



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**  
Centro de Ciências Sociais  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

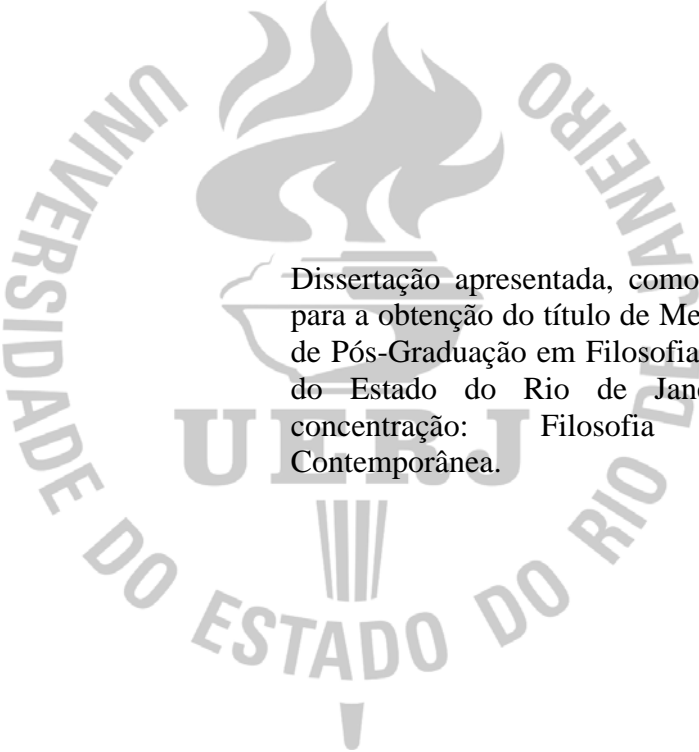
Aline Cristina Oliveira do Carmo

**Liberdade e identidade: uma abordagem filosófica acerca da proteção à  
diversidade cultural nas democracias liberais**

Rio de Janeiro  
2011

Aline Cristina Oliveira do Carmo

**Liberdade e identidade:  
uma abordagem filosófica acerca da proteção à diversidade cultural nas democracias  
liberais**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo

Rio de Janeiro

2011

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

C2871 Carmo, Aline Cristina Oliveira do  
Liberdade e identidade: uma abordagem filosófica acerca  
da proteção à diversidade cultural nas democracias liberais /  
Aline Cristina Oliveira do Carmo – 2012.  
113 f.

Orientador: Luiz Bernardo Leite Araújo  
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de  
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Multiculturalismo - Brasil - Teses. 2. Identidade social -  
Teses. 3. Etnicismo - Teses. I. Araújo, Luiz Bernardo Leite. II.  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia  
e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 316.7

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação.

\_\_\_\_\_  
Assinatura

\_\_\_\_\_  
Data

Aline Cristina Oliveira do Carmo

**Liberdade e identidade: uma abordagem filosófica acerca da proteção à diversidade cultural nas democracias liberais**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e contemporânea.

Aprovada em: 16 de maio de 2011.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo (Orientador)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

---

Prof. Ángel Oquendo  
School of Law - University of Connecticut

---

Prof. Dr. Marcelo de Araújo  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Rio de Janeiro

2011

*À minha querida mãe Lucia Helena, que com toda paciência e amor ouviu, acompanhou e discutiu todas as minhas leituras e reflexões.*

## AGRADECIMENTOS

À minha família, pelo amor e carinho que sempre me ofereceram e por sempre terem acreditado em mim. Em especial, meus pais – Quintino e Lucia –, minhas irmãs – Andressa, Gabriela e Diene – e meu irmão Quintino Neto.

Ao professor Luiz Bernardo, a quem tanto admiro e que tem estado comigo em toda essa trajetória desde a graduação, por sua terna disposição e paciência para ler, corrigir e discutir meus trabalhos e cujos ensinamentos contribuíram fundamentalmente para o meu aprofundamento na filosofia. A ele agradeço muito esse apoio, que foi essencial.

Ao grupo de pesquisa em filosofia moral, política e direito da UERJ, bem como aos colegas de curso da pós-graduação, com quem as discussões permitiram aclarar pontos importantes dessa discussão tão complexa.

Aos professores da banca examinadora, Prof. Dr. Marcelo Araújo e Prof. Dr. Angel Oquendo, por aceitarem gentilmente o convite de participar da banca, lerem este trabalho e terem se disposto a dar suas valiosas contribuições e críticas à minha dissertação.

Ao corpo docente do Programa de Pós-graduação em Filosofia, em especial os professores André Bertin e Dirce Solis, aos funcionários da UERJ Simone e Carlos Augusto, à professora Susana de Castro da UFRJ e à professora Vera Vidal, que de diversas maneiras contribuíram para o andamento deste trabalho, seja pelos cursos, orientações diversas ou auxílios na resolução das exigências burocráticas.

O tema da diversidade cultural sempre foi do meu interesse, mas sem dúvida o encontro, as conversas e as trocas com as comunidades quilombolas de Oriximiná fizeram toda a diferença. Por isso agradeço profundamente a todos de lá, especialmente da ARQMO (Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná), que me ensinaram tanto sobre mim e sobre o meu país, toda beleza e tristeza que carregamos nessa história. No entanto, toda essa experiência não teria sido possível sem o PECT (Práticas Educativas em Comunidades Tradicionais), grupo de extensão e reflexão sobre a inclusão das temáticas indígenas e negras na educação brasileira, com quem as discussões e trocas bibliográficas foram igualmente proveitosas para este trabalho. Obrigada amigos!

Agradeço igualmente à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro - FAPERJ, por acolherem e viabilizarem financeiramente essa pesquisa.

## RESUMO

CARMO, Aline Cristina Oliveira do. **Liberdade e identidade: uma abordagem filosófica acerca da proteção à diversidade cultural nas democracias liberais**, 2011. 113 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

O presente trabalho tem como objetivo analisar os conceitos de liberdade e identidade através da proposta de um "liberalismo cultural", apresentada pelo filósofo canadense Will Kymlicka, tal como defendida em suas obras *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (1995), *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship* (2001) e *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity* (2007). Através dessas leituras, buscou-se compreender em particular de que modo a língua e o território se configuram como elementos definidores das culturas de povos nacionais e étnicos que empenham suas lutas para garantir a permanência desses atributos, tanto em nível doméstico como no plano internacional, a fim de assegurar a singularidade de seus modos de vida e de suas visões de mundo, enquanto grupos diferenciados. Para tanto, tornou-se fundamental a realização de uma análise crítica do processo de construção nacional dos Estados modernos, como um projeto levado a cabo por parte de inúmeros países na modernidade com o intuito de promover a unidade nacional de seus Estados, através da invisibilização das expressões culturais e da participação política de grupos culturalmente minoritários. Ao final, desenvolve-se uma pequena reflexão sobre como esse debate pode contribuir para uma melhor compreensão acerca das reivindicações de populações indígenas e remanescentes de quilombos no Brasil pela regularização de seus territórios e reconhecimento de suas práticas culturais.

Palavras-chave: Multiculturalismo. Liberdade. Língua. Território. Direitos humanos.

## ABSTRACT

This study aimed to examine the concepts of freedom and identity through the proposal for a "cultural liberalism" presented by Canadian philosopher Will Kymlicka, as advocated in his works *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (1995), *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship* (2001) and *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity* (2007). Through these readings, it sought to understand specifically how language and territory are set as defining elements of the cultures of national and ethnic groups that commit their struggles to ensure the permanence of these attributes, both domestically and internationally in order to ensure the uniqueness of their livelihoods and their visions of the world, as differentiated groups. In order to do that, it became essential to make a critical analysis of the process of nation building in modern States, such as a project undertaken by numerous liberal countries in the modernity to promote national unity, through the invisibility of the cultural expressions and the political participation of minority peoples. In the end, it develops a small reflection on how this debate can contribute to a better understanding of the demands of indigenous peoples and remaining communities of *quilombos* in Brazil for the regularization of their territories and recognition of their cultural practices.

Keywords: Multiculturalism. Freedom. Language. Territory. Human rights.



## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>8</b>
<b>1</b>	<b>A POLÍTICA DO RECONHECIMENTO DE IDENTIDADES NACIONAIS E MINORITÁRIAS.....</b>	<b>25</b>
1.1	<b>Povos étnicos e minorias nacionais: em busca de uma definição das políticas de multiculturalismo.....</b>	<b>29</b>
1.2	<b>Proteções externas e Restrições Internas.....</b>	<b>39</b>
1.3	<b>Os três tipos de cidadania diferenciada.....</b>	<b>46</b>
<b>2</b>	<b>A DEMOCRACIA PARTICIPATIVA EM CONTEXTOS MULTICULTURAIS.....</b>	<b>52</b>
2.1	<b>O direito à língua no contexto do Estado-nação.....</b>	<b>53</b>
2.2	<b>O direito ao território no contexto do Estado-nação.....</b>	<b>63</b>
2.3	<b>Os direitos à língua e ao território no plano internacional de luta por direitos humanos.....</b>	<b>71</b>
<b>3</b>	<b>MULTICULTURALISMO E DIREITOS HUMANOS.....</b>	<b>77</b>
3.1	<b>Seria a exigência de adaptação à ordem liberal o monolinguismo da modernidade?.....</b>	<b>77</b>
3.2	<b>A questão da sobrevivência: reflexões sobre o pós-colonialismo.....</b>	<b>78</b>
3.2.1	<b><u>O contexto de formação do Estado-nação.....</u></b>	<b>80</b>
3.2.2	<b><u>O conceito de comunidades imaginadas em Benedict Anderson.....</u></b>	<b>84</b>
3.3	<b>Universalismo e particularismo: a noção de direitos humanos engloba direitos especiais em função do grupo?.....</b>	<b>91</b>
3.3.1	<b><u>Kant e os direitos humanos.....</u></b>	<b>94</b>
3.3.2	<b><u>A consciência histórica da modernidade.....</u></b>	<b>96</b>
<b>4</b>	<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>102</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>107</b>

## INTRODUÇÃO

O objetivo geral deste trabalho consiste em uma reflexão acerca dos princípios que fundamentam a constituição de um Estado democrático de direito, dentro do marco histórico em que vivemos das grandes lutas pela legitimação de direitos especiais a serem conferidos a determinados grupos étnicos e nacionais, especialmente no contexto de Estados liberais. Tais democracias ganham destaque no cenário político mundial por apresentarem como princípio norteador de suas ações - tido como universalmente válido - a dignidade da pessoa humana, cuja proteção deve prevalecer principalmente através do respeito aos princípios da igualdade e da liberdade, valores esses que possuem raízes na filosofia moral kantiana consolidada a partir da noção de autonomia da vontade como capacidade de autolegislação inerente a todos os seres racionais.

Em particular, pretende-se analisar os conceitos filosóficos de identidade e liberdade, a partir da proposta de um "liberalismo cultural" apresentado por Will Kymlicka em sua obra como um todo<sup>1</sup>. Considerando a grande quantidade de publicações do autor sobre a temática, deu-se especial atenção aos livros *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (1995), no qual apresenta de modo mais conciso sua teoria do multiculturalismo; *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship* (2001), formado por um conjunto de artigos no qual o autor comenta críticas apresentadas à obra anterior e tece considerações sobre casos específicos relativos ao tema e não aprofundado no livro de 1995, e *Multicultural Odisseys. Navigating the New International Politics of Diversity* (2007), obra dedicada ao estudo das políticas supra-estatais existentes e destinadas à proteção de populações culturalmente minoritárias no contexto atual de consolidação e fortalecimento do sistema internacional de direitos humanos<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Trata-se de um aprofundamento de minha monografia de conclusão de curso: "Política da Igualdade e Política da Diferença - Analisando o Discurso do Reconhecimento" (Novembro, 2007), na qual os conceitos de liberdade e identidade foram analisados, respectivamente, nas filosofias morais e políticas de Immanuel Kant e Charles Taylor. Neste, a partir da concepção segundo a qual "o reconhecimento forja a identidade", na medida em que esta é construída dialogicamente segundo os ideais modernos de autenticidade e dignidade. Já no pensamento kantiano, buscou-se compreender o importante papel do conceito de autonomia da vontade como um princípio moral universal a guiar racionalmente as ações do indivíduo, tanto em sua vida privada, quanto em nível público. Cf. TAYLOR, Charles: "A Política do Reconhecimento", in: *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Ed. Loyola, 2000, pp. 269-271 e KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tradução de Paulo Quintela, Coimbra: Edições 70, 1948. Na obra de Kymlicka, é possível observar tanto a importância conferida ao papel do Estado para o reconhecimento de identidades minoritárias quanto a noção de dignidade da pessoa humana, como fundamento para a adoção de políticas públicas baseadas na ideia de direitos humanos.

<sup>2</sup> KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995; Idem. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford: Oxford University Press 2001; Id. *Multicultural Odisseys: Navigating the New International Politics of Diversity*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

No que tange à hipótese deste trabalho, busca-se compreender de que modo esses conceitos de identidade e liberdade se expressam na defesa de direitos especiais relativos à *língua* e ao *território* no debate contemporâneo acerca da adoção, tanto em nível doméstico quanto no sistema internacional de direitos humanos, de políticas públicas para a proteção de aspectos singulares de povos minoritários. Para tanto, servirão de exemplos para pequenas análises, dentre outros, a Carta Internacional de Direitos Humanos das Nações Unidas (que engloba tanto a Declaração de 1948 quanto os Pactos Internacionais de Direitos Civis e Políticos e de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais), a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais (1989), ratificada pelo Brasil em 2002 e em vigor no país desde 2003, e a proposta de uma Declaração Universal de Direitos Linguísticos, em deliberação pela Organização das Nações Unidas (ONU) desde 1996.

Como observado anteriormente, o trabalho é feito a partir da leitura de obras de Will Kymlicka que tratam do presente tema de estudo, considerando as novidades presentes em seu livro mais recente *Multicultural Odisseys Navigating the New International Politics of Diversity*, publicado em 2007, no qual descreve e analisa o contexto internacional em que está inserida a discussão relativa à criação de instrumentos normativos que visem garantir a proteção das culturas de determinados povos, principalmente quando estes forem parte de Estados marcados pela diversidade cultural. Em especial, o já mencionado *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (1995), onde o autor tem como objetivo desenvolver sólidos argumentos a favor de direitos diferenciados para grupos nacionais e étnicos, baseados em uma concepção liberal da autonomia individual e da igualdade social. A obra de 2001, *Politics in the Vernacular*, será igualmente importante, na medida em que muitos aspectos da teoria estudada são confrontados com algumas correntes de pensamento, como o republicanismo, e também porque nela são aprofundados os limites da proposta multiculturalista de Kymlicka, cujo principal objetivo consiste em preencher a lacuna existente entre a teoria liberal da justiça e dos direitos humanos e a prática em torno da aplicação de tais princípios para a construção de sociedades efetivamente democráticas. A importância dessas leituras consiste no fato de que seus conteúdos permitem a compreensão de alguns conceitos e problemas centrais do multiculturalismo que giram em torno da proteção dos direitos linguísticos e territoriais dos grupos aqui considerados.

Contudo, devido à riqueza do tema e aos objetivos aqui propostos, tornou-se incontornável adotar uma postura interdisciplinar na presente investigação, especialmente no

que se refere a estudos jurídicos sobre o tema dos direitos humanos e a estudos antropológicos relativos à diversidade cultural. Nessa perspectiva, defendemos a adoção de uma nova postura das pesquisas no meio acadêmico, que não pode permanecer preso a uma visão ultrapassada baseada na fragmentação dos saberes, em nome de uma suposta neutralidade científica. A esse respeito o filósofo francês Félix Guattari afirma que, em casos tão complexos como este que ora enfrentamos, a pesquisa interdisciplinar se impõe:

Pela primeira vez na história, a humanidade é responsável por seu destino enquanto espécie, e, mais ainda, responsável pelo conjunto das espécies vivas e pelo futuro da biosfera (...) Culturas estão ameaçadas, assim como formas de arte e de sensibilidade. A ciência não pode se contentar em estudar passivamente estas evoluções. Ela tem obrigação de intervir e de se engajar<sup>3</sup>.

Por este motivo, uma discussão fundamentada necessita de referências a debates e questionamentos que envolvem, não só na filosofia, a questão sobre a proteção da diversidade cultural através de discursos relativos à autogovernabilidade de povos minoritários em determinados territórios e aos direitos linguísticos dessas populações. Para tanto, além da obra de Kymlicka, buscou-se igualmente discutir alguns aspectos do sistema internacional de direitos humanos – principalmente no que tange aos direitos democráticos de informação e de participação no contexto do pós-colonialismo -, através de um levantamento bibliográfico de outros autores e comentadores pertinentes ao assunto, a fim de obter uma maior compreensão do horizonte de discussão aqui delimitado.

### **- O individualismo na concepção moderna de liberdade**

Ao analisar o histórico do debate filosófico acerca da legitimidade dos direitos culturais desde que iniciou os seus estudos sobre o tema na década de 1980, Kymlicka observa o desenvolvimento de três fases nessa discussão, notadamente focada em questões normativas a respeito dos direitos das minorias: a oposição inicial entre liberais e comunitaristas; a inserção do debate dentro da teoria liberal da justiça e os direitos de minorias como uma resposta ao modelo de construção nacional<sup>4</sup>. Embora a primeira fase

<sup>3</sup> GUATTARI, Félix. “Fundamentos ético-políticos da interdisciplinaridade”. *Revista Tempo Brasileiro*, Vol. 108, Jan/Mar 1992, pp. 19-26 (aqui: p. 23).

<sup>4</sup> KYMLICKA, Will. *Politics in the vernacular: multiculturalism, nationalism and citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 18-38.

evidencie mais explicitamente o problema do individualismo moderno, todos os estágios do debate refletem em algum grau o peso dessa particular concepção da liberdade na configuração do Estado liberal.

Assim, é importante assinalar que a questão do individualismo se destaca e surge como primeiro ponto de objeção por parte dos críticos da tradição liberal na medida em que está na raiz do pensamento dos principais autores liberais modernos desde o século XVIII, sendo um dos fatores que permitiu a consolidação do universalismo, a partir de uma concepção secular do sujeito moral. Isso porque essa compreensão do indivíduo como capaz de determinar, unicamente através da racionalidade, a sua própria lei moral constitui a base de uma noção universalista do ser humano como dotado de determinados direitos fundamentais, aplicáveis a todos, independentemente de quaisquer diferenças econômicas, culturais, de gênero, etc.

O primeiro momento é identificado pelo autor através da discussão apresentada pelos poucos teóricos que enfrentaram o tema no período entre 1970 e 1989, quando a problemática se foca essencialmente na questão da prioridade da liberdade individual. Com efeito, trata-se de um resgate do antigo debate entre liberais e comunitaristas, ou entre individualistas e coletivistas, no qual autores que conferiam maior importância ao papel da sociedade e da cultura na construção do indivíduo moral criticavam a defesa liberal de que cada um deve ser livre para decidir se deve perpetuar ou não determinadas práticas sociais e culturais. Dessa forma, enquanto liberais celebravam a independência dos indivíduos para definirem a sua própria concepção da boa vida com base na noção de autonomia privada, comunitaristas entendiam que tal concepção era fruto de uma herança cultural e que, portanto, privilegiar a autonomia individual era algo destrutivo para as comunidades.

Nesse primeiro estágio do debate os defensores dos direitos das minorias eram identificados com o comunitarismo, uma vez que reconheciam a inconsistência de tais demandas com o comprometimento liberal em torno do indivíduo. De fato, essas prerrogativas eram vistas como uma forma apropriada de afirmar o valor da vida em comunidade e, em particular, de proteger os grupos que ainda possuíam um modo de vida comunal contra os efeitos desintegradores do individualismo moderno.

Logo, deve-se inicialmente atentar para a relevância das chamadas críticas de caráter comunitarista ao núcleo da concepção moderna de liberdade, entendida como a base do pensamento liberal, fundado na proteção dos direitos individuais da pessoa humana. Tais críticas ora possuem como base a noção aristotélica de que a justiça reside na comunidade

(cujos primeiros laços estariam no entendimento compartilhado tanto sobre o que seria o bem para o homem, quanto sobre o que seria o bem para a própria comunidade), ora se fundam na concepção hegeliana do homem como um sujeito historicamente condicionado<sup>5</sup>. De acordo com esta última visão, a pura abstração do sujeito (tal como apresentada por Kant, por exemplo) diz respeito a um ser a-histórico e, portanto, que não se adequa à concretude da vida. O verdadeiro agente moral possui uma história, que passa necessariamente por um processo de autorreconhecimento diante do outro. O papel da cultura, nesse ponto, é de vital importância, tanto para autores como Hegel quanto para Charles Taylor<sup>6</sup>, mas que desempenha um papel secundário na visão liberal tradicional expressa na 'prioridade do justo sobre o bem'<sup>7</sup>.

Em que pese a importância por denunciarem a possibilidade de um etnocentrismo dissimulado por trás de uma teoria humanista, percebe-se que essas críticas atualmente levantadas perdem o sentido quando examinadas sob a perspectiva da particular teoria multiculturalista defendida pelo autor ora estudado. Isso porque, como veremos mais à frente, ao abraçar o núcleo central do liberalismo, Kymlicka busca evidenciar as implicações práticas da concepção moderna de liberdade como autolegislação, entendendo que os direitos diferenciados em função do grupo possuem exatamente como limites os princípios da liberdade individual e da justiça social.

Considerando o foco que é dado nas políticas universalistas à condição humana das pessoas enquanto indivíduos, mais do que enquanto participantes de uma determinada cultura na qual é construída a sua identidade pessoal, Kymlicka irá apontar, com relação a essa primeira etapa, a necessidade de não estabelecermos uma oposição entre direitos individuais e direitos coletivos. Isso porque o papel de cada uma dessas categorias atende a funções específicas, de modo que a proteção aos direitos exercidos por coletividades não deve impedir a realização de certos direitos fundamentais, como a liberdade de consciência.

Com isso, a segunda fase identificada pelo autor parte de um reconhecimento das diversas falhas encontradas na oposição entre liberais e comunitaristas, visto que tal polarização tende a identificar os grupos minoritários como uma resistência aos valores

---

<sup>5</sup> GUTMANN, Amy. "Communitarian critics of liberalism". *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, n.3, 1985, pp. 308-322.

<sup>6</sup> TAYLOR, Charles. *Multiculturalism: Examining the politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann. Princeton: Princeton University Press, 1994.

<sup>7</sup> RAWLS, John. *O Liberalismo Político*. São Paulo: Ática, 1993.

liberais predominantes nas sociedades modernas (o que nem sempre é verdade), bem como a reduzir as demandas desses grupos aos chamados direitos coletivos.

Para compreendermos essa afirmação, é importante demarcar que, na maioria das obras aqui estudadas, Kymlicka toma como ponto de partida a constatação de duas categorias de grupos minoritários que atualmente recebem tratamento diferenciado dentro do ordenamento jurídico de diversos países ocidentais (capítulo I). De fato, a maioria desses grupos étnicos (imigrantes e seus descendentes) e nacionais (principalmente as nações sem Estado) visa sua plena inclusão e participação nas principais instituições democrático-liberais dos Estados em que vivem. Ressaltam-se, nesse ponto, os direitos à igualdade de oportunidades e de acesso à educação e cultura.

Indeed, far from opposing liberal principles, public opinion polls show there are often no statistical differences between national minorities and majorities in their adherence to liberal principles. And immigrants quickly absorb the basic liberal-democratic consensus, even when they came from countries with little or no experience of liberal democracy. The commitment to individual autonomy is deep and wide in modern societies, crossing ethnic, linguistic and religious lines.<sup>8</sup>

Entretanto, a questão permanece em aberto com relação aos povos nativos e indígenas, cujo modo de vida contrasta em muitos aspectos com o estilo adotado nas atuais sociedades modernas e industrializadas. Essas e outras exceções, como alguns grupos religiosos, não são descartadas pela teoria de Kymlicka e o autor inclusive busca uma resposta para o correto tratamento liberal que deve ser dado a grupos não liberais. Mas, ainda assim, ele entende que a maior parte do enfrentamento teórico sobre a problemática dos direitos do multiculturalismo não incide na oposição entre individualistas e comunitaristas, uma vez que há debates em que se encontra um consenso quanto aos princípios básicos da democracia liberal, mas no fato de que há profunda discordância quanto ao papel apropriado da língua, da nacionalidade e das identidades étnicas dentro das instituições e sociedades democrático-liberais. A hipótese presente nas reivindicações desses grupos minoritários (principalmente quando estas chegam às cortes judiciais dos países de que fazem parte) insiste na alegação de que no mínimo certas formas de reconhecimento público e de suporte para suas línguas, práticas e identidades são não só consistentes com os princípios liberais democráticos básicos, como podem mesmo serem requeridas por estes.

---

<sup>8</sup> KYMLICKA, Will. *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism and citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 20 [De fato, longe de se oporem aos princípios liberais, pesquisas de opinião pública demonstram frequentemente que não há diferenças estatísticas entre minorias e majorias nacionais na sua adesão aos princípios liberais. Imigrantes absorvem rapidamente uma base de consenso democrático-liberal, mesmo quando eles vieram de países com pouca ou nenhuma experiência de democracia liberal. O compromisso com a autonomia individual é amplo e profundo nas sociedades modernas, ultrapassando diferenças étnicas, linguísticas e religiosas].

The issue is no longer how to protect communitarian minorities from liberalism, but whether minorities that share basic liberal principles none the less need minority rights. If groups are indeed liberal, why do their members want minority rights? Why aren't they satisfied with the traditional common rights of citizenship?<sup>9</sup>

A resposta a esse problema, denominada pelo autor de posição *liberal culturalista*, pode apresentar três diferentes argumentos para que o pertencimento a grupos étnico-culturais e a potencial perda de culturas diversificadas sejam tratados como matéria de importância política<sup>10</sup>.

Alguns teóricos (como Charles Taylor<sup>11</sup>) enfatizam a importância do respeito à identidade. Com base nessa visão, há uma profunda necessidade humana para que as diversas identidades étnico-culturais sejam reconhecidas e respeitadas pelos outros. Ignorar ou reconhecer erroneamente a identidade de alguém corresponde, assim, a um grave dano à sua noção de autorrespeito. Por conseguinte, os direitos das minorias satisfariam tal necessidade de reconhecimento. Particularmente, entendo que esta afirmação está ligada a uma reflexão sobre a pretensão de verdade existente em todas as crenças culturais, o que, ao mesmo tempo, parte de um questionamento das respostas encontradas pelo mundo moderno, guiado pelo paradigma científico e tecnológico.

Já outros autores se baseiam em um argumento mais instrumental para os direitos culturais, enfatizando o papel desempenhado pelo pertencimento cultural em promover a liberdade ou a autonomia individual. Como as diversas culturas determinam em certa medida os limites das formas de vida possíveis, se as opções disponíveis de culturas diminuïrem, da mesma forma diminuirá a autonomia das pessoas. Kymlicka é um representante dessa corrente, que entende que os direitos de minorias protegem esses contextos culturais de escolha.

---

<sup>9</sup> Idem, *ibidem*, p. 21 [A pergunta não é mais como proteger minorias comunitaristas do liberalismo, mas se as minorias que compartilham dos princípios liberais básicos precisam, no entanto, de direitos especiais. Se os grupos são de fato liberais, por que então os seus membros querem direitos de minorias? Por que eles não estão satisfeitos com os direitos comuns tradicionais da cidadania?].

<sup>10</sup> Idem, *ibidem*, p. 47.

<sup>11</sup> O autor canadense Charles Taylor constitui um dos primeiros autores que se destacou no debate sobre o multiculturalismo ao escrever "A Política do Reconhecimento", onde defende, citando teóricos do feminismo e do pós-colonialismo, a ideia de que o desenvolvimento da moderna noção de identidade (gerada sob um ideal de autenticidade construída interna e externamente pelo indivíduo) originou uma política da diferença, de caráter universalista, tanto quanto a política da igual dignidade: "Há, naturalmente, uma base universalista também para isso, o que compensa a sobreposição e a confusão entre as duas. Todos devem ter reconhecida sua identidade peculiar. Mas o reconhecimento aqui significa algo mais. Com a política da dignidade igual, aquilo que é estabelecido pretende ser universalmente o mesmo, uma cesta idêntica de direitos e imunidades; com a política da diferença, pedem-nos para reconhecer a identidade peculiar de um indivíduo ou grupo, aquilo que o distingue de todas as outras pessoas. A ideia é de que é precisamente esse elemento distintivo que foi ignorado, distorcido, assimilado a uma identidade dominante ou majoritária. E essa assimilação é o pecado capital contra o ideal de autenticidade". Cf. TAYLOR, Charles: "A Política do reconhecimento", in: Idem: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p.250.



Por fim, alguns enfatizam o valor intrínseco da diversidade cultural nas sociedades contemporâneas. Culturas diversas são vistas como um repositório de formas únicas da criatividade e realização humanas, de tal forma que deixá-las morrer consistiria em perder algo de valor intrínseco. Dessa forma, os direitos de minorias preservariam essas culturas intrinsecamente valiosas. Esse último argumento tende a uma posição multiculturalista mais forte e radical, uma vez que parece defender a sobrevivência de toda e qualquer prática cultural, sendo de difícil sustentação quando confrontado com certas políticas liberais de direitos humanos.

Assim, embora seja notável o crescimento alcançando em torno do debate sobre os direitos multiculturais dentro de um quadro teórico liberal, ainda não é possível identificar um consenso quanto às bases de sustentação ou de legitimidade da posição liberal culturalista. Kymlicka observa um efetivo avanço nessa fase, na medida em que esta ultrapassa o caráter estéril e desorientador das discussões que tendiam a opor o individualismo ao coletivismo. Por outro lado, ele entende que a segunda fase ainda possui uma falsa compreensão do Estado liberal e das demandas apresentadas pelos grupos culturalmente minoritários no contexto moderno.

