

A INSERÇÃO DA CONCEPÇÃO PLURIÉTNICA, MULTICULTURAL E DAS QUESTÕES INDÍGENAS NA CONSTITUIÇÃO BRASILEIRA DE 1988: A INCLUSÃO DOS NEGROS DA TERRA

Jairly Guimarães Simplicio¹
Ivan Felipe Fernandes Gomes²

<https://doi.org/10.5281/zenodo.17496763>

RESUMO: O presente artigo consiste em uma resenha crítica sobre a incorporação ao texto de Constituições como a do Brasil, em particular, e de outras nações sul-americanas da concepção da composição pluriétnica e multicultural destas nações e da necessidade de que o principal texto pactual-contratual desses Estados-Nacionais superasse a invisibilização dos povos indígenas e seus direitos. Compreender estas questões auxilia a reflexão sobre os efeitos da colonização da África e a (re)construção das nações africanas após seus processos de independência.

Palavras-chaves: Constituição. Indigenismo. Tutela. Multiculturalismo. Pluriétnicidade.

THE INSERTION OF THE MULTIETHNIC, MULTICULTURAL CONCEPTION AND INDIGENOUS ISSUES IN THE 1988 BRAZILIAN CONSTITUTION: THE INCLUSION OF THE EARTH'S NEGROS

ABSTRACT: The present article consists of a critical review on the incorporation into the text of Constitutions such as that of Brazil, in particular, and other South American nations, the conception of pluriethnic and multicultural composition of these nations and the need for the main pactual-contractual text of these States-nations overcome the invisibilization of indigenous peoples and their rights. Understanding these issues helps reflect on the effects of African colonization and the (re)construction of African nations after their independence processes.

Keywords: Constitution. Indigenism. Tutorship. Multiculturalism. Pluriethnicity.

¹ Doutor em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva pela Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca - ENSP/FIOCRUZ.

² Doutorando em Bioética, ética aplicada e saúde coletiva - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ

1. INTRODUÇÃO

Em sua origem (fim do séc. XVIII início do séc. XIX) os Estados Nacionais precisaram realizar pactos/contratos sociais que expressassem as aspirações e ideias de um modo de viver coletivo comum, mas que, também, paralelamente, assegurassem alguma singularidade/particularidade de vida a subgrupos dentro daquele grupamento humano maior, que vivessem um modo de vida singular/particular dentro do mesmo território. Estas experiências de pactuação-contratualização visavam superar um denominado estado de natureza onde todos podiam tudo, em seu próprio favor e, se julgado necessário, em desfavor dos outros. Estes processos sociais foram conceituados e descritos pelos teóricos contratualistas sociais do Estado: Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) e Rousseau (1712-1778), como uma superação do estado de natureza. Hobbes, caracterizou o estado de natureza, como sentenciou, abaixo:

Portanto se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro e disto se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente, é provavelmente de esperar que outros venham preparados com forças conjugadas, para desapossá-lo e privá-lo, não apenas do fruto do seu trabalho; mas também de sua vida e de sua liberdade. Por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros. (HOBBS, 2003, p. 46).

As Assembleias Nacionais Constituintes são uma configuração contemporânea dos modelos de formalização de pactos-contratos sociais a partir de um processo deliberativo representativo indireto. Preliminarmente, às Assembleias Constituintes, o povo escolhe e delega à representantes – os constituintes – a função de produzir um texto que, idealmente, seja a resultante da composição entre as forças e os grupos sociais existentes, no que concerne às suas convergências e antagonismos. O trabalho desses representantes da sociedade consiste na pactuação/contratualização de um texto capaz de reconhecer e incluir as pluralidades raciais e étnicas, regionais, econômicas, de cosmovisão, de religião, políticas, de modos de produção, estilo de vida, cultura, herança histórica, ancestralidade, relação com o território (tanto no sentido de subsistência, como no de Mito). Com relação à territorialidade, o reconhecimento da anterioridade/ancestralidade em sua ocupação-vivência-vínculo, fundamenta o critério legitimador do uso e permanência no território ou, do retorno ao mesmo para a retomada da posse. Aqui a concepção de Mito

consiste na moderna teoria sociológica que se pode atribuir principalmente a Fraser (*The Golden Bough*, 1911-15) e a Maiolinowski. Este último vê no Mito a justificativa retrospectiva dos elementos fundamentais que constituem a cultura de um grupo. “O Mito não é uma simples narrativa, nem uma forma de ciência, nem um ramo de arte ou de história, nem uma narração explicativa. [O Mito] cumpre

uma função *sui generis*, intimamente ligada à natureza da tradição, à continuidade da cultura, à relação entre maturidade e juventude e à atitude humana em relação ao passado. A função [mítica] é, em resumo, reforçar a tradição e dar-lhe maior valor e prestígio, vinculando-a à mais elevada, melhor e mais sobrenatural realidade dos acontecimentos iniciais. Nesse sentido, o M[ito] não se limita ao mundo ou à mentalidade dos primitivos. É indispensável a qualquer cultura. (ABBAGNANO, 2007, p. 674).

Os teóricos contratualistas do Estado (Hobbes, Locke, exceto Rousseau), de acordo com (GRANADO, 2018), usam os termos pacto e contrato social como sinonímia, no entanto, creio que a diferenciação semântica dos dois termos facilita a análise hermenêutica distinguindo dois tempos/etapas/estágios negociais que operam durante os processos que se desenvolvem no curso das Assembleias Constituintes: (a) uma etapa dialogal (pacto), onde os diversos atores/representantes sociais explicitam os anseios e interesses de seus representados e transigem ou não transigem nas suas posições originais – cena da disputa, e; (b) uma etapa de redação, onde os consensos alcançados são consolidados, sintetizados e registrados nos termos acordados – o texto final. Sinteticamente, o objetivo de uma Constituição é contratualizar, sob a forma normativa de leis escritas o resultado dos pactos firmados a partir de processos dialógicos e dialéticos, cujo êxito – caracterizado pela capacidade de promover pacificação e estabilidade sociais sustentáveis –, produza a longevidade da Constituição, decorrente da empatia e harmonia no *Corpo Social*.

Os textos propostos para reflexão crítica sobre o processo de reconhecimento do Brasil, como um Estado pluriétnico-multicultural e a inclusão das comunidades/nações indígenas – **os negros da terra** – no cenário político nacional como sujeitos de direitos, foram: "O Estado Pluriétnico" (PEREIRA, 2002); o capítulo 7 do livro "Direitos do Povos Indígenas em Disputa" (ARAÚJO Júnior, in CUNHA, 2018); "Constituições Nacionais e Povos Indígenas" (BANIWA, in RAMOS, 2012); e; "Os Povos Indígenas e a Constituinte 1987 – 1988" (LACERDA, 2008).

