partir da análise aqui desenvolvida, tendo como objeto o patrimônio cultural representado pelas comunidades tradicionais brasileiras e a realidade por elas vivida, o fechamento comunitário conduziria esses grupos minoritários à segregação e a um processo ainda mais intenso de destruição e perda de sua identificação cultural.

A recusa ao fechamento cultural deve estar aliada à valorização da diversidade cultural e à garantia de que as comunidades tradicionais possam defender sua cultura e sustentabilidade no seio de instituições democráticas. As lutas das comunidades tradicionais devem ocorrer num

espaço de mediação, em que a atividade racional e a identidade cultural não apareçam como contraditórias, mas como complementares e como elementos fundamentais na construção de uma sociedade verdadeiramente multicultural, justa e democrática.

Morin e Kern (2002) argumentam que o fato de as sociedades se verem como espécies rivais, demarcadas por diferenças que parecem formar um abismo entre culturas diversas, deve ser superado, em nome do reencontro e da realização da unidade do ser humano. Assim, conforme os autores:

Devemos reencontrá-la, não numa homogeneização que terraplenaria as culturas, mas, ao contrário, através do pleno reconhecimento e do pleno desabrochar das diversidades culturais, o que não impede que os processos de unificação e de rediversificação sejam levados a cabo em níveis mais amplos (2002, p. 60).

Os autores defendem uma identidade humana comum, cujo princípio é “*unitas multiplex*,” a unidade múltipla, tanto do ponto de vista biológico quanto cultural e individual” (MORIN; KERN, 2002, p. 59). Esse princípio significa que, por mais separados que os homens estejam pela língua, pelo tempo ou pela cultura, a comunicação é possível e a unidade da identidade humana é, na verdade, formada por uma imensa diversidade (MORIN; KERN, 2002).

Zaoual (2003) vê a diversidade sempre presente e infinita, revelando-se ao mesmo tempo uma fonte de conflitos e de enriquecimento. Nesse sentido, dá-se a necessidade de diálogo entre os vários sítios de pertencimento, que formam a riqueza da diversidade e abrem um leque de possibilidades e de necessidade de mudanças paradigmáticas fundamentais. A necessidade de mudança ocorre, segundo a constatação de Zaoual, pela crise paradigmática das ciências ocidentais, em que a ciência econômica apresenta-se no comando da civilização global. “É sobre as “ruínas do desenvolvimento” que poderíamos antecipar uma civilização da diversidade, tolerante e respeitosa do homem em sua universalidade e em suas singularidades locais” (ZAOUAL, 2003, p. 18).

Assim, após a globalização ter se tornado uma “máquina incontrolável e excludente” (ZAOUAL, 2003, p. 97), tendo como projeto o extermínio da diversidade cultural e como conseqüências vários problemas sociais e ambientais, é chegada a hora de perceber que a lógica do crescimento econômico é incompatível com a preservação da biodiversidade e da sociodiversidade e com a possibilidade de os povos do Sul desenvolverem suas experiências,

valorizando seus sítios simbólicos de pertencimento (ZAOUAL, 2003). Então, é possível afirmar que,

A cultura do sítio está no horizonte dos paradigmas do futuro. É ela que constitui o cadinho dos modos de organização e de estímulo dos atores locais em torno das mudanças necessárias. O sítio funciona assim como um perito cognitivo e coletivo. Ele desencadeia mecanismos de cooperação que estabilizam a desordem inerente aos organismos sociais. As crenças compartilhadas tornam-se motores simbólicos para a ação, o que fundamenta a relevância das dimensões inviáveis no sucesso econômico. Então, precisamos estudar as caixas pretas dos sítios para melhor conceituar a situação e agir com os atores do lugar (ZAOUAL, 2003, p. 103).

Somente a partir de um paradigma pluralista será possível compreender e gerenciar a desordem da civilização, buscando a participação dos próprios atores, cujos comportamentos estão orientados pelos sítios de pertencimento e são dotados de uma autonomia responsável, que está no centro da ética dos sítios. As sociedades locais e globais estão emergindo dos escombros da mundialização, derrubando os imperativos impostos pelo pensamento único e demonstrando que uma revisão radical desses imperativos é fundamental para uma nova visão de mundo (ZAOUAL, 2003, p. 31). De acordo com Zaoual (2003, p. 61):

Assim, essa uniformização em torno dos únicos critérios econômicos desencadeia a destruição da diversidade estabilizadora de nosso mundo. No entanto, nesse mesmo movimento que se pode denominar de ocidentalização do mundo entendida como projeto de domínio e acumulação, a diversidade de situações da “gente de baixo” (*gens d’em bas*), de dentro e de fora do sistema, ressurgem e resistem ao aniquilamento. Tais choques desnorteiam o paradigma econômico e geram, em profundidade, uma grande variedade cuja complexidade só pode ser interpretada a partir de um novo olhar, o do paradigma para pensar o diverso, o múltiplo, o movente, o contraditório, etc.

Santos (2003) argumenta em favor da necessidade de compreensão entre as culturas, do diálogo intercultural e da reconceitualização dos direitos humanos.⁶⁷ Para isso, propõe um método interpretativo: a hermenêutica diatópica. A partir da constatação de que compreender determinada cultura a partir dos *topoi*⁶⁸ de outra cultura não é tarefa fácil, a hermenêutica

⁶⁷ Santos (2003) entende que sempre que os direitos humanos forem concebidos como universais, tenderão a operar como localismo globalizado (uma forma de globalização hegemônica). Para que os direitos humanos operem como globalização contra-hegemônica, deverão ser reconceitualizados como multiculturais.

⁶⁸ “Os *topoi* são os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura. Funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a produção e a troca de argumentos. *Topoi* fortes tornam-se altamente vulneráveis e problemáticos quando “usados” em uma cultura diferente” (SANTOS, 2003, p. 443).

diatópica é um procedimento que o autor julga adequado para esta tentativa. Santos (2003, p. 444) explica que,

A hermenêutica diatópica baseia-se na idéia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível a partir do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. O objetivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude – um objetivo inatingível – mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua por intermédio de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé em uma cultura e outro em outra. Nisto reside o seu caráter diatópico.

Reconhecer a incompletude das culturas é, então, condição *sine qua non* para que se dê o diálogo intercultural. Outras dificuldades, contudo, residem nessa tentativa, principalmente diante das trocas desiguais que ocorreram por séculos, em que a cultura ocidental dominante tornou impronunciáveis inúmeras aspirações das culturas dominadas (SANTOS, 2003).

Santos (2003) relaciona algumas premissas básicas para que novas propostas de concepções de direitos humanos e de dignidade da pessoa humana, por intermédio do diálogo intercultural, caminhe de um localismo globalizado para um projeto cosmopolita:

1) A primeira premissa refere-se à superação do debate entre universalismo e relativismo cultural. Nessa tensão, nem o universalismo e nem o relativismo cultural devem ser tomados como posições corretas, devendo ambos serem superados, pois o universalismo prega valores superiores de uma cultura sobre a outra e o relativismo nega qualquer possibilidade de diálogo de comunicação interculturais. Contra o universalismo Santos propõe a construção de diálogos interculturais sobre preocupações isomórficas, ainda que expressas em linguagens distintas e a partir de universos culturais diferentes. Contra o relativismo o autor sugere o desenvolvimento de critérios que permitam distinguir uma política progressista de uma política conservadora de direitos humanos, uma política emancipatória de uma política regulatória, uma política de capacitação de uma outra de desarme. As políticas progressistas, emancipatórias e de capacitação devem ser tidas como válidas e estimuladas.

2) A segunda premissa é aquela que reconhece que todas as culturas possuem concepções de dignidade humana, mas nem todas as concebem em termos de direitos humanos, daí a necessidade de identificar preocupações isomórficas para as diferentes culturas na tentativa de identificar valores máximos (e não mínimos) existentes em cada uma delas.