O terceiro estágio é, então, o ponto em que se encontra a hipótese de Kymlicka, que ressalta como pressuposto básico do debate a pretensão de neutralidade etnocultural dos Estados liberais:

On this view, liberal states treat culture in the same way as religion – i.e. as something which peoples should be free to pursue in their private life, but which is not the concern of the state (so long as they respect the rights of others). Just as liberalism precludes the establishment of an official religion, so too there cannot be official cultures that have preferred status over other possible cultures allegiances.<sup>12</sup>

Kymlicka comenta o fato de que, para alguns teóricos, essa constituiria a principal característica que distingue o nacionalismo étnico do nacionalismo cívico, na medida em que este é considerado como um efeito de um posicionamento neutro do Estado com relação às identidades etnoculturais dos seus cidadãos. Dessa forma, o pertencimento nacional é definido puramente em termos de adesão a certos princípios da democracia e da justiça. A luta por direitos especiais para minorias é vista então como um distanciamento radical dessa forma tradicional de funcionamento do Estado liberal. Já em Estados onde vigora o nacionalismo étnico, a reprodução de uma cultura e de uma identidade etnonacional determinada é tida

---

<sup>12</sup> Idem, *ibidem*, p. 23. [Nesta perspectiva, os Estados liberais tratam a cultura da mesma forma como a religião - ou seja, como algo que os povos devem ser livres para prosseguir em sua vida privada, mas que não é a preocupação do Estado (desde que eles respeitem os direitos dos outros). Assim como o liberalismo se opõe à criação de uma religião oficial, também não pode haver culturas oficiais que tenham um status privilegiado em relação a outras possíveis fidelidades culturais].

como um dos objetivos centrais do governo oficial. No fundo, o autor entende ser um erro compreender os Estados liberais como nações cívicas na medida em que esta denominação partiria de uma falsa compreensão do processo de formação desses Estados.

Logo, sua compreensão parte da afirmação de que os direitos de minorias suplementam mais do que diminuem a liberdade individual e a igualdade<sup>13</sup>, de tal forma que logram atender a determinadas necessidades que restariam desamparadas em um Estado rigidamente focado na neutralidade etnocultural. Seu argumento consiste na afirmação de que a ideia de que Estados democrático-liberais (ou nações cívicas) são neutros é manifestamente falsa e que o modelo da religião é totalmente enganoso, já que as políticas utilizadas pelos Estados para garantir a formação de uma cultura comum e a unidade nacional partem principalmente do estabelecimento de uma política integracionista etnocêntrica.

Ao identificar o pressuposto da neutralidade como um mito, o autor confere maior atenção ao processo de formação dos Estados nacionais, frequentemente construídos através da priorização de determinados elementos culturais em detrimento de outros, o que acaba por gerar a exclusão de grupos culturalmente minoritários. Este processo constitui ponto relevante nesta abordagem e por isso merecerá maior atenção ao longo desta dissertação. Por ora, é importante destacar dois aspectos que fundamentam a proposta de Kymlicka por uma mudança de foco na neutralidade etnocultural do Estado liberal para o processo de construção nacional dos Estados modernos: a noção de ‘cultura comum’ – trabalhada em especial por defensores do republicanismo, como Habermas – e o conceito de ‘cultura societal’, através do qual Kymlicka desenvolve sua compreensão do papel desempenhado pela língua comum e pelas instituições centrais utilizadas para o funcionamento de qualquer sociedade<sup>14</sup>. Para resumir, o autor canadense ressalta o fato de que o uso do termo ‘cultura’ em seus textos não possui o tradicional sentido etnográfico forte, frequentemente relacionado a costumes tradicionais, hábitos e rituais.

Citizens of a modern liberal state do not share a common culture in such a thick, ethnographic sense – indeed, the lack of a common thick ethnographic culture is part of the very definition of a liberal society. But it is equally essential to modern liberal forms of governance that

---

<sup>13</sup> KYMLICKA, Will. *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism and citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 24.

<sup>14</sup> O conceito é assim definido por Kymlicka: “*By societal cultures I mean a territorially concentrated culture, centered on a shared language which is used in a wide range of societal institutions, in both public and private life (schools, media, law, economy, government, etc.). I call it a societal culture to emphasize that it involves a common language and social institutions, rather than common religious beliefs, family customs, or personal lifestyles. Societal cultures within a modern liberal democracy are inevitably pluralistic (...). This diversity, however, is balanced and constrained by linguistic and institutional cohesion; cohesion that has not emerged on its own, but rather is the result of deliberate state policies*” (Idem, *ibidem*, p. 25).

citizens share a common culture in a very different, and thinner, sense, focusing on a common language and societal institutions.<sup>15</sup>

Nesse sentido, ele entende a definição do nacionalismo cívico como o resultado de uma compreensão errônea da história americana. Isso porque ele afirma que os americanos, tanto quanto os ingleses, conceberam o pertencimento nacional em termos de participação a uma cultura comum. A ênfase nos princípios políticos afetou a natureza dessa cultura comum, dando um caráter ideológico à identidade nacional norte-americana. Não obstante a isso, o autor sustenta que a ideologia liberal formou, mas não substituiu, o componente cultural da identidade nacional desses países. Assim, ele conclui que a ideia de uma definição puramente não-cultural do nacionalismo cívico é implausível, e geralmente leva à autocontradição. Como exemplo, ele cita a concepção habermasiana de ‘patriotismo constitucional’ que requer ao mesmo tempo em que a cidadania seja independente de qualquer característica etnocultural particular como a língua, enquanto define que o estabelecimento de uma língua cultural comum é indispensável à democracia.<sup>16</sup>

Por outro lado, cabe ressaltar que o autor enfatiza a necessidade de não entendermos o processo de construção nacional puramente em termos de imperialismo cultural ou de preconceito etnocêntrico, já que promover a integração dentro de uma cultura societal comum é visto como essencial para a equidade social e a coesão política em Estados modernos. Afinal, a existência de uma identidade nacional comum motiva e mobiliza cidadãos a agir em prol de objetivos políticos comuns, os quais podem atender a princípios democrático-liberais ou não<sup>17</sup>. Afirmar que os Estados liberais contemporâneos são fruto de um processo de construção nacional não é dizer que os governos podem promover somente uma única cultura societal. É possível que políticas governamentais estimulem a sustentação de duas ou mais culturas societais dentro de um mesmo Estado – e, de fato, esta será a hipótese defendida pelo autor.

Contudo, deve-se considerar que todos os Estados multinacionais do ocidente, em algum ponto de sua história, concentraram seus esforços na assimilação de minorias, através da difusão de uma única cultura societal em todo o seu território e só desistiram desse ideal

---

<sup>15</sup> Idem, *ibidem*, p. 25 (nota 18). [Os cidadãos de um Estado liberal moderno não compartilham uma cultura comum nesse sentido etnograficamente forte – de fato, a falta de uma cultura comum de tal peso etnográfico faz parte da própria definição de uma sociedade liberal. Mas é igualmente essencial às modernas formas de governo liberal que os cidadãos partilhem uma cultura comum em um sentido muito diferente, e mais raso, focando em uma língua comum e em instituições sociais].

<sup>16</sup> KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 200 (nota 15).

<sup>17</sup> Idem. *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism and citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 26.

(quando o fizeram) com muita relutância<sup>18</sup>. Assim, a pergunta feita nesse terceiro estágio do debate filosófico sobre a legitimidade dos direitos das minorias (e atual ponto da pesquisa de Kymlicka) não pretende mais justificar um distanciamento da norma de neutralidade etnocultural do Estado, mas antes questiona se o processo de construção nacional cria injustiças para minorias e se os direitos do multiculturalismo ajudam esses grupos a se protegerem de tais injustiças.<sup>19</sup>

Como exemplo dos reflexos dessa política sob um viés nada humanitário, encontramos os Saramaka, povo descendente dos antigos quilombos localizados no Suriname (reconhecido inclusive por antropólogos que parecem defender a pureza cultural como elemento necessário para a conferência de direitos diferenciados<sup>20</sup>) e que têm seus direitos territoriais garantidos legalmente desde a época colonial. Não obstante, a República do Suriname, em nome do interesse e do desenvolvimento nacionais, nega-lhes até mesmo participação quanto ao destino econômico das terras em que habitam, em franco desrespeito ao princípio da autodeterminação dos povos. Autor que possui um número expressivo de estudos e artigos publicados sobre os Saramaka, o antropólogo norte-americano Richard Price destacou as principais implicações do julgamento desta situação na qual o Estado do Suriname figura no banco dos réus, pela Corte Interamericana de Direitos Humanos em 2007:

En un caso histórico que será presentado ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos en algún momento de 2007, los Cimarrones Saramakas lucharán nuevamente por sus derechos territoriales contra el gobierno de Surinam. El gobierno sostiene que, legalmente, el territorio Saramaka le pertenece al Estado y que, por lo tanto, es legítimo que el Estado lo ofrezca en arriendo a las compañías multinacionales de extracción de oro y madera sin tener cuenta la opinión de los Saramakas, como lo ha estado haciendo desde hace muchos años. Los Saramakas dicen que los derechos sobre su próprioterritorio se basan en un tratado del Siglo XVIII con los colonizadores holandeses y en el Artículo 21 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos. Si los Saramakas ganan el caso, su victoria establecería de una vez por todas los derechos de los indígenas y de los cimarrones sobre sus territorios tradicionales en toda América<sup>21</sup>.

Atualmente em fase de supervisão de cumprimento de sentença, a Corte Interamericana de Direitos Humanos da OEA em 28 de novembro de 2007 acatou a reivindicação do povo Saramaka e condenou o Estado do Suriname por não ter reconhecido o

---

<sup>18</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>19</sup> Idem, *ibidem*, p. 27.

<sup>20</sup> PRICE, Richard. “Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações” (1999). *Revista Afro-Ásia*, n. 23, Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2000.

<sup>21</sup> Idem. “La lucha territorial Saramaka, siglos XVII-XXI”, in: LAVIÑA, Javier & OROBITG, Gemma (eds.). *Resistencia y territorialidad: culturas indígenas y afroamericanas*. Universitat de Barcelona: Estudis d’antropologia social i cultural, n. 15, 2008, p. 199.

direito aos recursos naturais localizados nos territórios tradicionalmente ocupados pelos quilombolas surinameses, descendentes das tribos marrons africanas e habitantes da Amazônia. O caso repercutiu entre intelectuais, militantes e estudiosos do multiculturalismo, uma vez que se tratou de um dos raros casos em que foram reconhecidos direitos territoriais especiais para um grupo além dos indígenas, denominado como “povos tribais” pela Convenção 169 da OIT.

Considerando essas questões, buscarei focar nesta discussão alguns elementos fundamentais para uma compreensão das políticas multiculturalistas como necessárias para um aprofundamento filosófico do significado da democracia liberal, entendida como doutrina erigida na defesa de certos direitos e liberdades fundamentais inerentes à pessoa humana.

Nesse sentido, é fundamental assinalar que, apesar do fator *raça* ou *ascendência* parecer importante para determinados grupos articularem suas lutas em torno de direitos e estratégias políticas a serem adotados para a manutenção de aspectos singulares de suas culturas (como na doutrina clássica do pan-africanismo<sup>22</sup>), buscarei compreender em que medida a **língua** e o **território** são elementos fundamentais na articulação dos discursos promovidos por esses grupos na busca pelo reconhecimento e garantia de suas formas de vida dentro da proposta liberal de uma democracia participativa. Como exemplo de tal reconhecimento podemos citar o preâmbulo da Convenção 169 da OIT que, ao declarar direitos relativos ao autogoverno dos povos indígenas e tribais sobre seus territórios, afirma que reconhece "*as aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram*"<sup>23</sup>.

### - A proposta de um “liberalismo cultural” por Will Kymlicka

---

<sup>22</sup> Cf. APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. Neste livro, o autor analisa o contexto histórico em que nasceram as ideias do pan-africanismo como doutrina defensora dos direitos dos africanos e da unidade do continente africano no âmbito de um único Estado soberano, de modo a identificar em todos seus principais defensores clássicos - como Kwame Nkrumah, Aimé Césaire e W. E. B. Du Bois - a pressuposição de uma solidariedade racial entre os negros, ao passo que Appiah propõe uma visão do pan-africanismo independente de qualquer visão racial.

<sup>23</sup> Disponível em:

[http://util.socioambiental.org/inst/esp/consulta\\_previa/sites/util.socioambiental.org\\_inst.esp.consulta\\_previa/files/manual\\_oit169.pdf](http://util.socioambiental.org/inst/esp/consulta_previa/sites/util.socioambiental.org_inst.esp.consulta_previa/files/manual_oit169.pdf) Acesso em 15 set. 2011.

Autor que escreve há pelo menos vinte anos sobre o tema<sup>24</sup>, Kymlicka tem participado na última década de inúmeros seminários, *workshops* e grupos de consultoria em vinte e quatro países, da Etiópia à Estônia, da Síria ao Sri Lanka, do México à Moldova, tendo a oportunidade de observar os processos pelos quais um conjunto de conceitos e discursos relativos às melhores práticas de multiculturalismo estão circulando pelo mundo (principal, mas não unicamente do Ocidente para o Oriente) e se difundindo pela academia, sociedade civil e, de modo burocrático, sob o olhar atento e a orientação de organizações internacionais. A tese que vem defendendo durante esse tempo é que não só o pensamento político liberal é consistente com a defesa de direitos específicos para determinados grupos étnicos e nacionais, mas que tais políticas são uma extensão lógica e moralmente progressiva das normas de direitos humanos<sup>25</sup>. Em suma, seu argumento central reside na afirmação de que tais direitos serão consistentes com o liberalismo cultural se (a) eles protegerem a liberdade dos indivíduos dentro do grupo, e (b) promoverem relações de equidade (não dominação) entre grupos<sup>26</sup>.

Com efeito, trata-se de um processo de aprofundamento e consolidação do sistema internacional de direitos humanos, o que é afirmado contra a posição de muitos críticos que argumentam ser o multiculturalismo uma ameaça a tais direitos universais. Atualmente, Kymlicka visa demonstrar que a forma de multiculturalismo que está sendo aplicada em todo o mundo é inspirada e delimitada pela mesma revolução dos direitos humanos e baseada num esquema de valores liberais democráticos<sup>27</sup>. Dentro desse foco, atenta-se para uma importante

---

<sup>24</sup> Seu primeiro livro publicado sobre o tema da diversidade cultural data de 1989. Cf. KYMLICKA, Will. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

<sup>25</sup> Cf. Idem, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001. A diferença deste livro para sua obra mais recente *Multicultural Odysseys: navigating the new international politics of diversity* (2007) é a sua posição na época de que os direitos humanos tradicionais necessitavam ser suplementados com direitos de minorias, sob pena de sua aplicação acabar por gerar efeitos opressivos a grupos étnicos e nacionais não dominantes; já em 2007, Kymlicka não fala mais em suplementação e passa a identificar nas próprias normas internacionais de direitos humanos um tratamento explícito e específico direcionado às populações culturalmente minoritárias. Sobre uma crítica ao seu posicionamento inicial, cf. ARAUJO, Marcelo de. "Direitos Individuais e Direitos de Minorias: Uma Crítica à Política de 'suplementação' dos direitos humanos em contextos multiculturais". *Revista Brasileira de Direito Constitucional e Internacional*, São Paulo, v. 55, 2006, p. 89-127.

<sup>26</sup> "In short, a liberal view requires freedom within the minority group, and equality between the minority and majority groups. A system of minority rights which respects these two limitations is, I believe, impeccably liberal. It is consistent with, and indeed promotes, basic liberal values". KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 152 - 153.

<sup>27</sup> "As I will show, the emerging international discourses and norms are fundamentally liberal in character. As such, they are broadly consistent with theories of 'liberal multiculturalism' that have been developed by recent Western political theorists, in which multiculturalism is understood as a concept that is both guided and constrained by a foundational commitment to principles of individual freedom and equality" (Idem. *Multicultural Odysseys: navigating the new international politics of diversity*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 7).

diferenciação entre a sua concepção liberal multiculturalista (que ele entende ser a utilizada pelas organizações internacionais contemporâneas) e aquela muitas vezes apresentada como uma forma de perpetuar desigualdades sociais, práticas sexistas e opressivas.

Notadamente, um aspecto de destaque nessa abordagem é o enfrentamento realista dado a um problema marcado por tamanha complexidade, ao mesmo tempo em que se busca clarificar e identificar as principais dificuldades e desafios envolvidos na questão, esclarecimento esse necessário para uma efetiva compreensão de como surgiu, quais os objetivos e em que momento essa discussão está situada historicamente. O que entendo por realismo em sua abordagem significa o reconhecimento, por parte do autor, da frieza com que as políticas multiculturalistas têm sido recebidas na maioria dos países, de modo a apontar para o fato de que as tentativas de sua internacionalização estão num verdadeiro campo minado de confusões conceituais, dilemas morais, consequências não intencionadas e manipulação política, das quais não é fácil indicar modos de navegação claros para a saída de tais obstáculos<sup>28</sup>. Na verdade, Kymlicka entende que o resultado cumulativo disso tem sido a criação de uma estrutura de normas internacionais insustentável a longo prazo, não havendo qualquer solução livre de riscos para quaisquer dos dilemas apontados.

Por essa razão, sua obra mais recente teve como propósito identificar alguns desses dilemas morais e complexidades políticas levantados pelo esforço de muitas organizações internacionais<sup>29</sup> na difusão do multiculturalismo. Entendendo serem tais desenvolvimentos potencialmente progressivos, o autor percebe um crescente comprometimento direcionado para remediar a situação de injustiça na qual se encontram diversos grupos étnicos e nacionais, tornados vulneráveis através de políticas assimilacionistas e excludentes, construídas em favor de um ideal de construção de um Estado-nação homogêneo. De fato, o que ele observa é uma difusão global do discurso político do multiculturalismo, ao mesmo tempo em que ocorre um processo de codificação dessas políticas em normas legais internacionais, através de declarações de direitos das minorias.

---

<sup>28</sup> Cf. Idem, *Ibidem*, p. 8.

<sup>29</sup> As organizações internacionais focadas na obra são as de cunho intergovernamental, estabelecidas por tratados entre os países do mundo, seja no nível global (como a ONU, o Banco Mundial e a Organização Internacional do Trabalho) ou no nível regional (OEA, EU e a União Africana), com um mandato para falar e agir em benefício dos seus Estados-membros. A esse respeito, o autor considera um erro tratá-las como mera expressão da hegemonia ocidental, na medida em que possuem autonomia para definir suas posições no cenário mundial, podendo-se pensá-las como a espinha de uma rede maior de atores envolvidos no projeto de formular normas e padrões relativos à governança da diversidade étnica (Cf. Idem, *Ibidem*, pp. 10-13).

Nesse sentido, a hipótese de trabalho defendida nesse livro pelo autor afirma que, no mínimo, esses novos padrões colocam limites ao modo utilizado pelos Estados nacionais modernos para a persecução de suas visões de homogeneização nacional. Por outro lado, ele acredita que tais normas têm a capacidade de oferecer uma visão alternativa a esse modelo, ao ver a diversidade como uma realidade permanente e característica definidora da política, de modo a destacar igualmente a tolerância como um valor central. Sob essa perspectiva, o autor considera positiva e até mesmo desejável a atual tendência em direção à difusão de modelos de políticas multiculturalistas.

Logo, ponto incontornável a ser clarificado nesse trabalho é o uso do termo 'multiculturalismo'. Segundo o próprio Kymlicka, o termo é utilizado como um guarda-chuva para abranger um vasto conjunto de políticas designadas para promover algum tipo de reconhecimento público, apoio ou acomodação para grupos etnoculturais não dominantes, sejam esses grupos "novas" minorias (como os imigrantes ou os refugiados) ou "velhas" minorias (como minorias nacionais historicamente estabelecidas e os povos indígenas). Claro, esse termo abrange tipos bem diferentes de políticas para diferentes tipos ou grupos identitários, mas o que todas têm em comum é o fato de irem além da proteção dos direitos civis e políticos básicos garantidos para todos os indivíduos em um Estado liberal democrático, com o intuito de apoiar tais grupos na manutenção e expressão de suas práticas e identidades distintas. Embora admita ser esta denominação sujeita a mal-entendidos (tal como o próprio termo "direitos de minorias"), é certamente difícil encontrar uma alternativa sem dificuldades semelhantes e muito menos alguma de comum aceitação. Por esse motivo, mantidas as ressalvas, o autor afirma que é possível entender "multiculturalismo", nos seus textos, no mesmo sentido que "direitos das minorias", "políticas da diversidade", "interculturalidade", "direitos culturais" ou "cidadania diferenciada"<sup>30</sup>.

A esse respeito, o autor afirmava em 1995 que

The term 'minority rights' is somewhat better, since it does not imply an artificial contrast between individual and group-specific rights. However, it is potentially misleading in another way, since it has historically been used to refer to any constitutional restrictions on the scope of majority rule, including restrictions protecting the common rights of citizenship. Hence guarantees of freedom of conscience have often been seen as a 'minority right', since they have protected religious minorities from persecution by the majority. Moreover, all these terms suffer from the fact that many of the claims made by ethnic and national groups do not in fact take form of *rights*, in the strict legal sense of that term. They may instead take the form of legislative powers or legal immunities. To avoid ambiguity, I should perhaps talk about the 'the claims of the members of ethnic and national groups for group-differentiated rights, powers, status or immunities, beyond the common rights of citizenship'. To save

---

<sup>30</sup> Cf. Idem, *Ibidem*, p. 18.



space, however, I will use 'group-differentiated rights' or 'minority rights' as the best available shorthand.<sup>31</sup>

Sua forte tese constitui, portanto, na afirmação de que o multiculturalismo liberal se fundamenta na assertiva de que políticas de reconhecimento e acomodação da diversidade étnica podem expandir a liberdade humana, fortalecer os direitos humanos, diminuir hierarquias raciais e étnicas e aprofundar a democracia<sup>32</sup>.

Contudo, existem alguns comentadores que acreditam serem essas políticas uma reação contra os direitos humanos e o liberalismo. Dentre as citadas pelo autor, destaca-se a versão tradicionalista, comunitarista ou conservadora do multiculturalismo, segundo a qual existem certas práticas que são vitais para a *autenticidade* ou *integridade* de uma cultura, devendo portanto ser protegidas de mudanças. Essa visão entende que essas práticas autênticas são essenciais para a identidade do grupo e, conseqüentemente, para a identidade dos seus membros individuais; logo, direitos culturais e políticas de inclusão cultural deveriam primariamente ou exclusivamente proteger tais práticas tradicionais autênticas. Em consonância com sua visão liberal, Kymlicka qualifica essa compreensão da 'autenticidade' ou da 'pureza cultural' como antropologicamente ingênua e politicamente perigosa, na medida em que obscurece as contestações políticas existentes dentro do próprio grupo, de modo a estimular menos a ideia de *direitos* culturais e mais a imposição de *deveres* culturais a seus membros<sup>33</sup>. Ao privilegiar a pureza sobre o hibridismo cultural, essa interpretação pode inibir relações construtivas entre culturas; ao privilegiar elites conservadoras sobre reformadores internos, pode inibir a liberdade dos indivíduos dentro dos grupos, o que pode levar à negação dos direitos humanos e a uma ameaça do espaço para um debate civil e uma negociação democrática referentes aos conflitos entre os povos.

<sup>31</sup> Idem. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 206. [O termo 'direitos de minorias' é até certo ponto melhor, já que não implica em um contraste artificial entre direitos individuais e direitos específicos de grupos. No entanto, é potencialmente errôneo em outro sentido, já que historicamente tem sido empregado para descrever qualquer restrição constitucional sobre o alcance do governo majoritário, incluindo as restrições que protegem os direitos comuns de cidadania. Assim, garantias de liberdade de consciência são consideradas muitas vezes 'direitos de minorias', uma vez que elas têm protegido minorias religiosas de perseguições por parte da maioria. Ademais, todos esses termos sofrem do fato de que muitas vezes as reivindicações feitas por grupos étnicos e nacionais não adotam de fato a forma de direitos, no sentido estritamente legal do termo. Para evitar ambiguidades, eu deveria talvez falar em 'reivindicações dos membros de grupos étnicos e nacionais por direitos, poderes, status ou imunidades específicas em função do pertencimento a um grupo, além dos direitos comuns de cidadania'. Contudo, para economizar espaço, empregarei o termo 'direitos diferenciados de grupos' ou 'direitos de minorias', como a melhor expressão sintética possível].

<sup>32</sup> Cf. Idem. *Multicultural Odysseys: navigating the new international politics of diversity*. Oxford: Oxford University Press, 2007p. 18.

<sup>33</sup> Para uma crítica similar à ideia de política de reconhecimento como 'política da identidade', cf. FRASER, Nancy: "Reconhecimento sem Ética?". *Lua Nova*, v. 70, 2007, p. 101-138 (artigo originalmente publicado na revista *Theory, Culture & Society*, v. 18, 2001, p. 21-42. Tradução de Ana Carolina Freitas Lima Ogando e Mariana Prandini Fraga).

Em 1995, ao apresentar de modo mais conciso sua teoria liberal dos direitos das minorais, Kymlicka já defendia a mesma posição, ao afirmar que com a sua definição do multiculturalismo pretendia dissociar sua defesa dos direitos culturais de qualquer santificação da autenticidade ou da tradição<sup>34</sup>. Por esse motivo é feita a distinção (explicitada no capítulo I) entre restrições internas e proteções externas, cuja análise permanece importante no âmbito da discussão de políticas públicas que podem interferir diretamente no desenvolvimento e permanência de culturas locais.

---

<sup>34</sup>Ele afirmava, com efeito, o seguinte: “Part of the motivation for this approach is that many illiberal accounts of the value of national and ethnic differences end up rationalizing oppression within the minority group in the name of respect for traditions, or protecting the ‘authenticity’ or ‘integrity’ of cultures (...). I will take a more direct line of attack, however, by severing the defense of cultural rights from any illiberal hallowing of ‘tradition’ and ‘authenticity’, and instead connecting it to a liberal theory of justice that is committed to individual autonomy and social equality” (KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995, p 198).

## 1 A POLÍTICA DE RECONHECIMENTO DE IDENTIDADES NACIONAIS E MINORITÁRIAS

Ao apresentar sua teoria do multiculturalismo, Kymlicka destaca duas premissas principais para uma defesa liberal dos direitos das minorias, a partir das quais constrói a sua teoria multiculturalista: 1). A *liberdade* individual está profundamente vinculada com o pertencimento ao próprio grupo nacional e 2). Os direitos específicos em função do grupo podem fomentar a *igualdade* entre a minoria e a maioria<sup>35</sup>.

Do ponto de vista histórico, o surgimento do multiculturalismo liberal é apontado por Will Kymlicka como uma resposta à adoção de um modelo de Estado-nação homogêneo. Esse ponto, relativo ao processo histórico de formação dos Estados nacionais, será desenvolvido mais detidamente no último capítulo desta dissertação, após evidenciarmos o papel da língua e do território na formação de culturas a serem protegidas. No entanto, ao observar uma evidente distinção de tratamento oficial destinado aos povos étnicos e às minorias nacionais dentro de Estados democrático-liberais contemporâneos, Kymlicka passa a investigar o que está por trás desses modos encontrados por esses Estados, que garantiu a consistência de tais formas de cidadania com os princípios constitucionais da liberdade e da igualdade.

Assim, ele começa a analisar o papel desempenhado pelo Estado e seus órgãos institucionais para a consolidação e difusão de uma ou mais culturas societais em seu território. O ponto que visa demonstrar é o vínculo existente entre o exercício da liberdade no sentido moderno e o valor do pertencimento cultural para a garantia da unidade e da solidariedade sociais nos Estados democráticos. Seu objetivo é demonstrar que o valor liberal da liberdade de escolha possui determinados pré-requisitos culturais e, por conseguinte, a questão do pertencimento cultural deve ser incorporada aos princípios liberais.

I will begin by describing the sort of 'culture' which I think is particularly relevant to individual freedom. The modern world is divided into what I will call 'societal cultures', whose practices and institutions cover the full range of human activities, encompassing both public and private life. These societal cultures are typically associated with national groups (...). I will then show how this freedom is dependent on the presence of a societal culture, and why it matters that national minorities have access to their own culture.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Idem, *Ibidem*, p. 52.

<sup>36</sup> Idem. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 75 - 76. [Vou começar por descrever o tipo de "cultura" que eu acho que é particularmente relevante para a liberdade individual. O mundo moderno é dividido entre o que eu vou chamar de "culturas societais", cujas práticas e instituições cobrem toda a gama de atividades humanas, englobando tanto a vida pública e privada. Essas culturas societais são tipicamente associadas com os grupos nacionais (...). Irei então mostrar como essa liberdade depende da presença de uma cultural societal, e por que é importante que as minorias nacionais tenham acesso à sua própria cultura].

Grupos de imigrantes também decorrem de culturas societais, mas, em razão de terem se mudado para outro Estado onde deverão aprender a língua dominante para garantir a igualdade de oportunidades, a provável perda de sua língua materna e do espaço para manter suas práticas culturais gera o grande risco de marginalização da cultura com a qual se identificam. Com isso, o autor começa a trabalhar a partir de um conceito de cultura mais delimitado: trata-se de um conceito referente não só aos valores e memórias compartilhados pelo grupo, mas também às instituições e práticas sociais estabelecidas entre seus membros. Esta definição é focada porque, ao se expressar através de instituições sociais, educativas, religiosas e econômicas, tais culturas tendem a se concentrar territorialmente e a se basearem em uma língua comum. No mundo moderno, para que uma cultura ganhe corpo na vida social, ela precisa de instituições, tais como escolas, meios de comunicação, economia, governo, etc.<sup>37</sup>

Assim, ele entende que culturas societais nem sempre existiram, e que a sua criação está intimamente relacionada ao processo de modernização. Isso ocorre por diversas razões, das quais três se destacam: 1) a modernização envolve a difusão pela sociedade de uma cultura comum, o que inclui a padronização da língua e a definição de uma economia comum, bem como de instituições políticas e educacionais; 2) essa ideia de cultura comum nas sociedades modernas exige um nível maior de solidariedade entre seus membros, já que o Estado do bem-estar social requer que seus cidadãos possuam um forte senso de identidade e de pertencimento comuns para que as pessoas estejam dispostas a fazerem sacrifícios umas pelas outras, de modo que tal sentido de pertencimento se constrói com base em uma língua e uma história compartilhadas; e 3) a difusão dessa cultura comum parece ser requerida pelo compromisso moderno com a igualdade de oportunidades. O terceiro e último ponto merece ser enfatizado, uma vez que o estabelecimento de uma educação pública padronizada para toda a sociedade em geral, por exemplo, é visto como essencial para garantir a igualdade de oportunidades para pessoas que pertençam a diferentes classes e grupos da sociedade.<sup>38</sup>

Logo, o surgimento de uma cultura societal, segundo Kymlicka, é uma característica da modernização, mas também é fortemente sustentado pelo Estado. Na verdade, o Estado é a principal força por trás da padronização linguística e da integração institucional nas

---

<sup>37</sup> Idem, *ibidem*, p. 76.