2. METODOLOGIA

Será usado como caminho metodológico o desenvolvimento de uma resenha crítica sobre o tema "A inserção da concepção pluriétnica, pluricultural e das questões indígenas na Constituição Brasileira de 1988: a inclusão dos negros da terra". Na referida resenha crítica analisaremos as perspectivas lançadas pelos autores dos textos propostos e, ao final, relacionaremos o tema do presente trabalho com a bioética – fio condutor da pesquisa de tese, deste autor: "**A América de Martin Luther King, Jr.:** bioética, biopolítica e biopoder – relação entre representantes e representados". A bioética será utilizada como "ferramenta e instrumento" de análise; de resistência; de normalização, normatização e regulação; da proteção e, de harmonização.

3. RESENHA CRÍTICA

3.1. "O ESTADO PLURIÉTNICO" (PEREIRA, 2002)

A autora, a jurista Deborah Duprat de Britto Pereira, destaca neste seu texto o novo marco conceitual jurídico e de autoconsciência nacional expresso na Constituição de 1988 em relação às cartas congêneres anteriores. E isto, por romper com uma visão equivocada da Nação-Estado Brasileiro pensada como uma massa humana homogênea simplista, redutora e invisibilizadora das múltiplas etnias, culturas e expressões singulares aqui existentes, apesar da incidência de processos assimiladores e corruptores, culturalmente, ao buscar subsumir os aspectos típicos-diferenciais dos povos originários daqui.

Semelhante disrupção, também, se verificou no reordenamento jurídico internacional. Exemplo disso foi a guinada da Convenção 169 de 7 de junho de 1989 face à Convenção 107 de 5 de junho de 1957, ambas da OIT (Organização Internacional do Trabalho) – a mais antiga preconizando a integração (assimilação) dos povos indígenas à "comunidade nacional" e, a mais atual, reconhecendo a autonomia indígena na autogestão de suas instituições, *modus vivendis*, econômico, linguístico, religioso em meio ao contexto nacional do Estado de residência destes povos originários. Este movimento decorria da fratura entre o pensamento positivista-iluminista moderno que já rompera com a lógica de mundo e interpretação teológica medieval rumo à contemporaneidade.

Mesmo representando um importantíssimo avanço frente ao conjunto conceitual reinante na Idade Média a Era Moderna tendia à uma racionalização simplificadora e homogeneizante, que submetia o entendimento do mundo a um modelo hegemônico de não reconhecimento da diferença, classificando o diferente do tido como o mais frequente ou predominante, como um tipo desviante, portanto uma percepção desqualificadora. Gadamer (1986) identificou esta relação como uma subalternização e objetificação do *outro* em relação ao *eu*. A asserção *foucaultiana* acerca do progresso que a filosofia comunicativa (intersubjetividade mediada pela linguagem, equiparando *alter* e *ego*) estabelecia em relação à filosofia do sujeito, denunciava a colonização do diferente pela supremacia do majoritário e hegemônico, uma atitude de dominação rejeitada por Heidegger, Adorno e Derrida que exaltavam a fragmentação, descontinuidade e multiplicidade em contraposição ao totalitarismo-sintetizante.

Esta visão inspira e impregna o espírito da Constituição brasileira de 1988, que ancora seu texto no direito ontológico, logo legítimo, à expressão dos *outros* como seres diferentes, singulares, caracterizados por especificidades. Destarte, está no contrato social brasileiro o reconhecimento do direito e proteção à pluriethnicidade e à multiculturalidade. Esses direitos e proteção são legalmente garantidos pela valorização das manifestações culturais de todos os povos que formaram a nacionalidade e do vínculo inextricável entre povo e território para a reprodução e preservação da cultura e da existência destas identidades étnico-culturais, pois sua relação com o território reveste-se de simbologias,

sacralidade, espiritualidade e dependência existencial. O texto constitucional de 1988, abarca todos os povos tradicionais e confere-lhes de modo intransferível o fato de que a categorização do grupo étnico advém da sua própria auto-definição-atribuição, devendo o Estado respeitar sua cosmovisão – o que o submete à mediação antropológica que, ao traduzir seus códigos e significados, possibilita sua compreensão empática.

3.2. CAPÍTULO 7 DO LIVRO "DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS EM DISPUTA" (ARAÚJO Júnior, *in* CUNHA, 2018): "A CONSTITUIÇÃO DE 1988 E OS DIREITOS INDÍGENAS: UMA PRÁTICA ASSIMILACIONISTA?"

O procurador da República, Julio José Araujo Junior, aponta o caráter inovador da Constituição de 1988, por: reconhecer a pluralidade da sociedade brasileira, proscrever o assimilacionismo étnico-cultural, a tutela do Estado e afirmar a autonomia desses povos quanto ao modo de viver, costumes, tradições e posse do território, tradicionalmente ocupado.

O conjunto de lutas iniciadas nos anos 1970 e apoiada pela academia e antropólogos pavimentou a maior organização dos povos indígenas, discriminados e aviltados pelo processo colonizador violento, explorador do trabalho, expropriador das terras e assimilador cultural para abrir um espaço de conquistas no ambiente constituinte e avanços civilizatórios no *status* de cidadania indígena, através de lideranças como a de Ailton Krenak.

Surge uma nova visão que substitui o paradigma da honra (subjetivo e de cunho, injustificadamente, hierarquizante entre os grupos étnicos), pelo paradigma da dignidade como régua igualitária entre os diferentes/singulares. A Constituição de 1988, lega progressos: demarcação de terras indígenas (TI), políticas públicas de apoio aos povos indígenas, e instituições que defendem seus interesses em âmbito judicial. Mas, junto com a formalização de direitos, reorganizam-se as forças antagônicas e suas práticas de violações no território, os questionamentos ao art. 231 nas esferas do judiciário, o enfraquecimento da FUNAI, racismo, lentidão em novos processos de demarcação e o aumento dos homicídios contra indígenas. Faltam mecanismos de promoção permanente de diálogo que fomente relações equânimes entre os povos indígenas e o restante dos grupos sociais, que disseminem o multiculturalismo, a visão descolonizadora e o respeito à pactuação-contratualização expressa na Carta Magna Nacional.

Teóricos de justiça como John Rawls, Axel Honneth e Charles Taylor (apud ARAÚJO Júnior, *in* CUNHA, 2018) colocaram em relevo o multiculturalismo e as políticas da diferença e, tiveram suas teses apropriadas pelos movimentos sociais que as relacionaram e aplicaram aos debates sobre o direito à diferença cultural e ao direito das minorias, como pressupostos inegociáveis em sociedades democráticas, que reconheçam a dignidade como valor universal equalizador do *status* de todo cidadão, e, que isto implica a garantia de seus direitos civis, políticos e socioeconômicos.