3) A terceira é a que reconhece a incompletude das culturas em suas concepções de dignidade humana. Essa incompletude provém da própria existência de uma pluralidade de culturas e, por conseguinte, de uma multiplicidade de valores e concepções de dignidade humana. Mais uma vez o autor afirma que aumentar a consciência de incompletude cultural é uma das tarefas prévias para a construção de uma concepção multicultural de direitos humanos.

4) A quarta premissa é aquela que reconhece que, apesar da incompletude das culturas, todas elas possuem versões diferentes de dignidade humana, umas mais amplas do que outras, umas com círculo de reciprocidade mais amplo que outras.

5) A quinta reconhece que todas as culturas tendem a distribuir as pessoas e os grupos sociais entre dois princípios hierárquicos – a igualdade e a diferença. Diante da tensão entre esses princípios, deve-se entendê-los não como antagônicos, mas como intimamente interligados.

Santos (2003) propõe ainda cinco imperativos transculturais que devem ser aceitos por todos os grupos sociais e culturais interessados no diálogo intercultural, que ele acredita serem condições para um multiculturalismo progressista e colaborando para um melhor entendimento de seus argumentos, lançados no decorrer deste trabalho:

1) Da completude à incompletude cultural. Na medida em que surge um sentimento de frustração ou de descontentamento com a própria cultura, ocorre uma pré-compreensão de que outras culturas são relevantes, suscitando a curiosidade por elas e suas respostas. Daí emerge a consciência da incompletude cultural, nascendo o impulso individual ou coletivo para o diálogo intercultural e para a hermenêutica diatópica.⁶⁹

2) Das versões culturais estreitas às versões amplas. A partir do reconhecimento de que as culturas possuem grande variedade interna, imensa diversidade, o diálogo intercultural deve partir de versões culturais que têm a reciprocidade mais ampla, a versão que vai mais longe no reconhecimento do outro.

3) De tempos unilaterais a tempos partilhados. Dessa premissa parte a afirmação de que cabe a cada comunidade cultural decidir o momento em que o diálogo intercultural deve ser iniciado. E da mesma forma como a hora para iniciar o diálogo tem de resultar de uma convergência entre as culturas envolvidas, o tempo para terminá-lo ou suspendê-lo deve ser decidido unilateralmente por cada cultura, demonstrando que não há nada irreversível no

⁶⁹ E, na explicação de Santos: “Longe de pretender reconstituir a completude cultural, a hermenêutica diatópica aprofunda, à medida que progride, a incompletude cultural, transformando a consciência inicial de incompletude, em grande medida difusa e pouco articulada, em uma consciência auto-reflexiva. O objetivo central da hermenêutica diatópica é precisamente fomentar auto-reflexividade a respeito da incompletude cultural” (2003, p. 455).

processo de hermenêutica diatópica.⁷⁰ Esse caráter de reversibilidade do diálogo é fundamental para impedir que ocorra o fechamento ou a conquista cultural, que não são objetivos do diálogo intercultural.

Importante observar o significado político da decisão pelo fim do diálogo intercultural, que se difere dependendo de que tipo de cultura toma essa decisão, a cultura dominante ou a subordinada. De acordo com Santos:

No primeiro caso, trata-se freqüentemente de atos de chauvinismo agressivo justificados por objetivos imperiais (como, por exemplo, “a luta contra o terrorismo”), enquanto no caso de culturas subordinadas trata-se muitas vezes de atos de defesa ante a impossibilidade de controlar minimamente os termos do diálogo (2003, p. 457).

4) De parceiros e temas unilateralmente impostos a parceiros e temas escolhidos por mútuo acordo. O requisito de que tanto os temas como os parceiros do diálogo devem ser fruto de acordos mútuos entre as culturas é uma das condições mais difíceis da hermenêutica diatópica. A busca pela convergência entre as culturas, no entanto, deve partir das preocupações isomórficas existentes, que poderão conduzir os parceiros a temas que são importantes para ambas as culturas envolvidas no diálogo.

5) Da igualdade *ou* diferença à igualdade *e* diferença. Os dois princípios devem ser utilizados, como já argumentado neste trabalho, de forma que seja garantida a igualdade quando a diferença inferioriza e, que seja respeitada a diferença quando a igualdade serve para descaracterizar determinada cultura.

Para Touraine (1997), conforme analisado anteriormente, o mundo vive um afrontamento entre a desmodernização (dissociação entre o universo da instrumentalidade e o universo da identidade) e a recomposição. A recomposição do mundo consiste em “reunir o que foi separado, em reconhecer o que foi recalcado ou reprimido, em tratar como uma parte de nós mesmos o que havíamos rejeitado por ser estrangeiro, inferior ou tradicional” (TOURAINÉ, 1997, p. 240) e, por meio dela, a diversidade cultural não conduzirá à guerra das culturas, mas à comunicação entre as culturas. Assim, de acordo com este autor:

Todas as partes do mundo participam nesta recomposição. Os países dominantes ou centrais elaboram a nova idéia do desenvolvimento duradouro e sustentável (*sustaining growth*), que vai muito mais longe que o do

⁷⁰ Isso se explica porque, de acordo com Santos (2003, p. 456), “uma dada comunidade cultural pode necessitar de uma pausa antes de avançar para uma nova fase do diálogo, ou pode chegar à conclusão de que o diálogo a enfraquece além do que é tolerável e que, por isso, deve pôr-lhe fim.”

desenvolvimento endógeno (*self-sustaining growth*), e são transformados pela redução das barreiras sociais, pela crise de uma educação autoritariamente racionalista e, sobretudo, pela ação das mulheres. Os países dependentes, por sua vez, procuram combinar a modernização com a defesa da sua identidade e a industrialização com a limitação das desigualdades sociais (1997, p. 241).

Assim, “a vida de uma sociedade multicultural organiza-se em torno de um duplo movimento de emancipação e de comunicação” (TOURAINÉ, 1997, p. 241). A comunicação entre as culturas possibilita o reconhecimento e a valorização da diversidade cultural, abrindo os caminhos para a reconciliação da igualdade e da diferença e para a conquista da emancipação da vida pessoal e coletiva. Desse modo, com a comunicação, o multiculturalismo passa a representar cada vez mais não a separação de categorias sociais e a distância entre elas, mas a interação e a comunicação entre ambas (TOURAINÉ, 1997).

Diante das resistências e lutas multiculturais, a necessidade de redefinição da política como política cultural é fundamental para que as reivindicações que mobilizam essas lutas realmente se concretizem. Para tanto, dois problemas fundamentais deverão ser enfrentados, conforme Santos e Nunes (2003, p. 40): 1) A partir de várias formas de dominação e opressão existentes em todo o mundo, também são muitas as formas de resistência surgidas a partir daí, resistências que partem de atores coletivos distintos e que nem sempre são mutuamente inteligíveis, podendo causar dificuldades nas tentativas de redefinição política; 2) Além disso, como a maior parte das lutas multiculturais tem origem local, a legitimação e a eficácia de suas reivindicações dependem de alianças translocais ou globais, necessitando também de inteligibilidade mútua.

Assim, a partir da necessidade de redefinição do campo político para a formação de políticas multiculturais e em razão das dificuldades desse processo, a teoria da tradução é significativamente importante para que se dê a articulação das lutas multiculturais sem, contudo, fazer desaparecer a autonomia e a diferença peculiares a cada uma delas (SANTOS; NUNES, 2003). Então, “mais do que de uma teoria comum, do que necessitamos é de uma teoria da tradução que torne as diferentes lutas mutuamente inteligíveis e permita aos atores coletivos “conversarem” sobre as opressões a que resistem e as aspirações que os animam” (SANTOS, 2005, p. 27).

A partir da teoria da tradução defendida por Santos, a idéia de cidadania multicultural ganha sentido “como espaço privilegiado de luta pela articulação e potencialização mútuas do

reconhecimento e da redistribuição” (SANTOS; NUNES, 2003, p. 43). E defendem estes autores:

A teoria da tradução igualmente permite identificar as diferentes formas sociais que as lutas emancipatórias assumem e os diferentes vocabulários que elas utilizam. A defesa da diferença cultural, da identidade coletiva, da autonomia ou da autodeterminação podem, assim, assumir a forma de luta pela igualdade de acesso a direitos ou a recursos, pelo reconhecimento e exercício efetivo de direitos de cidadania ou pela exigência de justiça (2003, p. 43).