<sup>38</sup> Idem, *ibidem*, pp. 76 – 77.

sociedades modernas. Essa é a razão pela qual ele entende que as culturas societais são profundamente importantes para o liberalismo, uma vez que os valores liberais da liberdade e da igualdade devem ser definidos e compreendidos com relação a tais culturas.

Liberalism rests on the value of individual autonomy – that is, the importance of allowing individuals to make free and informed choices about how to lead their lives – but what enables this sort of autonomy is the fact that our societal culture makes various options available to us. Freedom, in the first instance, is the ability to explore and revise the ways of life which are made available by our societal culture.<sup>39</sup>

Com efeito, a noção segundo a qual uma cultura societal torna disponíveis diversas opções para que as pessoas possam fazer escolhas livres e informadas parece se referir mais ao contexto no qual está inserida uma cultura societal nas democracias liberais contemporâneas. Na verdade, o que Kymlicka quer enfatizar com esse conceito é sua compreensão de que uma identidade nacional não repousa necessariamente em valores compartilhados, mas principalmente em uma língua, história e práticas sociais institucionalizadas. Isso quer dizer que, por se tratar de um fruto do processo de modernização, as culturas societais, ao disponibilizarem uma gama de recursos para o funcionamento de determinadas instituições operantes em uma determinada língua, proporcionam um estilo de vida significativo, cujas práticas sociais conferem sentido à língua e narrativas históricas compartilhadas por seus membros. Segundo o autor, esse léxico compartilhado é o que permite aos indivíduos avaliarem como significativas as diferentes opções disponíveis ao longo de sua vida. Como consequência, a ausência de tais instituições e a restrição do uso da língua materna na vida privada impede a formação de culturas societais distintas e institucionalmente paralelas das populações imigrantes no Estado onde passaram a residir. Dessa maneira, compreendo que o que permite às pessoas fazerem escolhas livres e informadas não é somente o fato de pertencerem a uma determinada cultura societal cujo léxico permite a avaliação de escolhas significativas, mas igualmente o fato de fazerem parte de uma sociedade democrática, onde diversas culturas societais encontram um meio de conviver e expressar sua liberdade de modo pacífico.

A tese defendida por Kymlicka afirma que, dadas as pressões em favor da criação de uma única cultura comum em cada país, para que uma cultura sobreviva e se desenvolva no mundo moderno, ela deve ser uma cultura societal. De acordo com o autor, o mesmo não

---

<sup>39</sup> Idem, *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism and citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 53. [O liberalismo assenta sobre o valor da autonomia individual - isto é, a importância de permitir que os indivíduos façam escolhas livres e informadas sobre como conduzir suas vidas - mas o que permite esse tipo de autonomia é o fato de que a nossa cultura social faz várias opções disponíveis para nós. Liberdade, em primeira instância, é a capacidade de analisar e rever as formas de vida que são disponibilizados pela nossa cultura societal].

ocorria no passado porque havia muito poucas instituições que abrangessem toda a sociedade: a língua nas escolas públicas não era uma questão quando não havia escolas públicas.<sup>40</sup>

Do mesmo modo, além da autonomia individual, o liberalismo baseia-se em um compromisso com a igualdade de oportunidades - isto é, a igualdade de acesso às oportunidades educacionais e econômicas, bem como para os tribunais, serviços públicos e fóruns democráticos -, mas o que torna este tipo de igualdade possível é a difusão de uma língua comum e de instituições por toda a sociedade. Para o autor, a igualdade é, em primeira instância, uma questão de igualdade de oportunidades para que todos possam participar nessas instituições comuns. Assegurar liberdade e igualdade para todos os cidadãos envolve garantir que eles tenham participação igual e acesso às oportunidades oferecidas pela cultura societal. Assim, ele conclui que o pertencimento a uma cultura societal é necessário para a liberdade e a igualdade, defendidas como princípios liberais. Seu argumento consiste na observação de que, ao afirmarem que o objetivo do liberalismo é construir uma sociedade de cidadãos livres e iguais, esse tipo de sociedade a que os teóricos liberais estão se referindo é exatamente a cultura societal.

Essa cultura, como característica dos Estados modernos, é consolidada através do processo de construção nacional, expresso na adoção de políticas governamentais focadas na definição de instituições e práticas sociais garantidoras da integridade territorial e da unidade social necessárias para o bom funcionamento do Estado democrático-liberal. O foco nesse conceito de cultura societal, como estando inserida em um contexto que permite às pessoas fazerem escolhas livres e informadas e que garante a igualdade de oportunidades, tem por objetivo trazer à luz o argumento de Kymlicka, segundo o qual os direitos de minorias asseguram a liberdade individual, na medida em que tornam disponível um contexto de escolha mais rico, dando condições para que cada um possa viver de acordo com a cultura com a qual se identifica e que, ao mesmo tempo, possa revisar as crenças que fundamentam essa cultura.

O conceito de cultura societal e a demonstração de sua relação com o exercício da liberdade individual permitem então ao autor afirmar que os liberais devem reconhecer a importância do pertencimento cultural, em virtude do papel desempenhado pelas culturas societais ao possibilitarem escolhas individuais significativas e ao sustentarem a própria identidade. Mais uma vez, o ponto que deve ser destacado na análise sobre a cultura societal do ponto de vista do autor ora estudado é que, ainda que os membros de uma nação

---

<sup>40</sup>Idem. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 78 (nota 2).

(liberalizada) não compartilham valores morais ou estilos de vida tradicionais, eles seguem tendo um profundo vínculo com sua própria língua e cultura. Com efeito, ele entende que é precisamente o fato de a identidade nacional já não descansar em valores compartilhados o que proporciona um fundamento sólido para a autonomia e a identidade individual.

Cultural membership provides us with an intelligible context of choice, and a secure sense of identity and belonging, that we call upon in confronting questions about personal values and projects. And the fact that national identity does not require shared values also explains why nations are appropriate units for liberal theory – national groupings provide a domain of freedom and equality, and a source of mutual recognition and trust, which can accommodate the inevitable disagreements and dissent about conceptions of the good in modern societies.<sup>41</sup>

### 1.1. Povos étnicos e minorias nacionais: em busca de uma definição das políticas do multiculturalismo

Um dos principais problemas, e possivelmente sem solução, mas que deve ser enfrentado por toda teoria que visa apresentar uma defesa de políticas multiculturalistas, consiste na necessidade de se estabelecer o elemento essencial que marca a diferença de um povo cultural em relação a outro, a fim de que sejam estabelecidos direitos diferenciados em função do grupo ao qual o indivíduo se reconhece como membro. A pergunta que está por trás dessa análise é se devem ser estabelecidos normas e padrões gerais de aplicação para todas as minorias, ou se o objetivo é formular diferentes normas para diferentes tipos de minorias.

Antes de indicar qual seria a principal pauta de reivindicações que são reconhecidas pelas chamadas políticas multiculturalistas, Kymlicka identifica quais os grupos que de fato respondem às propostas do multiculturalismo, já que este pensamento tem se mostrado porventura demasiado diverso, para que possamos indicá-lo como uma teoria bem delimitada e amplamente aceita.

O ponto de partida da investigação apresentada na obra de 1995 constitui a diferenciação entre povos étnicos e minorias nacionais, o que é feito com base na identificação de um tratamento diferenciado concedido por parte de determinados Estados democrático-liberais a esses dois grupos no mundo contemporâneo. Nesse contexto, ele

---

<sup>41</sup> Idem, *Ibidem*, pp. 105 – 106. [O pertencimento cultural nos fornece um contexto inteligível de escolha e um sólido sentimento de identidade e de pertença, ao qual apelamos para enfrentar questões sobre valores e projetos pessoais. E o fato de que a identidade nacional não exige valores compartilhados também explica por que as nações são unidades adequadas para a teoria liberal – grupos nacionais oferecem um âmbito de liberdade e igualdade, bem como uma fonte de reconhecimento e confiança mútuos, que podem acomodar os inevitáveis desacordos e divergências sobre as concepções do bem nas sociedades modernas].

denomina grupos étnicos os povos que se tornaram minoritários dentro de Estados pelo fato de serem descendentes de famílias e de indivíduos imigrantes que, apesar de terem se disposto a abraçar uma nova comunidade política, ainda guardam alguns aspectos de sua cultura natal. Seria então por esse motivo que a maioria dos povos étnicos, enquanto descendentes de povos imigrantes, fazem normalmente suas reivindicações não com o fim de formar uma sociedade paralela dentro desses Estados, mas dentro de instituições públicas da própria sociedade que os acolheu. Ademais, vale notar que o autor, ao tratar de tal categoria, refere-se unicamente aos imigrantes legais ou naturalizados, i.e., imigrantes cuja legislação do país para o qual se dirigem prevê a possibilidade e os requisitos necessários para que possam se integrar na sociedade que os acolhe, com direito a tornarem-se cidadãos.<sup>42</sup>

Por outro lado, outra fonte de pluralismo cultural se dá através da incorporação de minorias nacionais que possuem certo grau de autogoverno sobre o território que ocupam, de modo a constituírem sociedades distintas dentro das fronteiras de um mesmo país. Nesse caso, para o autor, nação significa uma comunidade histórica, mais ou menos completa institucionalmente, que ocupa um território ou uma terra natal determinada e que compartilha uma língua e uma cultura diferenciadas<sup>43</sup>. O processo de colonização, no qual ocorre a invasão territorial e a conquista de uma cultura sobre outra é o exemplo mais próximo que podemos encontrar para entender a afirmação do autor de que países como o Brasil não constituem um Estado-nação, mas um Estado multinacional. Aliás, não só multinacional como poliétnico, já que a população brasileira também se formou em larga medida pela imigração, nem sempre voluntária, de indivíduos provenientes de diversas partes do globo.

Nessa perspectiva, é interessante observar o papel da Constituição da República de 1988, onde é possível afirmar que pela primeira vez o Brasil se assumiu, ao menos no plano normativo, um Estado pluriétnico e multinacional. Levando em conta a discussão proposta por Charles Taylor acerca das políticas de reconhecimento de identidades não-hegemônicas nos Estados liberais, é paradigmático o artigo 231 de nossa Constituição Federal, que representa o início da adoção de uma política indigenista que visa a rechaçar práticas anteriores baseadas num modelo assimilacionista, o qual buscava integrar a qualquer custo essas populações em função de um ideal de unidade nacional, especialmente através de uma educação unitária e do repúdio às línguas originárias desses povos:

---

<sup>42</sup>Idem. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 50.

<sup>43</sup>Idem. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 11.



**Art. 231.** São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

Da mesma forma o Estado do Equador que, com sua nova Constituição, aprovada sob referendo em 28 de setembro de 2008, estabeleceu-se como um Estado plurinacional e intercultural. Entre as inovações da Carta Política equatoriana estão o estabelecimento de uma justiça indígena, a definição de diversos direitos coletivos e a instituição de cinco formas jurídicas de propriedade: privada, pública, mista, popular e solidária<sup>44</sup>. Dessa maneira, Kymlicka identifica o caso dos afroamericanos como um grupo à parte, que não se encaixaria perfeitamente na categoria de grupos étnicos, na medida em que não se ajustam ao modelo de imigrantes voluntários, de tal forma que sua integração às instituições da cultura majoritária, quando foi estimulada, se deu através do desprezo e subjugação dos elementos culturais que traziam de suas terras natais. Tampouco se poderia atribuir-lhes a noção de povos nacionais, já que não possuíam terra natal na América ou uma língua histórica comum<sup>45</sup>.

Contudo, no plano constitucional do Estado brasileiro, já existe claramente uma aceitação de que não somente direitos individuais devem ser protegidos, inclusive para afro-descendentes, no intuito de se promover uma sociedade livre, justa e igualitária, havendo para isso direitos difusos e coletivos. O atual ministro do Supremo Tribunal Federal Joaquim Benedito Barbosa Gomes, ao escrever sobre o tema, indica os artigos 215 e 216 da Constituição Federal que expressamente exigem tal proteção<sup>46</sup>:

No plano estritamente jurídico, o art. 215 imprime de forma inequívoca aos direitos e interesses dos negros em geral, assim como dos índios e dos descendentes de europeus, a marca do direito coletivo, de classe. Em suma, reconhece-lhes o caráter de grupo dotado de direitos específicos em face da sociedade brasileira (...). Poderá, assim, ser considerada violação de direitos difusos toda e qualquer ação (privada ou governamental) tendente a sufocar, a suprimir, a escamotear, a mitigar a importância da contribuição de cada uma das três raças na construção da nacionalidade brasileira (...) Tais interesses (...), somados aos dos demais grupos étnicos que formam a identidade nacional, constituem, à luz do dispositivo

<sup>44</sup> Para uma análise focada na questão dos direitos coletivos e da administração da justiça indígena, cf. GRIJALVA, Agustín: "O Estado plurinacional e intercultural na Constituição equatoriana de 2008", in: VERDUM, Ricardo (organizador): *Povos Indígenas: Constituições e Reformas Políticas na América Latina*. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009, pp. 113 – 134.

<sup>45</sup> KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 24. Para uma análise de políticas assimilacionistas aplicadas na educação brasileira, Cf. DÁVILA, Jerry. *Diploma de branquira: político social e racial no Brasil - 1917 - 1945*. Tradução de Claudia Sant'Ana Martins. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

<sup>46</sup> Os referidos artigos fazem parte do Capítulo III da Constituição Federal de 1988, dedicado à Educação, Cultura e Desporto, cujos principais trechos destacamos: "Art. 215 - O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. § 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. Art. 216 - Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: (...) § 5º - Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos".

constitucional acima transcrito, o chamado patrimônio cultural brasileiro. Ou seja, um típico interesse difuso<sup>47</sup>.

A despeito dos limites de aplicação teórica que essa distinção feita por Kymlicka possa trazer, faz-se importante compreender a análise proposta pelo autor na medida em que apresenta instrumentos capazes de nos auxiliar na clarificação de muitos pontos dessa complexa discussão. Um deles é o significado do termo *multiculturalismo*, que na obra de 1995 é utilizado a partir das diferenças nacionais e étnicas, sendo o significado do conceito *nação* utilizado como sinônimo de *cultura* em um sentido operativo. Em uma nota de rodapé, o autor faz questão de frisar sua rejeição da compreensão dos grupos étnicos e nacionais como *comunidades*, na medida em que entende que tal denominação tende a escamotear as divisões internas, decorrentes dos diferentes compromissos políticos, religiosos e formas de vida eventualmente adotados por seus diversos membros<sup>48</sup>. Esta posição, que contrasta com o conceito de nação defendido pelo cientista político Benedict Anderson, será discutida mais detalhadamente no capítulo III.

Da minha parte, prefiro utilizar o conceito de cultura levando em conta a discussão da antropologia<sup>49</sup>, que identifica neste termo um complexo de símbolos que faz com que os conhecimentos, crenças, artes, regras e costumes que são formados em uma determinada sociedade constituam como se fosse uma lente sob a qual o indivíduo que nela participa lê o mundo<sup>50</sup>. De toda forma, a própria definição de cultura constitui um problema teórico importante dentro da história da antropologia e dos estudos etnográficos, de tal modo que o conceito de *etnia* como um universo fechado constituído de organizações políticas e religiosas bem delimitadas também tem recebido acepções diferenciadas, na medida em que se tem demonstrado que esta denominação procedeu de ações típicas do pensamento colonial, categoria essa posteriormente reapropriada pelas populações assim denominadas, num

---

<sup>47</sup> BARBOSA GOMES, Joaquim B.: "Breves Considerações sobre Discriminação Racial, Direitos Difusos e o Princípio Constitucional da Igualdade". (referências incompletas). Disponível no endereço: <http://www.adami.adv.br/artigos/artigo29.asp> Acesso em 15 set. 2011.

<sup>48</sup> KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 206.

<sup>49</sup> Tratando-se de tema tão interdisciplinar quanto a diversidade de povos no mundo, os estudos antropológicos, jurídicos e filosóficos em muito se aproximaram, como na dificuldade em que temos ao tentar definir em que consistiria uma nação, em termos de essencialidade. Assim, torna-se claro o caráter metafísico presente em toda defesa dos direitos fundamentais da pessoa humana: tanto do direito à igualdade, quanto do direito à diferença como garantia inerente ao estado democrático de direito.

<sup>50</sup> Para uma discussão acerca das diversas concepções sobre cultura na antropologia, cf. LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 17ª ed., 2004.

processo que evidencia o caráter fundamentalmente dialógico da formação de identidades culturais<sup>51</sup>.

Contudo, ao publicar *Multicultural Odysseys*, Kymlicka apresenta algumas pequenas mudanças de posicionamento, dentre as quais se destaca o problema relativo à definição das categorias dos grupos culturais legitimados a reivindicarem direitos especiais no contexto liberal. Dessa forma, um dos elementos que diferencia a obra de 1995 para a de 2007 se refere exatamente ao difícil problema de categorizar os diferentes povos que possuem legitimidade para demandar direitos diferenciados em razão de suas culturas. Enquanto anteriormente o autor definia somente dois grupos (minorias étnicas e povos nacionais), em 2007 ele parece reconhecer a existência de uma maior complexidade para essa tarefa de definição e apresenta, apenas de modo exemplificativo, certos grupos concretos que podem se encaixar agora em três diferentes categorias: povos indígenas, minorias nacionais subestatais e grupos imigrantes. Assim, de acordo com o exposto acima, é fácil perceber que com a antiga definição os indígenas eram incluídos no mesmo grupo que outros povos nacionais, como os Bascos e Catalães que hoje fazem parte do Estado espanhol, por exemplo.

Evidentemente, o autor reconheceu as limitações de sua teoria tal como apresentada inicialmente e em 2001 responde às críticas apresentadas à sua obra anterior, mas ainda assim defende a importância de uma análise focada nas políticas destinadas aos imigrantes e seus descendentes e às minorias nacionais, consideradas pelo autor como casos paradigmáticos:

It is true and important that there are many cases of ethnocultural groups that do not fit into the two categories of legal/naturalized immigrants and national minorities. For example, that are guest-workers and illegal immigrants, who are denied the right to gain citizenship, and prevented from integrating into the mainstream society. And what about the Roma (gypsies), whose homeland is everywhere and nowhere? These cases are numerous and important for contemporary European politics. (...) Despite the many exceptions I've just mentioned, the fact remains that immigrants and national minorities form the most common types of ethnocultural pluralism in Western democracies. Making headway on these cases would surely be important and worthwhile.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Para se ter um exemplo da complexidade da discussão acerca da possibilidade de estabelecermos na antropologia critérios de diferenciação culturais para fins de adoção de políticas multiculturalistas no Brasil, cf. O'DWYER, Eliane Cantarino: "Os quilombos e as fronteiras da Antropologia", in: *Antropolítica - Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*, n. 19, EdUFF: Rio de Janeiro, 2005, pp. 91 – 112.

<sup>52</sup> KYMLICKA, Will. *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism and citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 56-57. [É verdade e importante que há muitos casos de grupos étnico-culturais que não se encaixam nas duas categorias de imigrantes legais/naturalizados e minorias nacionais. Por exemplo, há os trabalhadores convidados e os imigrantes ilegais, para quem é negado o direito de ganhar cidadania, sendo impedidos de se integrar à sociedade. E os ciganos, cuja terra natal está em toda parte e em lugar nenhum? Estes casos são numerosos e importantes para a política europeia contemporânea. (...) Apesar das muitas exceções que acabei de mencionar, o fato é que os imigrantes e as minorias nacionais formam os tipos mais comuns de pluralismo étnico-cultural nas democracias ocidentais. Avançar sobre esses casos seria certamente importante e válido].

Assim, os dois argumentos que ele apresenta para tal restrição possuem um forte caráter histórico: não só esses dois casos constituem os tipos mais comuns de pluralismo cultural nas democracias ocidentais, como se referem a modelos de acomodação etnocultural que obtiveram sucesso no mundo contemporâneo:

My project, by contrast, is to show how certain patterns of ethnocultural relations can be seen as instantiating norms of freedom and equality. I believe that the patterns developed for (legal/naturalized) immigrants and national minorities in many Western democracies provide two different but valid conceptions of how a culturally diverse society can be a society of 'free and equal citizens'. To be sure, many of these groups have also been subject to historical discrimination, but in many cases this has not proved an insuperable barrier to the gradual evolution of more legitimate arrangements.<sup>53</sup>

Tal afirmação é feita com base na análise dos instrumentos normativos existentes que refletem a adoção de um tratamento diferenciado por parte dos próprios Estados liberais a esses dois grupos distintos, o que, curiosamente, não é questionado pelos defensores tradicionais do liberalismo. Ao afirmar que se trata de modelos satisfatórios de direitos de minorias, ele busca destacar a tendência de uma integração não-opressiva dos imigrantes, confirmada pelas normas atualmente destinadas a essas populações, assim como o reconhecimento da necessidade de garantia de maior autonomia linguística e territorial às minorias nacionais. Com relação aos grupos não trabalhados pelo autor, ele espera que sua análise possa ajudar, ainda que indiretamente, o desenvolvimento de pesquisas e iniciativas que busquem superar as numerosas dificuldades encontradas por esses grupos que normalmente possuem ainda mais dificuldade para se acomodar que os imigrantes e as minorias nacionais. Com isso, espera-se igualmente superar o estado de derrotismo em que muitos membros desses grupos e estudiosos do tema se encontram, ao tentar enfrentar uma aparente incapacidade de lidarmos de forma mais justa com o caso dos ciganos, dos imigrantes ilegais ou dos afroamericanos, por exemplo.<sup>54</sup>

Com relação ao modelo dos grupos étnicos, espera-se que os imigrantes se integrem à sociedade principal, e essa expectativa é fortalecida por leis e políticas públicas. Como exemplo, Kymlicka cita o fato de que os imigrantes devem aprender a língua dominante do seu novo país e os fatos básicos sobre sua história e instituições políticas para ganhar cidadania. Eles são encorajados e até mesmo pressionados para ver suas chances de vida

---

<sup>53</sup> Idem, *Ibidem*, p. 57. [Meu projeto, pelo contrário, é mostrar como certos padrões de relações etnoculturais podem ser vistos como estabelecendo normas de liberdade e igualdade. Eu acredito que os padrões desenvolvidos para imigrantes (legais / naturalizados) e minorias nacionais em muitas democracias ocidentais fornecem duas concepções diferentes, porém válidas de como uma sociedade culturalmente diversificada pode ser uma sociedade de 'cidadãos livres e iguais'. A rigor, muitos desses grupos também têm sido vítimas de discriminação histórica, mas em muitos casos isso não constituiu uma barreira intransponível para a evolução gradual de regimes mais legítimos].

<sup>54</sup> Idem, *ibidem*, p. 57-58.

vinculadas com a participação em instituições educacionais, econômicas, políticas e legais comuns, as quais operam na língua dominante. No entanto, o autor ressalta que esse tipo de integração linguística e institucional não requer completa assimilação cultural, e aos imigrantes em muitas democracias ocidentais é permitida e de fato estimulada a manutenção de algumas de suas práticas e identidades etnoculturais.

Por outro lado, as minorias nacionais são atualmente vistas sob uma perspectiva bem diferente no mesmo contexto de países democrático-liberais. Da mesma forma como os imigrantes, esses grupos também eram submetidos ao mesmo tipo de pressão para integrarem-se linguística e institucionalmente, em particular nos séculos XVIII e XIX. Mas ao longo dos últimos anos, um novo padrão tem se estabelecido. Mais do que buscar a integração, os Estados vêm concedendo às minorias nacionais diversos poderes de autogoverno, os quais lhes permitem trabalhar e viver de acordo com as suas próprias instituições políticas, econômicas e educacionais, que passam a operar em sua própria língua<sup>55</sup>. De fato, esse novo padrão referente ao reconhecimento de minorias nacionais tem por objetivo superar formas contemporâneas de neocolonialismo, a partir de um forte questionamento político e teórico da concepção tradicional de uma só nação como realidade coincidente com um só Estado, oferecendo como alternativa a possibilidade de coexistência democrática de várias nações ou nacionalidades dentro dos limites jurídicos e territoriais de um mesmo Estado<sup>56</sup>.

Como sólida característica das atuais democracias liberais, o autor observa a configuração desses dois modelos bem distintos de direitos culturais: enquanto os imigrantes buscam garantir a integração através da sua real inclusão e participação nas instituições sociais dos Estados em que residem, as minorias nacionais visam permanecer como sociedades distintas, ao mesmo tempo em que buscam o reconhecimento como iguais participantes do Estado em que vivem.

Já ao narrar em 2007 as odisséias multiculturais, quando aponta as limitações existentes nos termos utilizados para a definição de tais políticas, Kymlicka reconhece ser problemático o uso do termo 'minorias', especialmente em relação aos indígenas, que em muitos países rejeitam tal denominação, preferindo a utilização dos termos nação ou povos. Isso porque sua condição atual de constituírem populações numericamente inferiores ao do conjunto da sociedade em que estão inseridos decorre de um processo histórico de grande

---

<sup>55</sup> Idem, *ibidem*, p. 51.

<sup>56</sup> GRIJALVA, Agustín: "O Estado plurinacional e intercultural na Constituição equatoriana de 2008", in: VERDUM, Ricardo (organizador): *Povos Indígenas: Constituições e Reformas Políticas na América Latina*. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009, p. 116.

exploração, o qual incluiu muitas vezes políticas de extermínio<sup>57</sup>. Com efeito, o fato de hoje identificarmos a luta dos povos indígenas como a que mais conseguiu avanços no plano normativo tanto regional quanto internacional<sup>58</sup> (a ponto de algumas organizações indicarem o movimento indígena como um modelo a ser seguido<sup>59</sup>), deve-se ao fato de ser difícil negar a sua condição de povos originários *tornados* minorias, em razão da prática de uma ideologia frontalmente incompatível com os princípios liberais da autonomia individual e da autodeterminação dos povos.

Em *Politics in the Vernacular...*, apesar de manter ambos os grupos na categoria de minorias nacionais, o filósofo canadense já apresentava uma distinção entre nações sem Estado e povos indígenas:

There are no universally agreed criteria for distinguishing indigenous peoples from stateless nations, but one criterion concerns the role these groups played in the process of state-formation. As a rule, stateless nations were contenders but losers in the process of European state-formation, whereas indigenous peoples were entirely isolated from the process until very recently, and so retained a pre-modern way of life until well into this century. Stateless nations would have liked to form their own states, but lost in the struggle for political power, whereas indigenous peoples existed outside this system of European states. The Catalans, Puerto Ricans, Flemish, Scots and Québécois, then, are stateless nations, whereas the Sami, Inuit, Maori and American Indians are indigenous peoples.<sup>60</sup>

Assim, os povos indígenas são tidos como grupos que nunca chegaram a representar uma verdadeira ameaça à unidade territorial do Estado ao qual fazem parte, o que pode ser

---

<sup>57</sup> Aqui é importante lembrar a triste memória dos avá-canoeiros, povo tupi que ocupava amplos domínios e que chegaram a somar cinco mil pessoas, hoje contam com apenas dezesseis, em razão dos constantes massacres sofridos por grupos de fazendeiros em suas terras. Cf. PEQUENO, Luciano Alves. "Terra Indígena Avá-Canoeiro. Demarcação indefinida: risco de sobrevivência étnica". *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v.2, n.2, p. 171-182, dez. 2005. Cf. também: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/ava-canoeiro>.

<sup>58</sup> Cf. Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais (1989) e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007).

<sup>59</sup> Ao participar em janeiro de 2009 do Fórum Social Mundial na Amazônia, a organização não governamental catalã CIEMEN (Centre Internacional Escarré per a les Minories Ètniques i les Nacions), referência mundial na luta pelo direito à autodeterminação dos povos inclusive junto à ONU, publicou carta na qual afirma que "*os povos indígenas ou originários são uma referência e um guia para o reconhecimento e o respeito aos direitos coletivos*", motivo pelo qual organizou em 2010 um encontro mundial dos povos indígenas, com o intuito de refletir sobre suas ações e propostas políticas. Cf. [http://autodeterminaciofsm2009.wordpress.com/2009/02/01/manifest\\_breu/](http://autodeterminaciofsm2009.wordpress.com/2009/02/01/manifest_breu/).

