

7

Identidade cultural e conhecimentos tradicionais indígenas: do global ao local *Cultural identity and traditional indigenous knowledge: from global to local*

MARCELO LOEBLEIN DOS SANTOS

Mestre em Direito Ambiental, pela Universidade de Caxias do Sul – UCS;
professor do Centro Universitário Católico do Sudoeste do Paraná – UNICS;
professor pesquisador do Grupo de Pesquisa no Conselho Nacional de
Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq – Direito, Meio Ambiente e Desenvolvimento.
E-mail para correspondência: marceloloeblein@yahoo.com.br

Não vejo nada de bárbaro ou de selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. E é natural, porque só podemos julgar da verdade e da razão de ser das coisas pelo exemplo e pela ideia dos usos e costumes do país em que vivemos. Neste a religião é sempre a melhor, a administração excelente, e tudo o mais perfeito. A essa gente chamamos selvagens, como denominamos selvagens os frutos que a natureza produz sem intervenção do homem. No entanto, aos outros, àqueles que alteramos por processos de cultura e cujo desenvolvimento natural modificamos, é que deveríamos aplicar o epíteto. As qualidades e propriedades dos primeiros são vivas, vigorosas, autênticas, úteis e naturais; não fazemos senão abastardá-las nos outros a fim de melhor as adaptar ao nosso gosto corrompido. Entretanto, em certas espécies de frutos dessas regiões, achamos um sabor e uma delicadeza sem par e que os torna dignos de rivalizar com os nossos (MONTAIGNE, 1987: 101).

1. INTRODUÇÃO

Diante das palavras de Montaigne, percebe-se como as comunidades tradicionais, especialmente os povos indígenas, sempre foram vistos pelo homem branco. Os índios eram considerados “selvagens” pelos povos “civilizados” que cometiam atrocidades, genocídios, massacres, sempre em nome da dominação e do capital.

Na época da colonização brasileira, os portugueses agiram barbaramente, impondo sua cultura aos povos indígenas, massacrando-os e escravizando-os. As tribos que reagiam a essa imposição eram dizimadas. Assim, a ferro e fogo, as terras do Brasil foram exploradas e colonizadas pelos portugueses.

Da mesma forma que Portugal impôs sua cultura, como sendo a melhor, absoluta, atualmente tem-se presente o processo de globalização, fenômeno este que busca a mundialização da economia e, conseqüentemente, da cultura dos povos, tendo por base uma cultura dominante, caracterizada pelo consumismo, por uma economia forte, tipicamente de países desenvolvidos.

Neste sentido, o presente texto inicialmente traz à baila o conceito de globalização, as desigualdades de poder, a desestruturação dos povos dominados economicamente e, por consequência, culturalmente, ou seja, a desintegração das condições locais diante do global. Enfim, de como o fenômeno da globalização é visto por alguns estudiosos do tema.

Em seguida, trata sobre o paradoxo entre a realidade das comunidades locais e seus sítios simbólicos, em busca da defesa de seu universo local, de sua cultura em face do processo de globalização. Posteriormente, remete-se à história dos índios brasileiros depois do descobrimento, os massacres sofridos, os genocídios, que se estenderam até o século XX e, quem sabe, até os dias atuais, tudo em nome do capital.

Atualmente, estes povos se encontram num paradoxo entre a civilização e a resistência: caso se entreguem à civilização, estarão fadados ao desaparecimento, fazendo parte de outra classe de excluídos. Somente se houver resistência, apego aos seus valores, aos seus padrões culturais, afirmando os direitos que possuem como povo, eles poderão assegurar a sua sobrevivência.

O texto apresenta, ainda, a partir do pensamento de Boaventura de Sousa Santos (2002), a globalização hegemônica e, como forma de luta, uma globalização contra-hegemônica, ou seja, contra o globalismo localizado e a violência estrutural que assola os países pobres, especialmente suas comunidades tradicionais, defendendo-se, assim, a sobrevivência das comunidades locais, seus sítios simbólicos e sua biodiversidade.

2. A GLOBALIZAÇÃO: ASPECTOS GERAIS

A partir da última década do século passado, intensificou-se em todo o planeta o enraizamento do fenômeno da globalização, criando desafios e desenhando um novo mapa-múndi, na busca pela unificação dos continentes e, especialmente, das ações humanas sobre os mesmos. Bauman (1999) demonstrou que, para alguns, a globalização pode significar algo positivo, como a uma sinalização de liberdade; porém, para outros, pode significar um fenômeno negativo, ou seja, um destino indesejado e cruel.

Para alguns, “globalização” é o que devemos fazer se quisermos ser felizes; para outros, é a causa da nossa infelicidade. Para todos, porém, “globalização” é o destino irremediável do mundo, um processo irreversível; é também um processo que nos afeta a todos na mesma medida e da mesma maneira (BAUMAN, 1999: 7).

Independentemente do posicionamento dos “globalfóbicos” e “globalfílicos”, ou seja, respectivamente os detratores e defensores da globalização, correntes que crucificam ou amam este modelo imposto pelo desenvolvimento mundial, para Floriani (2006), o certo é que conceituar este termo não é uma tarefa nada fácil devido à sua amplitude; afinal, para esta conceituação, é necessário apoiar-se em várias disciplinas, como a economia, a geografia, a sociologia, a ciência política, a antropologia e a demografia, dentre outras que detêm sua atenção à temática.

A globalização é um fenômeno qualitativamente novo, que se torna possível a partir da coincidência no tempo de três processos interdependentes com a sua própria lógica interna: a crise e a queda do socialismo real, o desenvolvimento vertiginoso das novas tecnologias da informação e da comunicação (era da informação) e o neoliberalismo. Sem estes três processos que expressam a queda do sistema de Bandung, do modelo soviético e do Estado do Bem-Estar, a globalização não seria possível. Seu nascimento pode ser situado no início dos anos 1990 e torna possível pela primeira vez que os empresários transnacionais desempenhem um papel-chave, não somente no manejo da economia, mas no da sociedade em seu conjunto. Este processo tende a socavar não somente os alicerces das economias nacionais, mas também os dos Estados nacionais entendidos num sentido tradicional (SEGRERA, 2003: 123).