Santos e Nunes (2003, p. 60-66) elaboraram cinco teses a respeito de multiculturalismos emancipatórios e escalas de luta contra a dominação, que poderão contribuir para o entendimento de afirmações e argumentos desenvolvidos até aqui:

1) A partir de formas diferentes de ver o mundo está em curso uma reavaliação entre essas formas e suas repercussões no direito e na justiça. Exemplo disso são as batalhas travadas entre comunidades tradicionais, que dependem dos recursos biológicos presentes em seus territórios para viver e manter viva a cultura, e as multinacionais que desejam apropriá-los em nome do lucro e do mercado.

2) Diferentes formas de opressão e dominação geram diferentes formas de resistência, de mobilização, de identidades coletivas e a articulação dessas formas é o impulso para uma globalização contra-hegemônica. Exemplos de formas variadas de resistência e de lutas são os povos indígenas que resistem à assimilação e lutam pela afirmação de sua identidade e por seus direitos coletivos; as populações rurais da Índia que lutam contra as multinacionais e os ativistas de direitos humanos, entre outros.

3) A divergência entre as culturas e as diferentes concepções de dignidade, direito e justiça conduzem para a necessidade de diálogo e conseqüente ampliação dos círculos de reciprocidade, tornando inteligíveis e até mesmo partilháveis muitas reivindicações.

4) As políticas emancipatórias e as lutas por novas formas de cidadania enfrentam dificuldades diante das tensões entre igualdade e diferença, reconhecimento e redistribuição. Diante dessa tensão, afirmar a igualdade com base em princípios universalistas leva à negação de identidades, assim como a afirmação da diferença pode ensejar discriminação, exclusão ou inferiorização. Dessa forma, a igualdade deve ser defendida quando a diferença implicar inferioridade e a diferença deve ser defendida sempre que a igualdade significar descaracterização.

5) As alianças locais, nacionais e globais contras as diferentes formas de opressão são fundamentais para o sucesso das lutas emancipatórias, promovendo a globalização contra-hegemônica e a garantia de que essas lutas não ficarão limitadas e ameaçadas por retrocessos e práticas discriminatórias.

A partir dessas teses, alguns exemplos e algumas considerações importantes podem ser delineados, analisando as comunidades tradicionais brasileiras e sua real situação nos dias atuais, a questão dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade e as mobilizações e reivindicações surgidas em torno das questões multiculturais relacionadas aos direitos humanos, aos processos de globalização, aos direitos coletivos dos povos indígenas, às lutas pelo reconhecimento do direito à diferença e pela afirmação da identidade e a tantas formas de opressão e exclusão de que se tem conhecimento.

No que tange especificamente às comunidades tradicionais e aos conhecimentos tradicionais associados ao patrimônio genético, diante da apropriação e dominação exercida pelas multinacionais e pelos países dominantes, percebe-se o desrespeito aos conhecimentos e às formas de vida dessas comunidades, em sua maioria desenvolvidas em harmonia com o meio ambiente e com vistas à sustentabilidade do grupo.

Muitos casos de biopirataria⁷¹ têm sido relatados nos últimos anos, evidenciando a necessidade de proteção eficaz aos recursos genéticos e aos conhecimentos tradicionais a eles associados, o que se justifica tanto pela proteção à biodiversidade dos países do Sul, quanto pela proteção ao patrimônio cultural imaterial, representado pelos conhecimentos tradicionais.

O caso do *nim*, árvore indiana empregada há séculos como fonte de biopesticida e remédios pelos camponeses e médicos indianos, é um exemplo de repercussão internacional da apropriação privada de conhecimentos nativos desenvolvidos a partir da relação intrínseca com a biodiversidade. A empresa norte-americana W. R. Grace Corporation e o Departamento de Agricultura dos Estados Unidos obtiveram, no Escritório de Patentes Europeu, seis registros

⁷¹ Conforme Santilli (2005, p. 198-199), embora não haja uma definição propriamente jurídica de biopirataria, é aceito o conceito de que se trata da “atividade que envolve o acesso aos recursos genéticos de um determinado país ou aos conhecimentos tradicionais associados a tais recursos genéticos (ou a ambos) em desacordo com os princípios estabelecidos na Convenção sobre Diversidade Biológica, a saber: a soberania dos Estados sobre os seus recursos genéticos e a necessidade de consentimento prévio e informado dos países de origem dos recursos genéticos para as atividades de acesso, bem como a repartição justa e equitativa dos benefícios derivados de sua utilização”. E, ainda segundo a autora, quando a atividade envolve conhecimentos tradicionais, a CDB estabelece a necessidade de aprovação e participação dos detentores dos conhecimentos tradicionais e a repartição, com estes, dos benefícios extraídos da atividade.

sobre produtos e processos derivados do *nim*. O relato do desfecho deste caso é dado por Shalini Randeria (2003, p. 496-497), como segue:

Nos dias 9 e 10 de maio de 2000, o destino da árvore Neem indiana esteve suspenso na sala 3.468 do Instituto Europeu de Patentes, em Munique (Alemanha). Em causa estava a legitimidade de uma patente para um método de preparação de um óleo com propriedades pesticidas, extraído das sementes da árvore, uma das 14 patentes de produtos derivados da árvore Neem indiana concedidos pela autoridade de Munique. A empresa transnacional norte-americana W. R. Grace Corporation e o Departamento norte-americano para a Agricultura, em conjunto donos de seis dessas patentes, eram representados por uma sociedade de Hamburgo. Alinhada contra eles estava uma coligação transnacional de peticionários requerendo a revogação da patente: Vandana Shiva, diretora da Research Foundation for Science, Technology; Linda Bullard, presidente da International Federation of Organic Agricultural Movements e Magda Alvoet, ministra belga da Saúde e do Ambiente. Eram representados por um professor suíço de Direito da Universidade de Basileia. Os representantes dos interesses químicos norte-americanos permaneceram em silêncio durante os dois dias de audiências. Era o silêncio dos poderosos, daqueles que sabiam que o tempo, o dinheiro e o governo dos EUA estavam do lado dos interesses econômicos norte-americanos. O Instituto Europeu de Patentes ouviu os eloquentes argumentos políticos de Vandana Shiva sobre a biopirataria e o colonialismo intelectual, bem como o testemunho do agricultor do Sri Lanka Ranjith de Silva sobre a ilegitimidade moral de uma patente que menospreza séculos de sabedoria tradicional local. Mas o que acabou pesando na decisão do Opposition Division Bench foram os valores para a centrifugação, filtração e evaporação fornecidos pelo testemunho de Abhay Phadke, dono de uma fábrica indiana. A sua empresa, nos arredores de Delhi, tem usado, desde 1985, um processo muito semelhante ao patenteado pela empresa multinacional e pelo Departamento da Agricultura norte-americanos para fabricar o mesmo produto na Índia. Ao fim de uma batalha legal de cinco anos, no dia 10 de maio de 2000 o Instituto Europeu de Patentes revogou a patente com base no fato de o processo patenteado pelos norte-americanos não trazer qualquer novidade.

No Brasil, casos como o do *ayahuasca*,⁷² planta amazônica empregada por comunidades tradicionais com finalidades curativas e medicinais e em rituais religiosos, e o do cupuaçu,⁷³

⁷² “Desde inúmeras gerações, pajés da Amazônia ocidental vem utilizando a planta *Banisteriopsis caapi* para produzir uma bebida cerimonial chamada “ayahuasca”. Os pajés utilizam a ayahuasca (que significa “cipó da alma”) em cerimônias religiosas de cura, para diagnosticar e tratar doenças, para encontrar com espíritos e adivinhar o futuro” (www.amazonlink.org.br).