<sup>60</sup> KYMLICKA, Will. *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism and citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 122. [Não existe nenhum critério universalmente aceito para distinguir povos indígenas de nações sem Estado, mas um critério diz respeito ao papel desempenhado por esses grupos no processo de formação do Estado. Como regra geral, as nações sem Estado eram opositoras, mas perderam no processo de formação dos Estados europeus, ao passo que os povos indígenas foram totalmente isolados do processo até muito recentemente e, assim, mantiveram uma maneira pré-moderna de vida até este século. Nações sem Estado teriam gostado de formar seus próprios Estados, mas perderam na luta pelo poder político, ao passo que as populações indígenas existiam fora desse sistema dos Estados europeus. Os Catalães, Porto Riquenhos, Flamengos, Escoceses e Quebequenses, então, são nações sem Estado, enquanto os Sami, Inuit, Maori e os índios americanos são povos indígenas]. Não obstante a boa observação feita pelo autor com relação às diferenças entre esses dois tipos de povos nacionais, cabe notar que os povos indígenas nas Américas, assim como os negros, em muito participaram do processo de formação dos Estados nacionais consolidados no período após o regime colonial.

explicado pelo caráter transnacional em que vivem diversos grupos indígenas, como os Guarani, que habitam oito estados brasileiros, além do Paraguai, Bolívia e Argentina e os Tyrió, que vivem no norte do Brasil e no Suriname<sup>61</sup>. Nesse sentido, uma possível justificativa para a atual diferenciação feita pelo autor entre minorias nacionais e povos indígenas pode ser encontrada na tendência cada vez mais evidenciada no âmbito internacional de codificação dos direitos de ambos os grupos através de dois desenvolvimentos paralelos: um conjunto de convenções e declarações relativas aos povos indígenas e outro conjunto de declarações e convenções relativas às nações sem Estado<sup>62</sup>. Com base na análise feita entre as únicas normas disponíveis até então para defesa dos direitos das minorias no âmbito internacional (o artigo 1º da Carta das Nações Unidas, que consagra o direito à autodeterminação dos povos e o artigo 27 do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, que afirma que os membros das minorias têm o direito de usufruir de suas próprias culturas<sup>63</sup>), Kymlicka interpreta o processo de elaboração da Carta da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas como uma tentativa de extensão do artigo 1º para incluir o direito à autodeterminação a esses povos. Entretanto, o quadro normativo da Convenção do Conselho Europeu para Nações sem Estado é visto unicamente como uma versão melhorada do artigo 27, de forma a incluir outros direitos relativos à expressão cultural, mas que ainda assim não apresenta qualquer compromisso com noções de autodeterminação ou de autonomia política para nações sem Estado. Assim, ele questiona o motivo pelo qual se entende que os indígenas possuiriam uma demanda mais forte por autodeterminação que outras minorias nacionais.<sup>64</sup>

No que tange especificamente às políticas públicas vigentes e direcionadas à proteção da diversidade cultural representada por esses grupos, Kymlicka apresenta uma recente pesquisa realizada em vinte e um países representativos da democracia ocidental, cujos resultados expressam uma lista das políticas atualmente concedidas a cada uma das três

---

<sup>61</sup> Cf. “Quadro Geral dos Povos”, in: *Povos Indígenas no Brasil*. Instituto Socioambiental (ISA). São Paulo, 2010. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/quadro-geral>. Acesso em 15 set. 2011.

<sup>62</sup> Com relação aos povos indígenas, cf. nota 51, supra. No que tange às nações sem estado, Kymlicka cita, entre outros documentos, a Declaração dos Direitos das Pessoas pertencentes a Minorias Nacionais ou Étnicas, Religiosas e Lingüísticas, aprovada pela ONU em 1992 e a Convenção sobre os Direitos das Minorias Nacionais, estabelecida pelo Conselho Europeu em 1995.

<sup>63</sup> Este ponto será aprofundado mais a frente no capítulo II, focado na discussão dos direitos à língua e ao território no âmbito doméstico e internacional e no papel desses instrumentos normativos supra-estatais na configuração dos direitos do multiculturalismo.

<sup>64</sup> KYMLICKA, Will. *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism and citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 125.

categorias por ele utilizadas<sup>65</sup>. Com isso, o autor afirma desconhecer qualquer democracia ocidental que se baseie unicamente em direitos genéricos das minorias para governar sua diversidade etnocultural, sem qualquer elemento de direitos focados para cada tipo de minoria (*targeted minority rights*). Na verdade, ele entende que qualquer tentativa de articular o multiculturalismo liberal como se fosse uma luta unificada em nome da diversidade ou como puramente uma matéria de direitos genéricos de minorias está fadada ao fracasso.<sup>66</sup> Em resposta à pergunta apresentada inicialmente, o autor afirma que diferentes tipos de minorias têm lutado por, e conseguido o reconhecimento de diferentes tipos de direitos culturais<sup>67</sup>. Com isso, os três tipos de cidadania diferenciada identificados por Kymlicka em 1995 e analisados adiante (direitos especiais de representação, direitos de autogoverno e direitos poliétnicos) ganham contorno meramente ilustrativo à luz de suas publicações mais recentes. Sua defesa, portanto, é no sentido de que, para serem eficazes, as normas e padrões internacionais devem refletir e reconhecer essa complexidade. No caso canadense, por exemplo, primeiro país do mundo a adotar em seu ordenamento jurídico uma referência explícita a políticas multiculturais, os conceitos orientadores utilizados para a articulação e negociação das demandas dos povos aborígenes são o autogoverno, autodeterminação, direitos de propriedade *sui generis* e o indigenato; no que tange aos franco-canadenses fala-se em bilinguismo, federalismo assimétrico e nacionalidade; já em relação aos imigrantes os conceitos são multiculturalismo, cidadania, integração, tolerância, etnicidade, diversidade e inclusão.

A partir das diversas políticas aplicadas para cada um desses grupos, pode-se indicar como diferenças entre os indígenas e os povos nacionais subestatais: em relação aos primeiros, o reconhecimento de direitos territoriais através de títulos específicos e de seu direito costumeiro, a referência a um processo de descolonização e a utilização de ações afirmativas em benefício de seus membros; em relação aos nacionalismos, o autor admite o fato de que muitos deles articulam suas demandas através de um discurso pela formação de um Estado independente, o que muitas vezes é reconhecido de modo limitado por meio de

---

<sup>65</sup> Idem. *Multicultural Odysseys: navigating the new international politics of diversity*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 67.

<sup>66</sup> No mesmo sentido é a afirmação feita pelo autor em 2001, na qual afirma que “*since different kinds of minorities face distinct threats from state nation-building, their corresponding minority rights claims will also differ. The injustices faced by indigenous peoples are not the same as those faced by immigrants, and this is reflected in the sorts of minority rights they claim*”. (Idem. *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism and citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 2).

<sup>67</sup> Idem. *Multicultural Odysseys: navigating the new international politics of diversity*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 79.



alguma forma de federalismo multilinguístico, permitindo ao grupo minoritário formar uma maioria local e ter sua língua reconhecida como língua oficial do país.

Com base nessa perspectiva, o autor visa demonstrar que as diversas experiências de aplicação de modelos liberais do multiculturalismo evidenciam que ele serve como um veículo efetivo para a criação e consolidação de relações de cidadania liberal-democrática em Estados pluralistas, na medida em que a política universalista dos direitos relativos à dignidade da pessoa humana é entendida como um instrumento de dupla função, uma vez que não só impulsionou as lutas pelos direitos culturais, como estabeleceu limites aos discursos através dos quais os diferentes grupos articulam suas demandas, de modo a impor-lhes o dever de justiça, tolerância e inclusão.

Por fim, cabe ressaltar que a apresentação meramente exemplificativa em 2007 de categorias de grupos culturais legitimados a possuírem direitos especiais, pode ser compreendida a partir da defesa feita pelo autor de que toda teoria das relações etnoculturais deve ser direcionada ao futuro; isso significa que não vale somente dizer como tratar os grupos atualmente existentes, mas igualmente especificar as regras sob as quais novos grupos podem entrar na sociedade. Por essa razão, ele entende que qualquer modo de admissão que não permitir novos estrangeiros a seguirem o modelo de imigrantes legais/naturalizados terá grande probabilidade de cometer injustiças.<sup>68</sup>

## 1.2 Proteções externas e Restrições Internas

Em *MulticulturalCitizenship*, Will Kymlicka propõe uma perspectiva de análise do fenômeno do multiculturalismo, indicando como critério para a definição de tais políticas dois tipos de reivindicações que um grupo étnico ou nacional pode fazer: uma no sentido de evitar o dissenso interno no interior do próprio grupo (como a decisão de alguns membros não seguirem certos costumes tradicionais) e outra no sentido de protegê-lo do impacto das decisões externas da sociedade que o envolve (como alguma de teor econômico)<sup>69</sup>. Assim, ele

---

<sup>68</sup>Idem. *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism and citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 59.

<sup>69</sup> Cf.: KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 35 - 36.

aponta que o Estado liberal deve somente garantir a proteção desses grupos quanto a esse último tipo de reivindicação. Isso porque, embora seja natural que todas as formas de governo e todos os exercícios de autoridade política impliquem em restringir a liberdade de seus membros, o problema surge quando um grupo utiliza o poder governamental para limitar liberdades fundamentais de seus co-participantes.

Enquanto as proteções externas visam proteger um grupo étnico ou nacional determinado do impacto desestabilizador das decisões do Estado de que são parte (o que denota o seu caráter intergrupais), as restrições internas se referem a relações intragrupo. Dessa forma, esse último tipo de reivindicações chega a lembrar as formas de opressão típicas de culturas teocráticas e patriarcais, cujo foco muitas vezes se torna as mulheres<sup>70</sup>, o primeiro tipo de demandas pode se concretizar, segundo críticos, em novas formas de *apartheid*.

A análise de tal distinção possui importância especial no âmbito da discussão de políticas públicas que podem interferir diretamente no desenvolvimento e permanência de culturas tradicionais; exemplo disso é o antigo debate relativo à instalação de usinas hidrelétricas na bacia do Rio Xingu, cujo principal questionamento parte do impacto socioambiental de tal construção sobre os modos de vida das populações indígenas residentes na região<sup>71</sup>. No mesmo sentido é o debate relativo à construção de uma base espacial para lançamento de foguetes em território tradicionalmente ocupado por comunidades remanescentes de quilombos no município de Alcântara, no Maranhão<sup>72</sup>.

Com efeito, Kymlicka argumenta que todas as três formas de direitos diferenciados em função do grupo (direitos de representação, direitos poliétnicos e direitos de autogoverno), quando efetivam verdadeiras proteções externas, ajudam a reduzir a vulnerabilidade dos grupos minoritários diante das pressões econômicas e das decisões políticas do grosso da sociedade. Essa distinção entre proteções externas e restrições internas permite ao autor rechaçar igualmente diversas críticas ao multiculturalismo, especialmente ao delimitar que a priorização do grupo sobre o indivíduo só ocorre no caso das restrições internas, não se

---

<sup>70</sup> Cf. Idem, *Ibidem*, p. 36.

<sup>71</sup> Cf. "A polêmica da usina de Belo Monte": <http://www.socioambiental.org/esp/bm/index.asp>. Acesso em 15.04.2010. Sobre o histórico da relação entre direito ambiental e direitos culturais no Brasil e o modo pelo qual antigo o nome da Usina de Belo Monte foi visto como uma agressão aos índios, cf. SANTILI, Juliana. *Socioambientalismo e novos direitos. Proteção jurídica à diversidade biológica e cultural*. São Paulo: Peirópolis, 2005, p. 37 -39. Por fim, cabe ressaltar que a liberação da construção da hidrelétrica pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio) em 2009 evidenciou ainda mais uma das principais reivindicações atuais dos indígenas brasileiros pelo fim da tutela e por sua plena autonomia para manifestar e administrar seus próprios interesses.

<sup>72</sup> Cf. "Proibido empreendimento espacial em terras de quilombos em Alcântara (MA)": <http://www.pgr.mpf.gov.br/noticias/noticias-do-site/indios-e-minorias/justica-proibe-empreendimento-espacial-em-terras-de-quilombos-em-alcantara-ma/>. Acesso em 15.04.2010.

aplicando essa objeção ao primeiro caso, uma vez que este se refere estritamente a questões de justiça e de *equidade entre* os grupos que formam o Estado como um todo.

O princípio de que o liberalismo não abre mão é que qualquer que seja a autoridade pública, ela não pode desrespeitar os direitos civis e políticos de todos os cidadãos, tais como as liberdades de consciência, de expressão, associação e de culto. Em se tratando de relações intergrupais, o autor afirma que as proteções externas só podem se colocar num país pluralista. De fato, no Brasil, as legislações especiais que estabelecem um diferente regime civil e penal para povos indígenas, são um exemplo de proteções externas. No fundo, o que esses grupos pretendem é garantir que o conjunto da sociedade não lhes privará das condições necessárias para sua sobrevivência. A ideia de que um índio, por exemplo, deve se submeter ao mesmo tipo de julgamento num processo judicial é questionada, na medida em que tais tribunais, além de não possuírem entre seus membros nenhum indígena capaz de compreender as diferentes linguagens de expressão que compõem a identidade de sua tribo, seriam formados por representantes de uma sociedade que historicamente lhe negou sua própria condição humana. A premissa para que tal proteção possa ser conferida seria considerar se as práticas tradicionais do grupo são uma interpretação igualmente válida dos princípios democráticos. Kymlicka, com o objetivo de desenvolver ferramentas que nos ajudem a teorizar as práticas correntes em relação aos valores mais profundos da democracia liberal, observa uma clara mudança na opinião pública no que se refere a uma visão dos direitos de minorias não mais como matéria de políticas discricionárias ou compromissos pragmáticos, mas como matéria fundamentalmente de justiça.

Com efeito, o que ele pretende com essa diferenciação é estabelecer os limites de tolerância e do que não pode ser endossado por uma teoria liberal do multiculturalismo:

Liberal principles impose two fundamental limitations on minority rights. First, a liberal conception of minority rights will not justify (except under extreme circumstances) ‘internal restrictions’ – that is, the demand by a minority culture to restrict the basic civil or political liberties of its own members. Liberals are committed to supporting the right of individuals to decide for themselves which aspects of their cultural heritage are worth passing on. Liberalism is committed to (perhaps even defined by) the view that individuals should have the freedom and capacity to question and possibly revise the traditional practices of their community, should they come to see them as no longer worthy of their allegiance<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup>KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 152 [Os princípios liberais impõem duas limitações básicas aos direitos das minorias. Em primeiro lugar, uma concepção liberal dos direitos das minorias não justificará (exceto em circunstâncias extremas) as restrições internas – isto é, a reivindicação pela cultura minoritária de restringir as liberdades civis ou políticas básicas de seus membros. Os liberais têm o compromisso de apoiar o direito dos indivíduos a decidirem por si mesmos quais aspectos de sua herança cultural merecem ser perpetuados. O liberalismo se compromete com (e quizá se define por) a perspectiva segundo a qual os indivíduos deveriam ter a liberdade e capacidade para questionar e revisar as práticas tradicionais de sua comunidade, ainda que fosse para decidir que já não vale a pena segui-las].

Ao apresentar como segundo limite a exigência de que as proteções externas não podem permitir uma nova forma de apartheid, o autor afirma que será impecavelmente liberal - e até mesmo um incentivo aos valores liberais básicos - o sistema de direitos de minorias que exigir a *liberdade dentro* do grupo minoritário e a *igualdade entre* os grupos minoritários e majoritários. Com isso, ele consegue tanto atender à base individualista da concepção universalista de direitos humanos, ao mesmo tempo em que enfatiza sua defesa da justiça social, como justiça que garante a igualdade entre os diferentes grupos culturais que compõem uma sociedade efetivamente democrática.

No entanto, essa distinção leva o autor a uma importante reflexão acerca de qual seria o principal valor que marcaria e que, em caso de conflito, deveria prevalecer em uma sociedade liberal: a autonomia individual ou a tolerância? Isso porque a separação entre políticas que realizam restrições internas e políticas garantidoras de proteções externas (e a preferência de Kymlicka apenas pelo segundo tipo) revela um conflito não pouco frequente que exige uma reflexão maior sobre direito à liberdade de consciência.

Tal conflito diz respeito à imposição de princípios liberais a grupos não liberais, quando dentro da fronteira de tais Estados existem grupos que não valoram a autonomia pessoal e por isso tentam restringir a capacidade de seus membros para questionar e discordar das práticas tradicionais. Se se afirma que a autonomia constitui o principal valor do liberalismo, uma teoria liberal dos direitos das minorias não poderia permitir a proteção de culturas nas quais se pretende restringir a liberdade individual de seus membros. Em contrapartida, se o valor predominante for a tolerância, isso poderia proporcionar bases mais amplas de legitimidade à forma de governo relativa a esse grupo. Considerando que os autores liberais que primam pela tolerância tendem a permitir com maior facilidade as restrições internas e a rechaçar as proteções externas, o autor estudado busca demonstrar que a autonomia e a tolerância não são valores alternativos um ao outro, mas interdependentes<sup>74</sup>.

Historicamente, o surgimento do liberalismo esteve associado à defesa da liberdade e da tolerância religiosa. Mas o que se deve notar é que, ao longo do tempo, os liberais sustentaram uma noção muito específica de tolerância: a que implica a liberdade de consciência individual e não simplesmente a liberdade de culto coletiva. Essa explicação tem por objetivo frisar que o multiculturalismo liberal não se trata da mera coexistência de grupos que endossam diferentes visões de mundo (pois isso pode permitir a configuração de uma federação de teocracias, como ocorrido no império otomano), mas principalmente de garantir

---

<sup>74</sup> Idem, *Ibidem*, p. 155.

tanto o direito de ingressar em tais grupos, quanto de revisar seus valores e de poder abandoná-los. Sua opinião então demonstra que, do ponto de vista histórico, para os liberais, a autonomia e a tolerância têm sido duas faces da mesma moeda. O que distingue a tolerância *liberal* é precisamente o seu compromisso com a autonomia; ou seja, a ideia de que os indivíduos deveriam ter liberdade para valorar e, potencialmente, revisar seus fins atuais.<sup>75</sup>

A capacidade de revisão dos próprios valores foi tema da teoria liberal da justiça de John Rawls, cujo pensamento teve por fim restringir o princípio da autonomia ao contexto político de decisões relativas à esfera pública da vida dos cidadãos, de tal modo que seria possível ser mais receptivo a algumas reivindicações de grupos não-liberais como os Amish nos EUA, uma vez que reconhece o fato de que algumas pessoas não acreditam que seus fins sejam potencialmente revisáveis<sup>76</sup>. Ao admitir isso, seria preferível defender a autonomia liberal unicamente nos contextos políticos, pois fazê-lo na esfera privada da vida das pessoas poderia levar a uma postura sectária por parte dos liberais. No fundo, o que se busca com essa posição é evitar uma nova versão do antigo etnocentrismo, de forma a permitir a permanência, num Estado liberal, de grupos que rechaçam o liberalismo. Embora reconheça sua importância, Kymlicka rejeita a solução dada por Rawls, na medida em que entende que aceitar o valor da autonomia para fins políticos leva a inevitáveis implicações para a vida privada. Com isso ele pretende dizer que a estratégia rawlsiana não soluciona as questões que coloca a existência de minorias não liberais.

Na verdade, a ideia segundo a qual temos interesse em ser capazes de julgar e revisar nossas concepções herdadas do bem é vista pelo filósofo canadense como algo amplamente compartilhado nas sociedades democráticas ocidentais, havendo apenas casos isolados de populações que não aceitam esse ideal (como alguns grupos indígenas e religiosos). Em que pese a controvérsia quanto a esta afirmação, deve-se notar que a noção de autonomia utilizada pelo autor restringe-se à noção de ‘modificação racional’, considerando que o conceito de liberdade liberal se insere num contexto de ampla liberdade de escolha com relação ao modo como dirigimos nossas vidas. Por conseguinte, a limitação de tal capacidade – ainda que mediante práticas e valores sociais herdados e compartilhados por uma determinada tradição cultural, na qual se expressaria a singularidade de um determinado grupo - resultaria na limitação da própria liberdade dos indivíduos, o que contradiz a noção de liberalismo, tal como defendida por Kymlicka. No entanto, ele ao mesmo tempo nega a interpretação que

---

<sup>75</sup> Idem, *Ibidem*, p. 158.

<sup>76</sup> Idem, *Ibidem*, p. 159.

aponta a sua teoria como um pensamento que defende a intervenção e a imposição de um regime liberal às minorias culturais:

I believe that the most defensible liberal theory is based on the value of autonomy, and that any form of group –differentiated rights that restricts the civil rights of group members is therefore inconsistent with liberal principles of freedom and equality. The millet system, or the Pueblo theocracy, are therefore deficient from a liberal point of view. But that does not mean that liberals can impose their principles on the groups that do not share them.<sup>77</sup>

Assim, sua resposta quanto ao tratamento correto a ser dado a minorias nacionais que visam restringir a autonomia de seus membros pretende se assemelhar ao tratamento que normalmente é conferido quando o mesmo acontece com Estados estrangeiros. Nota-se que o problema, para o autor, não se coloca com relação aos povos étnicos, já que, muito embora não se possa pressupor que eles estejam dispostos a abandonar todas as características de suas culturas de origem, a própria natureza da imigração consiste na premissa de que, para ingressar em um novo Estado, os imigrantes terão que atender a determinadas exigências de adaptação, o que é até mesmo desejável, considerando a necessidade de tal integração para eles tenham assegurada a igualdade de oportunidades. Essa posição, aliás, está ligada à afirmação do autor de que as relações imigracionais são uma via de mão dupla: da mesma forma com que se espera que o Estado que acolhe os imigrantes deve adaptar suas instituições para que estas não reproduzam preconceitos, falsas imagens ou até mesmo custos excessivos para seus novos cidadãos, espera-se que eles também estejam dispostos a aprender determinadas exigências de adaptação (normalmente relativas à língua e à educação), definidas por seu novo Estado. Entretanto, com relação aos povos nacionais não liberais, Kymlicka entende que se deve adotar a mesma postura que é devida às nações estrangeiras iliberais, por se tratarem de grupos normalmente pautados pelo autogoverno e que muitas vezes foram incorporados à revelia ao Estado ao qual atualmente pertencem.

Ainda que haja muitas diferenças entre os Estados estrangeiros e as minorias nacionais, ele considera ambos como comunidades políticas distintas, com seus respectivos direitos de autogoverno e por isso afirma que em ambos os casos existe pouco espaço para interferências coercivas legítimas. Isso porque a história mostra que, quando as instituições liberais são fruto de imposições externas, elas tendem a ser muito mais instáveis e transitórias do que quanto derivadas de reformas políticas internas. Além disso, ele enfatiza que em um

---

<sup>77</sup> Idem, *Ibidem*, p. 165. [Eu acredito que a teoria liberal mais defensável é a baseada no valor da autonomia, e que qualquer forma de direitos diferenciados em função do grupo que restringe os direitos civis dos membros do grupo é, portanto, incompatível com os princípios liberais de liberdade e igualdade. O sistema dos *millet* ou a teocracia dos Pueblo são, portanto, deficientes do ponto de vista liberal. Mas isso não significa que os liberais podem impor seus princípios sobre os grupos que não os compartilham].

Estado multinacional as relações entre as nações majoritária e minoritárias devem se pautar pelo diálogo e por negociações pacíficas (como deve igualmente ocorrer nas relações internacionais) e não pela força, o que é visto como uma forma de colonialismo paternalista.

In cases where the national minority is illiberal, this means that the majority will be unable to prevent the violation of individual rights within the minority community. Liberals in the majority group have to learn to live with this, just as they must live with illiberal laws in other countries.<sup>78</sup>

Isso, contudo, não quer dizer que nada deve ser feito. Ainda que os liberais não possuam um direito automático de impor seus próprios valores, eles têm o direito e a responsabilidade de identificar quais são esses valores e com base nisso trabalhar através de incentivos e campanhas educativas, de tal forma que os próprios membros desses grupos desenvolvam sua interpretação dos princípios liberais e, dessa forma, sejam fortalecidos mecanismos consensuais de respeito aos direitos individuais, estimulando assim a realização de reformas no interior de tais comunidades políticas nacionais minoritárias. É claro que o limite entre tais incentivos e formas dissimuladas de imposição cultural nem sempre é de fácil identificação e Kymlicka faz questão de frisar o fato de que a liberalidade de uma cultura é uma questão de grau, uma vez que mesmo os principais países representantes do liberalismo no mundo ocidental contemporâneo possuem importantes reformas políticas pendentes. Ademais, é importante lembrar que, em seus inícios, as nações que são atualmente liberais admitiram diversas práticas contrárias ao liberalismo, o que permite a compreensão de que não se pode afirmar que uma cultura que hoje não endossa princípios liberais (defendendo inclusive a adoção de restrições internas) seja intrinsecamente iliberal e totalmente incapaz de experimentar qualquer tipo de reforma.

Logo, o desejo das minorias nacionais de sobreviver como sociedades culturais distintas não deve ser visto necessariamente como um desejo de pureza cultural, mas simplesmente como uma aspiração ao direito de manter seu pertencimento a uma cultura específica e a continuar desenvolvendo essa cultura da mesma maneira que os membros das culturas majoritárias podem desenvolver as suas. Com isso, Kymlicka afirma que esse desejo de desenvolver e enriquecer a própria cultura é coerente com as relações interculturais – e, de fato, fomentado por elas – conquanto que esta interação não se realize em circunstâncias de graves desigualdades de poder.

---

<sup>78</sup> Idem, *Ibidem*, p. 168. [Nos casos em que a minoria nacional não é liberal, isto significa que a maioria não será capaz de impedir a violação dos direitos individuais no seio da comunidade minoritária. Liberais no grupo majoritário têm que aprender a conviver com isso, assim como eles devem conviver com leis não liberais em outros países].

### 1.3 Os três tipos de cidadania diferenciada

Partindo da compreensão de que não existe forma de alcançarmos uma completa separação entre o Estado e a etnicidade, Kymlicka entende que o ideal da omissão bem intencionada é um mito e, por isso, não devemos lamentar a adoção de políticas públicas destinadas à preservação do vínculo existente entre os indivíduos e a cultura societal à qual pertencem:

Government decisions on languages, internal boundaries, public holidays, and state symbols unavoidably involve recognizing, accommodating, and supporting the needs and identities of particular ethnic and national groups. Nor is there any reason to regret this fact. There is no reason to regret the existence of official languages and public holidays (...). The only question is how to ensure that these unavoidable forms of support for particular ethnic and national groups are provided fairly – that is, how to ensure that they do not privilege some groups and disadvantage others. In so far as existing policies support the language, culture, and identity of dominant nations and ethnic groups, there is an argument of equality for ensuring that some attempts are made to provide similar support for minority groups, through self-government and polyethnic rights.<sup>79</sup>

Deve-se, portanto, considerar o problema da equidade, a partir do reconhecimento de que a noção de omissão bem intencionada, tal como tradicionalmente defendida pelos autores liberais, reflete uma compreensão superficial da relação entre Estados e nações. Havendo línguas oficiais, fronteiras políticas e divisão de poderes, torna-se inevitável apoiar uma ou outra cultura societal, ou ao menos decidir quais grupos formarão a maioria nas unidades políticas que controlam as decisões que afetam a cultura, bem como as decisões relativas à língua, educação e à imigração. Por conseguinte, a questão referente aos direitos do multiculturalismo deve se focar no problema da forma mais justa de se reconhecer línguas, definir fronteiras e distribuir poderes num Estado multinacional e/ou poliétnico. A resposta apresentada por Kymlicka consiste na afirmação de que deveríamos nos assegurar de que todos os grupos nacionais tenham a possibilidade de se manter como cultura distinta (se assim o desejarem) e que aos grupos imigrantes não sejam impostos custos excessivos para a sua integração no Estado onde fixam nova residência, o qual deverá garantir que suas culturas não

---

<sup>79</sup> *Idem, Ibidem*, p. 115. [Decisões governamentais sobre línguas, fronteiras internas, feriados e símbolos de Estado envolvem inevitavelmente reconhecer, acolher e apoiar as necessidades e identidades de determinados grupos étnicos e nacionais. Não há qualquer razão para lamentar esse fato. Não há qualquer razão para lamentar a existência de línguas oficiais e feriados (...). A única questão é como garantir que essas inevitáveis formas de apoio a determinados grupos étnicos e nacionais se produzam de forma equitativa; isto é, como garantir que não privilegiem certos grupos em detrimento de outros. Na medida em que as políticas existentes apóiam a língua, cultura e identidade das nações e dos grupos étnicos dominantes, há um argumento de igualdade para garantir que algumas tentativas sejam feitas para promover apoios similares a grupos minoritários, através de direitos de autogoverno e direitos poliétnicos].



sejam representadas de forma depreciativa. Em uma sociedade democrática, a nação majoritária sempre receberá ajuda para sua língua e cultura societal, tendo igualmente um poder legislativo que proteja os seus interesses quando se tratar de decisões que afetem sua cultura. A questão é se a imparcialidade exige que às minorias nacionais sejam concedidas as mesmas prestações e oportunidades, o que certamente será corroborado pelo filósofo canadense. Seu argumento central irá então se basear na ideia de igualdade, na medida em que a acomodação das diferenças é entendida como a essência verdadeira da igualdade, que visa a corrigir situações de desvantagem e de vulnerabilidade em que se encontram as culturas minoritárias diante das decisões da maioria. Dessa maneira, ele entende que as proteções externas desse tipo garante que os membros das minorias tenham as mesmas oportunidades de viver e trabalhar em sua própria cultura que os membros da maioria.<sup>80</sup>

Com essa afirmação, torna-se claro que o modelo de direitos referentes aos grupos imigrantes será diferente dos direitos reservados às minorias nacionais na teoria de Kymlicka. Enquanto o direito ao autogoverno permanece restrito às nações subestatais, os direitos poliétnicos terão a função de assegurar a não discriminação e a valorização de alguns aspectos das culturas minoritárias, com o intuito de garantir que seus membros se sintam igualmente parte do Estado democrático-liberal, de modo a desenvolver um espírito de solidariedade entre todos os cidadãos. O contexto de escolha dos imigrantes, ao contrário das minorias nacionais, implica fundamentalmente em igual acesso à cultura imperante. Logo, o objetivo desse modelo é a garantia da igualdade de oportunidades, através do aporte de recursos que propiciem a integração dos imigrantes mediante o ensino da língua dominante e combatendo a discriminação e o preconceito. Dessa maneira o autor pretende enfatizar que o tipo de integração linguística e institucional que se requer dos imigrantes não implica em assimilação cultural.<sup>81</sup> Sendo assim, trata-se muito mais de reforçar os direitos comuns da cidadania do que a concessão de direitos diferenciados.

Já com relação às minorias nacionais, a argumentação baseada na igualdade somente aprova direitos especiais a esses grupos se verdadeiramente existir alguma desvantagem relacionada ao pertencimento cultural e se restar comprovado que tais direitos servem realmente para corrigir essa desvantagem. Dessa forma, o federalismo multilíngue é apontado

---

<sup>80</sup> Idem, *Ibidem*, pp. 109-113.