O *universalismo conceitual* não homogeneiza, pelo contrário, verificando as diferenças, reafirma a aplicação *universal*, aos diferentes, da mesma base-

plataforma de direitos, inadmitindo qualquer modalidade de acepção, discriminação, hierarquização. Introduce, então, a política de respeito igualitário às diferenças e refuta a visão e prática assimilacionista, das minorias pelas maiorias, por meio da subsunção daquelas. (ARAÚJO Júnior, *in* CUNHA, 2018)).

O Estado tem o dever de proteger essas minorias da fagocitose étnica, cultural, territorial, econômica, enfim existencial frente à sociedade circundante, no ver de Taylor. Para Taylor essas sociedades apoiam-se em um liberalismo que despreza as diferenças culturais e precisa ser contido pela ação do Estado que adotaria metas coletivas que preservassem e promovessem a sobrevivência cultural de minorias a despeito dos modos e propostas de vida destas populações.

Refinando a concepção de Charles Taylor, Michael Walzer (1995a) identifica dois tipos de liberalismo: (a) o primeiro que enfatiza os direitos individuais e é neutral quanto a metas coletivas, tendo como prioridades a segurança física e bem-estar dos cidadãos, exceto pela defesa da liberdade pessoal, e; (b) um outro liberalismo envolvido com a preservação de certas nações, culturas e religiões preferenciais, com a salvaguarda dos direitos mais elementares de subgrupos minoritários filiados a compromissos diferentes ou sem compromissos explícitos.

Em sua análise, Habermas (2002a), considera a Teoria de Taylor falha ao não definir com precisão o papel do Estado democrático constitucional e por ser paternalista ao desconsiderar o princípio da autonomia que requer que os beneficiários da lei, se reconheçam como agentes na autoria da referida lei.

Já Nancy Fraser (2003) introduce a necessidade de conjugar a redistribuição (para assegurar independência e "voz" aos participantes) com o reconhecimento à diferença (para expressar igualdade no que tange ao respeito a todos os grupos sociais, positivando equidade na conquista de estima social). Para Fraser, os dois componentes, *redistribuição* e *reconhecimento*, consubstanciam a Justiça e, para sua efetivação ela propõe remédios "afirmativos" (geradores de resultados imediatos, como, p. ex.: 'o combate à fome', que pode ser precursor de ações "transformativas",) e remédios "transformativos" (transformadores das estruturas sociais e econômicas e, mais difíceis de implementar, p. ex.: o socialismo).

O canadense, Will Kymlicka (1992), propõe duas modalidades para implementar direitos de grupos: (a) proteções externas (assegurariam os direitos de grupos minoritários e os protegeriam de opressões, causadas por sociedades hegemônicas, cujas decisões, externas às minorias, as impactassem. P.ex.: a construção de uma usina hidrelétrica), e; (b) restrições internas (consistiriam na afirmação do respeito à indivíduos que pertencem a um grupo, de serem oprimidos pelo próprio grupo, em decisões internas).

A esta altura é preciso levar em conta que a os Estados-Nação latino-americanos, historicamente, emergem de processos de colonização europeus com toda a carga que isto possa trazer: hegemonia étnica-cultural, apropriação territorial, imposição de trabalhos forçados, catequese religiosa, ingerência nas

relações entre as etnias presentes, introdução de doenças até então inexistentes, sequestro de mulheres, etc.

Contra esses processos opõem-se "*as epistemologias do Sul: interculturalidade crítica e novo constitucionalismo latino-americano*" (SANTOS, 2010, p.31-83). A colonização deixa um legado pesado, impregnado na formação dos Estados Nacionais, cuja organização, a partir, das estruturas sociais, culturais e políticas do modelo colonial precedente, convive com forças reacionárias que se reorganizam para sobreviver na nova ordem jurídico-político-econômica-social, instaurada. Os privilégios, hierarquias, dominações e *status* não são renunciados, pois não houve uma descolonização automática, natural ou espontânea das mentes, nem de dominadores e nem de dominados. O paradigma da pretensa superioridade europeia (impondo os *modus* do Norte geográfico, como referencial cultural e epistêmico) segue presente, cabendo às outras expressões culturais (o Sul) a subalternidade e inferioridade. A epistemologia do Sul tem na ecologia de saberes (valorização da multiplicidade de saberes e das perspectivas do *ser* no mundo) e na tradução intercultural (esforço, realmente interessado e efetivo, de inteligibilidade recíproca, intercambiada de visões e experimentação cosmológica já vividas e outras, mais novas por viver).

A interculturalidade, mais que valorizar a multiplicidade cultural, defende a integração, a partir da compreensão das incompletudes de cada cultura, per se, sendo, então, mutuamente, proveitosa a troca, a mescla, a incorporação e, a adaptação dialógica de aspectos de uma cultura em relação dinâmica com outras. Este escambo cultural ao reconhecer a equivalência da cultura indígena, abre caminho para uma sociedade plural, onde um renuncia à colonização do outro. E, o sentido '*crítico*' da '*interculturalidade*' caracteriza-se pela problematização do poder, da sua racionalização estruturante e da compreensão das bases de suas diferenças, pensadas pelos que foram submetidos à uma história de opressão.

Daniel Bonilla Maldonado (2015) apresenta cinco condições para viabilização de um processo que garanta essa igualdade de tratamento: (1) imparcialidade do Estado diante das comunidades culturais, não impondo nenhuma visão de maioria; (2) estimular o autogoverno das comunidades tradicionais, particularmente das indígenas; (3) adoção de uma moralidade mínima, reduzindo a ingerência do Estado e facilitando o diálogo entre os grupos sociais; (4) liberdade do membro de uma comunidade sair, se discordar das práticas e modo de vida de seu grupo; (5) fluência de diálogos interculturais.

Por diálogo intercultural, deve-se entender a abertura à compreensão da perspectiva do *outro*. A antropologia define a *natureza* como única (prende da universalidade de corpos e substâncias) e as culturas como múltiplas, por uma outra visão, a concepção indígena entende que a unidade está no espírito e a diversidade encontra-se nos corpos (única cultura e múltiplas naturezas/corpos). Por esta razão Davi Kopenawa define o pensamento branco como "curto e obscuro", incapaz de se expandir e elevar.

Durante o ciclo do constitucionalismo pluricultural latino-americano, Equador (1), Bolívia (2), Colômbia (3), inseriram, respectivamente, em seus textos constitucionais conceitos, como:

(1) o de "natureza" e "Pachamama", relacionados à cosmovisão indígena, onde reconhecesse o direito de a natureza existir, receber manutenção e ter respeitados seus ciclos vitais, sua estrutura, e suas funções e processos evolutivos;

(2) o protagonismo da ampla maioria da população indígena, sua autonomia organizacional, o caráter plurinacional do Estado, a democracia comunitária em paridade com a participativa e representativa, através de eleições próprias e, a ideia de "*bien vivir*" (relação harmoniosa com a natureza, rejeitando a exploração predatória do meio ambiente, frente à ganância da ação de agentes econômicos concentradores de renda);

(3) igualdade entre as culturas, participação política, jurisdição própria e autonomia para exercer o autogoverno das entidades indígenas; consulta prévia e esclarecimento sobre os projetos e seus impactos, vantagens e desvantagens, e; seu direito ao consentimento prévio, livre e esclarecido, sempre que o projeto ameaçar a sobrevivência física ou cultural da comunidade indígena; uso das práticas curativas e medicamentos tradicionais.