⁷³ “O cupuaçu (*Theobroma Grandiflorum*) é uma árvore de porte pequeno a médio que pertence à mesma família do cacau e pode alcançar até 20 metros em altura. A fruta de cupuaçu foi uma fonte primária de alimento na Floresta Amazônica tanto para as populações indígenas, quanto para os animais. Essa fruta tornou-se conhecida por sua polpa cremosa de sabor exótico. A polpa é usada no Brasil inteiro e no Peru para fazer sucos, cremes de sorvete, geléia e tortas. [...] Povos indígenas assim como comunidades locais ao longo do Amazonas cultivaram cupuaçu como uma fonte primária de alimento desde gerações. Nos tempos antigos, sementes de cupuaçu foram negociadas ao longo do Rio Negro e Orinoco, onde o suco de cupuaçu, depois de ser abençoado por um pajé foi utilizado para facilitar nascimentos difíceis. O povo Tikuna utiliza sementes do cupuaçu para dores abdominais” (www.amazonlink.org.br).

revelam o total desrespeito aos princípios da Convenção sobre Diversidade Biológica e a plena desconsideração com os conhecimentos tradicionais. Conforme relata Santilli (2005, p. 202-203):

Outro caso de biopirataria amplamente denunciado foi o do patenteamento de uma variedade do *ayahuasca* (nome indígena que quer dizer “cipó da alma”), planta amazônica utilizada por diferentes povos indígenas e populações tradicionais com finalidades curativas e medicinais, bem como em rituais xamânicos e em cerimônias religiosas. O cancelamento da patente, concedida ao norte-americano Loren Miller, foi requerida ao Patent and Trademark Office (órgão norte-americano responsável pelo registro de patentes e marcas comerciais) pela organização não-governamental Center for International Environmental Law (Ciel), em nome da Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (Coica) (em espanhol, Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazônica) e da Coalizão Amazônica (Amazon Coalition), em 1999. O órgão patentário chegou a emitir uma decisão rejeitando a patente em 1999 e, em 2001, voltou atrás em tal decisão, e a patente continuou em vigor até junho de 2003, quando expirou o seu prazo de validade, não podendo ser renovada. Outro caso célebre, e muito veiculado na imprensa, foi o do patenteamento de processos de extração do óleo da semente do cupuaçu para a produção do chocolate de cupuaçu (o “cupulate”) pela empresa japonesa Asahi Foods Co. Ltd. Essa empresa registrou ainda o nome “cupuaçu” como marca comercial, gerando diversos protestos de organizações brasileiras e internacionais. Em março de 2004, o Escritório de Marcas e Patentes do Japão decidiu anular o registro da marca comercial “cupuaçu”, atendendo a pedido formulado pela Rede GTA – Grupo de Trabalho Amazônico e da organização acreana Amazonlink. O escritório japonês acolheu os argumentos de que uma marca comercial não pode ser registrada se indicar o nome comum de matérias-primas.

O emprego da biodiversidade pelas comunidades tradicionais é algo construído ao longo da história de cada uma delas, mediante conhecimentos e práticas transmitidos pelos antepassados, com vistas à sobrevivência e também porque a vida da comunidade é construída em torno de diversas crenças, rituais e entes mágicos relacionados com a natureza. São “formas diferentes de ver o mundo”, na expressão de Santos (2003), e que requerem proteção também diferenciada, urgente e efetiva.

Além dos casos de desrespeito relacionados com os conhecimentos tradicionais e com a biodiversidade, uma questão crucial hoje é a situação precária em que vivem os povos indígenas na América Latina. No caso específico do Brasil, comunidades inteiras estão assoladas pela pobreza, pelas péssimas condições de saúde nas aldeias, pelo alcoolismo, pela desnutrição infantil, pela prostituição de mulheres e crianças indígenas e pela violência. Em matéria

veiculada em 4 de março de 2007, o repórter Hudson Corrêa, do jornal *Folha de São Paulo*, denuncia essa situação:

Donos de menos de 40 mil hectares de terra, cerca de 30 mil índios guaranis e caiuás de Mato Grosso do Sul estão confinados. Falta terra em um ambiente de miséria. Há casos de desnutrição infantil, alcoolismo, prostituição, filhas grávidas do pai, violência (ao menos 60 índios são presidiários), suicídios (11 enforcamentos em 2006) e conflito pela posse da terra (uma índia de 70 anos foi morta a tiros em janeiro dentro de uma fazenda). Com esse quadro, as famílias dependem de cestas de alimentos dos governos estadual e federal. Apesar disso, algumas famílias trocam cestas por bebida alcoólica, segundo lideranças. Nas duas etnias, a desnutrição causou a morte de 47 crianças indígenas menores de quatro anos de 2005 a fevereiro deste ano, segundo a Funasa (Fundação Nacional da Saúde). Em janeiro e fevereiro deste ano foram seis mortes relacionadas à desnutrição. [...] O alcoolismo atinge parte das famílias. Não há estatísticas, mas em Dourados (MS) a Funasa tem uma lista de 60 famílias em que os pais bebem e as crianças são desnutridas. Na reserva de 3.475 hectares vivem cerca de 11 mil índios, incluindo terenas. Entre 2.338 crianças, 8,2% estão desnutridas. Há 20 em estado grave. Três crianças morreram neste ano de causa relacionada à desnutrição nessa área indígena, situada a 5 km da cidade.

Diante desse quadro de opressão, marginalização e exclusão dos índios no Brasil, assim como das demais comunidades tradicionais brasileiras, dos negros e de outros grupos socialmente excluídos (deficientes físicos, crianças, mulheres, desempregados, homossexuais), muitas formas de resistência estão mobilizadas nas lutas em defesa desses grupos. No Brasil, somam-se muitos movimentos e organizações não-governamentais,⁷⁴ além de ativistas, juristas, antropólogos, sociólogos, na defesa da causa indígena e da biodiversidade, por exemplo, na luta pela afirmação de seus direitos coletivos e de sua identidade, pela demarcação de seus territórios e pela aprovação do Estatuto das Sociedades Indígenas, em substituição ao ultrapassado Estatuto do Índio, Lei 6.001 de 1973.

Além dos movimentos e organizações, há que se destacar o papel dos próprios índios, quilombolas, seringueiros e demais comunidades tradicionais engajadas na luta pela defesa de seus direitos, pela concretização de políticas públicas com vistas a melhores condições de vida e

⁷⁴ Dentre as ONGs atuantes no Brasil pode-se citar: Amazonlink.org; Amigos da Terra Internacional (Friends of the Earth International); Argonautas – Associação Ambientalista da Amazônia; CCPY – Comissão Pró-Yanomami; Cimi – Conselho Indigenista Missionário; Coica – Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica; Ecoforça; FBCA – Fundação para Conservação da Biodiversidade na Amazônia; Fundação Vitória Amazônica – FVA; Greenpeace International – GPI; GTA – Grupo de Amazônico; ICV – Instituto Centro de Vida; Imaflora – Instituto de Manejo e Certificação Florestal e Agrícola; Imazon – Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia; ISA – Instituto Socioambiental; ISPN- Instituto, Sociedade, População e Natureza; MAB – Movimento dos Atingidos por Barragens; Opitarj – Organização dos Povos Indígenas de Tarauacá e Jordão; SOS Amazônia; WWF – Brasil – Fundo Mundial para a Natureza.

sustentabilidade socioambiental. Esse engajamento origina-se na própria consciência que essas comunidades adquiriram ao longo de sua história, de sentirem-se como índios, quilombolas, seringueiros, de terem orgulho de pertencerem às suas comunidades e de terem uma história própria, que desejam continuar construindo.

Destaca-se, nesse sentido, o papel das mulheres indígenas na luta pela preservação da identidade, da cultura e pela sustentabilidade de suas comunidades.⁷⁵ Segundo Ignacy Sachs (2000), a mulher desempenha 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 dos recursos naturais, principalmente diante da necessidade dessas comunidades de se auto-sustentar economicamente.