<sup>81</sup> Em sua obra de 2001, Kymlicka prefere adotar o termo “direitos de acomodação” ao invés de “direitos politétnicos”, por entender que essa expressão ajuda a enfatizar que tais prerrogativas não tratam apenas de um desejo simbólico por reconhecimento, mas também de mudanças significativas no modo como operam as instituições centrais do Estado, de maneira a atender melhor às necessidades de um determinado grupo. Cf. Idem, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 51.

como resposta adequada às reivindicações de autogoverno por parte dessas populações, na medida em que a ausência de instituições que expressem as práticas desses grupos em suas próprias línguas gera um grande risco de marginalização e, portanto, de perda das possibilidades de desenvolvimento de tais culturas societais como culturas distintas dentro de um mesmo Estado democrático-liberal. Cabe ressaltar que o direito ao autogoverno, expresso na competência de maior autonomia política da nação minoritária para que esta se torne maioria local na região em que está fixada e assim seja capaz de definir suas próprias medidas educacionais, econômicas e culturais, será desenvolvido com maior profundidade no próximo capítulo, em que nos deteremos sobre a especificidade do direito ao território de populações minoritárias. Por ora, importa frisarmos que o federalismo multilíngue, apesar de ser o regime mais focado por Kymlicka ao tratar sobre o direito de autogoverno, é apenas uma das estratégias possíveis que o Estado pode adotar para alargar e tornar efetivo o princípio da autodeterminação dos povos, expresso na Carta das Nações Unidas e tradicionalmente interpretado somente para abranger as nações aspiram à independência, em razão de colonização ultramarina.<sup>82</sup>

Finalmente, os direitos de representação, embora sejam normalmente considerados como uma forma de “ação positiva” para a garantia da representatividade de grupos historicamente marginalizados no processo político representativo, quando associados ao direito de autogoverno, perdem o caráter de simples medida compensatória para se tornar um mecanismo de garantia da equidade de grupos dotados de competências territoriais especiais, sujeitas à revisão por parte de órgãos superiores. Assim, entende-se os direitos de representação como uma estratégia garantidora dos direitos politétnicos e de autogoverno, na medida em que os representantes de cada grupo permitiriam a efetivação de tais políticas, bem como a consideração dos interesses das populações minoritárias, principalmente quando se tratar da adoção de políticas estatais que podem afetar suas culturas. Assim, os direitos de representação podem se efetivar através de políticas que visem tornar os partidos políticos mais inclusivos, ou através de formas de representação proporcional em órgãos consultivos e jurisdicionais.

Com o intuito de verificar a possibilidade de os direitos à língua e ao território serem integrantes de uma política de direitos humanos preocupada com populações culturalmente minoritárias, deve-se compreender de que forma esses elementos estão inseridos no plano

---

<sup>82</sup> *Idem, Ibidem*, p. 27-28.

normativo nacional e internacional, haja vista que o enfoque liberal de Kymlicka permite uma abordagem simultaneamente particularista e universalista.

Os *direitos especiais de representação* se referem à garantia de participação de representantes de grupos étnicos e nacionais dentro das instituições políticas centrais do conjunto da sociedade em que estão inseridos, a fim de que seus interesses sejam considerados quando da tomada de decisões que lhes concernirem. No plano internacional, podemos citar como exemplo o art. 6º da Convenção 169 da OIT:

Artigo 6º

1. Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos deverão:

- a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente;
- b) estabelecer os meios através dos quais os povos interessados possam participar livremente, pelo menos na mesma medida que outros setores da população e em todos os níveis, na adoção de decisões em instituições efetivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis pelas políticas e programas que lhes sejam concernentes.

Ao lado do art. 232 da Constituição Federal brasileira, que estabelece garantias similares para a representação judicial dos índios, compreende-se este direito como forma de garantir a equidade no processo político, a fim de que se impeça a adoção de políticas que afetem tais populações sem antes consultá-las de forma adequada. Justifica-se tal prerrogativa não só pelo princípio da participação democrática, mas também pelo fato de que, dado o forte vínculo que os povos nacionais particularmente possuem com o território em que vivem, transformar radicalmente o espaço onde realizam suas práticas culturais pode significar de fato o fim dessas culturas. Esta observação será mais à frente retomada com relação às práticas de preservação ambiental que tais culturas territorialmente enraizadas podem desenvolver. Assim, os *direitos de autogoverno* se referem à atribuição de poderes que confirmam maior autonomia a esses povos na gestão de seus territórios.

Nesse contexto, é lembrado o voto do Ministro Carlos Ayres de Brito, quando do julgamento da Ação Popular remetida ao Supremo Tribunal Federal através da Petição nº 3388, em relação ao questionamento quanto à demarcação contínua do território indígena referente à área denominada Raposa/Serra do Sol:

A primeira de todas as formas de cultura e civilização genuinamente brasileiras, merecedora de uma qualificação jurídica tão superlativa a ponto de a Constituição dizer que “os direitos originários” sobre as terras indígenas não eram propriamente outorgados ou concedidos, porém, mais que isso, “**reconhecidos**” (parte inicial do art. 231, *caput*); isto é, direitos que os mais antigos usos e costumes brasileiros já consagravam por um modo tão legitimador que à Assembléia Nacional Constituinte de 1987/1988 não restava senão atender ao dever de consciência de um explícito reconhecimento (...)

Quanto mais que, em matéria de tutela dos “direitos e interesses indígenas”, as normas constitucionais se categorizam como de natureza especialíssima, carregadas que são de uma finalmente clara consciência histórica de compensação<sup>83</sup>.

Sobre este ponto, cabe enfatizar que a defesa de Kymlicka sobre os direitos de autogoverno de minorias nacionais se funda principalmente na noção de justiça distributiva com base no argumento da igualdade, muito embora admita a importância dos argumentos baseados na justiça compensatória, focados na preocupação em corrigir erros históricos. Dessa maneira, exemplos de exercício do direito ao autogoverno, tal como entendido pela teoria ora enfocada, podem ser encontrados no modelo de federalismo decorrente da Revolução Tranquila ocorrida no Canadá e que conferiu maior autonomia aos *Québécois* para definirem políticas públicas que melhor atendam aos interesses desse grupo nacional, bem como o sistema de reservas indígenas, em que é concedido maior controle aos índios sobre sua saúde, educação, direito familiar, justiça criminal e aproveitamento de recursos.<sup>84</sup> Infelizmente, o sistema de reservas indígenas definido pelo ordenamento jurídico brasileiro ainda não efetiva esta compreensão de autogoverno, uma vez que a administração desses territórios permanece sob o controle do governo federal, através da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Por fim, os *direitos poliétnicos*, que podem envolver apoio público na proteção de certas práticas culturais e religiosas específicas, como o incentivo às artes e idiomas dessas populações. No nível da legislação constitucional brasileira o supracitado artigo 215, referente ao incentivo às expressões culturais dos grupos que participaram do processo civilizatório nacional, ilustra bem o caso. No âmbito do direito internacional, destaca-se o artigo 3º da proposta de Declaração Universal de Direitos Linguísticos, que considera como direitos pessoais inalienáveis:

Artigo 3.  
 O direito ao uso da língua em privado e em público;  
 O direito ao uso do próprio nome; (...)  
 O direito a ser atendido em sua língua nos organismos oficiais e nas relações socioeconômicas.  
 O direito ao ensino da própria língua e cultura.

Ademais, o texto desta proposta ainda permite compreender de que forma esses direitos especiais podem atender à exigência de caráter liberal da não-violação dos direitos

<sup>83</sup>BRITO, Min. Carlos Ayres de. “Relatório e voto no relator da Ação Popular remetida ao Supremo Tribunal Federal através da Petição nº 3388”. Disponível em: [http://www.conjur.com.br/dl/Voto\\_Britto\\_Pet3388.pdf](http://www.conjur.com.br/dl/Voto_Britto_Pet3388.pdf). Acesso em: 07 dez. 2009.

<sup>84</sup>KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship. A liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 29-30.

individuais básicos, uma vez que são compreendidos como prerrogativas garantidas ao indivíduo em razão do seu pertencimento étnico-cultural, ao mesmo tempo em que não se rejeita por completo a ideia de assimilação, conquanto não seja de qualquer forma forçada ou induzida, mas como resultado de uma opção plenamente livre.

Embora em 2007 Kymlicka não enfatize mais essa classificação quanto aos diferentes tipos de cidadania diferenciada, tais exemplos nos permitem corroborar sua conclusão segundo a qual o modelo para o qual estão caminhando os regimes constitucionais democráticos atuais se caracteriza como um *multiculturalismo liberal*, na medida em que visa garantir ao máximo a realização dos ideais modernos da igualdade e da liberdade dos indivíduos.

## 2 A DEMOCRACIA PARTICIPATIVA EM CONTEXTOS MULTICULTURAIS

A partir daqui tornam-se cada vez mais evidentes as complexidades teóricas e práticas inerentes à defesa da tolerância, quando esta entra em conflito com a necessidade de coesão social para a garantia da estabilidade de todo e qualquer Estado. O grande desafio nesse momento é, por conseguinte, evitar a concretização de uma homogeneização cultural de massa em detrimento do real significado da democracia, enquanto um regime eminentemente deliberativo e participativo das diversas camadas sociais que atuam no cenário político dos países liberais contemporâneos aqui considerados.

Para tanto, considera-se a importância da definição de um padrão de ensino na educação pública através de uma língua comum, uma vez que a igualdade de oportunidades é definida precisamente em termos de igual acesso às principais instituições sociais, que operam na língua dominante. O modelo de construção nacional dos Estados liberais modernos, tal como apresentado por Will Kymlicka, constitui um processo de promoção de uma língua comum, de um senso de pertencimento comum e de igual acessibilidade às instituições sociais que se baseiam nessa língua. Decisões com relação à definição de línguas oficiais, ao currículo escolar padrão e aos requisitos para a aquisição da cidadania têm a intenção de difundir uma cultura particular por toda a sociedade, promovendo uma determinada identidade nacional baseada na participação em uma mesma cultura societal<sup>85</sup>.

Dentro dessa perspectiva, este capítulo tem por objetivo apresentar casos particulares em que o processo de construção nacional provocou inquietações com relação ao papel da língua e do território na configuração de identidades nacionais. Em que pese a particularidade da exposição e dos autores aqui considerados, esta reflexão parece importante na medida em que evidencia a dificuldade existente quando tentamos fundamentar especialmente a importância da língua para a própria compreensão e formação do sujeito moral. Ao longo de suas publicações, Kymlicka enfatiza constantemente a necessidade de serem produzidos mais estudos sobre o tema do multiculturalismo, uma vez que a ampliação da adoção dessas políticas por muitos Estados contemporâneos acontece muitas vezes pela falta de alternativas às injustiças praticadas em nome da unidade nacional dos Estados democrático-liberais. Por esse motivo, as discussões apresentadas a seguir visam contextualizar a problemática dos

---

<sup>85</sup>Idem. *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism and citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 27.

direitos à língua e ao território no período de reflexões sobre o pós-colonialismo e a condição em que atualmente se encontram os indivíduos e as diferentes populações marginalizadas durante o processo de construção nacional dos Estados aqui considerados.

## 2.1 O direito à língua no contexto do Estado-nação

A presente seção parte de uma reflexão filosófico-política a partir da exposição de caráter autobiográfico apresentada por Jacques Derrida<sup>86</sup> acerca dos reflexos sobre os indivíduos que viveram um processo de imposição linguística, tal como na Argélia por parte da França, uma das faces às vezes nem tão sutis do colonialismo ocorrido em grande parte do mundo durante a época moderna.

Tal imposição linguística leva ao questionamento aprofundado por Derrida sobre a existência de línguas maternas, uma vez que compreende a língua sempre como algo que vem do outro, que se dirige ao outro e a ele retorna, num movimento do qual nenhum sujeito pode prescindir.

O desenvolvimento de políticas linguísticas no contexto do colonialismo é um ponto central dessa discussão; motivo pelo qual utilizarei os estudos de Bessa Freire que, com base em Benedict Anderson, analisa tais políticas com o intuito de compreender o estatuto das línguas indígenas no Brasil contemporâneo, de modo a destacar o fato de que o ensino de línguas na América Portuguesa esteve muito mais relacionado com a catequese e trocas comerciais do que com algum projeto oficial de “portugalizar” o país<sup>87</sup>.

Assim, o tema da religião surge neste trabalho a partir de uma compreensão da existência de umnexo entre o *ensino de línguas* e o *ensino religioso*, especialmente quando a língua é utilizada como instrumento para a realização de trocas ou imposições culturais. A importância do tema se dá pelo fato de que a singularidade de cada língua carrega memórias de vidas compartilhadas e transmitidas de modo igualmente singular. Ao trabalhar com base no conceito de cultura societal e tendo como referência a noção de ‘estruturais culturais’

---

<sup>86</sup> DERRIDA, Jacques. *O monolingüismo do outro ou a prótese de origem* (1996). Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.

<sup>87</sup> Cf. FREIRE, José Ribamar Bessa. “Língua Geral Amazônica: a história de um esquecimento”, in: \_\_\_\_\_ e Maria Carlota Rosa (orgs.): *Línguas Gerais: Política Linguística e Catequese na América do Sul no Período Colonial*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.

apresentada por Ronald Dworkin, Kymlicka trabalha a partir da compreensão de que tais culturas funcionam a partir de um léxico compartilhado, responsável pela conferência de sentido às escolhas individuais e à maneira com que se torna possível interpretar a história herdada pelo grupo, bem como às práticas sociais nas quais este se desenvolve. Dessa forma, o relato de al-Baghdádi<sup>88</sup>, damasceno que visita o Brasil em meados do século XIX e se torna referência entre os negros muçulmanos que viviam no país no ensino e prática das regras islâmicas, serve de modo ilustrativo para compreendermos o incomunicável presente nessas relações.

A proposta de Derrida visa a realizar uma desconstrução da noção de identidade, a partir de uma reflexão acerca do processo de aprendizado da língua francesa como língua oficial e privilegiada nas escolas, num país onde a maioria dos seus habitantes fala o árabe. A controversa hipótese defendida por ele, enfatizada e reformulada por diversas vezes ao longo do texto, “eu não tenho senão uma língua, e ela não é minha”, visa demonstrar o fato inegável de que todas as línguas, estrangeiras ou maternas, são sempre fruto de uma aprendizagem. Seja esse processo voluntário ou não, o fato de se falar uma determinada língua desde as primeiras palavras fará com que tal monolinguismo passe a habitar e a constituir o próprio eu do falante. Seu intuito será então demonstrar a possibilidade de tal antinomia a partir de sua própria experiência de vida.

Ao optar por falar em eu, ao invés de identidade, o autor tem por intuito expressar sua perspectiva segundo a qual o que existe é mais um processo de identificação do que propriamente identidade de um indivíduo, uma vez que compreende a individualidade tratar-se de um desenvolvimento constante e sempre inacabado:

Uma identidade nunca é dada, recebida ou alcançada, não, apenas existe o processo interminável, indefinidamente fantasmático, da identificação (...) seja de que modo for que se enfabule uma constituição do *si*, do *autos*, do *ipse*, imaginamos sempre que aquele ou aquela que escreve deve já saber dizer eu. Em todo o caso, a modalidade identificatória deve já estar ou passar a estar assegurada: assegurada da língua e na língua<sup>89</sup>.

De modo geral, a noção de identidade possui como pressuposto a ideia de que um indivíduo é formado por um *determinado* conjunto de elementos e práticas culturais (dentre eles, a língua), os quais são tomados como referenciais e definem os limites daquilo que a pessoa irá considerar como meu (plano individual) ou nosso (nível social, em termos de grupo

<sup>88</sup> FARAH, Paulo Daniel Elias (tradução, notas, prefácio, texto analítico e transposição do manuscrito). *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso (Al-Baghdádi, A.): Estudo de um relato de viagem Bagdali*. Edição trilingue. Argel (Bibliothèque Nationale d'Algerie), Rio de Janeiro (Fundação Biblioteca Nacional) e Caracas, 2007. Edições BibliAspa.

<sup>89</sup> DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem* (1996). Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001, p. 43.



identitário). Assim, o ponto de vista da identidade pode remeter a uma ideia de pureza cultural, que nem sempre estará justificada com base na importância da relação de pertencimento travada entre o indivíduo e a cultura na qual ele está inserido. Dessa forma, é importante frisar que, apesar de suas diferenças teóricas, tanto para os autores defensores de uma certa política da identidade - como os canadenses Charles Taylor e Will Kymlicka -, quanto para Derrida, a língua constitui um elemento fundamental nesse processo de autoidentificação do indivíduo, na medida em que é através dela e a partir dela que ele aprende a se expressar como ser no mundo.

Contudo, é importante ressaltar a existência de autores que, tal como Derrida, defendem a ideia de inexistência de uma língua natural ou materna - principalmente em contextos marcados pela experiência do colonialismo e da imigração - na medida em que compreendem tal noção servir muitas vezes apenas como uma figura ilusória de origem em relação a um solo fundador, com o qual nem sempre temos uma relação integral de identidade ou pertencimento. O problema assim colocado reside no fato de que a exigência de políticas públicas destinadas à proteção de culturas tradicionais muitas vezes aparece sob a forma de uma tentativa de “retorno às origens”, o que se torna difícil de identificar, na medida em que tal noção ou bem leva a um regresso ao infinito ou então se baseia em uma construção artificial, que teria a pretensão de revelar a verdadeira identidade ou a essência de cada povo.

Dessa maneira, a crítica derridiana sobre a origem se funda exatamente na sua proposta de desconstrução do pensamento metafísico, na medida em que a pergunta pelo começo é considerada típica do pensamento filosófico tradicional, em que o autor não está interessado. Isso porque ele entende que, se se começar pelo problema da origem, o outro sempre será tratado como algo oposto e diferente e não simplesmente como aquilo que nos escapa. Assim, Derrida opta por tratar a questão da alteridade a partir de uma reflexão acerca da singularidade. É nessa perspectiva, então, que devemos compreender sua afirmação inicial como sendo o único franco-magrebino, em um diálogo imaginário com seu amigo e intelectual Abdelkebir Khatibi, para explicar o aspecto singular de sua autocompreensão (para não falarmos identidade) no contexto argelino:

Se confiei o sentimento de ser aqui, ou lá, o único franco-magrebino, isso não me autorizava a falar em nome de ninguém, muito menos em nome de uma qualquer entidade franco-magrebina cuja identidade permanece *justamente* em questão.<sup>90</sup>

Em sua investida em tentar compreender o que seria exatamente um franco-

---

<sup>90</sup>DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem* (1996). Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001, p. 27.

magrebino, sabendo-o desde o início da impossibilidade de fazê-lo, Derrida remete para a existência de traços possíveis existentes entre a França e o Magrebe, cujas marcas, ainda que silenciosas, revelariam a inexistência de qualquer unidade simples ou pacífica entre esses países:

Supondo ainda, o que está longe de ser seguro, que existe uma qualquer unidade histórica *da França e do Magrebe*, o "e" nunca terá sido dado, apenas prometido ou alegado. Eis aquilo de que, no fundo, deveríamos falar, aquilo de que não cessamos de falar, mesmo quando o fazemos por omissão. O silêncio deste traço de união não pacifica nem acalma nada, nenhum tormento, nenhuma tortura. Nunca fará calar a sua memória. Poderá mesmo agravar o terror, as lesões, e as feridas. Um traço de união nunca bastará para encobrir protestos, os gritos de cólera ou de sofrimento, o barulho das lágrimas, dos aviões e das bombas.<sup>91</sup>

Nesse ponto, torna-se incontornável o problema da construção de Estados nacionais e a maneira como eles se formaram historicamente com base em processos idealizadores de uma unidade originária dos indivíduos que comporiam um determinado povo, de modo que o fato de tal narrativa oficial constituir o resultado de políticas pensadas e planejadas tende a ocultar que os elementos tidos por comuns em uma determinada população são muitas vezes fruto de uma imposição cultural e de um apagamento do outro.

Nessa perspectiva, o ponto que pretendo destacar neste trabalho é o fato de que o monolinguismo da língua francesa na Argélia, tal como descrito por Derrida, encontra diversas similitudes com o que acontece no Brasil (onde a língua materna é a língua do colonizador)<sup>92</sup>, especialmente no que tange às sutilezas das práticas da interdição e da presença do interdito, como aquilo que não é necessariamente proibido, mas silenciado:

Quando se interdita o acesso a uma língua, não se interdita coisa alguma, nenhum gesto, nenhum acto. Interdita-se o acesso ao dizer, eis tudo, a um certo dizer. Mas aí reside justamente o interdito fundamental, a interdição absoluta, a interdição da dicção e do dizer. O interdito de que falo, o interdito a partir do qual eu digo, me digo e mo digo, não é portanto um interdito entre outros<sup>93</sup>.

A partir da afirmação do autor de que tal interdição impede imediatamente o acesso às identificações que permitem uma autobiografia apaziguada, deve-se atentar para o esquecimento que daí decorre, uma vez que interditar o uso de uma língua (ou até mesmo de algumas práticas religiosas) significa interditar as memórias que existem por trás delas, com suas referências biográficas, bem como com as diferentes identificações construídas pelo sujeito e possibilidades de interpretação a partir dessa mesma língua.

Ao entender o pensamento da identidade como o fundamento do Estado-nação,

<sup>91</sup> Idem, *ibidem*, p. 24.

<sup>92</sup> Cf. Álvaro Sampaio: *o índio obrigado a ir à escola aprendeu a defender a sua cultura*. Disponível em: [http://asboasnovas.com/#/genteboa/alvaro\\_sampaio\\_o\\_indio\\_obrigado\\_a\\_ir\\_a\\_escola\\_aprendeu\\_a\\_defender\\_sua\\_cultura/](http://asboasnovas.com/#/genteboa/alvaro_sampaio_o_indio_obrigado_a_ir_a_escola_aprendeu_a_defender_sua_cultura/)

<sup>93</sup> Idem, *ibidem*, p. 47.

Derrida defende a sua dissolução, considerando como tarefa da desconstrução a invenção do impossível. Em que pese o distanciamento desta afirmação com a defesa ora apresentada da possibilidade e da efetiva identificação de que estamos vivendo um processo de consolidação de um sistema internacional de direitos humanos que engloba políticas multiculturais, a abordagem derridiana permite a compreensão das particularidades presentes nas reivindicações por direitos linguísticos. Isso porque o problema relativo à construção de uma identidade nacional torna-se complexo, quando se tem em vista que este processo busca efetividade muitas vezes através de práticas violentas e repressoras. Assim, o reconhecimento e a configuração de Estados multinacionais podem ser vistos como uma resposta à questão apresentada por Derrida, em que os diferentes processos de identificação pelos quais podem passar os cidadãos desses Estados refletiriam o estabelecimento de uma política mais representativa da diversidade existente no Estado em questão. Dando-se especial atenção à situação colonial de línguas em contato, cabe-se perguntar em que medida essas línguas serviram de instrumento para transmitir experiências históricas de uma geração à outra, contribuindo para a preservação da memória coletiva<sup>94</sup> e, por outro lado, de que modo essas memórias se esvaziam quando as línguas nas quais são formadas são silenciadas.

Nessa perspectiva, há em Derrida a noção da língua como a morada do si, um jeito de ser no qual se demora uma língua. O que se quer dizer com isso é o que intenta descobrir o autor, recorrendo por vezes, de modo sutil, à questão da verdade:

- Sou monolíngue. O meu monolíngüismo demora-se e eu chamo-lhe minha morada, e sinto-o como tal, nele me demoro e nele habito. Ele habita-me. O monolíngüismo no qual respiro é mesmo para mim o elemento. Não um elemento natural, não a transparência do éter, mas um meio absoluto. Inultrapassável, incontestável; não posso recusá-lo senão atestando a sua onnipresença em mim. Ele ter-me-á sempre precedido: sou eu. Este monolíngüismo, para mim, sou eu. O que não quer dizer, de modo algum, não creias tal, que eu seja essa figura alegórica deste animal ou desta verdade, o monolíngüismo. Mas fora dele eu não seria eu-mesmo.<sup>95</sup>

Nascer judeu com cidadania francesa dentro do continente africano, ao lado de árabes, berberes e outros cidadãos franceses, ou então ser um muçulmano e afrodescendente no Brasil, falante do português nos anos de 1860 no Rio de Janeiro: o estudo dessas condições nos diz algo sobre a história desses lugares e sobre o propósito do tipo de nacionalidade que era estimulada em ambientes como esses, marcados pela experiência da colonização.

<sup>94</sup> Cf. FREIRE, José Ribamar Bessa. “Língua Geral Amazônica: a história de um esquecimento”, in: \_\_\_\_\_ e Maria Carlota Rosa (orgs.): *Línguas Gerais: Política Linguística e Catequese na América do Sul no Período Colonial*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003, p. 202.

<sup>95</sup> DERRIDA, Jacques. *O monolíngüismo do outro ou a prótese de origem* (1996). Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001, pp.13 e 14.

Recentemente, publicou-se um estudo acerca de um manuscrito elaborado por ‘Abdurrahmanal-Baghdádi<sup>96</sup>, damasceno que viajou ao Brasil na segunda metade do século XIX e aqui permaneceu por aproximadamente três anos. Esse trabalho servirá de aprofundamento para algumas pequenas reflexões ora expostas, tendo em vista a relação tradutor/traidor relatada pelo narrador árabe durante sua permanência, quando sua relação com os habitantes se estabeleceu através do seu reconhecimento como liderança do islã num país nascente, que há poucos anos havia reprimido duramente uma revolta de negros muçulmanos<sup>97</sup>. Nesta relação de ensino e aprendizagem das regras do Alcorão, revela-se presente a delicada problemática do interdito, uma vez que tais práticas deviam ser ocultadas a fim de se evitar novas repressões às expressões religiosas não-católicas, principalmente quando decorrentes de africanos ou negros escravizados.

Considerando a reflexão proposta por Charles Taylor acerca do momento em que uma religião pode se tornar motivo de mobilização social e política de determinado grupo (inclusive como instrumento de resistência<sup>98</sup>), tenta-se compreender as consequências da repressão linguística e religiosa sofridas por grupos marginalizados a partir de um projeto de construção de Estado nacional. O diálogo com o ponto de vista de Derrida se dá a partir de sua compreensão de que pensar o outro não é pensar a sua heterogeneidade, nem reduzi-lo ao mesmo, ao familiar, mas considerando a sua alteridade radical, de modo a incorporar o outro como eu, como sendo eu, sempre atravessado pelo outro, com o qual só é possível estabelecer aproximações. Com essa afirmação, percebe-se que a reflexão feita por este autor mais problematiza do que efetivamente soluciona as questões enfrentadas pelo multiculturalismo. No entanto, entendo que ela permite a consideração de fatores importantes e não aprofundados pela teoria de Kymlicka, trazendo um contorno mais vivo a respeito daquilo que

---

<sup>96</sup> Al-Baghdádi era considerado um imã por alguns africanos escravizados e livres que viveram na época no Brasil; segundo o próprio escritor, um “imam” ou “alfa” é o modo pelo qual é chamado o líder de cada clã muçulmano, responsável por resolver as questões do grupo. Cf. FARAH, Paulo Daniel Elias (tradução, notas, prefácio, texto analítico e transposição do manuscrito). *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso (AL-BAGHDÁDI, A.) : Estudo de um relato de viagem Bagdali*. Edição trilingue. Argel (Bibliothèque Nationale d'Algerie), Rio de Janeiro (Fundação Biblioteca Nacional) e Caracas, 2007, p. 86.

<sup>97</sup> A Revolta dos Malês (1835) constituiu um movimento de rebelião de escravos ocorrido na cidade de Salvador que teve como principais líderes negros islâmicos que exerciam atividades livres, mas que, ainda assim, sofriam discriminação por serem negros e islâmicos. Considerando sua indignação com a escravidão negra, o preconceito racial e a imposição do catolicismo, a revolta teve por objetivos principais a abolição da escravatura e a fundação de uma república islâmica. Cf. REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil - A história do levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

<sup>98</sup> Cf. TAYLOR, Charles. "The Age of Mobilization", in: *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

não se pode simplesmente categorizar dentro de uma determinada teoria: trata-se do intangível que se busca preservar através das políticas de diversidade cultural.

O problema da compreensão acerca de uma realidade totalmente diversa, com a intermediação de um intérprete ou tradutor, torna clara a questão da incomunicabilidade que permeia o contato linguístico e intercultural de al-Baghdádi com os muçulmanos que viviam no Brasil, para os quais certamente também havia uma falta de precisão quanto à possibilidade de possuírem uma língua materna. Por esse motivo, todo processo de tradução nos permite afirmar a loucura da língua, na medida em que esta pretende falar exatamente do incomunicável. Sendo a universalidade nada mais do que uma tentativa de tradução para leis gerais de tudo o que acontece no nível do singular, o tradutor em algum momento sempre aparecerá como um traidor, por acabar reduzindo ao mesmo o que é impossível de se submeter a tal redução. Assim, para Derrida, alteridade e singularidade são elementos constitutivos do dever e da responsabilidade, o que impede o tratamento do hóspede como um refém que, para ser recebido, teria que atender à exigência de apagar a sua integridade como outro. No mesmo sentido é a compreensão de Kymlicka apontada no capítulo anterior, o qual entende que as necessidades de adaptação dos imigrantes à cultura societal dominante não implicam completamente em políticas de assimilação cultural, uma vez que permitem, ao mesmo tempo, a configuração de políticas de acomodação das instituições centrais do Estado em questão a determinadas práticas culturais e às línguas dos povos imigrantes, de modo a reconhecer sua dignidade e conferir-lhes respeito.

A experiência da interdição vivida por Derrida na escola nos permite encontrar um paralelo com o ensino do português no Brasil, que inicialmente tinha por objetivo catequizar e "civilizar" os nativos. Assim, pode-se dizer que o processo de unificação da língua no país esteve estreitamente relacionado com motivações de cunho religioso. Se inicialmente os representantes da Igreja se utilizaram de línguas indígenas para deles se aproximarem, posteriormente isso não foi mais *tolerado* pela Coroa, que passou a lhes impor o português como a língua correta, a língua do mestre.