O autor complementou dizendo que o declínio da soberania dos Estados não quer dizer que estes tenham declinado. O que está acontecendo é uma nova forma de assumir a soberania, integrada por mecanismos nacionais e supranacionais, mas alertou para os perigos do neoliberalismo, afirmando que os Estados devem se manter fortes para continuar sendo os garantidores do bem comum e do exercício contínuo dos direitos humanos à sua população.

Para Boaventura de Sousa Santos, “a 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 designar como local outra condição social ou entidade rival” (2007: 2). Portanto, o referido autor acreditou que a globalização é a anunciadora do fim do sistema nacional enquanto núcleo das atividades humanas organizadas, influenciando e alterando a cultura, os modos de produção, a economia e a organização de um povo, impondo uma cultura considerada superior, a cultura de um povo rico, soberano e economicamente desenvolvido. Para Santos (2002), a globalização ainda pode ser definida como:

Conjuntos de relações sociais que se traduzem na intensificação das interacções transnacionais, sejam elas práticas interestatais, práticas capitalistas globais ou práticas sociais e culturais transnacionais. A desigualdade de poder no interior dessas relações (as trocas desiguais) afirma-se pelo modo como as entidades ou fenómenos dominantes se desvinculam dos seus âmbitos ou espaços e ritmos locais de origem, e, correspondentemente, pelo modo como as entidades ou fenómenos dominados, depois de desintegrados e desestruturados, são revinculados aos seus âmbitos, espaços e ritmos locais de origem (SANTOS, 2002: 85).

Percebe-se que estas relações são marcadas fortemente pela hegemonia, ou seja, uma globalização de cima para baixo, em que prevalece a desigualdade de poder, desestruturando os dominados, enfraquecendo o poder do Estado e causando a exclusão da população, especialmente de Terceiro Mundo, consequências dos imperativos neoliberais.

Pode-se ver que a realidade do sistema econômico proposto possui uma dinâmica perversa que concentra a riqueza nas mãos de poucos, enquanto a maioria vive na miséria e na ignorância, e perde paulatinamente sua cultura, sua identidade e suas origens em nome de um crescimento econômico ilimitado. Para Milton Santos (2004), a globalização é considerada como uma perversidade, pois o desemprego se torna cada vez maior, a educação é precária, a pobreza aumenta, diminuindo a qualidade de vida das pessoas e aumentando, assim, o processo de exclusão da população.

Para Hall (2003), quanto mais a vida social se torna mediada pela globalização, por meio de estilos, lugares, viagens, e principalmente pelas imagens da mídia, por intermédio dos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as identidades perdem seus vínculos de origens. Desalojam-se de seus tempos, lugares, de sua história e tradição, perdendo sua identidade, sua biodiversidade.

Beck (1998) acreditou que a globalização consiste num sistema mundial capitalista que busca a desigualdade e o enfraquecimento do Estado-Nação,

lembrando que a sociedade mundial sem o Estado não possui uma organização política, ficando exposta às intempéries da globalização como um novo espaço transnacional e subpolítico. A ideologia da globalização se apresenta sob a máscara da isenção política, ou seja, como apolítica, mas, na verdade, sua marca ideológica neoliberal é totalmente política. A sociedade mundial capitalista encontra-se atualmente diante de várias contradições, frutos da globalização. Contradições que, para Floriani (2006), podem ser assim descritas:

O enfraquecimento das estruturas políticas nacionais. Aprofundamento das desigualdades entre países ricos e pobres; as sociedades do trabalho definham, agravando a situação dos sistemas de proteção social; os agentes econômicos, defensores do globalismo, reforçam os esquemas de sociedades com menos trabalho, mais concentração de renda, menos impostos e conseqüentemente mais Estados débeis; agravamento das condições socioambientais (2006: 78).

Percebe-se que a globalização tem por objetivo principal a desestruturação e o enfraquecimento dos Estados e, em conseqüência, o enfraquecimento das identidades locais e seus conhecimentos tradicionais. É representada pela hegemonia dos países dominantes, de sua cultura e de seu capital.

O significado mais profundo propagado pela ideia de globalização, segundo Bauman (1999), é o caráter indeterminado e indisciplinado dos assuntos de caráter mundial, a ausência de um centro de controle, de uma comissão diretora, causando uma nova desordem mundial. O referido autor afirmou ainda que nem mesmo a ONU – Organização das Nações Unidas tem controle sobre o fenômeno global.

Para Bauman (1999), o problema é que a globalização dá oportunidade de ganhos rápidos aos países ricos, às transnacionais, especialmente por meio das novas tecnologias. Enquanto isso, deixa de fora os mais pobres, excluindo-os econômica e socialmente, ou seja, dois terços da população mundial ficam marginalizados.

Entre estes excluídos, encontram-se também as comunidades tradicionais, que, segundo Diegues & Arruda (2001), são representadas por populações indígenas, açorianos, babaçueiros, caboclos/ribeirinhos amazônicos, caiçaras, caipiras/sitiantes, campeiros (pastoreio), jangadeiros, pantaneiros, pescadores artesanais, praiheiros, quilombolas, sertanejos/vaqueiros e varjeiros, por exemplo.

Diegues & Arruda (2001) salientaram ainda que, dentre as comunidades tradicionais, a identidade dos povos indígenas é definida de forma mais clara que a identidade da população não indígena, pois aqueles têm reconhecido o direito histórico a seus territórios quando do estabelecimento de áreas indígenas no Brasil. No entanto, apesar dessa diferenciação, 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.

Assim, os povos tradicionais vivem em pequenos grupos ou sítios simbólicos, como será visto a seguir, preservam sua cultura, seus conhecimentos e sua identidade, porém encontram-se constantemente ameaçados pelo fenômeno da globalização e a conseqüente perda de seus conhecimentos.

3. O PARADOXO ENTRE OS SÍTIOS SIMBÓLICOS E A GLOBALIZAÇÃO

Este início de século XXI está marcado pela tensão entre a mundialização das economias e a preservação das identidades locais. É um paradoxo aceitar os desmandos do processo de globalização e abrir mão da própria identidade, ou preservar a identidade e correr o risco de aumentar o processo de desigualdades e exclusão social. Neste sentido, Zaoual (2003) lançou a teoria do sítio simbólico, a fim de defender o universo local e seus atores, respeitando sua diversidade cultural da universalidade do processo de globalização.