Assim, faz-se necessário enfatizar o papel das mulheres indígenas que está ressurgindo, uma vez que foram massacradas e caladas ao longo dos séculos e junto com suas famílias foram violentadas pelo racismo e brutalidade. Esse povo sobreviveu ao peso da colonização, do racismo, da intolerância civil e religiosa e hoje necessita de campanhas de solidariedade que se constituam em um veículo de luta para lembrar à sociedade de que os povos indígenas são os primeiros habitantes desse país, suas primeiras nações, e como tal devem ser respeitados, venerados, preservados como patrimônio da humanidade e não discriminados, empobrecidos, excluídos social, histórica e racialmente (SPAREMBERGER; KRETZMANN, 2005).

A valorização da mulher indígena e políticas públicas voltadas para a sua capacidade de ação dentro das comunidades, para o reconhecimento de sua força como mulher, determinada e preocupada com a sobrevivência de seus filhos e com a sustentabilidade de sua comunidade, são caminhos alternativos que podem conduzir a bons resultados. O cooperativismo na agricultura, a confecção de artesanato, o cultivo de árvores frutíferas, o cuidado com as plantas medicinais, o uso sustentável da biodiversidade presente em seu território, são exemplos de atividades que poderiam melhorar a qualidade de vida da comunidade, com a participação efetiva das mulheres indígenas nesses processos, aumentando assim a auto-estima do grupo e colaborando para a revitalização de sua cultura.

De acordo com Elida Seguin (2002, p. 12-13), há interesse internacional de minimizar as diferenças e estabelecer metas para um crescimento contextualizado e globalizado do ser

⁷⁵ Este tema foi especificamente tratado no artigo “Identidade e Cultura: O Papel das Mulheres Indígenas na Gestão e na Preservação Ambiental para o Desenvolvimento Sustentável de suas Comunidades”, de autoria de Raquel Fabiana Lopes Sparemberger e Carolina Giordani Kretzmann, apresentando no II Seminário de Biodireito e Direito Ambiental da Universidade de Caxias do Sul, realizado de 17 a 19 de novembro de 2005.

humano. Busca-se anular a possibilidade de que um entendimento anacrônico permita que situações nefastas sejam perpetuadas. A Organização das Nações Unidas (ONU), por meio do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento Humano (Pnud), tenta dinamizar o desenvolvimento e fomentar o respeito aos direitos humanos, ou seja, o direito a ter direitos. É pacífico que os atuais instrumentos de controle são insuficientes e ineficazes para resolver o problema das minorias, da intolerância e da discriminação, porque a diferença está no tratamento recebido, no relacionamento - ou fricção - entre os vários grupos, ocorrendo uma relação de dominação/subordinação, em que a minoria é quem domina, não importa seu número, e a maioria é dominada.

A necessidade de diálogo intercultural, já defendida neste trabalho, é mais uma vez retomada, principalmente no que concerne à tese de Santos (2003) de que diferentes concepções de dignidade, direito e justiça requerem ampliação dos círculos de reciprocidade entre as culturas, fazendo com que preocupações comuns para as diferentes culturas possam ser partilhadas e reivindicadas no cenário mundial, ensejando alianças locais, nacionais e globais nas lutas emancipatórias.

Um exemplo desse diálogo cultural que já se articulou e que merece ganhar força e adesão cada vez maior, é o Fórum Social Mundial,⁷⁶ com o lema “um outro mundo é possível” e proposto inicialmente como uma espécie de opositor ao Fórum Econômico Mundial. Conforme proposta do Comitê de Organização Brasileiro do evento, “o Fórum Social Mundial será um novo espaço internacional para a reflexão e a organização de todos os que se contrapõem às políticas neoliberais e estão construindo alternativas para priorizar o desenvolvimento humano e a superação da dominação dos mercados em cada país e nas relações internacionais” (VIEIRA, 2001, p. 381). De acordo com o mesmo Comitê, o objetivo do Fórum Social Mundial é a criação de espaços voltados para a formulação de alternativas, para a troca de experiências, para a criação de articulações entre ONGs, movimentos sociais, sindicatos, associações, entidades religiosas, em cada país, em âmbito continental e mundial (VIEIRA, 2001).

Muitos outros exemplos de mobilizações e resistências em torno das questões multiculturais poderiam ser elencados, no âmbito da Organização das Nações Unidas, em

⁷⁶ O primeiro Fórum Social Mundial foi realizado em 2001, na cidade de Porto Alegre (RS). O segundo, em 2002, e o terceiro, em 2003, também ocorreram na mesma cidade. O quarto Fórum foi realizado em 2004, em Mumbai, Índia, o quinto, em 2005, ocorreu novamente em Porto Alegre. A sexta edição foi em 2006, caracterizando-se por ser um Fórum policêntrico, realizando-se na cidade de Bamako, em Mali, e na cidade de Caracas, na Venezuela. A sétima edição ocorreu em 2007 em Nairóbi, Quênia.

diversos movimentos pelos direitos humanos, em movimentos ambientalistas, feministas, étnicos. O objetivo primordial deste trabalho, entretanto, não é apenas citar exemplos de movimentos e articulações por essas causas, mas sobretudo alertar para a importância dessas articulações e para a necessidade, cada vez maior, de novas mobilizações e de reafirmação das que já existem. Por outro lado, deseja também chamar a atenção para o papel dos Estados e para a sua responsabilidade na revisão de suas políticas para com os grupos que há tanto são oprimidos e excluídos e para a preservação do patrimônio comum da humanidade, tarefa que por si só já traçaria caminhos rumo à afirmação do cosmopolitismo multicultural, do direito à diferença, da preservação da diversidade biológica e cultural, da sustentabilidade do desenvolvimento, entre outras consequências e em busca de “um outro mundo possível”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O projeto universalista da modernidade impôs valores monoculturais a toda humanidade, diante disso, muitas lutas emancipatórias e reivindicações baseadas em ideais multiculturais surgiram no cenário mundial. Esses ideais respeitam, principalmente, ao reconhecimento do direito à diferença e à realização de políticas de reconhecimento verdadeiramente igual. O multiculturalismo, nesse sentido, se constitui em um movimento preocupado com as

possibilidades emancipatórias de indivíduos e de grupos minoritários, excluídos e marginalizados. O multiculturalismo não idealiza a fragmentação cultural, assim como não busca a homogeneização cultural. Almeja, na verdade, o reconhecimento e a valorização da diversidade cultural, para que todas as culturas sejam respeitadas nas suas diferenças e manifestações próprias.

A importância do multiculturalismo se configura também na identificação de identidades múltiplas, e com elas, uma série de manifestações culturais diferenciadas. Está preocupado com as implicações que fatores como raça, etnia, gênero e cultura terão na formação da identidade de indivíduos e grupos e, conseqüentemente, no papel do Estado diante dessas identidades e de seus interesses, necessidades e aspirações particulares.

Ademais, o multiculturalismo busca tolerância e solidariedade. Tolerância no sentido de entender e de aceitar o outro empaticamente, respeitando as diferenças e as escolhas de cada ser, individual ou coletivamente. E solidariedade, no sentido de compreender que não há uma única cultura detentora da verdade universal, superior em seus métodos e conhecimentos, mas sim, que o mundo é formado por um “mosaico de culturas”, e que em nome desse mosaico e de um futuro comum para todos, a diversidade cultural e ambiental deve ser preservada.

Diante das insuficiências das teorias universalistas e diferencialistas quando aplicadas isoladamente, a idéia de multiculturalismo democrático, em que os princípios da dignidade da pessoa humana, da igualdade e da cidadania estão aliados ao respeito à diversidade cultural, é um caminho que pode conduzir as políticas públicas do Estado, em nome da emancipação e do reconhecimento dos grupos excluídos, através da construção de uma cidadania multicultural. O multiculturalismo democrático deve equilibrar a tensão entre igualdade e diferença. Assim, considerando o que ensina Boaventura de Sousa Santos, a diferença que caracteriza os grupos minoritários não deve conduzir à inferiorização dos mesmos, da mesma forma que a igualdade não deve implicar a descaracterização daqueles que, na maioria das vezes, não atingem o *status* de cidadãos do Estado.