Enquanto modelo do bem-falar e do bem-escrever, ele representa a língua do mestre (creio, aliás, nunca ter reconhecido outro soberano na minha vida). O mestre assumia em primeiro lugar e em particular a figura do mestre da escola. Este podia assim representar dignamente, sob os traços universais da boa República, o mestre em geral. Diferentemente do que acontece com uma criança francesa de França, a Metrópole era o Algures, ao mesmo tempo uma fortaleza e um lugar completamente diferente (...), de onde nos chegavam os paradigmas da distinção, da correção, da elegância, da língua literária ou oratória. A língua da Metrópole era a língua materna, na verdade, o substituto de uma língua materna (existirá alguma vez outra

coisa?) como língua do outro.<sup>99</sup>

Em particular, com relação aos povos indígenas no Brasil, temos como resultado a existência de um país com uma das menores populações indígenas da América do Sul, ao mesmo tempo em que se tem a maior diversidade linguística da região, onde são faladas aproximadamente 180 línguas, distribuídas por 220 etnias, sendo que boa parte dos indígenas vive em regiões urbanas e tem o português como primeira língua. Apesar de hoje estarmos presenciando um momento de resgate de tudo isso que permaneceu esquecido, interdito e silenciado pela maioria dos brasileiros, essa questão não está resolvida, pois a resposta tem sido normalmente oferecida com base em uma confusa noção de identidade brasileira, de difícil compreensão. Tal dificuldade, acredito, se dá pela incompreensão de que o que existe são processos de identificação, o que impede a ideia de pureza cultural (enquanto pressuposto de alegações recorrentes de que índio só o é quando vive de tanga e na floresta, por exemplo, ou de que quilombos só existiam na época da escravidão) e estimula o interesse em se compreender muitos dos conflitos existentes hoje em torno de questões étnicas e raciais. O fato de talvez não ser este um tema explicitamente problematizado não significa que esta não seja uma questão pendente e viva em nosso país, pois aprender a dominar a língua - e, conseqüentemente, a cultura - do Outro, não significa que isso não implique num sofrimento, numa constante memória da violência e da opressão sofridas.

De fato, é possível fazer a mesma observação em todos os lugares marcados pela experiência do colonialismo. Nesse sentido, é importante observar a análise feita pelo professor ganês Kwame Anthony Appiah sobre a situação atual da literatura africana e de seus escritores, de modo a considerar as circunstâncias da composição das literaturas pós-coloniais e as dificuldades para uma "descolonização da mente" por parte dos povos que viveram um longo período sob o domínio de uma metrópole. O interessante nessa abordagem é o aprofundamento de uma reflexão sobre o fato de que a construção de intelectuais na África se deu como um produto do encontro colonial e através de uma educação construída fundamentalmente com base em modelos europeus e, portanto, que privilegiava os textos e os pensamentos da metrópole, especialmente com a imposição do ensino de línguas européias<sup>100</sup>. Essa observação se baseia na ideia de intelectualidade com referência a um pensamento

---

<sup>99</sup>DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem* (1996). Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001, p. 59.

<sup>100</sup>Cf. APPIAH, Kwame Anthony. *Na Casa de meu Pai - A África na filosofia da cultura* (1992). Rio de Janeiro: Contraponto. Trad. Vera Ribeiro. Revisão da trad. Fernando Rosa Ribeiro.

filosófico que adota uma postura crítica em relação às visões religiosas de mundo, tema bastante presente entre os filósofos africanos da contemporaneidade:

É que aqui, é claro, a língua é apenas parte do que está em discussão. Quando os colonialistas tentaram domar a ameaçadora alteridade cultural do africano (quer pelo que os franceses chamavam de *assimilation*, que por intermédio da “conversão” missionária), a pedagogia foi sua arma mais portentosa. Assim, o problema não está apenas, ou não tanto, nas línguas inglesa, francesa ou portuguesa, mas na imposição cultural que cada uma delas representa. O ensino colonial, em suma, produziu uma geração imersa na literatura dos colonizadores, uma literatura que amiúde refletia e transmitia a visão imperialista.<sup>101</sup>

Com isso torna-se clara a crítica de Derrida à noção de cosmopolitismo tal como formulada inicialmente no contexto do iluminismo e, por conseguinte, a crítica hodierna ao humanismo francês. Afinal, os ideais de fraternidade e de hospitalidade não vêm sem a exigência de se falar o francês e de cumprir – hoje, mais do nunca – as condições político-culturais de se viver na França ou para assumir a cidadania francesa. Por esse motivo, o autor afirma ser grave dizer que o francês é sua língua materna e entende como hipócrita tal noção de fraternidade, carregada de exigências de adaptação e limites de tolerância:

Pois não é justamente a experiência da língua (ou antes, e antes de qualquer discurso, a experiência da marca, da re-marca ou da margem), o que torna possível e necessária esta articulação? Não é ela que *dá lugar* a esta articulação entre a universalidade transcendental ou ontológica e a singularidade exemplar ou testemunhante da existência *martirizada*?<sup>102</sup>

De acordo com Kymlicka, dada a difusão de uma educação padronizada, as elevadas exigências de alfabetização para o trabalho e a interação geral com os organismos governamentais, toda língua que não seja uma língua pública se converte em algo tão marginal que é provável que unicamente sobreviva entre uma pequena elite ou de uma forma ritualizada, mas não como uma língua viva e em desenvolvimento, própria de uma cultura florescente. Assim, apesar de em muitos casos a língua constituir o principal suporte de uma identidade cultural distinta, uma das razões pelas quais é improvável que as línguas que não alcançam o status de línguas públicas sobrevivam, é a carência de oportunidades ou incentivos para usá-las e desenvolvê-las de formas cognitivamente estimulantes.<sup>103</sup>

A análise desse caso particular permite a compreensão da crítica de Kymlicka ao ideal de ‘omissão bem intencionada’, tradicionalmente defendido por autores liberais, os quais parecem ignorar completamente o fato de que os membros de uma minoria nacional

<sup>101</sup> Idem, *ibidem*, p. 87.

<sup>102</sup> DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem* (1996). Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001, p. 42.

<sup>103</sup> KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995, p.78 (nota 2).

enfrentam desvantagens que não afetam aos membros da maioria. Assim, a questão dos direitos linguísticos está vinculada, para o autor, ao processo de formação de culturas societais que, de acordo com sua concepção, caracterizam-se por sólidas instituições políticas e educacionais, formadas com base em uma língua comum. Seja como for, a ideia de que o governo deveria ser neutro com relação a grupos étnicos e nacionais se torna flagrantemente falsa, considerando-se a breve exposição acima apresentada. Dessa maneira, ele entende que quando o governo decide a língua em que se baseará o ensino público, ele está proporcionando a forma de apoio provavelmente mais importante para as culturas societais, posto que garante que a língua – e suas correspondentes tradições e convenções – serão transmitidas à próxima geração. Pelo contrário, os grupos nacionais formados com base em um idioma diferente certamente ficarão marginalizados desse processo de construção nacional que, ironicamente, visa garantir a unidade e um sentido de solidariedade entre seus cidadãos.

Por essa razão, de acordo com Kymlicka, o governo não pode evitar decidir que culturas societais devem ser apoiadas. E se ele opta pela cultura majoritária, não poderá rechaçar o reconhecimento oficial das línguas minoritárias, baseando-se na falsa justificação de que isso infringiria a separação entre o Estado e a etnicidade. Como consequência desta observação, resulta que, dentro do contexto da tradição liberal da justiça, a analogia entre cultura e religião como forma de rechaçar os direitos do multiculturalismo é equivocada:

As I noted earlier, many liberals say that just as the state should not recognize, endorse or support any particular church, so it should not recognize, endorse or support any particular group cultural or identity. But the analogy does not work. It is quite possible for a state not to have an established church. But the state cannot help but give at least partial establishment to a culture when it decides which language is to be used in public schooling, or in the provision of state services. The state can (and should) replace religious oaths in courts with secular oaths, but it cannot replace the use of English in courts with no language.<sup>104</sup>

Portanto, os direitos linguísticos baseados no argumento da igualdade visam garantir, quando referidos às minorias nacionais, a possibilidade destas estabelecerem suas próprias estratégias de construção nacional no território em que estão fixadas como autênticas culturas societais, de modo a permanecerem em uma posição de igualdade com relação às demais línguas nacionais do Estado do qual participam. Por outro lado, os direitos linguísticos, quando destinados aos povos étnicos, têm a função de valorizar os idiomas de origem desses povos, que com isso aprendem a língua dominante não como um substituto de sua língua

---

<sup>104</sup> Idem, *Ibidem*, p. 111. [Como disse anteriormente, muitos liberais dizem que, assim como o Estado não deve reconhecer, validar ou apoiar qualquer Igreja em particular, por isso não deve reconhecer, validar ou apoiar qualquer grupo ou identidade cultural determinada. Mas a analogia não funciona. É plenamente possível que um Estado não tenha uma igreja estabelecida. Mas o Estado não pode deixar de dar pelo menos parcial estabelecimento a uma cultura quando decide qual língua será usada na educação pública ou na prestação de serviços do estado. O Estado pode (e deve) substituir o juramento religioso nos tribunais por um juramento laico, mas não pode substituir o uso do inglês nos tribunais por nenhuma língua].



materna e sim como segunda língua, permitindo a manutenção e o desenvolvimento de formas de expressão em seu idioma principal que, a princípio, constitui um contexto de significação mais profunda para essas populações.

## 2.2 O direito ao território no contexto do Estado-nação

Esta seção se dedica à maneira pela qual são reivindicados e realizados direitos territoriais por parte de populações culturalmente minoritárias que visam à construção de um constitucionalismo multinacional, como alternativa ao modelo de Estado-nação, marcado pela desvalorização e subestimação dos interesses e formas de vida de suas minorias nacionais. Na maioria desses Estados, notadamente multinacionais, as nações que os compõem reivindicam algum tipo de autonomia política ou jurisdição territorial com o intuito de assegurar o desenvolvimento pleno e livre de suas culturas, em favor dos interesses de seus povos. Nos casos mais radicais, as nações podem desejar a secessão, se considerarem que sua autodeterminação é impossível dentro do Estado ao qual pertencem.<sup>105</sup>

Will Kymlicka aborda a questão do direito ao território de populações culturalmente minoritárias a partir dos direitos de autogoverno, na forma como são exercidos por nações como Quebec e Porto Rico, ou pela forma a que aspiram muitos povos indígenas do mundo. Na verdade, muito embora eles aspirem a um controle maior sobre seus recursos e instituições políticas e educacionais para que estas reflitam de fato os interesses e a visão de mundo desses povos, muitas vezes a esperança de alcançar poderes políticos é praticamente uma utopia e o objetivo mais imediato dos indígenas é apenas assegurar a base territorial existente para que não sofram maiores danos, em razão da ação de colonos ou de exploradores de seus recursos. A esse respeito, o autor chega a mencionar estudos nos quais se demonstra que, na atualidade, uma das principais causas de conflitos étnicos no mundo é a luta dos povos indígenas para proteger seus direitos territoriais.<sup>106</sup>

Tendo como referência a distinção entre povos étnicos e minorias nacionais, Kymlicka aborda a questão do direito ao território no contexto de Estados liberais como uma demanda legítima apenas das minorias nacionais e somente quando tal medida se revelar indispensável

---

<sup>105</sup> Idem, *Ibidem*, p. 27.

<sup>106</sup> Idem, *Ibidem*, p. 30.

para a garantia da equidade entre esses grupos<sup>107</sup>. Como exemplo, ele afirma que as restrições com relação à venda de terras resultam necessárias no contexto dos povos indígenas, mas no caso de Quebec ou de Porto Rico não haveria qualquer justificativa para tanto. Por conseguinte, o alcance da legitimidade de tais direitos varia de acordo com as circunstâncias.<sup>108</sup> Considerando o constitucionalismo canadense, no qual os reflexos da Revolução Tranquila provocaram o surgimento de um federalismo multilíngue no Canadá, o autor parte de uma compreensão sobre o direito ao autogoverno de povos subestatais, como já mencionado, a partir de uma concepção liberal da justiça distributiva e não como fruto de uma política compensatória que visa corrigir injustiças decorrentes de erros históricos.

Self-government claims, then, typically take form of devolving political power to a political unit substantially controlled by the members of the national minority, and substantially corresponding to their historical homeland or territory. It is important to note that these claims are not seen as temporary measure, nor as a remedy for a form of oppression that we might (and ought) someday to eliminate. On the contrary, these rights are often described as ‘inherent’, and so permanent (which is one reason why national minorities seek to have them entrenched in the constitution).<sup>109</sup>

Com efeito, uma coisa é defender direitos territoriais como um mecanismo de justiça compensatória em razão de erros históricos do passado (como a escravidão e o processo do colonialismo e de conquista de terras indígenas); outra bastante diferente é a defesa dos direitos territoriais como intrinsecamente vinculados ao pertencimento cultural e aos modos de expressão de minorias nacionais. O argumento compensatório sustenta que, uma vez que os povos indígenas eram os proprietários legais de seus territórios tradicionais (já que normalmente o direito de propriedade surge em decorrência da posse prolongada no tempo, associada ao *animus domini*) e considerando que suas terras lhes foram retiradas ilegalmente, eles deveriam ser compensados por esse erro histórico. Kymlicka, porém, apesar de reconhecer o fato irrefutável de que os povos indígenas foram vítimas de graves injustiças ao

---

<sup>107</sup> Os povos étnicos são excluídos pelo autor da defesa do direito ao território tendo em vista que se trata de grupos formados por pessoas que, ao ingressarem voluntariamente no movimento de emigração, já sabiam previamente da necessidade de integração linguística e institucional ao novo Estado para que pudessem ter garantida sua igualdade de oportunidades. Além disso, apesar de geralmente possuírem direitos de representação e direitos poliétnicos, eles não teriam direito a formar comunidades politicamente distintas, por estas já existirem em seus países de origem, mas à qual optaram por abandonar. Dessa maneira, torna-se evidente que, com relação aos povos étnicos formados por imigrantes não voluntários, permanece em aberto a questão quanto à possibilidade de defesa de direitos de autogoverno a esses grupos.

<sup>108</sup> Idem, *Ibidem*, p. 110.

<sup>109</sup> Idem, *Ibidem*, p. 30. [Reivindicações de autogoverno, então, geralmente assumem a forma de devolver o poder político a uma unidade política basicamente controlada pelos membros da minoria nacional, e que fundamentalmente correspondem a sua terra natal ou território histórico. É importante notar que estas reivindicações não são vistas como uma medida temporária, nem como um remédio para um forma de opressão que poderia (e deveria) ser eliminada um dia. Pelo contrário, esses direitos são frequentemente descritos como “intrínsecos” e, portanto, permanentes (que é uma razão pela qual as minorias nacionais têm procurado tê-los consagrados na Constituição)].

longo da história, especificamente com relação aos seus territórios, entende que é um erro colocar demasiada ênfase nos direitos de propriedade históricos, porque tais supostos não explicam por si mesmos por que os povos indígenas têm direito ao autogoverno. Para o autor, ter sofrido uma injustiça histórica não é condição necessária nem suficiente para reivindicar direitos de autogoverno, já que diversos outros grupos também foram injustamente privados de suas propriedades durante a Segunda Guerra Mundial, por exemplo, fato que, por si só, não justifica a concessão de competências de autogoverno a esses grupos, ao invés de programas compensatórios para fomentar a integração e a igualdade de oportunidades dessas populações.<sup>110</sup>

Em contrapartida, o argumento da igualdade não tem por objetivo restabelecer o *statu quo ante* em que se encontrariam tais populações, caso não tivessem sido submetidas a nenhuma injustiça histórica. O objetivo de tal argumentação é proporcionar o tipo de base territorial necessária para manter a viabilidade de comunidades minoritárias autogovernadas, e dessa forma impedir desvantagens injustas com respeito ao pertencimento cultural, tanto no presente quanto no futuro.

As lutas das minorias nacionais em prol de competências legais que lhes assegurem o autogoverno ocorrem em decorrência de uma tentativa desses grupos em provar que são povos ou nações com direito à autodeterminação, tal como definido no artigo 1º da Carta das Nações Unidas. Com isso, eles visam demonstrar que, mesmo onde não há movimentos pela independência desses grupos, não houve renúncia a tais competências de autogoverno quando da sua incorporação (muitas vezes involuntária) a um estado maior. Assim, Kymlicka aponta como um mecanismo de reconhecimento das reivindicações de autogoverno o federalismo, que reparte poderes entre o governo central e subunidades regionais. Nos locais onde as minorias nacionais estejam concentradas territorialmente, pode-se traçar limites das subunidades federais, de maneira que a minoria nacional forme uma maioria em uma dessas unidades federativas. Sob essas circunstâncias, o autor entende que o federalismo pode oferecer um amplo autogoverno a uma minoria nacional, garantindo sua capacidade de tomar decisões em determinadas esferas, sem sofrer o rechaço da cultura dominante no país.

For example, under the federal division of powers in Canada, the province of Quebec (which is 80 percent francophone) has extensive jurisdiction over issues that are crucial to the survival of the French culture, including control over education, language, culture, as well as significant input into immigration policy. (...) At the time of Confederation, most English Canadian leaders were in favour of a unitary state, like Britain, and agreed to a federal system primarily to accommodate French Canadians.<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> Idem, *Ibidem*, p. 219 – 220 (nota 5).

Embora não haja uma conexão intrínseca entre o federalismo e a diversidade cultural, Kymlicka entende que ele constitui uma estratégia efetiva para acomodar minorias nacionais, unicamente quando a minoria constitui uma maioria em uma das unidades federativas. Não obstante a isso, esse não foi o objetivo quando os Estados Unidos ou o Brasil conceberam seu pacto federativo. Enquanto nos EUA o autogoverno é alcançado mediante instituições políticas dentro dos Estados existentes (como através das reservas indígenas) ou de forma completamente fora do sistema federal (como em Porto Rico), o Brasil parece ainda engatinhar sobre a questão do reconhecimento de direitos territoriais que garantam o exercício de certas prerrogativas concernentes ao autogoverno de determinadas populações minoritárias.

Embora a Constituição de 1988 tenha aberto o caminho para a adoção de formas jurídicas que permitam o autogoverno de pelo menos dois tipos de grupos minoritários existentes no país – a saber, os indígenas e as chamadas comunidades remanescentes de quilombos – e atuais protagonistas de intensos debates relativos ao seu reconhecimento enquanto povos distintos, não é fácil encontrar um paralelo que permita, dentro da teoria multiculturalista de Kymlicka uma fácil compreensão da forma especial de direito ao território reconhecida constitucionalmente aos quilombos brasileiros<sup>112</sup>. Isso se deve principalmente a duas razões. Em primeiro lugar, ao restringir sua análise somente às minorias nacionais e povos étnicos, o autor sempre deixou claro que a condição dos afroamericanos não se encaixa em nenhuma das duas categorias, o que leva à possibilidade de considerarmos a necessidade de criação de uma categoria *sui generis* para atender às demandas legítimas de tais populações, possibilidade essa igualmente considerada pelo autor. Mas, ainda assim, em segundo lugar, é muito difícil afirmar a existência de culturas societais

---

<sup>111</sup> Idem, *Ibidem*, p. 28. [Por exemplo, no âmbito da repartição de poderes federais no Canadá, a província de Quebec (que é 80% francófona) tem ampla jurisdição sobre questões que são cruciais para a sobrevivência da cultura francesa, incluindo o controle sobre a educação, língua, cultura, bem como um peso importante na política de imigração. (...) No momento da Confederação, a maioria dos líderes anglo-canadenses foi a favor de um Estado unitário, tal como a Grã-Bretanha, e concordou com um sistema federal fundamentalmente para acomodar aos franco-canadenses].

<sup>112</sup> O direito ao território das comunidades remanescentes de quilombos está assim definido no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), de 1988: “Art. 68. *Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhe os títulos respectivos*”. O artigo constitucional está regulamentado pelo Decreto nº 4887/2003, que define essas comunidades como “*grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida*”. A existência e o reconhecimento dos direitos culturais e territoriais de populações negras diferenciadas também estão presentes na legislação de outros países latino-americanos, como a Colômbia, Equador, Honduras e Nicarágua. Cf. <http://www.cpisp.org.br/htm/leis/apresentacao.aspx>

afrobrasileiras ou quilombolas no Brasil, requisito exigido por Kymlicka para a concessão de direitos de autogoverno, os quais possuem como referência o modelo das minorias nacionais.

Na verdade, trata-se de uma discussão ainda muito recente e que, dada sua complexidade, recebeu poucas contribuições teóricas a respeito. No momento, o caminho que se tem buscado é o estabelecimento de uma comparação entre os direitos territoriais indígenas e a previsão constitucional protetiva da propriedade quilombola. Tradicionalmente, o direito ao território das populações indígenas sempre foi tratado no âmbito constitucional brasileiro como *direitos originários* decorrentes de uma posse imemorial, i.e., como fruto da ideia dos indígenas como primeiros e naturais habitantes do país, o que orienta a interpretação da expressão “terras tradicionalmente ocupadas pelos índios”. Kymlicka, no entanto, ao analisar a problemática relativa aos direitos indígenas, observa uma tensão existente entre o igualitarismo liberal e a noção de direitos originários ou inerentes a essas populações:

The claim by indigenous peoples that they have inherent rights over their land underlies their stance, not only on settlement policies, but also on a wide range of other issues, such as self-government rights, treaty rights, hunting and fishing rights, and exemptions from some forms of taxation. There is a growing movement towards the international recognition and protection of these rights, through a separate charter of indigenous rights. The idea that indigenous peoples have a morally fundamental claim to these rights is widely seen as inconsistent with liberal egalitarianism, which insists on equality not only in resources, but also in political rights and legal status. There seems to be an underlying tension between liberal egalitarianism and indigenous rights that is worth examining, since it arises in many areas.<sup>113</sup>

De um ponto de vista estratégico, a defesa de direitos territoriais como direitos originários por parte dos povos indígenas visa evitar uma possível interpretação dessas prerrogativas quando associadas à noção de direitos especiais, destinados à proteção de determinadas práticas sociais, pois esta visão pode ser utilizada de modo paternalista e não com o intuito de reconhecer a liberdade e autonomia desses povos. Para evitar esse perigo, afirma-se que se trata de direitos de propriedade históricos, em razão de uma ocupação anterior. Contudo, o autor entende que, do ponto de vista da justiça igualitária, argumentos baseados na alegação de uma ocupação anterior são muito fracos, não sendo válidos para uma teoria da justiça, uma vez que mesmo entre grupos indígenas houve disputas territoriais anteriores à chegada dos colonizadores, sendo impossível indicar com segurança quem seriam

---

<sup>113</sup> KYMLICKA, Will. *Politics in the vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 137 – 138. [A reivindicação dos povos indígenas de que eles têm direitos inerentes sobre suas terras fundamenta a sua posição, não só com relação às políticas de assentamento, mas também sobre uma vasta gama de outras questões, tais como autogoverno, direitos estabelecidos em tratados, direitos de caça e pesca, e as isenções a algumas formas de tributação. Há um movimento crescente em direção ao reconhecimento internacional e à proteção desses direitos, através de uma carta separada dos direitos indígenas. A ideia de que os povos indígenas possuem uma reivindicação fundamentalmente moral desses direitos é amplamente vista como incompatível ao igualitarismo liberal, que insiste sobre a igualdade não só de recursos, mas também de direitos políticos e de status jurídico. Parece haver uma tensão subjacente entre o igualitarismo liberal e os direitos indígenas que vale a pena analisar, uma vez que surge em muitas áreas].

os primeiros ocupantes de tais territórios. Em contrapartida, o argumento da equidade assume que o Estado deve tratar seus cidadãos com igual respeito; mas exige responder à questão sobre que cidadãos devem ser governados por quais Estados. Afinal de contas, os povos indígenas eram originalmente autogovernados, o que só foi perdido em razão da coerção e da colonização. Sob essa perspectiva Kymlicka afirma que o direito ao autogoverno desses povos pode ser corretamente compreendido como um direito inerente a essas populações.<sup>114</sup>

Dessa forma, ele conclui que existem duas formas sob as quais os princípios da justiça podem ser adaptados para acomodar o status especial dos povos indígenas: recursos extras podem ser requeridos para retificar desvantagens enfrentadas por essas culturas minoritárias; além disso, como povos colonizados com direitos inerentes ao autogoverno, os indígenas devem ser livres para decidir por si mesmos como administrar suas terras tradicionais, de acordo com princípios de justiça. Com isso, ele entende que esses dois argumentos também podem ser aplicados, com menos força, a minorias nacionais não indígenas, já que elas também enfrentam desvantagens em razão de seu status minoritário e podem ter direitos de autogoverno perdidos quando de sua incorporação ao Estado do qual participam.<sup>115</sup>

Levando em consideração a complexidade da temática e os objetivos aqui propostos, cabe apenas a indicação de alguns pontos relevantes sobre a legitimidade dos direitos territoriais das populações quilombolas no Brasil. Entendo que uma análise da problemática relativa aos direitos territoriais de populações que possuem uma tradição de uso comunal da terra – como os indígenas e os quilombolas – deve passar por uma reflexão acerca desse modo tradicional de uso do território e o uso sustentável dos recursos naturais ali existentes, bem como o histórico de preservação ambiental do território ocupado por essas populações<sup>116</sup>. No caso brasileiro, a questão se torna ainda mais delicada, não só por ser o país que abrange em seu território a maior floresta tropical do mundo (onde residem inúmeras populações indígenas e quilombolas), mas principalmente porque ele ainda apresenta grande resistência em reformular a lógica da distribuição de terras herdada do sistema colonial. Logo, entendo que a análise relativa à justiça do direito ao território das populações quilombolas no país deve passar necessariamente pelo histórico do direito de propriedade no ordenamento jurídico brasileiro, o qual evidencia um processo de transferência da valorização do próprio negro

---

<sup>114</sup> Idem, *Ibidem*, p. 149.

<sup>115</sup> Idem, *Ibidem*, p. 151.

<sup>116</sup> Kymlicka também reconhece a importância de considerarmos a melhor forma de uso dos saberes ecológicos especiais adquiridos e mantidos pelos povos indígenas. Cf. Idem, *Ibidem*, p. 151.

como propriedade colonial para a valorização de grandes posses de terra, adquiridas pela troca de riquezas monetárias.<sup>117</sup>

Embora este trabalho tenha se dedicado a uma reflexão sobre os direitos do multiculturalismo no âmbito da teoria liberal como um todo, a análise de casos particulares permite não só fazermos uma necessária revisão do histórico de injustiças sofridas por essas populações ainda hoje marginalizadas, como possibilita uma melhor compreensão desses direitos como fruto de uma reflexão acerca do pós-colonialismo e do neo-colonialismo. Além disso, a legitimidade do direito ao território dos povos indígenas e de grupos formados por descendentes de ex-escravos tem sido questão de especial preocupação no contexto latino-americano. Isso tem se refletido, em nível doméstico, no processo de reformas constitucionais pelo qual estão passando diversos países da região nas últimas décadas, em que se tem evidenciado maior preocupação com o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas e sua representação política<sup>118</sup>. A nível internacional, destacam-se os esforços da Organização dos Estados Americanos (OEA), que formou uma comissão especial para elaborar sua Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas e que, através da Corte Interamericana de Direitos Humanos, vem protagonizando o desenvolvimento de uma nova jurisprudência em favor dos direitos territoriais de populações negras culturalmente diferenciadas, tendo como referência o artigo 21 da Convenção Americana de Direitos Humanos.<sup>119</sup>

De acordo com a teoria de Kymlicka<sup>120</sup>, é possível afirmar que as políticas destinadas aos quilombos não podem seguir o modelo das minorias nacionais, uma vez que tais grupos nunca chegaram a formar culturas societais inteiramente distintas, com instituições políticas, econômicas e educacionais autônomas, paralelas às pertencentes ao Estado nacional no qual estariam inseridos.

---

<sup>117</sup> “Entenda-se que, enquanto perdurou o regime escravagista, o investimento na mão-de-obra escrava era mais valioso que o investimento na terra, portanto o que se dava em garantia era o negro (definido legalmente como objeto) e não a terra, cujo valor só veio a expressar-se economicamente quando, com o fim da escravidão, foi monopolizada pelo latifúndio” (BALDEZ, Miguel. “A Questão Agrária: A cerca jurídica da terra como negação da justiça”. In: *Direito agrário e comunidades negras rurais*. Projeto Egbé - Territórios Negros (org.). Rio de Janeiro/Silva Jardim: KOINONIA/UNIGRANRIO, 2002, p. 6.).

<sup>118</sup> Cf. VERDUM, Ricardo (organizador): *Povos Indígenas: Constituições e Reformas Políticas na América Latina*. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009.

<sup>119</sup> Cf. INTER-AMERICAN COURT OF HUMAN RIGHTS, *Case of the Saramaka People v. Suriname*. Judgment of November 28, 2007. Disponível em: [http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_172\\_ing.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_172_ing.pdf). Acesso em 15 set. 2011.

<sup>120</sup> Cf. KYMLICKA, Will. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 181, onde o autor percebe que o processo de segregação racial ocorrido nos Estados Unidos permitiu uma maior aproximação das populações negras norte-americanas ao modelo das minorias nacionais, diferentemente do que aconteceu com os negros da América Central e do Sul, aos quais foi permitida a integração na sociedade como um todo, ainda que como cidadãos de segunda classe.

Contudo, entendo que, para que possamos ter uma melhor compreensão das demandas por direitos territoriais em regiões formadas por núcleos de resistência à escravidão, parece igualmente importante considerar o fenômeno denominado “racismo ambiental”, no qual se observa uma distribuição desigual dos custos ambientais decorrentes de políticas nacionais de cunho desenvolvimentista. Isso porque nessas localidades onde historicamente foram formados tais núcleos de resistência, geralmente foram instituídas práticas tradicionais de preservação ambiental que transformaram hoje esses lugares, seja em regiões de alta especulação imobiliária, ou em potenciais áreas de preservação ambiental, das quais o governo central busca obter total controle do uso de seus recursos.

Assim, dois principais argumentos passam a ser utilizados pelos críticos dos direitos territoriais quilombolas: 1) dada a ausência de instituições e até mesmo de práticas culturais essencialmente diferenciadas, não haveria qualquer possibilidade de relação desses grupos com as reivindicações de autogoverno de outros grupos nacionais, como os indígenas, e 2) ignorando completamente os fatores históricos e culturais que permitiram a configuração das condições ambientais atualmente existentes nos territórios reclamados como quilombos, pressupõe-se que a permanência de populações negras em áreas ambientalmente valorizadas implicará necessariamente na devastação e conseqüente desvalorização dessas regiões. Com efeito, o primeiro argumento também ignora o fato de que a dificuldade de se encontrar nessas populações práticas culturais e sociais distintas constituiu o principal objetivo das políticas discriminatórias e de assimilação do passado, que primavam pelo desprezo e/ou proibição de manifestações culturais afrobrasileiras.