Cabe destacar o importante papel desempenhado pela Corte Interamericana de Direitos Humanos na defesa do respeito às cosmovisões dos povos indígenas, do acesso amplo aos sistemas judiciários nacionais e de colocar em relevo a relação singular e vital dos povos indígenas com a terra em que, tradicionalmente, vivem.

Quanto ao Brasil, surge a questão: sua prática constitucional é assimilacionista?

O art. 231 da CF, em seus 7 parágrafos, prescreve a proteção externa dos povos indígenas quanto ao seu modo de viver e sua autodeterminação (organização social: costumes, línguas, crenças e tradições, direitos de posse e usufruto permanente originários sobre a terra tradicionalmente ocupada, educação em língua materna, legitimidade para ingressar em juízo). Mas, omite-se, quanto: a relação dos territórios com os entes federativos, a representação política indígena, a cosmovisão indígena, a previsão de sua necessária participação em deliberações que os impactem.

As omissões constitucionais podem, no entanto, ser corrigidas na legislação infraconstitucional, reduzindo o acúmulo histórico de desigualdades nas relações com a sociedade envolvente e o Estado brasileiro.

Persiste, todavia, um hiato entre a legislação e a prática da constituição nas questões afetas aos indígenas, pois o "hábito do cachimbo – *assimilacionismo* – [ainda, mantém] a boca torta", como pode ser observado em certas decisões ou entraves provenientes dos três poderes. Alternam-se avanços (o subsistema de saúde indígena, a inclusão no currículo de ensino da "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena" pela lei 11.645/2008) e entraves ou recuos (PEC 215, que confere ao Congresso as demarcações de terras indígenas (TI)); a PEC 76/2011,

que facilita o aproveitamento de recursos hídricos nas TI; a tramitação travada do Estatuto das Sociedades Indígenas, há 20 anos; o marco temporal de 5 de outubro de 1988; a criminalização de práticas indígenas. Enfim, opõem-se as forças de vetor pró-indígenas (interculturalistas, pluriétnicas, ambientalistas, preservacionistas e civilizatórias) e as forças de vetor opositor (economicista, ruralistas, desenvolvimentistas, predatórias e assimilacionistas).

O marco temporal de 5 de outubro de 1988, constitui-se um dos principais temas de controvérsia e litígio entre a perspectiva indígena, de ambientalistas, organizações de direitos humanos, antropólogos, de certos atores públicos (parte do MP, servidores da Funai, etc.) e a interpretação de ruralistas, extrativistas de madeira, garimpeiros e de um outro segmento de agentes do Estado. Para o primeiro grupo prevalece o entendimento de que o reconhecimento das áreas, cuja posse deve ser atribuída aos indígenas, deve ter como parâmetro sua ocupação tradicional/ancestral, uma vez que processos violentos os desapossaram de muitas terras em que viviam e, não apenas as terras que estes ocupavam por ocasião da promulgação da Constituição Federal do Brasil (CF) em 5 de outubro de 1988, data que assinalaria uma linha de corte no tempo. Para o segundo grupo a demarcação das terras indígenas deve ater-se às áreas que estes povos ocupavam, fisicamente, por ocasião da promulgação da CF de 1988.

A questão encontra-se, neste momento, *sub judice*, no Supremo Tribunal Federal, tendo recebido um voto favorável aos indígenas, portanto, contrário ao marco temporal (Ministro Edson Fachin), um contrário aos interesses indígenas, logo, favorável ao marco temporal (Ministro Kássio Nunes Marques) e, agora, o julgamento está suspenso devido ao pedido de vista (análise, por tempo indeterminado) do Ministro Alexandre de Moraes.

3.3. "CONSTITUIÇÕES NACIONAIS E POVOS INDÍGENAS" (BANIWA, *in* RAMOS, 2012)

Esta obra organizada por Alcida Rita Ramos, consiste num registro do simpósio internacional que ela organizou sobre as novas constituições e reformas constitucionais de cinco países da América do Sul, onde os indígenas são minoria demográfica e política, durante a década de 1980: Venezuela, Colômbia, Chile, Argentina e Brasil. Alcida, convidou dois representantes de cada país para apresentarem suas percepções: um indígena e um acadêmico não indígena.

Cabe destacar que esses avanços constitucionais decorrem de uma forte agenda, levantada pelo movimento pan-indígena do continente, que já vinha apresentando suas demandas em organismos multilaterais internacionais, como a ONU (Organização das Nações Unidas) e a OEA (Organização dos Estados Americanos) e, destes obtendo receptividade e apoio político na questão da justiça étnica.

As mudanças inseridas nos textos constitucionais, em que pese serem modernizantes e etnicamente justas, em muitos casos, configuraram

tokenismos: simulacro de justiça, vazio de efetividade – uma espécie de "cala a boca" ou manobra diversionista. Há uma evidente lacuna pragmática entre os textos constitucionais e a sua aplicação à prática, ou seja, ao mundo dos vivos, dos não-vivos e das coisas. Os novos preceitos de ordenamento legal têm brechas que permitem a frustração dos esforços do pensamento pluriétnico, multicultural, intercultural, exigindo de seus defensores, permanente vigília para sua implementação. Enquanto que, o novo e justo estamento de Estado-Nação supera o paradigma europeu que se sustentava sobre o fundamento: um território, uma língua e uma religião.

Os cinco casos escolhidos têm suas peculiaridades e fatores de semelhança.

Na experiência venezuelana Simeón Jiménez, líder Yekuana, aponta, criticamente, que a escrita produz realidades sem realidade – ficções –, pois "o papel aguenta tudo". E, a antropóloga venezuelana, Nelly Arvelo-Jiménez, denuncia o processo de cooptação e corrupção de lideranças indígenas que se seguiu à promulgação da Constituição Bolivariana de 1999. Na prática nada mudou.

Da Colômbia vem o relato de Lorenzo Muelas Hurtado, ex-constituente, ex-senador e governador da Guambía, afirmando um Direito maior, nascido da terra, que impulsiona as lutas e recuperação de terras usurpadas pela Nação colombiana. Já a antropóloga Myriam Jimeno lembra das armadilhas da Constituição da Colômbia que informa que a autonomia indígena é subjacente aos princípios da Nação colombiana.