A construção da identidade através do reconhecimento da diferença é fundamental para que os grupos excluídos e marginalizados possam crer no seu valor e na sua importância enquanto indivíduos ou coletividades. A partir dessa idéia, a política de reconhecimento dos Estados não deve aplicar um estatuto igual para todas as culturas, mas sim, reconhecer a diversidade cultural e aliá-la ao princípio da dignidade da pessoa humana e ao respeito aos

direitos humanos na instituição de suas políticas. A relação entre identidade e igualdade merece ser pensada de um ponto de vista que trate a igualdade não como um ideal universal, onde “todos” são cidadãos, livres e iguais. Essa idéia de igualdade formal deve dar lugar a uma política de redistribuição e de reconhecimento verdadeiramente igualitário, como bem argumenta Charles Taylor.

Na identidade está a fonte de significado e de experiência de cada indivíduo ou grupo, com base em sua história, crenças, sentimento de pertencimento, conhecimentos, práticas, línguas, enfim, em todas suas manifestações culturais. Daí o porquê da importância da identidade em um mundo em que as manifestações culturais “diversas” são oprimidas por valores culturais universais e por processos de globalização hegemônica: a identidade é capaz de unir os sujeitos em nome de seus ideais e lutas comuns, mas também, em nome de um ideal de transformação social, para o bem de toda a humanidade.

A busca pela emancipação dos “diferentes” requer, então, que os espaços e as relações sociais capitalistas sofram transformações e substituições em seus “*topoi*”, de acordo com Boaventura de Sousa Santos, e que cada espaço “transformado” possa servir de base para a afirmação das lutas multiculturais e para a construção do espaço multicultural. Assim, partindo das lutas e dos espaços multiculturais, também a cidadania e a democracia passarão por transformações fundamentais, onde a igualdade esteja aliada ao respeito à diversidade e em que as práticas emancipatórias conduzam à afirmação de novos valores, mais solidários e construídos com a participação de todos.

A luta das comunidades tradicionais pela afirmação e reconhecimento de sua identidade, construída através de sua diferença, é um exemplo de busca pela validação de um passado e de uma história vivida em meio a opressões e tentativas assimilacionistas, porém, nunca silenciadas e a cada dia mais significativas para seus membros e para toda a humanidade. A afirmação da identidade das comunidades tradicionais dá-se através do reconhecimento de suas diferenças, que por sua vez, estão estampadas nas formas singulares de vida, na relação com a biodiversidade, na significação e representação dos territórios que ocupam e, sobretudo, na riqueza cultural que essas comunidades representam, formando um patrimônio cultural que merece ser protegido e preservado.

Embora a confiança no Estado e na sua capacidade de suprir as deficiências de uma sociedade em constante mutação esteja nitidamente enfraquecida (e com razão), os meios à

disposição dos que clamam pelo reconhecimento como verdadeiros cidadãos e por uma nova definição de cidadania e de democracia ainda são escassos. O papel do Estado na garantia e na implementação dos direitos de cidadania ainda é fundamental no modelo político nacional, porém, outras instituições e organizações da sociedade civil surgem no cenário mundial para modificar as lutas pelo acesso verdadeiramente democrático e pela redefinição do ideal de igualdade em nome dos grupos minoritários, marginalizados, desvalorizados e excluídos da sociedade.

Autores como Zygmunt Bauman, reconhecem que inúmeras categorias sociais em desvantagem ergueram suas bandeiras diante dos descontentamentos sociais, principalmente a partir da década de 80, cada qual manifestando suas reivindicações. Porém, o autor tece sua crítica ao dizer que essas categorias eram cegas às reivindicações semelhantes, ocasionando uma fragmentação acelerada da dissensão social e uma fragmentação dos conflitos e reduzindo a idéia de um “mundo melhor” à defesa de causas específicas de um grupo ou categoria.

Mesmo não fazendo uma análise pormenorizada dos novos movimentos sociais surgidos em nome de lutas pelo reconhecimento da diferença, pela preservação da diversidade biológica e cultural, dentre outros temas, é possível discordar em certos aspectos com Bauman, uma vez que diante das conseqüências do mundo globalizado, da economia capitalista e das inúmeras modificações ocorridas no mundo “pós-moderno”, a luta por um “mundo melhor” parece carecer de definição, uma vez que as concepções de “mundo melhor” são, por vezes, variáveis de uma cultura para outra.

Ainda que não tenham atingido todos os ideais pelos quais lutavam e lutam os grupos estigmatizados e excluídos, há que se reconhecer a importância e a relevância de seus movimentos. Ademais, diante das cegueiras e deficiências das políticas públicas dos Estados, há que se reconhecer um valor inestimável e fundamental nessas lutas, principalmente no que diz respeito à concretização ou a previsão de “novos” direitos, de titularidade difusa e coletiva e que definem um novo marco na proteção da dignidade da pessoa humana, dos direitos humanos fundamentais, observando sempre, o caráter multicultural de tais direitos.

As reflexões em torno do multiculturalismo, da identidade e da diferença, conduziram a uma análise do significado do termo cultura e de suas implicações, considerando o meio ambiente cultural, os bens culturais e a formação do patrimônio cultural material e imaterial. Nesse sentido, pode-se acrescentar que a cultura produz símbolos, idéias, forma valores, conduz a crenças, a

hábitos, comportamentos, induz ações e formas de ver o mundo que se difere muito de uma sociedade para outra, de um grupo para outro. Isso pode levar a conseqüências diversas, como, por exemplo, considerar a própria cultura como superior, em que o próprio modo de vida é tido como o mais correto e natural, conduzindo ao chamado etnocentrismo, podendo ensejar atitudes agressivas e hostis, ou formas de racismo e intolerância. Outra conseqüência que pode ser ensejada é o abandono nas crenças e nos valores de sua cultura, em virtude de alguma crise que atinge os membros do grupo, gerando uma situação de apatia e um sentimento de inferioridade diante das outras culturas.

Diante dessas conseqüências, mais uma vez a necessidade de respeito e de valorização das culturas diferenciadas e o respeito entre as culturas é algo imprescindível para a condução da proteção da diversidade cultural e por seu turno, do patrimônio comum da humanidade. A recepção dos fatores culturais diversos de uma cultura para outra geralmente ocorre quando esses fatores são vantajosos para a cultura receptora ou quando não apresentam ameaçadas às mesmas. Já a intolerância pode ocorrer quando a cultura dita “diferente” não segue nenhum padrão universalmente aceito, não apresenta vantagens aparentes caso fosse incorporada ou incluída nas políticas públicas do Estado, ou quando as lutas dos seus membros por autonomia e afirmação de suas identidades podem levar a uma “independência” não desejada pela cultura dominante.

A questão cultural, os impulsos sociais surgidos dos movimentos sociais e culturais, os novos direitos surgidos das lutas por reconhecimento, ensejam mudanças no sistema jurídico, para que a produção legislativa se adapte aos novos contextos e às novas realidades, tornando políticas questões que antes não eram consideradas. Porém, um problema fundamental que pode ser identificado no sistema jurídico é o de criar soluções legislativas parciais e emergenciais, acabando por tornar definitiva a não-elaboração de uma lei própria e criteriosa para a matéria em questão (como é o caso da Medida Provisória 2.186-16/2001, que dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado). Um outro aspecto também relevante é o fato de a legislação normalmente expressar os interesses e aspirações de grupos dominantes, restando enfraquecidos os desejos e as necessidades dos grupos dominados.

Nesse sentido, os movimentos de globalização contra-hegemônica adquirem um importante papel, no sentido de proteger às diversas manifestações culturais e buscar entendimento e mobilização entre culturas diversas, buscando nos direitos humanos fundamentais

e na dignidade da pessoa humana pilares comuns, pelos quais vale a pena lutar. O cosmopolitismo pretende combinar as lutas de culturas diversas, baseadas na solidariedade e por meio de articulações locais e transnacionais. A luta pela proteção do patrimônio comum da humanidade também se dá através de ligações transnacionais, considerando a sustentabilidade social e ambiental em nível planetário e, mais uma vez, baseadas numa lógica de solidariedade entre as presentes e futuras gerações.