Mas será que simplesmente fatores históricos de discriminação ostensiva são suficientes para fundamentar a concessão de direitos territoriais diferenciados para grupos originalmente formados por ex-escravos e seus descendentes? A princípio, esses fatores fundamentariam apenas a defesa de uma educação multicultural, em que se buscaria rever a imagem dessa população, de modo a resgatar e valorizar suas antigas práticas culturais, anteriormente tornadas invisíveis na memória nacional brasileira. Mas o que significa resgatar e valorizar as antigas e atuais práticas culturais dos quilombos brasileiros?

Como se nota, são muitas as questões a serem enfrentadas para a compreensão da motivação e do que está por trás das alegações de legitimidade dos direitos territoriais dos quilombos, categoria definida pela legislação colonial com o objetivo de destruir fisicamente tais territórios e seus respectivos membros, e ressurgida em 1988 como critério constitucional que permite a adoção de direitos diferenciados a tais grupos, como a possibilidade do



estabelecimento de uma propriedade coletiva, dotada de cláusula de inalienabilidade, bem como o recebimento de políticas públicas especiais, destinadas à manutenção e valorização de suas práticas culturais.

### **2.3 Os direitos à língua e ao território no plano internacional de luta por direitos humanos**

Considerando o vínculo enfatizado por Kymlicka entre o pertencimento a uma cultura societal e o exercício da liberdade individual, cabe nesta seção analisar brevemente de que maneira a presença e a valorização da língua, bem como a necessidade de reconhecimento do território no qual se efetivam as práticas culturais de um determinado grupo, se expressam no contexto internacional de lutas por políticas que visam a assegurar a dignidade da pessoa humana, nas suas diversas expressões culturais.

Como já observado, ao perceber um aumento no número de instrumentos normativos internacionais destinados à proteção dos povos indígenas e das minorias nacionais desde o início da década de 1990, Kymlicka identifica a tendência de uma separação na codificação dos direitos desses dois grupos. Esta tendência será confirmada em 2007, quando o autor acompanha a separação normativa, refletida na adoção de dois documentos diferentes: a Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas (2007) e a Declaração sobre os Direitos das Pessoas pertencentes a Minorias Étnicas, Religiosas e Linguísticas (1993)<sup>121</sup>.

Antes disso, o fracasso do esquema de proteção às minorias da Liga das Nações fez com que as reivindicações das minorias nacionais desaparecessem em larga medida do contexto jurídico internacional do pós-guerra, que passou a ter como foco uma política de direitos humanos. As minorias nacionais que quisessem algo mais ou diferente dos direitos individuais civis e políticos recebiam pouco suporte do direito internacional. Na verdade, este estabelecia apenas duas opções insatisfatórias para tais grupos: eles podiam apelar para o artigo 1º da Carta das Nações Unidas, que dizia que todos os povos tinham direito à autodeterminação; ou poderiam recorrer ao artigo 27 do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, que afirma que os membros das minorias têm o direito de gozar sua própria cultura, em conjunto com os outros membros do seu grupo<sup>122</sup>.

---

<sup>121</sup> Disponível em: <http://www.un.org/documents/ga/res/47/a47r135.htm>. Acesso em 15 set. 2011.

Observando o processo de formulação e de aplicação dessas normas, entende-se por que essas opções foram insatisfatórias. Enquanto o artigo 1º era considerado “muito forte” por ser interpretado de modo rigidamente restritivo, o que implicava sua aplicação somente para os casos de Estados independentes, o artigo 27 era tradicionalmente entendido pelos órgãos consultivos internacionais simplesmente como um reforço do direito à liberdade de expressão e de não discriminação.

O referido artigo 1º demarca os objetivos da Organização das Nações Unidas, dentre os quais:

2. Desenvolver relações de amizade entre as nações baseadas no respeito do princípio da igualdade de direitos e da autodeterminação dos povos, e tomar outras medidas apropriadas ao fortalecimento da paz universal;

O conceito de amizade, assim como o de família presente no preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos<sup>123</sup>, confere um indicativo de como devemos interpretar o princípio do respeito à igualdade entre todos, baseado no conceito de autodeterminação dos povos e em defesa da dignidade da pessoa humana. Compreendo que o elemento que marca as relações de amizade é a possibilidade do diálogo e o interesse em manter a paz nas relações cotidianas. Por esse motivo, podemos compreender a referência quanto à solução pacífica dos conflitos como estratégia principal e, ao mesmo tempo, controversa no âmbito das relações internacionais. No entanto, o principal conceito que está em questão quando o problema é a legitimidade dos direitos culturais é a autonomia, foco central do pensamento liberal moderno, por ser entendida como capacidade que todos possuem de legislar para si mesmo, tanto como indivíduo, quanto como grupo social.

Ao tratar sobre o autogoverno, Kymlicka afirma que acordar o ingresso de um determinado grupo em uma federação com outras culturas constitui uma forma legítima de exercício de autogoverno. E se perguntarmos quais os termos sob os quais um ou mais povos aceitam voluntariamente entrar em uma federação, restará claro que os povos indígenas somente irão aceitar participar de tal regime se forem reconhecidos seus direitos inerentes ao autogoverno sobre seus territórios tradicionais. Se não quiserem a independência, eles irão pelo menos exigir o autogoverno e o seu reconhecimento como povos distintos. Esses

---

<sup>122</sup> KYMLICKA, Will. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 122-123.

<sup>123</sup> “O reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo”. (Preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos, Organização das Nações Unidas, 1948. Disponível em: [http://www.onu-brasil.org.br/documentos\\_direitoshumanos.php](http://www.onu-brasil.org.br/documentos_direitoshumanos.php)).

argumentos estão no centro de suas reivindicações, expressas na Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2007.<sup>124</sup>

Se seguirmos lendo o documento de 1948, a importância da língua como fruto da liberdade de expressão e dos meios materiais necessários à sobrevivência logo se tornam referência como preocupações centrais de uma política de direitos humanos:

Considerando que o desprezo e o desrespeito pelos direitos humanos resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da Humanidade e que o advento de um mundo em que os todos gozem de liberdade de palavra, de crença e da liberdade de viverem a salvo do temor e da necessidade foi proclamado [este documento] como a mais alta aspiração do ser humano comum<sup>125</sup>.

Por outro lado, o artigo 27 do Pacto de Direitos Civis e Políticos, apesar de seu tom promissor, não apresenta nenhum conceito de minoria e, ao mesmo tempo, refere-se tão somente aos *membros* de grupos já existentes (e não aos próprios grupos, como entes dotados de personalidade jurídica):

Nos Estados em que existam minorias étnicas, religiosas ou linguísticas, não será negado o direito que assiste às pessoas que pertençam a essas minorias, em conjunto com os restantes membros do seu grupo, a ter a sua própria vida cultural, a professar e praticar a sua própria religião e a utilizar a sua própria língua.

Em razão disso, Kymlicka e outros autores<sup>126</sup> frisam o fato de que as cortes e comissões internacionais, quando questionadas em relação à aplicabilidade de tais princípios aos problemas concretos vivenciados pelas minorias de todo o mundo, revelam-se receosas, dado o peso da proteção à integridade territorial dos países membros e o medo de estimular o surgimento de novas minorias.

La tónica general de los informes nos muestra reticencias de los Estados a facilitar información completa, amparándose tras formulaciones teóricas y no señalando la existencia de ningún problema (...). Se nos presenta así, una situación internacional propia de la Guerra Fría, donde los derechos humanos, en el plano internacional, tienen más la consideración de arma política arrojada entre los distintos Estados que la de fundamentación ética y humanitaria.<sup>127</sup>

No caso de violação aos citados artigos 1º e 27, é possível encaminhar reclamações individuais ao Comitê de Direitos Humanos da ONU, que inicialmente remete o documento ao Estado para que formule suas observações; após discutir as alegações apresentadas, o Comitê transmite suas considerações ao Estado interessado e ao indivíduo. Como exemplos,

<sup>124</sup> Idem, *Ibidem*, p. 149.

<sup>125</sup> Preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos, Organização das Nações Unidas, 1948. Disponível em: [http://www.onu-brasil.org.br/documentos\\_direitoshumanos.php](http://www.onu-brasil.org.br/documentos_direitoshumanos.php)

<sup>126</sup> Cf. SURRIBAS, Santiago J. Castellà. *La protección internacional de las minorias. El estatuto jurídico internacional de las minorias: una aproximación histórica al desarrollo normativo y la acción institucional*. Tarragona: Silva editorial, 2002.

<sup>127</sup> Idem, *ibidem*, p.176.

podemos citar os casos comentados pelo jurista espanhol Santiago Surribas: *Sandra Lovelace contra Canadá*, na qual uma mulher indígena reclama a perda de sua condição étnica por casar-se com um não-indígena; *Sociedade Tribal Mikmaq contra Canadá*, no qual se busca o reconhecimento do território histórico Mikmaq com base no artigo 1º; o caso do *grupo do Lago Lubicón contra o Canadá*, cujo objetivo é evitar, com base no artigo 27, a expropriação do território de um grupo ainda não reconhecido como um povo; e *Ivan Kitok contra Suécia*, onde há o questionamento da distinção feita pela legislação sueca, com relação ao povo Sami, entre “totalmente Samis” e “meio-Samis”. Destaca-se, à exceção do primeiro caso, que todas as reclamações foram rejeitadas pelo Comitê.

Kymlicka nota que, para aquelas minorias nacionais não reconhecidas como “povos” sob o artigo 1º, a única opção alternativa era apelar ao artigo 27 do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos. Mas este, por sua vez, era considerado “muito fraco”, já que o direito ao gozo da própria cultura tem sido tradicionalmente entendido unicamente como os direitos negativos de não-interferência, mais do que direitos positivos à assistência, financiamento, autonomia ou reconhecimento público. Como resultado, o autor conclui que as minorias nacionais têm ficado vulneráveis a sérias injustiças, pois a grande maioria das demandas por direitos multiculturais recai justamente na intermediação entre o direito à independência como Estado e a mera não-interferência estatal na garantia da liberdade de expressão.

Sobre o direito ao território cabe ressaltar que este constitui uma demanda de forte resistência por parte dos Estados, sendo este o motivo dos quatro votos contrários à Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas (Estados Unidos, Canadá, Austrália e Nova Zelândia), expresso na afirmação do representante da Austrália ao justificar sua contrariedade:

A Austrália expressou sua oposição ao uso do termo 'autodeterminação', que está mais relacionado com situações de descolonização. Não podemos respaldar um texto que põe em perigo a integridade territorial de um país democrático.<sup>128</sup>

Já para Santiago Surribas, o Comitê de Direitos Humanos das Nações Unidas, enquanto um órgão consultivo, realiza uma função quase judicial, com uma notável influência na reparação das violações observadas, como no caso que gerou a modificação da legislação canadense sobre comunidades indígenas. Com base nesta afirmação, nota-se a ocorrência de uma progressiva consolidação de uma norma consuetudinária internacional em favor do valor

<sup>128</sup> “ONU aprova Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas”. Agência de notícias Efe (13/09/ 2007). Disponível em: <http://g1.globo.com/Noticias/Mundo/0,,MUL104055-5602-00-ONU+APROVA+DECLARACAO+DOS+DIREITOS+DOS+POVOS+INDIGENAS.html>.

jurídico das opiniões do Comitê, visto que ele tem buscado estratégias para que suas opiniões sejam cumpridas, dando um prazo para que o Estado se manifeste sobre as medidas efetivamente adotadas, bem como através da nomeação de um relator especial para o caso.

Com relação ao direito ao território, o papel das organizações internacionais torna-se mais relevante, dada a resistência já apontada por parte dos Estados em conferir em sua legislação e jurisdição internas maior autonomia e participação de povos étnicos e nacionais na administração do espaço tradicionalmente ocupado por eles. Por essa razão, a decisão de 2007 da Corte Interamericana de Direitos Humanos possui grande importância e merece maior atenção por parte daqueles que atualmente enfrentam a problemática.

O protagonismo da Corte de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos (OEA) é ressaltado por Kymlicka em sua obra de 2001 e destacado por Richard Price, especialmente por estar consolidando uma jurisprudência no sentido de reconhecer os direitos territoriais de populações como os quilombolas surinameses, em equiparação aos direitos dos povos indígenas, e por ter determinado pela primeira vez o pagamento de indenização por parte do Estado do Suriname pelos danos causados ao povo Saramaka através do desrespeito aos seus direitos patrimoniais.

Com relação aos direitos linguísticos, cabe destacar que o artigo 27 do Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos serviu de referência tanto para a Declaração da ONU sobre os Direitos das Pessoas Pertencentes às Minorias Étnicas, Religiosas e Linguísticas de 1993 quanto para a Declaração Universal dos Direitos Linguísticos, aprovada pela Unesco em 1996 e ainda em discussão pela Assembléia Geral da ONU. Nesse sentido, ressaltamos a necessidade de medidas educacionais para a efetivação das prerrogativas previstas em ambos os documentos, o que está explicitado, por exemplo, no artigo 4º da Declaração de 1993:

States shall take measures to create favourable conditions to enable persons belonging to minorities to express their characteristics and to develop their culture, language, religion, traditions and customs, except where specific practices are in violation of national law and contrary to international standards.

States should take appropriate measures so that, wherever possible, persons belonging to minorities may have adequate opportunities to learn their mother tongue or to have instruction in their mother tongue.

States should, where appropriate, take measures in the field of education, in order to encourage knowledge of the history, traditions, language and culture of the minorities existing within their territory. Persons belonging to minorities should have adequate opportunities to gain knowledge of the society as a whole.<sup>129</sup>

<sup>129</sup> Disponível em: <http://www.un.org/documents/ga/r>.

[Os Estados tomarão medidas para criar condições favoráveis para permitir que pessoas pertencentes a minorias expressem suas características e desenvolvam sua cultura, língua, religião, tradições e costumes, exceto onde práticas específicas constituem uma violação do direito nacional e sejam contrárias às normas internacionais.]

Com o intuito de atender a essas disposições, o Brasil estabeleceu em 2010 a realização de um Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL), destinado à identificação, documentação, reconhecimento e valorização das línguas portadoras de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. Seu objetivo é mapear, caracterizar, diagnosticar e dar visibilidade às diferentes situações relacionadas à pluralidade linguística, de modo a permitir que as línguas sejam objeto de políticas patrimoniais que colaborem para sua continuidade e valorização<sup>130</sup>. No país, estima-se que sejam faladas 210 línguas, das quais 180 seriam faladas por povos indígenas e 30 por populações descendentes de imigrantes. Além disso, usam-se, pelo menos, duas línguas de sinais de comunidades surdas, línguas crioulas e práticas linguísticas diferenciadas nas comunidades remanescentes de quilombos, muitas já reconhecidas pelo Estado, e em outras comunidades afro-brasileiras. Finalmente, há uma ampla riqueza de usos, práticas e variedades no âmbito da própria língua portuguesa falada no Brasil.<sup>131</sup>

---

Os Estados devem tomar medidas adequadas para que, sempre que possível, as pessoas pertencentes a minorias possam ter oportunidades adequadas para aprender sua língua materna ou de receber instrução na sua língua materna.

4. Os Estados devem, se necessário, tomar medidas no domínio da educação, a fim de incentivar o conhecimento da história, tradições, língua e cultura das minorias existentes no seu território. As pessoas pertencentes a minorias deverão ter oportunidades suficientes para ganhar o conhecimento da sociedade como um todo].

<sup>130</sup> Cf. Decreto nº 7.387, de 9 de dezembro de 2010.

<sup>131</sup> Cf. <http://portal.iphan.gov.br/portal/montarDetalheConteudo.do?id=15772&sigla=Noticia&retorno=detalheNoticia>.

### 3 MULTICULTURALISMO E DIREITOS HUMANOS

O que os olhos são para o amante – aqueles olhos comuns especiais, com que ele, ou ela, nasceu -, a língua é para o patriota – qualquer que seja a língua que a história tenha feito sua língua materna. Por meio dessa língua, que se encontra no colo da mãe e se abandona apenas no túmulo, reconstituem-se os passados, imaginam-se solidariedades, sonham-se futuros.

*Benedict Anderson.*

#### 3.1 Seria a exigência de adaptação à ordem liberal o monolinguismo da modernidade?

Aqui, o problema reside na questão relativa às condições e consequências da adoção de políticas liberais multiculturalistas, uma vez que a proposta de Kymlicka é obviamente mais fácil de ser adotada em lugares onde a democracia liberal já está estabelecida e a lei e os direitos humanos bem protegidos. Nos lugares em que isso não ocorre, exige-se um certo nível de liberalização e democratização antes que se possa igualmente exigir a completa implementação do multiculturalismo liberal. Tal apontamento indica a consideração dos violentos conflitos étnicos existentes e a necessidade de se encontrar caminhos para a coexistência étnica, normalmente em países que não possuem um regime democrático bem consolidado.

A falta de habilidade por parte da comunidade internacional em direcionar essas duas questões relativas às categorias conceituais e às condições de implementação reflete um terceiro e mais profundo dilema: a relação entre justiça e segurança, já que o que parece implícito nas normas internacionais analisadas é um quadro esperançoso de um futuro onde minorias étnicas e povos indígenas são reconhecidos como atores legítimos e partes iguais no governo de sociedades democráticas. Em contrapartida, não é raro encontrar posicionamentos temerosos no sentido de que políticas étnicas, no fundo, são uma força desestabilizadora e capaz de minar a democracia e o desenvolvimento, devendo por isso serem contidas e suprimidas.

A exigência de adaptação aos pressupostos liberais para a implantação de políticas multiculturalistas que estejam em consonância com a ideia de direitos humanos constitui um dos pontos centrais dessa discussão, uma vez que a linguagem secular, supostamente neutra,

para a qual deveriam ser traduzidas as demandas dos povos culturalmente minoritários no espaço público, pode ser igualmente compreendida como um monolinguismo do Outro, imposto a partir de um processo de modernização, caracterizado pela institucionalização de estruturas de racionalidade com respeito a fins, definidoras de certo padrão de desenvolvimento econômico e social. Contudo, cabe lembrar o posicionamento de Kymlicka apresentado no capítulo I quanto à sua recusa da imposição de valores liberais a grupos nacionais não-liberais, aos quais entende que se deve adotar a mesma postura que é devida aos Estados estrangeiros iliberais. Ou seja, a intervenção coercitiva somente seria legítima quando se tratasse de graves violações aos direitos humanos, tendo-se em vista as condições de liberdade dos membros para manifestar sua discordância e a possibilidade de até mesmo abandonarem o grupo, se assim escolherem.

### 3.2 A questão da sobrevivência: reflexões sobre o pós-colonialismo

Neste ponto, temos como propósito compreender de que modo as diferentes culturas tradicionais se inserem no contexto atual de desenvolvimento democrático dos países que buscam realizar os princípios liberais, em especial no chamado “terceiro mundo”. Enquanto expressão da permanência de determinadas práticas culturais (muitas vezes cultuadas como sendo dos ancestrais), os grupos considerados tradicionais hoje se encontram no centro de algumas reflexões acerca do pós-colonialismo. A partir da análise de Habermas sobre o processo de formação dos Estados nacionais modernos, do conceito de comunidades imaginadas apresentado por Benedict Anderson e da reflexão sobre o tema em Kwame Anthony Appiah, busca-se compreender o conceito adotado pela legislação brasileira de *comunidades tradicionais*<sup>132</sup>, enquanto expressão de grupos de indivíduos organizados em razão de uma visão de mundo diversa daquela dominante nos países liberais contemporâneos. Essa discussão está presente no seio de um debate interdisciplinar mais amplo que envolve o

---

<sup>132</sup> Desde 1988 a legislação brasileira já sinalizou uma especial proteção a práticas culturais determinadas, consideradas tradicionais. Na Constituição da República promulgada nesse ano, a referência aparece nos itens destinados aos índios, como nos artigos 20 e 231, que falam nas “terras *tradicionalmente* ocupadas pelos índios”. Em 1992, o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) criou o Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado de Populações Tradicionais (CNPT), substituído em 2006 pela Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), de caráter interministerial. Já em 2007, o decreto presidencial nº 6.040 instituiu no âmbito da administração pública federal a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Cf. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm).



conceito de modernidade (e a ideia de progresso aí implicada) e o processo de fortalecimento de regimes políticos efetivamente democráticos.

O ideal de liberdade, tal como desenvolvido pelos filósofos iluministas enquanto autonomia do sujeito moral, deu lugar a um embate cada vez mais polêmico gerado pelo fortalecimento de grupos nacionais e étnicos que, apesar de não abraçarem o pensamento liberal como um todo, neste encontram justificativa para sua defesa enquanto grupos culturalmente minoritários e igualmente legítimos detentores de um direito à diferença.

Nesta análise, é importante notar um dos principais motivos focados na defesa iluminista da ideia de autonomia: a liberdade religiosa. Isso porque há um importante vínculo que identifica as lutas dos diversos povos tradicionais - como os indígenas nas diversas partes do mundo e os quilombolas no Brasil (ou *cimarones* em outros países da América Latina) – no contraste com o chamado mundo moderno: a existência de laços formados através de uma crença aberta e amplamente aceita entre os seus membros em uma visão religiosa (ou espiritualizada) de mundo. Com efeito, o fato dessas populações ainda possuírem uma visão religiosa ou espiritualizada de mundo constitui um dos principais fatores que mantêm forte o vínculo entre seus membros. O ponto que ganha relevo com esta observação constitui uma polêmica ainda sem solução entre os autores que discutem o tema: quando o processo de mobilização política desses grupos cresce a ponto de adquirirem o status de verdadeiras nações?<sup>133</sup>

Por outro lado, não há como ignorar o fato de que a língua constitui um – se não o maior – fator de coesão social de qualquer grupo nacional. No que tange especificamente ao Brasil, este fator possui a particularidade de ter sido a língua portuguesa introduzida entre os povos indígenas através da ação de missionários enviados pela Coroa Portuguesa, com o objetivo de civilizar os nativos. Mais tarde, o papel dos missionários se dirige para os inúmeros grupos sociais habitantes da Amazônia e, em especial, os descendentes de escravos aí radicados sob a forma de quilombos. Dessa forma, enfatiza-se o laço histórico existente no país entre a educação religiosa e a interdição de línguas nativas ou faladas pelas populações tradicionais que viviam sob o processo do colonialismo.

Assim, a partir do binômio tradicional/moderno pretende-se discutir o significado da luta pela inclusão de políticas multiculturalistas no Brasil, entendido como um Estado democrático de direito, cujo ordenamento jurídico se funda na garantia dos direitos liberais da

---

<sup>133</sup> Cf. WALBY, Sylvia. “A mulher e a nação”, in: BALAKRISHNAN, Gopal (org.): *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 249.

igualdade e da liberdade. A análise de tais políticas proposta por Will Kymlicka, como já afirmado, reconhece a adoção de um "multiculturalismo liberal" nas diversas legislações atualmente existentes no mundo, destinadas à proteção da diversidade cultural.

### 3.2.1 O contexto de formação do Estado-nação

Uma abordagem que facilita a compreensão da lógica do multiculturalismo liberal consiste em entender o antigo modelo de Estado-nação homogêneo e por quê ele tem sido rejeitado pelos defensores de direitos culturais.

Unidos para formarem a expressão moderna do Estado nacional, o Estado e a nação modernos tiveram, segundo Habermas, processos históricos convergentes, mas distintos:

No que concerne à formação dos Estados modernos, foram sobretudo os juristas, os diplomatas e os oficiais que se empenharam na construção de uma burocracia eficaz, enquanto, do outro lado, os escritores, historiadores e jornalistas anteciparam-se aos esforços diplomáticos e militares de estadistas como Cavour e Bismarck, com a propagação do projeto – a princípio, imaginário – de uma nação unificada em bases culturais. Os dois fenômenos levaram ao Estado europeu do século XIX, que, afinal, fornece o contexto do qual decorre o atual entendimento normativo do Estado constitucional.<sup>134</sup>

Com o intuito de explicar a especificidade e a realização particular do Estado nacional, o autor inicia a sua análise pela distinção do processo de formação dos Estados nacionais modernos; em particular, o sucesso e as vantagens de tal forma de Estado. Com isso, ele pretende explicitar a tensão entre o republicanismo e o nacionalismo presentes na junção entre o Estado e a nação, de forma a elucidar os limites desse tipo histórico. Embora a abordagem habermasiana do contexto de formação dos Estados nacionais se aproxime em alguns pontos da análise feita por Kymlicka desse mesmo processo, a diferença crucial entre os autores parece residir no fato de que Habermas afirma explicitamente o sucesso desse modelo de Estado, enquanto Kymlicka destaca as desvantagens e injustiças promovidas por esse projeto político.

Dessa maneira, Habermas entende o Estado moderno como a combinação entre a burocracia e o capitalismo, em um território claramente delimitado, dotado de soberania interna e externa. Portador simbólico do ordenamento jurídico vigente em seu território, o

---

<sup>134</sup> HABERMAS, Jürgen: “Realizações e limites do Estado Nacional Europeu”, in: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 299.

Estado moderno garante a sua unidade organizacional, capaz de estabelecer assim a identidade de sua população. Assim, ele afirma que

Existiam Estados modernos muito antes de surgirem “nações” no sentido moderno. Só no fim do século XVIII os dois elementos – o Estado moderno e a nação moderna – fundiram-se sob a forma do Estado nacional. (...) Todavia, além do seu significado jurídico e político direto, o termo “nação” tem conotações de uma comunidade moldada pela descendência, cultura e história comuns e, muitas vezes, também por uma língua comum. Os membros de um Estado formam a “nação” em termos de uma forma particular de vida. Não por acaso, o conceito de nação refere-se, ambigualmente, tanto à *Volksnation* quanto à *Staatsnation*, uma nação pré-política e uma nação de cidadãos dotados de direitos legais.<sup>135</sup>

Atento para o fato de que Habermas, assim como Benedict Anderson, entende a nação como uma *comunidade*, ligada principalmente por laços históricos e culturais. Curiosamente, Will Kymlicka, ao defender a adoção de políticas multiculturalistas como forma de fortalecer os valores liberais da igualdade e da liberdade, faz questão de frisar sua rejeição do conceito de nação como uma comunidade. Tal afirmação parte do seu questionamento quanto ao uso da expressão *direitos comunitários* ou *direitos grupais* para nos referirmos aos direitos diferenciados em função do grupo. Da mesma forma como nega a oposição entre direitos coletivos e direitos individuais, o autor canadense enfatiza que a expressão *direitos comunitários* produz uma enganosa percepção acerca da homogeneidade do grupo cultural:

Ethnic and national groups are not ‘communities’ if that means a group of people united by a common set of beliefs or values, or even a sense of solidarity. As I discuss latter, ethnic and national groups can be deeply divided in terms of their political, religious, or lifestyle commitments, and the term ‘community’ can serve to obscure these divisions.<sup>136</sup>

Por outro lado, Habermas entende que o moderno termo “nação” herdou seu sentido ambivalente dos significados cultural e político de “nação”. Em sua digressão pela história do conceito, encontramos desde o uso clássico pelos romanos, no qual

as nações são, a princípio, comunidades de pessoas de ascendência comum, ainda não integradas na forma política do Estado, mas que se mantêm unidas simplesmente por sua localização e por sua língua, costumes e tradições comuns. Essa utilização da palavra atravessa a Idade Média até o início da era moderna, aplicando-se a todas as situações em que *natio* e *língua* são consideradas equivalentes.<sup>137</sup>

A passagem democrática das sociedades hierárquicas – “nação da nobreza” nas palavras de Habermas – para a “nação do povo” trouxe uma compreensão política do termo,

<sup>135</sup> Idem, *ibidem*, p. 298.

<sup>136</sup> KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 206. [Os grupos étnicos e nacionais não são “comunidades”, se isto significa um grupo de pessoas unidas por um conjunto de crenças e valores comuns, ou inclusive um sentimento de solidariedade. Como argumentarei mais adiante, os grupos étnicos e nacionais podem estar profundamente divididos em virtude de seus compromissos políticos, religiosos e de formas de vida, e o termo “comunidade” pode colaborar para obscurecer estas divisões].

<sup>137</sup> HABERMAS, Jürgen: “Realizações e limites do Estado Nacional Europeu”, in: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 298.

cujas fontes passam pelas propagandas nacionalistas setecentistas destinadas à mobilização política das classes médias e urbanas instruídas. A importância do nacionalismo para o autor se funda, portanto, na capacidade de integração social levada a cabo pela consciência republicana de uma identidade nacional, na qual a consciência de pertencer a uma mesma nação faz com que as pessoas, ainda que distantes espacialmente, possam se sentir responsáveis umas pelas outras. Dessa forma, ele destaca o caráter duplo da cidadania que incorpora, ao mesmo tempo, uma compreensão nacionalista (expressa na noção de uma comunidade culturalmente definida) e uma compreensão republicana (expressa em termos de direitos civis).

Contudo, a nação política, apesar de ser um fator de legitimação democrática, logo adquire igualmente a capacidade de gerar estereótipos, tal como o conceito pré-político de nação, centrado na origem. Afinal,

essa nova compreensão que as pessoas tinham de si como nação funcionava no sentido de rechaçar tudo o que era estrangeiro, rebaixar outras nações e discriminar ou excluir minorias nacionais, étnicas e religiosas, especialmente os judeus.<sup>138</sup>

Como solução para essa ambiguidade, Habermas enfatiza a necessidade de os princípios constitucionais dos direitos humanos e da democracia priorizarem uma compreensão cosmopolita da nação como uma nação de cidadãos, em contraste com uma interpretação etnocêntrica da nação como entidade pré-política. A justificativa que ele apresenta para a sua defesa do republicanismo se baseia na compreensão de que só uma descrição não naturalista da nação pode combinar-se com o entendimento universalista do Estado constitucional. Com isso, ele afirma que “*a grande realização do Estado constitucional foi substituir as formas tradicionais desgastadas de integração social pela força integradora da cidadania democrática*”<sup>139</sup>.