Resumidamente, o sítio simbólico de pertencimento é um marcador imaginário de espaço vivido. Em outros termos, trata-se de uma entidade imaterial (ou intangível) que impregna o conjunto do universo local dos atores. Sempre o sítio é singular, aberto ou fechado. Ele contém um código de seleção e de evolução própria: nesse sentido é dinâmico (ZAOUAL, 2003: 28-29).

A partir desta teoria, o *Homo situs* – habitante do sítio – é o intérprete de sua atual situação. Ele pensa e age a partir de sua dinâmica, levando em consideração o peso do passado, seus conhecimentos e sua identidade local, e relacionando esta realidade a uma realidade exterior, às influências que recebe, a fim de que possa, assim, promover o progresso, respeitando a diversidade cultural de seu sítio. Para Zaoual (2003), o conceito de sítio é flexível, podendo ser aplicado nas mais diversas formas de organização, assim como bairros, cidades, países, etnias, tribos, empresas etc.

Tem-se como um dos focos principais deste estudo as comunidades tradicionais indígenas. Cabe observar que as mesmas podem ser simbolizadas por sítios, de acordo com a teoria de Zaoual (2003). Sendo assim, estas comunidades buscam a defesa de seu universo local e o respeito à sua biodiversidade, seja ela natural, seja cultural, diante do processo de desestruturação do local pelo fenômeno da globalização hegemônica. Assim, cabe a esses atores sociais, agindo de acordo com sua cultura, seus conhecimentos tradicionais e respeitando sua identidade, buscar formas de progresso, mas sem perder sua biodiversidade, sem se inclinar à

globalização hegemônica e abrir mão de toda a sua história para assimilar uma cultura universal.

A partir do que foi acima exposto, pode-se dizer que os sítios simbólicos que defendem o universo local e seu sistema social podem ser considerados um sistema **autopoietico**. De acordo com Morgan (1996), a organização é um sistema aberto, “em constante interação com o seu contexto, transformando entradas em saídas como meio de criar condições necessárias à sobrevivência. Mudanças no ambiente são consideradas como desafios aos quais a organização deve responder.” (1996: 241).

Os sistemas sociais constituem-se **autopoieticos** por estar compreendidos em uma rede de processos de produção, nos quais o papel de cada componente versa sobre a participação na produção ou na modificação de outros componentes da rede. Para Bertalanffy (1976), os sistemas sociais assim como os organismos vivos são sistemas abertos, quer dizer, sistemas sustentados em importações (*inputs*) e exportações (*outputs*) com o meio, em construção e destruição de componentes materiais, em que os processos continuam e o sistema nunca chega a um descanso. A concepção é a de que um sistema reage universalmente, como um conglomerado, às influências externas e também às reações dos seus componentes interiores.

No tocante aos processos de interações mútuas do sistema com seu meio envolvente, os *inputs* procedem do meio e incentivam constantemente o sistema, assim como a cultura, os conhecimentos tradicionais indígenas; já os *outputs* são, conseqüentemente, o retorno dado pelo sistema às influências de culturas externas, como as influências do processo de globalização, que automaticamente regressam para o meio. Esses retornos promovem no meio novas interferências sobre o sistema local, *inputs*; é o *feedback*. Logo, no sistema social, *inputs* geram *outputs*, que geram novamente *inputs*, continuamente, em um círculo sem início e fim, conforme frisou Capra (1999), como uma rede, onde há um entrelaçamento e uma interdependência entre os fenômenos.

A ocorrência de um sistema constituir-se aberto, assim como comunidades tradicionais aceitarem influências externas, não representa exclusivamente o fato de que ele se compromete a possuir uma influência mútua com o seu meio, ou abandonar sua cultura em face da outra mundializada, mas, ao mesmo tempo, que esse intercâmbio é um fator essencial, que lhe defende a viabilidade, a capacidade reprodutiva ou continuidade e a capacidade de progredir.

Bauman (1999) asseverou que, no mundo global, ser local é um sinal de privação e degradação social; afinal, a produção de significados e de valores atuais está isenta de restrições locais, o que não pode ser aplicado à condição humana por esta ter valores e significados locais que dão sentido a esta condição. Por isso, a

importância de se valorizar o local e, ao mesmo tempo, estar aberto às influências positivas que vêm do entorno. O ator social precisa, dentro desta circularidade de *inputs* e *outputs*, ter discernimento para receber apenas o que pode contribuir para o crescimento social local, e não simplesmente receber de forma pacífica o que é imposto de forma hegemônica para degradar sua cultura.

Zaoual (2003) lembrou que o gênio diabólico da globalização impede o desenvolvimento dos países pobres em torno de seus projetos nacionais e locais. A impressão que se tem é que foram proibidas aos países de Terceiro Mundo a criatividade técnica da modernidade e a sabedoria de suas tradições em busca de uma felicidade local. Para este autor, a felicidade é construída localmente através de um olhar crítico não apenas sobre as influências e contribuições externas, mas também sobre as tradições endógenas. Neste sentido, volta-se à teoria do sítio simbólico, que interpreta esse mecanismo de adaptação e de evolução, também visto com um sistema circular, autopoietico.

É um espaço de crenças e práticas ajustado às circunstâncias locais. Sua transversalidade articula a cultura dos atores da situação, com a sociedade e o meio ambiente. Contrariamente à exclusiva visão de mercado que subtrai o homem de seu ambiente social, o sítio o inclui e o vincula às suas raízes. Ele dá sentido a seu comportamento. O sítio integra, assimila e ultrapassa toda contribuição vinda de fora (ZAOUAL, 2003: 95).

Neste sentido, percebe-se que o sítio simbólico, como ambiente local, é único e singular ao mesmo tempo, afinal está aberto às influências locais, regionais, nacionais e, até mesmo, mundiais. Assim, em seu funcionamento, o sítio impede tanto o retraimento da cultura como também uma abertura cega às influências externas.

Na perspectiva da teoria dos sítios, o planeta aparece como um “tapete de bilhões de sítios” imbricados uns nos outros, sendo ao mesmo tempo singulares, o que proíbe qualquer forma de “localismo” (*sitisme*), seja ele de natureza cultural, seja religiosa ou étnica. Ao contrário, o sítio guarda sua vitalidade por misturas controladas. Esse conhecimento tácito nas práticas locais faz parte de sua natureza própria, o que explica o fato de o ator sempre ser “rei em seu território”, a hipótese do inabalável ator diante do sistema (ZAOUAL, 2003: 96).