O direito de cada indivíduo de ser tratado como sujeito, de ter seus direitos humanos respeitados e também de respeitar os direitos dos outros, mesmo que as instituições que defendem os “interesses da sociedade” muitas vezes não são capazes de proteger os direitos concretos, como aqueles que protegem as particularidades culturais, devem prevalecer em qualquer discussão, nas articulações dos movimentos sociais, nos diálogos interculturais, sempre em nome de preocupações recíprocas para o maior número de culturas possível.

Dessa forma, pelo que foi tratado neste trabalho e pela dificuldade em alcançar uma solução eficaz para a questão da proteção da diversidade cultural e do patrimônio comum da humanidade, por meio da valorização e do respeito às culturas diversas, alguns pontos fundamentais podem ser arrolados, embasados nas valiosas contribuições dos teóricos estudados, em nome da afirmação das lutas multiculturais e para a construção de uma sociedade multicultural, por intermédio da compreensão e do diálogo entre as culturas:

1) O monoculturalismo deve dar lugar ao multiculturalismo. Todas as culturas devem ser consideradas nas suas diferenças, mas de modo que nenhuma imponha seus valores e suas crenças sobre as outras, para que nenhuma cultura acabe oprimida, explorada ou desintegrada.

2) Os globalismos localizados e os localismos globalizados, formas de globalização hegemônica, devem dar lugar ao cosmopolitismo e ao patrimônio comum da humanidade, formas de globalização contra-hegemônica, desenvolvidas através de uma consciência de solidariedade cosmopolita.

3) Reconhecer a importância dos sítios simbólicos de pertencimento, que contribuem para a construção da identidade de seus membros e para a diversidade cultural mundial, constituindo um patrimônio rico e diverso e colaborando para a superação da visão de mundo uniforme, que não considera os “mosaicos de culturas” que compõem os sítios simbólicos.

4) O sujeito deve atingir importância fundamental nas mobilizações e reivindicações multiculturais, por meio da afirmação de sua liberdade e de sua responsabilidade na construção

do “viver juntos”. Nesse sentido, a ação instrumental (por meio de leis, políticas públicas, instituições, movimentos sociais...) deve aliar-se ao reconhecimento e proteção da diversidade cultural.

5) A construção da identidade e a proteção à cultura diferenciada das comunidades tradicionais deve ser promovida por meio da comunicação intercultural, do diálogo intercultural e da aceitação da incompletude das culturas. Nesse viés, o respeito e a tolerância poderão tornar pronunciáveis as aspirações e reivindicações dos grupos dominados e oprimidos. Para tanto, a formulação de preocupações isomórficas para as diferentes culturas pode auxiliar no diálogo intercultural, partindo da premissa de que a humanidade possui um destino comum, devendo ser construído a partir de contribuições multiculturais.

6) E por fim, o objetivo da “recomposição do mundo” deve ser perseguido por meio do reconhecimento e da valorização das culturas excluídas e marginalizadas; do respeito ao outro; da defesa da identidade; da busca pela igualdade sem abdicar da diferença; da emancipação e redução das desigualdades sociais; da cidadania multicultural e das alianças e articulações transnacionais, a partir de vários sujeitos e de suas lutas para a promoção e a proteção da diversidade cultural e do patrimônio comum da humanidade.

REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri. *Políticas ambientais e construção democrática*. In VIANA, Gilney. SILVA, Marina. DINIZ, Nilo (orgs.). *O desafio da sustentabilidade: um debate socioambiental no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001.

AGRA, Walber de Moura. *Manual de Direito Constitucional*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2002.

ANTUNES, Paulo de Bessa. *Direito Ambiental*. 7 ed. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2005.

BARBIERI, José Carlos. *Desenvolvimento e Meio Ambiente: as estratégias de mudanças da Agenda 21*. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

BECK, Ulrich. *La sociedad del riesgo: hacia una nova modernidad*. Trad. Jorge Navarro, Dabiel Jiménez, M^a Rosa Borrás. Barcelona: Paidós, 1998.

_____. *La sociedade del riesgo global*. Trad. Jesús Alborés Rey. Madri: Siglo XXI de España Editores, 2002.

_____. A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In: GIDDENS, Anthony; BECK, Ulrich; LASH, Scott. *Modernização reflexiva. política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp, 1997.

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

BOFF, Leonardo. A contribuição do Brasil. In: In VIANA, Gilney. SILVA, Marina. DINIZ, Nilo (orgs.). *O desafio da sustentabilidade: um debate socioambiental no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001.

BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. 12 ed. São Paulo: Malheiros, 2002.

BRASIL, Constituição Federal de 1988. Porto Alegre: Verbo Jurídico, 2006.

BRASIL. Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *Bens culturais e sua proteção jurídica*. 3 ed. Curitiba: Juruá Editora, 2005.

BRASIL. Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Disponível em: < <https://www.planalto.gov.br> >.

BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Disponível em: < <https://www.planalto.gov.br> >.

BRASIL. Medida Provisória nº 2.186-16, de 23 de agosto de 2001. Regulamenta o inciso II do § 1º e o § 4º do art. 225 da Constituição, os arts. 1º, 8º, alínea “j”, 10, alínea “c”, 15 e 16, alíneas 3 e 4 da Convenção sobre Diversidade Biológica, dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado, a repartição de benefícios e o acesso à tecnologia e transferência de tecnologia para sua conservação e utilização, e dá outras providências. Disponível em: < <https://www.planalto.gov.br> >.

BRASIL. Lei nº 6.001, de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: < <https://www.planalto.gov.br> >.

BRASIL. Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981. Dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e ampliação, e dá outras providências. Disponível em: < <https://www.planalto.gov.br> >.

BRASIL. Lei nº 7.347, de 24 de julho de 1985. Disciplina a Ação Civil Pública de responsabilidade por danos causados ao meio ambiente, ao consumidor, a bens e direitos de valor artístico, estético, histórico, turístico e dá outras providências. Disponível em: < <https://www.planalto.gov.br> >.

BRASIL. Lei nº 9.795, de 27 de abril de 1999. Dispõe sobre a educação ambiental, institui a política nacional de educação ambiental e dá outras providências. Disponível em: < <https://www.planalto.gov.br> >.

BRASIL. Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000. Regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. Disponível em: < <https://www.planalto.gov.br> >.

CAPRA, Fritjof. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. Tradução de Newton Roberval Eicheberg. São Paulo: Cultrix, 1995.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade. A era da informação: economia, sociedade e cultura*. Volume II. Tradução: Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

CARVALHO, Carlos Gomes de. *O que é Direito Ambiental. Dos Descaminhos da Casa à Harmonia da Nave*. Florianópolis: Habitus, 2003.

CASTRO, Edna. *Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais*. In: DIEGUES, Antonio Carlos (org.). *Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. 2 ed. São Paulo: Anablume, 2000.

CHAUI, Marilena. *Cidadania cultural: o direito à cultura*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.

CONVENÇÃO SOBRE A PROTEÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL E NATURAL DE 1972. Unesco - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Disponível em: < <https://www.unesco.org.br> >.

CONVENÇÃO PARA A SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL DE 2003. Unesco - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Disponível em: < <https://www.unesco.org.br> >.

CONVENÇÃO SOBRE A PROTEÇÃO E PROMOÇÃO DA DIVERSIDADE DAS EXPRESSÕES CULTURAIS DE 2005. Unesco - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Disponível em: < <https://www.unesco.org.br> >.

CORRÊA, Darcísio. *A construção da cidadania: reflexões histórico-políticas*. Ijuí: Editora Unijuí, 1999.

CORRÊA, Hudson. Desnutrição e alcoolismo assolam aldeias em MS. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 4 de março de 2007. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br>> Acesso em 9 de março de 2007.

CUNHA, Danilo Fontenele Sampaio. *Patrimônio Cultural: proteção legal e constitucional*. Rio de Janeiro: Letra Legal, 2004.

D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL SOBRE DIVERSIDADE CULTURAL DE 2001. Unesco - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Disponível em: < <https://www.unesco.org.br> >.