O antropólogo mapuche, Rosamel Millaman, denuncia que as condições dos indígenas sob o Chile democrático pouco difiram do Chile ditatorial de Pinochet. A classificação dos militantes mapuche como terroristas restringe os direitos humanos dos indígenas e, tem levado a várias prisões. O jurista chileno, José Aylwin, recorda que em dissonância com os outros quatro países latino-americanos, aqui mencionados, o Chile não se reconhece nem explícita e nem implicitamente, como uma nação pluriétnica. Tão pouco, o Chile é signatário da Convenção 169 da OIT.

Acerca da Argentina, Cecilio Melillan, descreve a resistência do Estado argentino em reconhecer os direitos indígenas e, também, que há setores que sequer reconhecem a existência de indígenas em território argentino. Claudia Briones, antropóloga, ressalta as contradições e incongruências entre as constituições provinciais e a constituição nacional de 1994.

No Brasil, Gersem Baniwa, reconhece os progressos inseridos na CF (Constituição Federal) brasileira de 1988, mas, também as ameaças ao movimento indigenistas e às comunidades. A tutela, no entanto, segue afetando os indígenas, pois foi fragilizada, mas não extinta. Deborah Duprat, procuradora da República, testemunha os aspectos filosóficos e jurídicos arquitetônicos dos direitos à diferença incluídos na CF de 1988 e na Convenção 169 da OIT da qual o Brasil é signatário. Destaca, também, o caráter diferenciado do fazer, criar e viver, sob diferentes culturas, relegando ao passado o conceito de unicidade do Estado.

Resta eloquente, o resultado que do simpósio internacional organizado por Alcida Rita Ramos, ecoa: não é aceitável que os Estados-Nação ignorem a sua múltipla configuração étnica, cultural, linguística, religiosa, de modos de viver e de cosmovisão. Urge caminhar para a consolidação do conceito e prática de Estados plurais.

3.3.1. A Conquista da Cidadania Indígena e o fantasma da tutela no Brasil Contemporâneo

Conforme a perspectiva apresentada, no capítulo acima, por Gersem Baniwa, no livro "Constituições nacionais e povos indígenas", até a CF de 1988 as prescrições legais relacionadas aos indígenas, estabeleciam como diretriz: garantir e facilitar a integração dos indígenas à sociedade majoritária brasileira, ou quando não possível, a eliminação física destes para permitir o avanço da expansão territorial e econômica da colônia.

Produzindo um profundo corte no ordenamento jurídico brasileiro a CF de 1988, instituiu como direitos fundamentais dos povos indígenas: (a) a extinção da tutela e o reconhecimento do indígena como cidadão capaz; (b) a superação da concepção integracionista, substituindo-a pelo direito à diferença sociocultural, conforme o multiculturalismo contemporâneo; (c) a autonomia das sociedades indígenas, assegurando-lhes seu direito aos territórios, cultura, educação, saúde e desenvolvimento econômico, de acordo com seus projetos coletivos; (d) o direito à cidadania híbrida: étnica, nacional e global.

3.3.1.1. O Processo histórico de construção do movimento indígena

O movimento indígena pode ser compreendido, historicamente, em três períodos, considerando as agências mediadoras das relações entre indígenas e a sociedade branca:

(a) o Indigenismo Governamental Tutelar, conduzido pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), antecessor da Funai – neste período a ideia vigente era a de que os índios eram relativamente incapazes e necessitavam da tutela Estatal e, neste sentido o SPI assumiu o papel de voz e representação nacional e internacional dos índios. Simultaneamente, desenvolvia-se uma política de "integração e assimilação" cultural dos indígenas, que na realidade implicava a apropriação de suas terras e desqualificação de sua identidade étnica e cultural. Assim, a proteção e tutela, abrigavam ações de domínio, integração e emancipação;

(b) o Indigenismo Não Governamental, iniciado nos anos 1970 teve na Igreja Católica, através da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que criou uma pastoral para trabalhar com os índios e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e em setores acadêmicos progressistas (universidades) os dois primeiros parceiros. O CIMI articulou, apoiou, divulgou e denunciou várias questões relativas aos povos indígenas. Também nos anos 1970, surgem várias organizações não-governamentais: Operação Amazônia Nativa (OPAN), Centro

de Trabalho Indigenista (CTI), Centro Pró-Yanomami (CCPY), Instituto Socioambiental (ISA). Estas organizações assumiram o protagonismo na vocalização das questões indígenas, desenvolveram parcerias com os povos indígenas que qualificaram a atuação destes e projetaram suas lutas e demandas em nível municipal, estadual, federal e nos fóruns internacionais;

(c) o Indigenismo Governamental Contemporâneo pós-1988, sob o qual o Estado brasileiro amplia a sua relação com os indígenas, incluindo para além da Funai, outros órgãos de diversos ministérios nas políticas voltadas aos índios. Termina o monopólio da Funai, incrementa-se uma atuação dinâmica e descentralizada das organizações indígenas, supera-se a concepção teórico-jurídica da tutela, mediada pela Funai e, tanto órgãos públicos, quanto agências multilaterais passam a interagir, diretamente, com as organizações e comunidades indígenas. Como reação setores refratários do Estado à quebra da tutela estatal, promovem a precarização administrativa e orçamentária de assistência aos índios, postergam a tramitação legislativa do Estatuto das Sociedades Indígenas (parado há 12 anos), emperram a reforma da Funai e encaminham muitos projetos de lei para rever direitos indígenas, já conquistados. Mas, também, há outras conquistas: ratificação da adesão à Convenção 169 da OIT, o advento da Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, promulgada pela ONU e, a multiplicação da inserção indígena em vários espaços participativos municipais, estaduais e nacionais.

3.3.1.2. Movimentos Indígenas Contemporâneos

O processo de articulação iniciado na década de 1970 pelo CIMI e por setores universitários progressistas, desagua na constituinte de 1987 com demandas estruturadas por uma frente de defesa dos direitos indígenas (p. ex.: a União das Nações Indígenas – UNI), através de lideranças indígenas carismáticas capazes de vocalizá-las. Enquanto em 1970 não havia nenhuma organização indígena reconhecida, em 2001 elas já eram 347 na Amazônia Legal com destaque para os professores, agentes de saúde indígenas e os agentes ambientais indígenas.

Em âmbito internacional a elevação das preocupações ambientais em nível global, levou à descentralização cooperativa internacional, exigindo a inclusão das organizações indígenas entre os atores de convênios de aporte financeiro preservacionista.

O investimento em educação indígena, frutificou na emergência de uma nova geração de líderes indígenas que movimentaram a agenda indígena no dimensionamento dos problemas que afligiam os indígenas na busca por respostas.

Nos anos 1980, lideranças carismáticas e tradicionais indígenas reivindicaram territórios e assistência.

Nos anos 1990 as organizações indígenas procuraram preencher o esvaziamento das políticas de saúde e educação estatais voltados aos indígenas e, também, emerge a pauta etnossustentável com seu discurso de baixo impacto

ambiental e pró propriedade intelectual, conhecimentos tradicionais e biotecnologia.