O homem, sendo um animal territorial, precisa de um sentido, de uma direção, ou seja, precisa sentir-se situado no tempo, no espaço e, ainda, em seu imaginário. Porém, o desenvolvimento e a globalização impedem que os povos de Terceiro Mundo façam suas próprias experiências, usando a criatividade dos gênios de seus sítios e evitando os erros cometidos na evolução dos países mais ricos, de modo

que possam, assim, prosperar a partir dos modos de organização dos atores locais em torno das mudanças necessárias.

Cada sítio possui seu próprio conhecimento, sua própria alma, sendo entidades abertas e fechadas ao mesmo tempo, dinâmicas e surpreendentes. Os sítios possuem seus mitos, sua história, seu saber social. Para Zaoual (2003), é mais importante levar em conta a realidade dos sítios para o seu crescimento econômico e social do que ceder à preguiça do pensamento e aceitar as transferências mecânicas de modelos globalizados. Afinal, a mundialização precisa ser habitada por homens com todas as suas diferenças, sejam de cultura, sejam de religião, enfim, homens que mantenham viva a diversidade de seus sítios.

Ao dar continuidade ao estudo, cabe referir um pouco da história dos povos indígenas brasileiros, bem como de sua cultura e seus conhecimentos tradicionais. Afinal, estes povos, ao longo de sua história, lutam arduamente para manter os seus sítios simbólicos vivos, mesmo diante do descaso da sociedade hegemônica e dos massacres sofridos por sua cultura.

4. POVOS INDÍGENAS BRASILEIROS: SUA HISTÓRIA E SUA CULTURA

A descoberta do Brasil certamente não foi por acaso, há quem acredite que a frota de Pedro Álvares Cabral foi impedida de prosseguir sua rota para as Índias e rumou ao encontro do que futuramente foi chamado de Brasil. Assim, a tripulação da frota de caravelas comandadas por Cabral desembarcou nestas terras no dia 22 de abril de 1500 para mudar o destino do povo que aqui vivia. Segundo Lepargneur (1975), às custas das riquezas naturais da nova terra conquistada, Cabral fez sua fortuna, e também a da Coroa portuguesa.

A tripulação de Pedro Álvares Cabral não tardou a encontrar os autóctones, ou seja, os habitantes destas paragens. Afinal, essa terra não era assim tão virgem, já possuía uma população, organização e cultura própria. Lepargneur (1975) afirmou que a primeira tribo encontrada pelos portugueses foi a Tupiniquim (sem sobreviventes atuais). Em seguida, os Tupinambás, os Aimopiras, os Caetés (exterminados ainda antes do final do século XVI) e os Goitacás. Todas essas tribos pertenciam à família Tupi.

Diégues Júnior (1980) observou que, no período do descobrimento, havia quatro grandes grupos indígenas: o **Tupi**, que foi o maior e teve um contato mais intenso com os colonizadores, habitava o litoral da Ilha de Marajó, às margens da Lagoa Mirim, no sul; pelo interior, encontravam-se tribos ainda ao sul do Rio Amazonas, estendendo-se em direção oeste até o Madeira e ocupando as partes interiores dos grandes tributários do Tocantins e do Xingu e toda a bacia do Tapajós em direção sul,

até as cabeceiras do Arinos, no centro de Mato Grosso; em outros pontos ainda, pequenas tribos espalhavam-se; o segundo era o grupo **Jê**, que habitava todo o Brasil central, com pequenas exceções, ocupando o Rio São Francisco, a leste, até a bacia do Xingu, ao oeste, e do médio Tocantins, ao norte, até o sul e Rio Verde, na parte meridional de Mato Grosso; o terceiro grupo era formado pelos **Aruaques**, que ocupavam todas as ilhas do estuário do Amazonas e da faixa costeira do norte, alongando-se por áreas do Purus, na parte oeste do Amazonas, do Juruá, do Solimões e do Rio Negro, e em pequenas áreas isoladas; o quarto e último grupo eram os **Caribes**, **Caribas** ou **Caraiúbas**, dos quais se originou a palavra “canibal”, por ter sido o primeiro grupo onde se encontrou a prática de antropofagia, e seus integrantes habitavam, em território brasileiro, a maior parte da área ao norte do Amazonas, do Jaí até além do Rio Branco, com pequenos grupos em outras áreas isoladas.

Estes, portanto, eram os quatro grupos indígenas que entraram em contato com o colonizador. Vale salientar que, segundo Diégues Júnior (1980), no tempo da descoberta, os povos indígenas estavam em plena fase de expansão, especialmente pelo vigor e desenvolvimento de sua linguagem. Porém, em decorrência do choque cultural, os portugueses acreditavam que a língua tupi não satisfazia às necessidades sociais do novo estado cultural brasileiro. Assim, saiu vitoriosa a língua alienígena, a portuguesa, sobre a indígena, mas sabe-se que o português falado no Brasil foi enriquecido com um numeroso vocabulário de origem indígena.

Com a chegada dos europeus, não foi só o fator linguístico que mudou; houve, de forma hegemônica, uma mudança geral na cultura, na organização social dos povos que habitavam estas paragens e muitas fugas para as florestas mais distantes. Os índios, ou selvagens, como eram chamados, foram aprisionados, mortos e escravizados, mas havia ainda, segundo Lepargneur (1975), as mulheres indígenas para remediar um pouco a falta de mulheres no início da colonização e saciar os desejos dos portugueses. Assim, na segunda metade do século XVI, começaram a aparecer os mamelucos, resultado da miscigenação dos portugueses com as índias. Desde o início da colonização, a salvação dos indígenas sempre foi a fuga; afinal, as armas eram muito desiguais para um confronto.

Além do uso de armas de fogo, as tribos indígenas também eram dizimadas por pestes, como a varíola e a sífilis; afinal, estes povos não possuíam anticorpos contra essas doenças, até então desconhecidas. Os que não morriam de doenças eram assassinados pelos bugreiros, como eram chamados os caçadores de índios.