DERANI, Cristiane. *Patrimônio genético e conhecimento tradicional associado: considerações jurídicas sobre seu acesso*. In: LIMA, André (org.). *O Direito para o Brasil socioambiental*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002.

DIEGUES, Antonio Carlos. *O Mito Moderno da Natureza Intocada*. 3 ed. São Paulo: Hucitec, Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas, USP, 2001.

DIEGUES, Antonio Carlos. ARRUDA, Rinaldo S. V. (org.). *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, 2001.

FERREIRA FILHO, Manuel Gonçalves. *Direitos Humanos Fundamentais*. 5 ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

FERREIRA, Leila da Costa. FERREIRA, Lúcia da Costa. Limites ecossistêmicos: novos dilemas e desafios para o Estado e para a Sociedade. In: HOGAN, Daniel Joseph. VIEIRA, Paulo Freire (orgs). *Dilemas socioambientais e desenvolvimento sustentável*. 2 ed. Campinas: Unicamp, 1995.

FREITAS, Vladimir Passos de. *A Constituição Federal e a efetividade das normas ambientais*. 3 ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2005.

GARCIA DOS SANTOS, Laymert. Quando o conhecimento tecnocientífico se torna predação high-tech: recursos genéticos e conhecimento tradicional no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005 (Série Reinventar a emancipação social: para novos manifestos, v. 4).

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

GUIMARÃES, Roberto P. A ética da sustentabilidade e a formulação de política de desenvolvimento. In VIANA, Gilney. SILVA, Marina. DINIZ, Nilo (orgs.). *O desafio da sustentabilidade: um debate socioambiental no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001.

HALL, Stuart. *A questão da identidade cultural*. Tradução Andréa Borghi Moreira Jacinto e Simone Miziana Fragella. São Paulo: Unicamp/IFCH, 1995.

_____. *A Identidade Cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 7.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HELENE, Maria Elisa Marcondes. BICUDO, Marcelo Briza. *Sociedades Sustentáveis*. São Paulo: Scipione, 1994

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. 8 ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

LIMA, André (org.). *O Direito para o Brasil socioambiental*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002.

MAIA, Luciano Mariz. *O direito das minorias étnicas*. Disponível em: <<https://www.dhnet.org.br>>. Acesso em: 31 de outubro de 2005.

MATTE, Dulci Claudete. *Etnicidade Entre os Universitários Kaingáns* na Unijuí. Dissertação de Mestrado. Defendida no Programa de Pós-Graduação em Educação nas Ciências da Unijuí, em maio de 2001.

MILARÉ. Edis. *Direito do Ambiente: doutrina, prática, jurisprudência, glossário*. 4 ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2005.

MORAES, Alexandre de. *Direitos humanos fundamentais*. 4 ed. São Paulo: Atlas, 2002.

MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 5 ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: Unesco, 2002.

MORIN, Edgar. KERN, Anne Brigitte. *Terra –Pátria*. Tradução: Paulo Azevedo Neves. 3 ed. Porto Alegre: Sulina, 2002.

OST, François. *A natureza à margem da lei: a ecologia à prova do direito*. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

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

PNUD. *Fortalecimento da rede das comunidades quilombolas*. Disponível em <<https://www.pnud.org.br>> Acesso em 20/01/2006.

RAMOS, Alcida Rita. *Sociedades Indígenas*. São Paulo: Ática, 1986.

_____. *Nações dentro da nação: um desencontro de ideologias*. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Brasília: 1993. Disponível em: <<https://www.unb.br/ics/dan>>. Acesso em 9 de março de 2007.

RANDERIA, Shalini. Pluralismo jurídico, soberania fraturada e direitos de cidadania diferenciais: instituições internacionais, movimentos sociais e Estado pós-colonial na Índia. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003 (Série Reinventar a emancipação social: para novos manifestos, v. 3).

RATNER, Henrique. *Cultura, Personalidade e Identidade*. Disponível em: <<https://www.lead.org.br>>. Acesso em 12 de maio 2005.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SACHS, Ignacy. *Caminhos Para o Desenvolvimento Sustentável*. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.

SANTILLI, Juliana. *Socioambientalismo e novos direitos*. São Paulo: Peirópolis, 2005.

_____. Biodiversidade e conhecimentos tradicionais associados: novos avanços e impasses na criação de regimes legais de proteção. In: LIMA, André. BENSUSAN, Nurit (org.) *Quem cala consente? Subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. 5 ed. São Paulo: Cortez, 2005.

_____. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003 (Série Reinventar a emancipação social: para novos manifestos, v. 3).

_____. Os processos da globalização. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *A globalização e as ciências sociais*. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003 (Série Reinventar a emancipação social: para novos manifestos, v. 3).

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

_____. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais*. 2 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2002.

SEGUIN, Elida. *Minorias étnicas e grupos vulneráveis: uma abordagem jurídica*. Rio de Janeiro: Forense, 2002.

SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. Tradução: Laureano Pelegrin. Bauru, SP: Edusc, 1999.

SHIVA, Vandana. *Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento*. Trad. Laura Cardellini Barbosa de Oliveira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

SILVA, José Afonso da. *Direito Ambiental Constitucional*. São Paulo: Malheiros, 1994.

SOS MATA ATLÂNTICA. *As comunidades tradicionais da Mata Atlântica*. Disponível em <<https://www.sosmatatlantica.org.br>>. Acesso em 20/01/2006.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *O renascer dos povos indígenas para o Direito*. Curitiba: Juruá Editora, 2004.

_____. Multiculturalismo e direitos coletivos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003 (Série Reinventar a emancipação social: para novos manifestos, v. 3).

_____. Introdução ao Direito Socioambiental. In: LIMA, André (org.). *O Direito para o Brasil socioambiental*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002.

_____. *Bens culturais e sua proteção jurídica*. 3 ed. Curitiba: Juruá Editora, 2005.

SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes; ROLIM, Rosinês. Educação Ambiental: a educação formal e a não-formal para a cidadania com sustentabilidade. *Revista Trabalho e Ambiente*. Caxias do Sul: Educs, v. 3, n.5, p. 41-64, 2005.

SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes. KRETZMANN, Carolina Giordani. *Identidade e Cultura: O papel das mulheres indígenas na gestão e na preservação ambiental para o desenvolvimento sustentável de suas comunidades*. In: II SEMINÁRIO DE BIODIREITO E DIREITO AMBIENTAL DA UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL, 2005. Disponível em meio eletrônico: Cd.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

TAYLOR, Kenneth I. Desmatamento e índios na Amazônia Brasileira. In: WILSON, E. O (org.). *Biodiversidade*. Tradução: Marcos Santos e Ricardo Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

TOURAINÉ, Alain. *Iguais e diferentes: poderemos viver juntos?* Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Igualdade e diversidade: o sujeito democrático*. Tradução: Modesto Florenzano. Bauru, SP: Edusc, 1998.

_____. *Por um novo paradigma: para compreender o mundo de hoje*. Tradução de Gentil Avelino Titton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

VIEIRA, Liszt. *Os argonautas da cidadania: a sociedade civil na globalização*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

WRI, UICN, PNUMA. *A Estratégia Global da Biodiversidade: Diretrizes de ação para estudar, salvar e usar de maneira sustentável e justa a riqueza biótica da Terra*. Fundação O Boticário de Proteção à Natureza, 1992.

WILSON, E. O. (org.). *Biodiversidade*. Tradução: Marcos Santos e Ricardo Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). HALL, Stuart. WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: A perspectiva de estudos culturais*. 4 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

WOLKMER, Antônio Carlos. Introdução aos fundamentos de uma teoria geral dos “novos” direitos. In: WOLKMER, Antônio Carlos. MORATO LEITE, José Rubens (org.). *Os “novos” direitos no Brasil: natureza e perspectivas*. São Paulo: Saraiva, 2003.

ZAMUDIO, Teodora. *El Convenio de Diversidad Biológica en Latinoamérica*. In: Revista Faculdade de Direito. Universidade de Caxias do Sul – Departamento de Ciências Jurídicas. N. 10. Caxias do Sul, RS: UCS, 1999.

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