Os anos 2000, veem a consolidação de organizações e lideranças indígenas em dimensão local e internacional, a representação política (prefeitos, vereadores, deputados), mas em contrapartida conflitos internos, disputas por poder, servilismo ideológico-identitário e corrupção na gestão de recursos públicos, impulsionados por uma submissão da agenda indígena à agenda governamental, em troca de recursos financeiros para mitigar os erros e a inação do próprio Estado. Ao envolver-se com ações executivas, de controle e de fiscalização – eticamente, conflitantes e excludentes –, expuseram-se à corrupção.

Pode ser contabilizado como resultados positivos, contemporâneos, o aumento da taxa de crescimento populacional indígena (5%, diante da taxa nacional de 1,6%), novas conquistas territoriais (12,38% do território nacional e 21% da Amazônia) e o protagonismo dos 220 povos indígenas e 180 línguas.

3.3.1.3. Principais desafios

Os principais desafios dos povos indígenas são a garantia e a efetividade de seus direitos legais:

- (a) reconhecimento da capacidade civil individual e coletiva;
- (b) reconhecimento das organizações, costumes, línguas, tradições e crenças;
- (c) direitos originários sobre terras tradicionalmente ocupadas, posse permanente e regularização pelo Estado;
- (d) direito aos usufrutos exclusivos do solo, rios e lagos das TI(s);
- (e) uso das línguas maternas em seu processo de aprendizagem;
- (f) autonomia e autodeterminação territorial e étnica;
- (g) denominação dos povos;
- (h) escuta qualificada nas questões que lhes são atinentes;
- (i) consentimento prévio, livre e informado no que lhes diz respeito.

Junto com a legalização de direitos é necessário garanti-los e efetivá-los.

3.3.1.4. No Âmbito do Estado

A estruturação do Estado em bases culturais hegemônicas tem sido um obstáculo à disposições do art. 231 da CF, por desconsiderar o multiculturalismo e a multiétnica, ou seja, o específico dos povos indígenas. É preciso criar interfaces pluriétnicas e pluriculturais no corpo do Estado para dar conta de lidar

com as diferenças. Se, no entanto, prosseguir a lógica dos arranjos institucionais que impõem a ditadura das maiorias, debilita-se ou anula-se o imperativo constitucional do art. 231., que protege a minoria indígena.

3.3.1.5 No Âmbito do Movimento Indígena

No âmago das comunidades indígenas seus processos próprios de participação decisória diferem do modelo oficial público e dificulta, desorganiza e gera conflitos dentro das sociedades indígenas que têm seus próprios mecanismos de reflexão e decisão. São práticas de organização ancestrais que são confrontadas com normas externas que impõem a forma e trâmites de representação e definição das escolhas dos grupos, a partir das fórmulas e práticas de outra cultura, constituindo uma violência cultural. Os códigos culturais, em muitos casos, são antagônicos. Um exemplo é o dever de solidariedade recíproca frente às necessidades, e, sem possibilidade de cobrança, o que representaria uma ofensa, ou seja, não se reconhece o estatuto da "dívida", posto que a solidariedade mútua, já implica, o socorro futuro àquele que neste momento proveu o auxílio e, quando em adversidade semelhante, no por vir, será ajudado, pelo, agora, necessitado.

3.3.1.6. Algumas possibilidades para ampliar a garantia dos direitos indígenas

O caminho para implementar e expandir os direitos indígenas, está na criação de meios autossustentáveis, que confirmem independência em relação ao Estado, quebrando o condão vinculativo da tutela. Também, são fundamentais a construção de uma articulação permanente de abrangência nacional, que dialogue, constantemente, e defina eixos e metas nacionais comuns de lutas prioritárias, que recebam apoio e esforço comum na sua efetivação.

3.4. "OS POVOS INDÍGENAS E A CONSTITUINTE 1987 – 1988" (LACERDA, 2008).

O Brasil promulgou sete constituições (**1824** – Constituição do Império; + *um Ato Adicional em 1834 que aludia à catequese e civilização dos indígenas*; **1891** - 1ª Constituição Republicana; **1934**; **1937**; **1946**; **1967**; + *uma Emenda constitucional de 1969*; **1988**), desde sua independência. Somente na última constituição (1988) os povos indígenas tiveram sua voz e interesses ouvidos e retratados no texto constitucional.

Foram abordadas, anteriormente, neste artigo, as articulações que prepararam os indígenas e seus aliados para a *constituinte* de 1987-1988.

A Igreja Católica cumpriu um papel de grande relevância neste período, através do CIMI, das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e, em diversos espaços

de fomento de discussão, aprendizado e preparação para a participação do processo constituinte. Frente à organização dos setores conservadores e reativos às mudanças no ordenamento social-econômico-cultural-étnico-político pretérito, mas, ainda vigente, fazia-se imprescindível a qualificação para o debate e as articulações naquele cenário sociopolítico.

O foco foi ajustado, com precisão, para questões, como: o pluriculturalismo; a pluriétnicidade; a posse e usufruto exclusivos, em caráter permanente, pelos indígenas, das terras tradicionalmente ocupadas; o fim da tutela estatal; a fidelização aos propósitos indígenas, da Funai; etc.

As discussões geraram produtos (cartilhas, textos endereçados à entidades e comissões preparatórias para a constituinte, material de divulgação da causa indígena na rede de ensino) que buscavam mobilizar a sociedade para a relevância e legitimidade de um novo ordenamento social e político que respeitasse e reconhecesse o lugar dos povos indígenas na Nação brasileira.

Enquanto era tecida a participação dos indígenas no cenário interno das deliberações da constituinte, havia a organização da mobilização, deslocamento e presença indígena em Brasília com o objetivo de conferir ampla visibilidade aos povos indígenas durante o processo constituinte.

O processo de trabalho na constituinte foi organizado através de comissões e subcomissões temáticas, sendo a comissão que desenvolveu os temas e questões indígenas, intitulada: Comissão da Ordem Social: Subcomissão dos Negros. Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, presidida pelo Deputado Ivo Lech do Partido Democrático Brasileiro do Rio Grande do Sul (PMDB-RS) e relatada pelo Deputado federal Alceni Guerra do Partido da Frente Liberal do Paraná (PFL-PR).

Foi formulado e apresentado um documento chamado "**Proposta Unitária**", que consubstanciava o conjunto das propostas indígenas. Conforme os trabalhos da constituinte se desenvolviam era notável a persistência, mobilização, organização e disciplina manifestadas pelos indígenas e suas lideranças.

Parte da mídia, em especial, o Jornal "O Estado de São Paulo", conduziu intensa e ruidosa campanha difamatória contra a CNBB e o CIMI, na qual dizia que estas entidades escondiam sob a defesa dos direitos indígenas motivações econômicas relacionadas à concorrência do Brasil com outros países no setor de mineração. Ao defender a preservação de territórios indígenas da atividade de mineração, pretendiam, de modo indireto, sabotar os interesses nacionais no setor.