Para Rogon (1991), o contato dos povos da América, da África e da Oceania com os conquistadores europeus quase sempre redundou em seu desaparecimento puro e simples. Esse desaparecimento se deve aos seguintes fenômenos: o **genocídio**, que consiste na destruição física, no extermínio e na extinção do grupo mediante

uma ação direta e violenta; os poucos membros destas comunidades que sobreviviam ao choque do contato, ao genocídio, acabavam sofrendo com a **aculturação**, ou seja, a transformação do modo de vida, das tradições, das crenças, do tipo de relação com o meio ambiente etc. A aculturação acontecia normalmente por meio do contato com colonos, militares e missionários estrangeiros. Recentemente, introduziu-se o termo **etnocídio** para conceituar o homicídio cultural, ou seja, a destruição de um modo de vida e de um conjunto de crenças, o que não difere fundamentalmente do genocídio – afinal, o povo fica sem identidade, sem referência e sem perspectivas futuras de prosperidade.

O genocídio e a aculturação foram os destruidores de uma vida social organizada, com elementos de parentesco, economia, sistema político, crenças, artes etc. As dizimações não aconteceram somente nos primeiros séculos após o descobrimento; elas acontecerem também em épocas recentes. Pode-se citar, a partir dos escritos de Lepargneur (1975), o massacre dos Cintas-largas, que aconteceu em 1963, em Arapuanã, no Mato Grosso do Sul. Em um trecho de sua confissão, um dos participantes do massacre relatou:

A índia foi a única que não correu. O seu filho devia ter uns cinco anos e chorava, seguro pela mão da mulher. Acho que foi isso que enfureceu Chico Luís. Deu um tiro no menino e correu para pegar a mulher. Ela foi fortemente amarrada, de cabeça para baixo numa árvore, no meio da roça dos índios. Chico Luís suspendeu a corda e o corpo ficou balançando. Como facão terso, abriu a índia em dois pedaços, quase de um golpe só. A aldeia parecia um açougue humano, com tanto sangue espalhado pelo chão... (LEPARGNEUR, 1975: 30).

A expedição à área dos Cintas-largas, de acordo com Lepargneur (1975), durou quase 60 dias e foi organizada pelo seringalista Antônio Mascarenhas de Junqueira. Este mais parece ser um trecho de um livro de terror, mas era exatamente o que acontecia com o povo indígena, desde a chegada dos povos “civilizados” vindos da Europa para colonizar e explorar estas terras. E o terror continuou ao longo dos séculos, mesmo no século XX, depois da Declaração Universal dos Direitos Humanos – o homem “civilizado” deu continuidade às suas barbáries.

A partir das atrocidades a que eram submetidos os povos indígenas, segundo Rogon (1991), no ano de 1967, o Governo Federal nomeou uma Comissão de Inquérito Parlamentar sobre a gestão do SPI – Serviço de Proteção aos Índios. Na referida comissão de inquérito, foi comprovada a participação de funcionários do SPI nos massacres perpetrados desde a sua criação, em 1910. Esses indivíduos, além de receberem suborno, ainda se apropriaram das terras dos índios, destruindo aldeias com dinamite, envenenando comunidades com arsênico e pesticidas ou massacrando-os com metralhadora.

Assim, o SPI foi suprimido para ser substituído, no ano de 1968, pela Funai – Fundação Nacional do Índio, sob o controle administrativo do Ministério do Interior. A fundação era encarregada de fazer respeitar os direitos dos índios, de prestar-lhes a assistência médica e técnica, além de ajuda a qualquer tipo de necessidade, e ainda de promover a integração dos índios na comunidade nacional. Posteriormente, foi editada a Lei n. 6.001, de 1973, conhecida como o Estatuto do Índio, que, em seu artigo 3º, II, conceituava comunidade indígena:

II – Comunidade Indígena ou Grupo Tribal – É um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem, contudo, estarem neles integrados.

Para Barreto (2004), na perspectiva desta lei, o índio é visto como um ser de cultura inferior, que precisa ser integrado na sociedade nacional. Porém, se efetivada a integração, ele não será mais considerado inferior, mas também não será mais índio, não merecendo qualquer forma de tutela especial e sendo fadado à exclusão.

Ao se falar em tutela, ela não pode ser considerada como indicação de incapacidade, pois, para Barreto (2004), o índio deveria ter sua cultura, sua organização social reconhecidas em lei, porém isso aconteceu somente na Constituição Federal de 1988, que abandonou o antigo **paradigma da integração**, que tratava o índio como um ser incapaz que teria de ser integrado à sociedade nacional, adotando, assim, o “paradigma da interação”, que defende e reconhece a organização social, os costumes, as línguas, tradições, crenças, bem como os direitos originários sobre suas terras. Assim, a partir da Constituição de 1988, o regime tutelar indígena passou a ser exclusivamente de proteção. Uma proteção constitucional que não deve ser confundida com restrição de direitos, mas como uma garantia ao direito mais importante do ser humano: o direito à vida.

Segundo Diégues Júnior (1980), foi Pero Vaz de Caminha que, no momento histórico do descobrimento, se caracterizou como o cronista que relatou não só as características tanto étnicas como culturais dos indígenas, mas também os primeiros contatos entre o elemento aborígine e o colonizador. Posteriormente, muitos outros estudiosos fizeram relatos sobre os traços ou complexos culturais de origem indígena, especialmente a influência dos mesmos na formação da cultura luso-brasileira; afinal, muitos são aos valores culturais indígenas que foram incorporados pelos colonizadores destas paragens.

O sociólogo brasileiro Gilberto Freyre consagrou, em sua obra clássica *Casa-grande e senzala*, um capítulo sobre “a importância do indígena na formação da família brasileira”, o qual se inicia assim: “Com a intrusão europeia, desorganiza-se

entre os indígenas da América a vida social e econômica; desfaz-se o equilíbrio nas relações do homem com o meio físico”. A mesma intrusão vem ocorrendo, hoje, por meio das influências nefastas do fenômeno da globalização, e a cultura indígena continua sendo aniquilada em defesa dos ideais neoliberais e da exploração do capital.

Não [nos] esqueçamos de atentar o que foi para o indígena, do ponto de vista de sua cultura, o contato com o europeu. Contato dissolvente. Entre as populações nativas da América, dominadas pelo colono ou pelo missionário, a degradação moral foi completa, como sempre acontece ao juntar-se uma cultura, já adiantada, com outra, mais atrasada. Sob a pressão técnica e moral da cultura adiantada, esparrama-se a do povo atrasado. Perde o indígena a capacidade de desenvolver-se autonomamente tanto quanto a de elevar-se de repente, por imitação natural ou forçada, aos padrões que lhe impõe o imperialismo colonizador. Mesmo que se salvem **formas** ou **assessórios** de cultura, perde-se o que Piutt-Rivers considera o **potencial**, isto é, a capacidade construtora da cultura, o seu *élan*, o seu ritmo. A história do contato com as raças chamadas “superiores” com as consideradas “inferiores” é sempre a mesma. Extermínio ou degradação. Principalmente porque o vencedor entende de impor ao povo submetido a sua cultura moral inteira, maciça, sem transigência que suavize a imposição. O missionário tem sido grande destruidor de culturas não europeias, do século XVI ao atual; sua ação foi mais dissolvente que a do leigo (FREYRE, 1966: I, 212).

A partir das palavras de Gilberto Freyre, pode-se perceber que esse contato com o colonizador europeu representou para o povo indígena sua degradação moral e cultural. Cabe observar que o texto acima, apesar de antigo, conserva seu valor histórico, podendo ser reeditado atualmente. Seria uma época diversa, mas com situações análogas, relatando, assim, o choque de duas culturas: a primeira, representada pelo capital estrangeiro, global, exploratório e neoliberal; a segunda, representada por uma cultura local, um sítio simbólico, que dá identidade ao seu povo, mas que se sente impotente de se desenvolver nos padrões que lhe impõe o imperialismo global.

Essa impotência gera também o extermínio e a degradação de uma cultural local – afinal, o mais forte economicamente sempre impõe ao mais fraco a predominância dos seus interesses. Em outros tempos, como disse Freyre, os missionários eram os grandes destruidores de culturas não europeias; afinal, acreditavam que sua cultura era superior à dos indígenas; atualmente, a globalização substituiu estes missionários, tentando destruir as culturas locais, os sítios simbólicos, especialmente situados em países do Terceiro Mundo, tentando impor uma cultura globalizada, massificada.

Para corroborar, Lepargneur (1975) afirmou que se engana quem acredita que o poder exploratório é representado apenas por colonos ávidos que colonizam terras a fim de enriquecer depressa ou numa luta implacável e mal disfarçada pelo biombo da expansão da cristandade; atualmente, este poder se encontra especialmente nas mãos de empresas multinacionais que, sem rosto e com ideologias neoliberais, compram milhares de hectares de terras amazônicas, diretamente ou por interpostas pessoas, com a finalidade de explorar minérios, madeira, agricultura, e acabam explorando os moradores daquelas paragens. Afinal, esse desenvolvimento capitalista não leva em conta a realidade local, a cultura de um povo. Com falsas promessas, o índio acaba se tornando submisso e aculturado.

Os “inocentes úteis” entoam então o hino da utopia, do futuro mítico (que jamais se realizará na história), do possível imaginado, impossível real. Promete-se ao índio da Amazônia que será um brasileiro cem por cento, que terá seu quinhão no maná da sociedade de consumo (LEPARGNEUR, 1975: 54).

Muitas vezes pela ingenuidade, os índios encontram seus piores inimigos nas fileiras dos que mais se acercam deles. Na verdade, desde a chegada dos primeiros colonizadores até os dias atuais, os índios lutam por seu espaço, em defesa de sua cultura; muito lhes foi prometido, mas poucas promessas cumpridas, por isso, quase sempre eles saem enfraquecidos de suas batalhas em busca de seu quinhão.

Lepargneur (1975) referiu-se às ideias do Padre Adalberto Holanda Pereira, jesuíta e antropólogo, que acredita que o impacto externo destrói rapidamente as sociedades fechadas e que o povo indígena não está preparado para a divisão do trabalho, para o individualismo econômico – os índios sempre viveram de forma cooperativa e não estão acostumados com as regras do jogo da concorrência capitalista e, tampouco, com as armadilhas da sociedade de consumo. O que pode estar mascarado de integração, na verdade, corre o risco de redundar em desintegração do grupo tribal.

O látex, a castanha e a madeira, dentre outras riquezas naturais, e o próprio conhecimento tradicional que o povo indígena possui sobre os efeitos medicinais de plantas brasileiras são interesses do capital estrangeiro, interesses estes antagônicos aos dos povos indígenas. Os estrangeiros, com vistas a lucros fáceis, ambicionam a exploração dos recursos naturais que se encontram dentro dos territórios indígenas, despreocupados com a questão ambiental e, muito menos, com a preservação das florestas ou da cultura, que são fundamentais para a sobrevivência dos índios.

Lepargneur (1975) fez referência ao sertanista Cláudio Villas Bôas, que, no final de sua carreira, afirmou que o futuro do povo indígena está, em parte, em suas mãos: por exemplo, caso se entregue à civilização, ele estará fadado ao desaparecimento. Mas, se resistir, se ele se apegar aos seus valores, aos seus padrões

culturais, afirmando os direitos que possui como povo, então poderá assegurar a sua sobrevivência. É isso que se espera, mas sabe-se que o apego ao passado não é suficiente para manter a sobrevivência destes povos; é preciso uma luta maior pela sobrevivência, seja por meio de políticas públicas, seja de leis e, principalmente, de projetos de desenvolvimento sustentável.

5. A GLOBALIZAÇÃO HEGEMÔNICA SOBRE A CULTURA INDÍGENA VERSUS A LUTA CONTRA-HEGEMÔNICA COMO PERSPECTIVA DE PRESERVAÇÃO CULTURAL

Atualmente, tem se discutido muito o impacto da globalização, especialmente por meio das empresas multinacionais, na formação de novas classes sociais e na desigualdade mundial, mas, segundo Santos (2002), a questão é saber se o que se designa por globalização não seria a americanização da cultura, ou seja, a imposição de uma economia neoliberal e de um universo simbólico típico da cultura norte-americana.