Não foram poucos os obstáculos, resistências organizadas e ataques engendrados contra a mobilização civil indígena, mas o texto constitucional foi aprovado com uma arquitetura jurídica que fez da Constituição Federal de 1988 um documento muito justo, útil e fundante de uma nova era na nacionalidade brasileira ao reconhecer e garantir o lugar aos povos indígenas dentro da organização nacional brasileira como legítimos integrantes do pacto-contrato social da Nação pluriétnica e pluricultural que é o Brasil.

4. A BIOÉTICA COMO "CAIXA DE FERRAMENTAS E INSTRUMENTOS" DE ANÁLISE; DE RESISTÊNCIA; DE NORMALIZAÇÃO, NORMATIZAÇÃO E REGULAÇÃO; DA PROTEÇÃO E, DE HARMONIZAÇÃO

A Bioética foi definida por Potter como uma "ponte [entre] as ciências biológicas e as ciências humanas e sociais (POTTER, 1971) e pode ser compreendida, etimologicamente, como "ética da vida" ou "ética sobre a vida" (SCHRAMM, 2010).

Ao reconhecê-la como uma ética que emerge *da vida*, realça, as possibilidades de vidas e potências existentes no modo de vida humano. Por outro lado, ao admitir-se que, também, há uma ética que se impõe *sobre a vida*, percebe-se o quanto a vida pode ser subtraída e/ou constringida em seu protagonismo, ao ser submetida às *biopolíticas* e aos dispositivos do *biopoder*. De fato, é muito frequente que os Estados Nacionais, através de seus representantes políticos que, majoritariamente, representam a posição de grupos hegemônicos, ponham estes interesses específicos acima das necessidades de microgrupos – as minorias.

Para além desta dubiedade conceitual – ética *da* e *sobre* a vida –, a bioética pode e deve ser reconhecida em seu sentido epistêmico como uma "caixa de ferramentas e instrumentos" de análise; de resistência; de normalização, normatização e regulação; de intervenção; de proteção, e; de harmonização.

Como "ferramenta e instrumento" de análise, a bioética pode ser útil para compreender o contexto da moralidade (referida aos aspectos morais positivos e negativos) e os discursos e seus enunciados (ou unidades de comunicação/interação entre os sujeitos), decompondo, isto é, desconstruindo – o que não é sinônimo de destruir – a dialética presente nos discursos abertamente pronunciados e naqueles não vocalizados, mas, implícitos nas ações, segundo a prática '*derridiana*' que, operando pela via da desconstrução do discurso, identifica as interdições ao diálogo nele, escamoteadas e dissimuladas. A exemplo do que pode ocorrer na literatura, a bioética, também, pode tanto expor ou desvelar, como disfarçar ou iludir sob o efeito opalescente de um véu, aquilo que constitui a essência do pensamento. Como expresso por Jacques Derrida em "A farmácia de Platão":

Um texto só é um texto se ele oculta ao primeiro olhar, ao primeiro encontro, a lei de sua composição e a regra de seu jogo. Um texto permanece, aliás, sempre imperceptível. A lei e a regra não se abrigam no inacessível de um segredo, simplesmente eles nunca se entregam, no **presente**, a nada do que se possa nomear rigorosamente uma percepção. Com risco de, sempre e por essência, perder-se assim definitivamente. Quem saberá, algum dia, sobre tal desaparecimento? A dissimulação da textura pode, em todo caso, levar séculos para desfazer seu pano. O pano envolvendo o pano. Séculos para desfazer o pano. Reconstituindo-o, também, como um organismo. Regenerando indefinidamente seu próprio tecido, por detrás do rastro cortante, a decisão de cada leitura. (DERRIDA, 2005. p. 7).

Essa é uma das tarefas da bioética como "ferramenta e instrumento" de análise: desconstruir e, em seguida, reconstruir o discurso para decifrá-lo, analiticamente, fazendo aflorar os diversos sentidos e significados presentes no cerne das inter-relações e disputas em qualquer âmbito.

A Bioética ao assumir a sua função de "ferramenta e instrumento" de resistência pode identificar na relação entre os sujeitos, entre os grupos de sujeitos, entre os Estados Nacionais, nos organismos internacionais multilaterais (como a ONU e OIT) e nos grupos sociais intranacionais, as formas de *biopoder* que os mobilizam e os *biopolitizam*, opondo a estes a sua potência resistiva e antagônica quando a simples resistência não for suficiente, conforme a configuração proposta por Toni Negri e Michael Hardt, que interpretam o biopoder como potência da multidão, sendo assim, uma forma de oposição à biopolítica e ação resistiva ao biopoder. (HARDT M, NEGRI A, 2002).

A Bioética como uma "ferramenta e instrumento" de normalização, normatização e regulação adota o princípio kantiano do *dever fazer* – frequentemente criticado, mas, pragmaticamente, por vezes, necessário ou inescapável –, devido à dificuldade da natureza humana em, espontaneamente, realizar o que é bom e justo universalmente. A razão em trazer a ética deontológica para a formulação de estratégias para a adoção de valores pluriétnicos e pluriculturais reside na busca de equidade no manejo dos recursos e políticas indispensáveis a um lidar, moralmente norteador, de *justiça distributiva*, a fim de produzir um balizamento normalizador, normativo e regulatório, onde *as condutas desejáveis (ideias)* se convertam em *práticas realizadas (ações pragmáticas)*. (NIEBUHR, 2008).

Aqui, o conceito de *normalização* pode ser compreendido como sendo tudo aquilo que pode ser admitido como aplicável de modo *universal* aos diferentes. Assim, o termo *normal* pode ser considerado como tudo aquilo que a ampla maioria dos concernidos desejasse que lhes fosse proporcionado de acordo com uma norma moral e/ou de bem-estar.

A bioética como uma "ferramenta e instrumento" de intervenção norteadora pela justiça, possibilita intervir em contextos de vulneração, marcados por assimetrias sócio-político-econômicas-étnicas-culturais, como os das relações interétnicas na constituinte de 1987-1988. (GARRAFA, 2009).

Conciliando *utilitarismo* (proporcionar o máximo bem-estar ao maior número possível de indivíduos), *consequencialismo* (implementação de medidas que resultem nas melhores consequências coletivas possíveis) e *solidarismo* (ainda que em detrimento de certas situações individuais) a Bioética de intervenção contribui na adoção de medidas distributivas mais justas). (GARRAFA, 2009).

A Bioética, por vezes, atua como uma *ética da vida* ao cumprir um papel de "ferramenta e instrumento" de proteção à indivíduos ou populações suscetíveis e/ou vulnerados. A *bioética de proteção*, concebida em contexto sul-americano se inspira na origem etimológica da palavra grega '*ethos*' que implica na guarida ou proteção ao ferido, atingido, sendo referida aos sujeitos que foram vítimas de processos de afetação, vulneração e exclusão. (SCHRAMM, 2008).