Esta americanização é marcada fortemente pela globalização hegemônica, preponderando a desigualdade de poder, que desestrutura os dominados, causando a exclusão ou, então, uma inclusão subalterna, fruto das propostas neoliberais. Ao se referir à inclusão subalterna, Santos (2002) analisou que há um globalismo localizado, que consiste no impacto específico nas condições locais, produzido pelas práticas imperativas da globalização. Para responder a estes imperativos transnacionais, as condições locais são desintegradas e, eventualmente, reestruturadas sob forma de uma inclusão subalterna.

Neste sentido, pode-se fazer uma analogia com as comunidades tradicionais, como as comunidades indígenas, que sofrem com a perda de sua biodiversidade natural e cultural, sendo vítimas do processo excludente da globalização e iludidas pela perversidade de multinacionais, que as exploram, criando uma expectativa de inclusão, que, na verdade, nada mais é que uma inclusão subalterna. Diante de tal realidade, vem à tona um importante questionamento feito por Rattner (2004):

(...) como manter a identidade e a lealdade às raízes, à cultura de origem na era da globalização e da eliminação das fronteiras geográficas e políticas pelo avanço das tecnologias de ponta nos transportes e comunicações e pela redução de barreiras tarifárias a fim de facilitar o fluxo internacional de mercadorias, serviços e capitais? A ideologia dominante endossada e apoiada pelos organismos internacionais nos apresenta a globalização como sinônimo de progresso e a associação dos países em blocos econômicos como o primeiro passo na construção de “um mundo só”. Crescimento econômico ilimitado, livre comércio e flexibilização das relações do trabalho

nos trariam rapidamente a era de abundância e bem-estar para todos os habitantes da Terra (2004: 05).

A defesa e a preservação do patrimônio, da biodiversidade de um povo, no caso, do povo indígena, se fazem por meio do empenho de todas as camadas da sociedade. Afinal, segundo Santos (2002), cultura é, em sua definição mais simples, a luta contra a uniformidade. Porém, esta luta não pode ser apenas dos povos indígenas ou de sociedades locais; o Estado precisa também tomar partido, defender os interesses de sua população. A este respeito, disse Santos (2002) que os Estados-Nação têm desempenhado um papel ambíguo, pois

(...) enquanto, externamente, têm sido 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 de 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: 47-48).

Diante disto, busca-se evitar o globalismo localizado, que “consiste no impacto específico de práticas e imperativos transnacionais nas condições locais, as quais são, por essa via, desestruturadas e reestruturadas de modo a responder a esses imperativos transnacionais.” (SANTOS, 2007: 3). Busca-se evitar, ainda, a exploração e, conseqüentemente, a inclusão subalterna; para atingir esta busca, faz-se necessária a garantia da biodiversidade indígena, seja ela de cunho cultural, seja natural. Afinal, sem uma legislação que defenda os interesses dos povos indígenas brasileiros, estes serão – se é que já não o são – vítimas do processo excludente da globalização.

Com a finalidade de evitar a hegemonia por parte de outros países ou de transnacionais, Santos (2002) propôs atividades de resistência, por meio de discursos contra-hegemônicos, como os das redes de movimentos e associações indígenas, ecológicas ou de desenvolvimento alternativo. Afinal, como lembrou Santos (2002), o sistema econômico proposto pela globalização possui uma dinâmica perversa que concentra a riqueza nas mãos de poucos, enquanto a maioria vive na miséria e na ignorância, perdendo paulatinamente sua cultura, sua identidade, suas origens.

Defende-se, assim, com as palavras de Boaventura de Sousa Santos (2002), uma luta contra-hegemônica contra as investidas exploratórias do processo de globalização neoliberal em relação aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade indígena. Os conhecimentos tradicionais indígenas são frutos de várias gerações que lutaram contra a dominação e a exploração do homem branco, e, mesmo com todo o processo de aculturação sofrido, muito dessa cultura sobreviveu

até os dias atuais. Cabe, agora, a preservação desses conhecimentos para as futuras gerações e a luta para que os mesmos não se percam diante do processo neoliberal da globalização.

Os conhecimentos dos povos tradicionais foram assegurados, pela primeira vez, por meio da Convenção sobre Diversidade Biológica – CDB, resultado da Cnumad – Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, que aconteceu no Rio de Janeiro, em 1992. A CDB reconheceu a soberania dos países sobre seus recursos genéticos e estabeleceu três grandes objetivos: (a) a conservação da biodiversidade; (b) a utilização sustentável de seus componentes; e (c) a repartição justa e equitativa dos benefícios decorrentes do uso dos recursos genéticos.

O objetivo da CDB e seus princípios buscam diminuir a desigualdade existente entre países desenvolvidos e em desenvolvimento; afinal, enquanto os primeiros são detentores de tecnologia, os segundos são detentores de biodiversidade. Apesar de seus objetivos, a CDB completou 15 anos em 2007, e muito pouco foi feito para a preservação da biodiversidade indígena, mas, com certeza, a luta foi recém-iniciada, e ainda há muito a se fazer.

Nesse sentido, é importante defender os direitos das comunidades tradicionais, mediante a criação de mecanismos de proteção, buscando uma garantia efetiva aos conhecimentos tradicionais aliados à biodiversidade, diante do modelo de capitalismo neoliberal e global. Alonso (2005) observou que:

(...) a globalização hegemônica pretende conferir um estatuto às comunidades indígenas, colocando-as num determinado lugar de destaque enquanto sujeito individual de direitos, equiparando-as como sujeito ocidental e desconhecendo a luta que essas mesmas comunidades travaram para ser reconhecidas como sociedades diferentes da sociedade nacional (2005: 289).

O povo indígena busca tão-somente o reconhecimento de sua cultura, de seus conhecimentos tradicionais, um reconhecimento coletivo, de acordo com suas relações internas, e não de forma individual, com perda de suas características e identidade. A fim de evitar tal hegemonia, Santos (2002) propôs atividades cosmopolitas – o autor atribuiu um conceito diferenciado ao termo cosmopolitismo, usando-o para descrever práticas e discursos de resistência, por meio de discursos contra-hegemônicos, como os das redes de movimentos e associações indígenas, ecológicas ou de desenvolvimento alternativo, entre outros.

O autor supracitado disse, ainda, que o cosmopolitismo representa uma globalização contra-hegemônica, ou seja, simbolizada pelas lutas que tornam possível a distribuição democrática da riqueza, garantindo direitos de cidadania, tanto

individuais quanto coletivos, aplicados transnacionalmente. Cabe lembrar as ideias de Corrêa (2000), de que a cidadania significa pertencer a uma nação ou a uma comunidade organizada, e que os membros dessa comunidade devem possuir iguais deveres e direitos e, enquanto cidadãos, devem receber a proteção do Estado.