A Bioética, ainda pode tornar-se uma "ferramenta e instrumento" de harmonização social a partir da *relação empática*. A palavra *harmonização*, deriva de *harmonia* (disposição bem ordenada entre as partes de um todo; concórdia), donde infere-se que a *harmonização* constitui uma série de atos integrantes de um processo, cuja culminância pretendida é a paz ou a resolução satisfatória das tensões e conflitos, desde que assim percebidas pelos sujeitos envolvidos. Implica, portanto, na compatibilização, conciliação, combinação, pactuação e repactuação (se preciso for) resultante da participação ativa dos atores implicados, imersos num **continuum** de eventos sequenciais e ininterruptos, constituídos de continuidade entre o ponto inicial e final, característicos de um *dever*. (SIMPLICIO, 2020).

A *harmonia*, que é filha da *harmonização* e neta da *empatia*, torna-se possível ao aproximar os *diferentes* e seus interesses *prima facie* justificáveis, mas não-convergentes e, potencialmente, antitéticos, mormente quando submetidos à uma "*normalização universal*", conforme ao conceito de *normal* (o que é admitido, reciprocamente, por sujeitos agentes, pacientes ou neutrais). A genealogia do termo *empatia*, justifica a sua condição de fiadora do processo de harmonização, pois

o termo *empatia* (do grego *εμπαθεια*) indica, em geral, a *união ou fusão emocional com outros seres ou objetos (considerados animados)* ou, mais especificamente, a capacidade de compreender os sentimentos do outro, independentemente de compartilhar sua vivência e suas crenças.

De fato, só podemos experimentar empatia com alguém diferente de nós, não assimilável a nós; com alguém que é transcendente a nós, mas com quem queremos estabelecer alguma fórmula de diálogo, algo aparentemente impossível fora de uma lógica dialética capaz de integrar a contradição para poder superá-la. A empatia estaria, portanto, baseada na impossibilidade de ocupar o lugar do outro e decorreria da capacidade de tão somente podermos experimentar nossa própria experiência com outras subjetividades, com outras comunidades e com a sociedade como um todo. (SCHRAMM, 2014. p. 407-415).

Sem *empatia* não há diálogo produtivo e nem exitoso entre singularidades. E, o que se apresenta é uma fratura exposta, no lugar de uma aproximação que seria indispensável para a solução justa no compartilhamento ético dos recursos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A CF de 1988, inaugurou a participação dialógica das populações indígenas na produção de uma Carta Magna que expressasse a natureza pluriétnica e pluricultural brasileira. Foi um avanço muito grande. A sociedade envolvente notou e ouviu os povos indígenas, antes invisibilizados. O marco textual, no entanto, precisa seguir transpondo a realidade documental para a realidade da vida, produzindo as justiça que nele foram plasmadas.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO N. **Dicionário de filosofia Nicola Abbagnano**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p 674.
- ARAÚJO JUNIOR, JJ. A Constituição de 1988 e os direitos indígenas: uma prática assimilacionista? In: **Direito dos povos indígenas em disputa** / Manuela Carneiro da Cunha, Samuel Rodrigues Barbosa (Orgs.). – São Paulo; Editora Unesp. 2018.
- BANIWA, G. A. conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: **Constituições nacionais e povos indígenas** / Alcida Rita Ramos, Organizadora. – Belo Horizonte : Editora UFMG, 2012. 238 p. : il. – (Humanitas).
- DERRIDA, J. **A farmácia de Platão**. São Paulo: Iluminuras, 2005. p. 7.
- FRASER, N. Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and participation. In: FRASER; HONNETH. **Redistribution or recognition: a political philosophical exchange**. London: Verso, 2003.
- GARRAFA, V. **Entrevista com Volnei Garrafa, Coordenador da Cátedra UNESCO de Bioética da UNB, concedida ao Centro de Bioética do CREMESP, durante o VIII Congresso Brasileiro de Bioética, em Búzios/RJ, 2009**. Disponível em: <http://www.bioetica.org.br/?siteAcao=Destaques&id=124>. (acessado, em 06/Jun/2020).
- GRANADO, G. **A teoria contratualista do Estado: convergências e divergências em T. Hobbes, J. Rousseau e J. Locke** / Gustavo Granado. – Rio de Janeiro: Gramma, 2018.
- HARBERMAS, J. **A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política**. Trad. George Sperber. São Paulo: Loyola. 2002.
- HARDT M, NEGRI A. **Impero: il nuovo ordine della globalizzazione**. Milano: Rizzoli, 2002.
- HOBBS, Thomas, 1588-1679. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Organizado por Richard Tuck; tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner; revisão da tradução Eunice Ostrensky. – Ed. Brasileira supervisionada por Eunice Ostrensky. – São Paulo: Martins Fontes, 2003. – (Clássicos Cambridge de filosofia política).
- KYMILICKA, W. Cidadania multicultural. Uma teoria liberal de los derechos de las minorias. Trad. De Carme castells Auleda. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1996.
- MALDONADO, DB. **Constitucionalismo del Sur Global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2015.
- NIEBUHR, R. **The Irony of the America History**. First published in 1952 by Charles Scribner's Sons: University of Chicago Press edition 2008. Printed in the United States of America 17 16 15 14 13 12 11 10 09 08 12345
- LACERDA, R. **Os Povos Indígenas e a Constituinte. – 1987/1988** / Rosane Lacerda. Brasília (DF): CIMI – Conselho Indigenista Missionário, 2008. 240 p. il. ; 21 x 28cm
- PEREIRA, DMDB. **O Estado pluriétnico**. <http://hdl.handle.net/11549/83418> . Acessado em, 24 de set 2021.

POTTER VR. **Bioethics. Bridge to the Future.** Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc. 1971.

SANTOS, BSS. Para além do pensamento abyssal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, BSS; MENESSES, MP. **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

SCHRAMM, FR. **A Bioética como forma de resistência à biopolítica e ao biopoder.** Rev. Bioética, 2010: 18 (3): 523.

SCHRAMM, FR. **Bioética da Proteção: ferramenta válida para enfrentar problemas morais na era da globalização.** Rev. Bioética, 2008: 16 (1): 11-23.

SCHRAMM, FR. **Diálogo entre o agnosticismo e o universo das religiões: o caso da empatia.** Rev. Bioética, 2014: 22 (3): 407-15.

SIMPLICIO, JG. **A África do Sul de Mandela: bioética, biopolítica e biopoder: considerações sobre o exercício da representação social e política – relação entre representantes e representados [Dissertação Mestrado].** Rio de Janeiro: Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca, Fundação Oswaldo Cruz; 2020; p. 57-64.

WALZER, M (Org.). **Pluralism, Justice and Equality.** Oxford: Oxford University Press, 1995a.