A globalização contra-hegemônica, ao contrário da hegemônica, ocorre de baixo para cima, ou seja, nasce das lutas de movimentos sociais contra a globalização capitalista neoliberal, que tem por finalidade o enfraquecimento do Estado e de sua proteção aos seus cidadãos. Cabe salientar, ainda, que o povo indígena é vítima da violência estrutural, segundo Costa (2005):

(...) a violência estrutural precisa ser compreendida no âmbito do contexto social e cultural para que se possam elucidar os mecanismos pelos quais o Estado, em seus diferentes níveis e poderes, restringe o acesso da grande maioria da população aos direitos básicos que lhe proporcionariam uma vida digna, gerando dessa forma um grave quadro de exclusão social (2005: 1.263).

Acredita-se que acabar com a exclusão social é garantir ao indígena a preservação de sua cultura, de sua história e de seu patrimônio genético, por meio da participação plena em seu grupo. Diante disso, coloca-se a preocupação em garantir aos Estados detentores da biodiversidade sua soberania, e aos povos tradicionais, o direito a seus conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este texto teve a intenção de trazer à baila questionamentos sobre o futuro das comunidades tradicionais diante do processo de globalização hegemônica que vem assolando as comunidades locais, sua cultura e sua identidade.

Parece que o destino das comunidades tradicionais indígenas é andar à deriva, na esperança de encontrar um porto seguro. Mas nem mesmo elas sabem para onde o mar da globalização as está levando: será que serão incluídas na sociedade global, sendo respeitada sua cultura de acordo com o preceito encontrado nos artigos 215, 216 e 231 da Constituição Federal brasileira, que asseguram o pleno exercício de suas manifestações culturais, constituindo como patrimônio nacional seus bens de natureza material e imaterial, reconhecendo sua organização social, bem como seus costumes, sua língua, suas crenças e tradições e, principalmente, os direitos originários sobre suas terras?

O atual processo de globalização hegemônica causa efeitos demolidores sobre a capacidade decisória dos governos estatais, que nem sempre podem efetivar suas

garantias constitucionais. Com a perda dos conhecimentos tradicionais, não é só o povo indígena que perde, mas toda a humanidade; afinal, perde-se toda uma rica biodiversidade que poderia contribuir para a melhoria da qualidade de vida da população, especialmente pelo seu vasto conhecimento sobre plantas altamente medicinais. Cabe ressaltar que, na alucinação pelo progresso, pela riqueza, não se pode esquecer o passado, a cultura e suas manifestações, que enriquecem e dão alma aos sítios locais dessas populações.

Se os direitos das comunidades tradicionais indígenas não forem garantidos, o mar da globalização irá engoli-los, desagregar sua cultura, seus conhecimentos, como já vem acontecendo há séculos, e elas acabarão atracando sua **nau** nos descaminhos da exclusão e da subcidadania.

É preciso, antes de tudo, lutar contra essa exclusão que, de forma hegemônica, tenta assolar as comunidades tradicionais; é preciso encontrar uma bússola para delinear novos projetos de ações localizadas, valorizar os sítios simbólicos, respeitando, portanto, a cultura local e seus conhecimentos tradicionais, para tais comunidades não perderem a alma de seu povo, de sua cultura, de maneira que encontrem, assim, localmente, condições e meios de sobrevivência e prosperidade, sem terem que abandonar seu sítio simbólico e aumentar ainda mais a multidão de excluídos brasileiros, mas, ao contrário, valorizar seu sítio, sua cultura como uma forma de vida e de preservação da biodiversidade, como sugere o modelo de desenvolvimento sustentável a partir das realidades locais.

REFERÊNCIAS

ALONSO, Margarita Flórez. Proteção do conhecimento tradicional. Tradução de Manuel Del Pino. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as consequências humanas*. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

BARRETO, Helder Girão. *Direitos indígenas – vetores constitucionais*. Curitiba: Juruá, 2004.

BECK, Ulrich. *Que és la globalización? Falácias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona, Buenos Aires, Mexico: Paidós, 1998.

BERTALANFFY, Ludwig von. *Teoria general de los sistemas: fundamentos, desarrollo, aplicaciones*. Ciudad de Mexico: FCE, 1976.

CAPRA, Fritjof. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 1999.

CORRÊA, Darcísio. *A construção da cidadania – reflexões histórico-políticas*. Ijuí: Unijuí, 2000.

DIEGUES, Antonio Carlos & ARRUDA, Rinaldo S. V. (Orgs.). *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001.

DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. *Etnias e culturas no Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1980.

FLORIANI, Dimas. *Conhecimento, meio ambiente e globalização*. Curitiba: Juruá, 2006.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala – formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1965.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

LEPARGNEUR, Hubert. *O futuro dos índios no Brasil*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Hachette, 1975.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

MORGAN, Gareth. *Imagens da organização*. Tradução de Cecília Whitaker Bergamini e Roberto Coda. São Paulo: Atlas, 1996.

RATTNER, Henrique. *Cultura, personalidade e identidade*. 2004. Disponível em: <<http://www.lead.org.br/article/view/189>>. Acesso em: 12 de maio de 2005.

ROGON, Frédéric. *Os primitivos, nossos contemporâneos*. Tradução de Cláudio Cezar Santoro. Campinas, SP: Papirus, 1991.

SANTILLI, Juliana. *Sociambientalismo e novos direitos – proteção jurídica à diversidade biológica e cultural*. São Paulo: Peirópolis, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *A globalização e as Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez, 2002.

_____. *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. *As tensões da modernidade*. 2002. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura4.html>>. Acesso em: 21 de março de 2007.

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

SEGRERA, Francisco Lopes. Raízes, consequências e propostas alternativas à hegemonia unipolar e à globalização. In: MARTINS, Carlos Eduardo (Org.). *Os impasses da globalização: hegemonia e contra-hegemonia*. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2003.

ZAOUAL, Hassan. *Globalização e diversidade cultural*. Textos selecionados e traduzidos por Michel Thiollent. São Paulo: Cortez, 2003.