Em contrapartida, como já apontado no início deste trabalho, Kymlicka aponta o surgimento do multiculturalismo como uma resposta à adoção desse modelo de Estado-nação homogêneo, o qual era visto inicialmente como a posse de um grupo nacional dominante, que utilizava o Estado para privilegiar a *sua* identidade, língua, história, cultura, religião, etc., cujos elementos definiam o Estado como a expressão da sua nacionalidade. Ao identificar a existência de uma dialética entre a construção do Estado nacional e os direitos das minorias, o autor canadense entende haver uma lacuna entre a teoria e a prática nas democracias liberais.

---

<sup>138</sup> Idem, *ibidem*, p. 299.

<sup>139</sup> Idem, *ibidem*, p. 303.

Segundo ele, esta lacuna ocorre em razão do *mito da neutralidade etnocultural do Estado*, de modo que a ideia do “patriotismo constitucional” tende a obscurecer o desenvolvimento de tais práticas assimilacionistas<sup>140</sup>.

Como alguns exemplos de políticas públicas aplicadas com base no modelo de Estado-nação na maioria dos países ocidentais e que têm por objetivo tornar invisíveis as línguas e culturas minoritárias, o autor cita: a adoção de uma língua oficial como a única usada nos serviços públicos em geral; a construção de um sistema nacionalizado de educação obrigatória pautada em um currículo focado no ensino da língua, literatura e história do grupo dominante; a adoção de símbolos do Estado que celebram os heróis e a cultura de um único grupo; a adoção de políticas de assentamento que estimulam membros do grupo nacional dominante a se estabelecerem em áreas onde historicamente residem grupos minoritários; e a delimitação de terras, florestas e recursos hídricos tradicionalmente ocupados por grupos minoritários e povos indígenas para serem declarados como recursos ‘nacionais’, usados em benefício da nação<sup>141</sup>.

Soma-se a isso o fato de que após a II Guerra Mundial o discurso internacional nascente, pautado na ideia de direitos humanos, teve como preocupação básica o estabelecimento de políticas que desconsiderassem as diferenças culturais, não só em razão do ideal universalista, mas considerando importantes fatores políticos, como a justificativa apresentada por Hitler para a invasão da Polônia. O que permitiu a mudança nesse discurso para que a comunidade internacional passasse a reconhecer a importância do papel das identidades culturais para a dignidade humana foi o crescimento das lutas dos povos indígenas e das minorias em geral ocorrido a partir da década de 1980, como resposta às políticas que buscavam efetivar a ideia de homogeneização nacional em Estados notadamente multinacionais e poliétnicos.<sup>142</sup> Dessa maneira, Kymlicka defende como alternativa a esse modelo a ideia de que um Estado multicultural deve: repudiar a noção do Estado como pertencendo a um grupo dominante; substituir políticas de assimilação e exclusão por

---

<sup>140</sup> KYMLICKA, WILL. *Politics in the Vernacular: nationalism, multiculturalism and citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 4.

<sup>141</sup> Idem. *Multicultural Odysseys: navigating the new international politics of diversity*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 63.

<sup>142</sup> Idem, *ibidem*, p. 31.

políticas de reconhecimento e acomodação, e admitir a injustiça histórica que foi feita com relação a grupos minoritários, manifestando o desejo de corrigir tais disparidades<sup>143</sup>.

Entendendo o multiculturalismo como consequência de um aprofundamento das políticas de direitos humanos, Kymlicka descreve o processo desses avanços a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948: inicialmente, houve o processo de descolonização nos continentes africano e asiático, marcado pela Resolução da Assembleia Geral da ONU de 1960 sobre o tema; inspiradas por essas conquistas iniciaram as lutas pelos direitos civis dos negros norte-americanos, explicitada pela Convenção da ONU pela Eliminação de todas as formas de Discriminação Racial de 1965; já em 1992, a Declaração dos Direitos das Pessoas Pertencentes a Minorias Étnicas ou Nacionais, Religiosas e Linguísticas refletiu o terceiro estágio da luta por políticas multiculturais, como um reflexo da defesa dos direitos humanos contra qualquer tipo de hierarquização étnica ou racial.

Sob essa perspectiva, cabe notar a interessante observação de Benedict Anderson, ao endossar a defesa habermasiana relativa à necessidade de extensão das inovações políticas modernas (em especial, a república moderna, a democracia participativa e a política constitucional) para o nível supranacional e não para a esfera das nacionalidades:

Com todos os senões, a Comunidade Europeia é, pois, um passo na direção certa, até porque parece fadada a cultivar, em algum novo nível, o princípio do multiculturalismo – não como um amontoado de narcisismos irritadiços, mas como uma integração racional de solidariedades locais, inseridas na (mas claramente distintas da) ideia de Estado “republicano” supra-etnocultural nascida do Iluminismo.<sup>144</sup>

### 3.2.2 O conceito de comunidades imaginadas em Benedict Anderson

O problema colocado desde o início desta dissertação com relação à complexidade conceitual que envolve a discussão acerca do multiculturalismo ganha um contorno importante com a abordagem de Benedict Anderson, na medida em que permite a possibilidade de identificação de grupos identitários novos, a partir do conceito de comunidades imaginadas.

---

<sup>143</sup> Idem, *ibidem*, p. 66.

<sup>144</sup> ANDERSON, Benedict. “Introdução”. In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 22.

Sob um enfoque mais psicológico, o conceito de nação apresentado por Benedict Anderson parece corresponder melhor ao problema relativo às culturas de resistência criadas pelos descendentes dos antigos escravos nos países latino-americanos, onde buscam legitimar suas reivindicações especiais (uma vez que o autor focado neste trabalho reconhece explicitamente a insuficiência de seu aparato conceitual para lidar com a questão). Com efeito, é importante notar o contraste existente entre a concepção de nação utilizada por Will Kymlicka e aquela defendida pelo cientista político Benedict Anderson. Este último autor, que contribui a partir de uma abordagem histórica e literária deste fenômeno nos países colonizados e asiáticos, propõe “*dentro de um espírito antropológico, (...) a seguinte definição de nação: uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana*”<sup>145</sup>.

Imaginada, uma vez que nela se imaginam laços de solidariedade entre pessoas muitas vezes desconhecidas, mas que, ao mesmo, se identificam e, por conseguinte, constroem laços de solidariedade e cumplicidade. Anderson enfatiza o fato de que são inúmeros os exemplos na história de pessoas que estejam dispostas sobretudo a morrer por essas criações imaginárias limitadas:

(...) Milhões de pessoas em todo o mundo sacrificaram a vida por suas nações. Aos poucos foi ficando claro que só era possível pensar no nacionalismo em termos comparativos e globais, ao mesmo tempo em que só era possível senti-lo – e agir politicamente com base nele – em termos particulares<sup>146</sup>.

Ao responder à crítica recorrente segundo a qual muitas vezes tais nacionalidades são inventadas, tal como defendido por Ernest Gellner, Anderson sugere que substituamos “invenção” por “imaginação” e, à ideia de “falsidade”, “criação”. Com isso, entendemos que esta escolha conceitual parece corresponder muito mais às nossas experiências históricas do que a presunção cientificista - também rejeitada por Kymlicka - de apontar nações verdadeiras e nações falsas ou pseudo-nacionalidades.

Nesse ponto, encontramos igualmente um lugar comum dentre as críticas existentes quanto ao direito de auto-identificação dos povos que reivindicam seus direitos com base na Convenção 169 da OIT como, por exemplo, as chamadas *comunidades remanescentes de quilombos* pela legislação constitucional brasileira. Com efeito, não é raro encontrarmos autores e juristas contrários às políticas de caráter multiculturalista com base na ideia de que

<sup>145</sup> Idem. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo* (1983). São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 32.

<sup>146</sup> Idem. “Introdução”, in: BALAKRISHNAN, Gopal (org.) *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

muitos grupos podem se aproveitar de tais benesses legais simplesmente com o objetivo de obterem privilégios, o que entraria em contradição com o ideal liberal de uma sociedade composta por cidadãos livres e iguais.

Citando o autor francês Ernest Renan, Benedict Anderson considera o fato de que a essência de uma nação consiste não só em que todos os seus membros tenham muitas coisas em comum, mas também que eles tenham esquecido muitas coisas<sup>147</sup>. Assim, ele enfatiza o papel psicológico presente na construção de memórias coletivas a respeito de uma determinada nacionalidade.

Além de imaginada, B. Anderson afirma que uma nação é limitada porque “*mesmo a maior delas, que agregue, digamos, um bilhão de habitantes, possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais existem outras nações*”<sup>148</sup>. Da mesma forma, ela é soberana porque, em referência ao período histórico do iluminismo em que aflorou tal preocupação, “*as nações sonham em ser livres*”<sup>149</sup>. Por fim, uma nação é imaginada como uma comunidade porque “*independentemente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação é sempre concebida como uma profunda camaradagem horizontal*”.<sup>150</sup> Um dos motivos que fundamentam essa afirmação reside em uma profunda análise do processo de desenvolvimento e expansão da imprensa jornalística e literária para a configuração de um sentimento de solidariedade e identificação entre os indivíduos pertencentes a um mesmo território nacional.

No entanto, o problema relativo à solidariedade ou aos vínculos que unem os cidadãos de um determinado Estado, de modo a se sentirem reciprocamente responsáveis pela estabilidade e legitimidade do regime político no qual estão inseridos, não é de fácil resolução. Kymlicka rejeita a solução dada pelo republicanismo defendido por Habermas por entender se tratar de um modelo baseado na ideia de neutralidade etnocultural do Estado. Além disso, outro motivo que ele aponta para criticar o modelo republicano consiste na sua afirmação de que valores políticos compartilhados não bastam para garantir a unidade social:

If the shared values approach were correct, we should have witnessed a decline in support for Quebec secession over this period, yet nationalist sentiment has in fact grown consistently. Here again, the fact that anglophones and franchophones in Canada share the same principles

---

<sup>147</sup> Idem, *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo* (1983). São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 32.

<sup>148</sup> Idem, *ibidem*, p. 33.

<sup>149</sup> Idem, *ibidem*, p. 34.

<sup>150</sup> Idem, *ibidem*, p. 34.



of justice is not a strong reason to remain together, since the Québécois rightly assume that their own state could respect the same principles.<sup>151</sup>

Dessa forma, sua proposta multiculturalista busca valorizar elementos da identidade cultural relativos aos diferentes povos étnicos e nacionais que formam um Estado pluralista. Com isso, ele visa atender aos princípios democráticos da liberdade e da igualdade, de forma que o reconhecimento das línguas e dos territórios em que vivem e se expressam tais populações permita o desenvolvimento de um regime democrático efetivamente participativo e que enriqueça o exercício da autonomia individual.

No que tange à questão relativa às práticas tradicionais enquanto atividades normalmente baseadas em uma visão religiosa ou espiritualizada do mundo, deve-se enfatizar o valor da tolerância, presente na raiz do próprio pensamento liberal e que, no entanto, nem sempre prevaleceu quando do desenvolvimento do projeto de construção nacional nos Estados modernos.

Com efeito, a ideia de cultura ou prática tradicional, em contraste com alguns elementos básicos da vida cotidiana do mundo moderno, no contexto da discussão sobre políticas do multiculturalismo em países latino-americanos e do continente africano, refere-se basicamente a dois campos de atuação dessas práticas: 1) o campo de relação com a natureza ou o meio ambiente, onde um determinado grupo desenvolve atividades de extrativismo, caça, pesca e de medicina com base no uso de ervas e substâncias naturais, e 2) o campo relativo às visões religiosas ou espiritualizadas de mundo. Enquanto o primeiro constitui o foco da definição normativa de comunidades tradicionais no âmbito do ordenamento jurídico brasileiro, em que se busca valorizar tais práticas como forma de reconhecimento de sua importância para a preservação ambiental no país, o segundo campo permite o desenvolvimento de uma reflexão filosófica mais profunda com relação ao contraste e possíveis conflitos existentes entre atividades tradicionais fundadas em uma determinada religião ou espiritualidade vivenciada coletivamente e o mundo moderno, caracterizado pela fragmentação dos saberes institucionalizados e pela confiança na ideia de progresso científico, social e político.

---

<sup>151</sup> KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 188. [Se o enfoque dos valores compartilhados fosse correto, durante esse período teríamos presenciado uma diminuição do apoio à secessão do Quebec, mas na realidade o sentimento nacionalista tem aumentado de forma consistente. Uma vez mais, o fato de que anglófonos e francófonos no Canadá compartilham os mesmos princípios de justiça não é uma razão forte para manter a unidade, uma vez que os Québécois consideram, acertadamente, que o seu próprio estado poderia respeitar os mesmos princípios].

K. Appiah define a modernidade como a formação intelectual e social característica do mundo industrializado e ressalta como característica epistemológica das visões tradicionais de mundo o modelo conciliatório, em oposição ao modelo antagonístico relativo ao pensamento científico moderno, baseado na noção de progresso<sup>152</sup>. Ao enfatizar uma constante tentativa de conciliação toda vez que se evidencia contradições em uma determinada prática tradicional (como, por exemplo, uma eventual ineficácia de um ritual para curar uma doença), o autor visa demonstrar que a função de tais crenças é garantir a unidade e a estabilidade da organização social do grupo em questão. Por outro lado, quando ressalta o caráter antagonístico do pensamento científico moderno, que trabalha por meio de oposições a fim de identificar a validade ou falsidade de determinados conhecimentos, ele tem por objetivo tornar clara a preocupação desse tipo de pensamento com a noção de progresso da humanidade.

Assim, embora ambas as formas de pensamento – o tradicional e o moderno – possam pretensões de verdade, a diferença básica entre eles consiste no peso que é dado à necessidade de estabilidade da organização social ou à importância do progresso nas ciências e nas relações humanas. O filósofo ganês conclui então afirmando a possibilidade de se vislumbrar uma coexistência pacífica entre os dois modelos, principalmente em contextos nos quais a expansão e o desenvolvimento do modo de vida típico das sociedades modernas industrializadas vieram a partir de um processo no qual o declínio ou a desvalorização das culturas tradicionais não foi espontâneo ou não tenha partido explicitamente dos interesses dos indivíduos pertencentes a uma cultura em transição para a modernidade.

Não podemos evitar o problema de saber se é possível adotar estilos cognitivos antagonísticos e individualistas e, como talvez, quiséssemos fazer, conservar uma moral comunitária conciliatória. As culturas e os povos têm sido frequentemente capazes de manter esses critérios duplos (e emprego o termo em caráter não pejorativo, pois talvez precisemos de critérios diferentes para fins diferentes). Assim, se pretendemos tentar, temos de enfrentar essas dificuldades.<sup>153</sup>

A importância do modelo antagonístico consiste na possibilidade de superarmos crenças e práticas que não nos satisfazem mais com relação às nossas aspirações pessoais, de modo a permitir o revisionismo de nossa própria concepção do bem (o que fortalece a autonomia pessoal), ao mesmo tempo em que possibilita avanços no desenvolvimento de práticas científicas mais seguras. Appiah enfatiza que o que permite a manutenção do estilo conciliatório na cultura tradicional é a transmissão oral de tais práticas, o que dificulta o reconhecimento de interpretações incoerentes. Dessa maneira, o surgimento da alfabetização

---

<sup>152</sup> APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai - A África na filosofia da cultura*. Trad. de Vera Ribeiro. Contraponto: Rio de Janeiro, 1997, pp. 155- 192.

<sup>153</sup> Idem, *Ibidem*, p. 192.

nas sociedades tradicionais possui consequências significativas, especialmente porque este fenômeno nos desloca para a universalidade em nossa língua. Disso decorre o fato de que, na medida em que o nível de alfabetização de uma população aumente, a tendência será que as novas gerações iniciem um processo de exame e revisão de suas tradições culturais. Não obstante a isso, o respeito à autonomia individual também exige o reconhecimento de culturas tradicionais sempre que a adoção de suas práticas for o resultado de escolhas livres e informadas.

Ao rechaçar a afirmação segundo a qual grupos étnicos e nacionais seriam comunidades, buscando com isso evitar a defesa de uma teoria que acabe por camuflar os conflitos existentes no interior desses mesmos grupos, Kymlicka desconsidera a possibilidade de serem formados grupos identitários com base em laços de solidariedade, atados imaginativamente em razão de uma narrativa histórica comum que, em algum momento, se perdeu. Particularmente, entendo que seja exatamente isso o que acontece com as comunidades remanescentes de quilombos do Brasil contemporâneo, na medida em que esses grupos atualmente se encontram em um evidente processo de resgate e construção identitários com relação à existência desses territórios negros, cuja memória foi quase totalmente apagada da história do país. Os laços que voltam a ser atados entre o passado e o presente dessa história têm como propósito justamente valorizar a capacidade de revisão por parte da população brasileira de seu passado colonial, a fim de que se alcance maior consciência do contexto pós-colonial em que se inserem as políticas multiculturalistas. Dessa maneira, buscase evitar a configuração de um neocolonialismo, marcado pelo conceito ultrapassado de Estado-nação.

Nesse livro em que analisa as condições históricas em que se desenvolveram as ideias de uma solidariedade racial entre os negros e africanos, Kwame Anthony Appiah descreve o contexto em que cresceu em Gana, numa época em que a independência de seu país da Grã-Bretanha permitiu-lhe ser favorável ao desenvolvimento e à democracia, ao mesmo tempo em que devia respeito aos chefes tradicionais do reino de Achanti e de outras regiões:

Evidentemente, Gana e eu fomos ficando pouco à vontade com todas essas crenças da infância. No entanto, olhando agora para trás, consigo discernir um certo padrão nessas adesões pareadas, tão desajeitadamente unidas: Gana e Achanti; desenvolvimento e herança; democracia e chefia; e é um padrão que faz um certo sentido. É que, embora não o formulássemos dessa maneira enquanto eu crescia, creio podermos dizer que, em cada um dos casos, o primeiro membro de cada par era algo que considerávamos como sendo da alçada da

esfera do Estado, problema do governo da capital, Acra; já o segundo pertencia a uma esfera que todos podíamos chamar de sociedade.<sup>154</sup>

Dessa maneira, o autor observa a ausência de um nacionalismo forte nos países africanos mesmo na época de suas independências, e isso se deu basicamente por dois motivos: o peso da referida esfera da sociedade, amplamente diversificada em termos culturais, e a suspeita da população em geral com relação aos novos Estados nascentes, que mantiveram, por exemplo, a língua colonial como a língua oficial do governo pós-independência. Com efeito, Appiah entende os entusiasmos nacionalistas de líderes africanos como sendo notoriamente pan-africanistas, uma vez que o principal fundamento de suas lutas era a libertação africana do jugo colonial<sup>155</sup>.

Assim, o autor entende a própria noção de identidade africana como uma construção que, apesar de suas vantagens práticas em termos de alianças políticas, pressupõe falsidades, como a noção de raça e as ideias de uma história comum e de uma metafísica compartilhada. Nesse sentido, ao afirmar que “*toda identidade humana é construída e histórica*”, ele argumenta que

Para que uma identidade africana nos confira poder, o que se faz necessário, eu creio, não é tanto jogarmos fora a falsidade, mas reconhecermos, antes de mais nada, que a raça, a história e a metafísica não impõem uma identidade; que podemos escolher, dentro de limites amplos instaurados pelas realidades ecológicas, políticas e econômicas, o que significará ser africano nos anos vindouros<sup>156</sup>.

Logo, o surgimento de novas etnicidades no mundo contemporâneo, inclusive das chamadas *comunidades tradicionais* no Brasil (identificadas legalmente pelas populações ribeirinhas, ciganas, indígenas, quilombolas, de seringueiros e de quebradeiras de coco), deve ser compreendido não unicamente como a defesa da sobrevivência de práticas culturais ancestrais, mas antes como o desenvolvimento de mecanismos e estratégias políticas destinadas à construção da cidadania como um projeto efetivamente democrático e inclusivo. De acordo com Kymlicka,

In countries that are both polyethnic and multinational, cultural groups are not only diverse, but they have diverse images of the country as a whole. People not only belong to separate political communities, but also belong in different ways. This means that the members of a polyethnic and multinational state must not only respect diversity, but also respect a diversity of approaches to diversity.<sup>157</sup>

<sup>154</sup> APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai - A África na filosofia da cultura*. Trad. de Vera Ribeiro. Contraponto: Rio de Janeiro, 1997, p. 223.

<sup>155</sup> Idem, *ibidem*, pp. 225-227.

<sup>156</sup> Idem, *ibidem*, p. 246.

<sup>157</sup> KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship. A liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 190. [Em países que são poliétnicos e multinacionais ao mesmo tempo, os grupos culturais não são apenas diferentes, mas têm

Com isso, o autor visa demonstrar que não é a existência de valores compartilhados que garante a unidade e o senso de solidariedade entre os membros de um Estado liberal, mas antes o senso de identidade compartilhada, já que entende que as pessoas decidem com quem querem compartilhar um país perguntando a si mesmas com quem se identificam e com relação a quais pessoas desenvolvem um sentido de solidariedade. Dessa forma, entendo que o Brasil não deveria se preocupar puramente com a valorização de sua diversidade cultural, mas também com o desenvolvimento dessa capacidade de aprendermos a valorizar as diferentes imagens que são construídas do país como um todo, a partir do olhar de seus próprios cidadãos, que devem ser reconhecidos na sua especificidade para que se sintam como iguais participantes de um mesmo regime democrático-liberal.

### **3.3 Universalismo e particularismo: a noção de direitos humanos engloba direitos especiais em função do grupo?**

A pergunta que nos fazemos nesse momento sob o ponto de vista de um Estado federativo em particular é, no fundo, a mesma que se fazem hoje praticamente todos os Estados liberais modernos: como conjugar os direitos fundamentais à igualdade e à liberdade, a partir do ideal humanitário iluminista?

O desafio do multiculturalismo está em como tornar moralmente defensável uma concepção de direitos de povos minoritários sem, no entanto, colocar em questão os próprios fundamentos de uma concepção liberal de Estado. Afinal, deve-se admitir que a garantia de certos direitos individuais, tais como a liberdade religiosa, de associação, de expressão e de consciência, permite a formação de grupos na sociedade civil com importante papel para o avanço de um sistema de proteção aos direitos humanos, através da constante revisão de seus fundamentos e de sua amplitude finalística.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, declarada pela recém formada Organização das Nações Unidas, sob o impacto profundo dos horrores da Segunda Guerra Mundial, representou o primeiro documento da história que registra a existência de um

---

diversas imagens do país como um todo. As pessoas não só pertencem a distintas comunidades políticas, mas também pertencem a elas de diferentes maneiras. Isto significa que os membros de um Estado multinacional e poliétnico devem não só respeitar a diversidade, como também devem respeitar diversos enfoques sobre a diversidade].

consenso mínimo entre os Estados da exigibilidade da proteção da dignidade da pessoa humana. Com efeito, não há como ler *A Paz Perpétua* de Immanuel Kant e não pensar que o teor filosófico de sua "história profética", a despeito das ironias com que foi recebida por diversos autores, é dotado de extrema atualidade ao indicar como tendência do desenvolvimento humano o caminhar para um ordenamento jurídico internacional, que regulasse não só as relações entre os Estados, mas que considerasse qualquer pessoa como cidadão do mundo, ou seja, como sujeito de direito internacional. Nesse ponto, Kant faz questão de frisar que tal propósito, i.e., de estabelecer uma constituição civil perfeita, de modo a conjugar o arbítrio de um com o de todos segundo uma lei universal da liberdade, só é possível de se efetivar no homem enquanto espécie e nunca no pequeno curso de vida de um indivíduo isolado<sup>158</sup>.

Em abril de 2009 ocorreu em Genebra a II Conferência Mundial contra o Racismo, a Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, promovida pelas Nações Unidas, denominada Durban +8, pois se propunha a analisar o andamento da implantação do Plano de Ação assumido pelos países participantes do primeiro encontro, ocorrido em 2001 na cidade de Durban, na África do Sul. Apesar de todas as expectativas mais otimistas (afinal, quem poderia discordar que o racismo é algo a ser combatido em favor dos direitos humanos em pleno século XXI?), já o segundo dia do evento foi marcado pela saída de dez países, dentre eles os Estados Unidos de Barack Obama e outros integrantes da União Européia. O motivo foi o discurso de abertura do presidente iraniano Ahmadinejad que, além de questionar a ocorrência do holocausto, indicou como racistas as ações de Israel sobre o povo palestino e a ilegitimidade do direito de veto de alguns Estados sobre decisões do Conselho de Segurança da ONU.

Paralelamente a isso, também nesse ano ocorreu no Brasil a polêmica em torno da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, localizada no estado de Roraima. Dentre outros pontos do debate, questionou-se o direito à autodeterminação das populações indígenas no que se refere à gestão do território onde vivem, o que poderia ocasionar a perda da soberania do Estado brasileiro sobre o local. Não obstante, é importante notar que o próprio processo de elaboração da Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas promulgada em 2007 pela Assembleia Geral das Nações Unidas foi marcado pela mesma controvérsia, sendo necessária a edição do artigo de nº 46, que deixou explícito o entendimento da compatibilidade entre a integridade territorial e a unidade política dos Estados soberanos e

---

<sup>158</sup> Cf. KANT, Immanuel: "A paz perpétua". In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Edições 70, Lisboa.

independentes e a autodeterminação dos índios na orientação do seu desenvolvimento econômico, social e cultural.<sup>159</sup>

Não pretendo aqui analisar os episódios particulares acima mencionados, mas apenas exemplificar a complexidade, bem como a profundidade que envolve o debate sobre os direitos humanos, para além das tentativas de obter uma justificativa racional e universalmente válida sobre o fundamento da ideia de direitos naturais, profundamente questionada a partir da crítica de Jeremy Bentham. Segundo o referido filósofo e jurista inglês, o mero fato de desejarmos ou de termos boas razões para que direitos sejam estabelecidos não é suficiente para afirmarmos que tais direitos de fato existam como parte indissociável do ser humano<sup>160</sup>.

Por outro lado, por mais que não haja um efetivo consenso sobre as justificativas morais necessárias para que valores universais sejam reconhecidos, enquanto princípios a serem observados por todos indiscriminadamente, é inegável que os direitos humanos constituem um tema global de nossos dias e que não pode mais ser negligenciado como no passado, sendo a sua pauta ingrediente incontornável da governabilidade do sistema internacional contemporâneo. O Juiz da Corte Interamericana dos Direitos Humanos em 1994, Antônio Augusto Cançado Trindade, afirmou à época que finalmente havíamos adentrado na era dos direitos humanos<sup>161</sup>. O motivo que ele apontou para esse fato foi a identificação dos objetivos do direito público interno com os do direito internacional quanto à proteção do ser humano. Dessa forma, ele entende que a gradual aceitação por parte dos Estados da presença e importância dos órgãos de supervisão internacionais indica a quase completa superação da ideia de uma "competência nacional exclusiva" como forma de priorizar a soberania do ente estatal, em detrimento de determinados direitos inerentes à pessoa humana.

Nessa perspectiva, pretende-se compreender de que maneira a gradual ampliação (positivação, generalização, internacionalização e especificação) dos instrumentos normativos internacionais que visam proteger a dignidade humana, tanto como indivíduo quanto como

---

<sup>159</sup> Sobre a necessidade de esclarecimento de tal compreensão errônea, cf. VIEIRA, Marcela Cristina Fogaça e VIEIRA, Oscar Vilhena: *Nota da Conectas Direitos Humanos sobre a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/inst/esp/raposa/?q=node/389>. Acesso em: 27 nov.2009.

<sup>160</sup>“(…) *But reasons for wishing there were such things as rights, are not rights; – a reason for wishing that a certain right were established, is not that right – want is not supply – hunger is not bread*” (BENTHAM, Jeremy: “Anarchical Fallacies”, in WALDRON, J. (org.) *Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of the Man*. Londres: Methuen, 1987, p. 46-76).

<sup>161</sup> Cf. ALVES, J. A. Lindgren. *Os Direitos Humanos como tema global*. São Paulo: Editora Perspectiva. Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, Coleção Estudos. 1994.

sujeito pertencente a um determinado grupo étnico ou nacional, pode ser analisado sob o prisma da filosofia da história kantiana.

A II Conferência Mundial da ONU sobre Direitos Humanos (Viena, 1993) teve como resultado o consenso quanto à defesa da universalidade dos direitos fundamentais da pessoa humana. Anteriormente, a primeira conferência desse tipo realizada em Teerã em 1968 logrou assegurar a indivisibilidade de tais direitos, como forma de superar a dicotomia entre a categoria dos direitos civis e políticos (de aplicação imediata) e a dos direitos sociais, culturais e econômicos (de realização progressiva), relativos aos pactos que sucederam à Carta de 1948.

Com relação à importância da adoção de uma política internacional de direitos humanos, Norberto Bobbio observa que

com o argumento do consenso, substitui-se pela prova da intersubjetividade a prova da objetividade [dos direitos humanos], considerada impossível ou extremamente incerta. Trata-se, certamente, de um fundamento histórico e, como tal, não absoluto: mas esse fundamento histórico do consenso é o único que pode ser factualmente comprovado<sup>162</sup>.

Durante a ocorrência da Guerra Fria, desenvolveu-se a ideia de gerações de direitos surgidos ao longo do tempo: os Estados Unidos representavam os direitos civis e políticos, a União Soviética a defesa dos direitos sociais, econômicos e culturais, e o terceiro mundo evidenciava a importância do direito à autodeterminação dos povos e dos direitos de titularidade coletiva. A ideia dessas gerações pode ser associada à dialética da complementaridade presente na concepção tripartite dos valores da Revolução Francesa, na medida em que os direitos civis e políticos se relacionam com a liberdade; os direitos sociais, culturais e econômicos à igualdade, e os da terceira geração, relativos ao desenvolvimento e à paz, ao pilar da fraternidade<sup>163</sup> (o que, no fundo, remete à defesa do fim das hostilidades, também previsto por Kant ao discorrer sobre os artigos preliminares para a Paz Perpétua<sup>164</sup>).

### 3.3.1 Kant e os direitos humanos

<sup>162</sup> BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004 - 8ª reimpressão, p. 27.

<sup>163</sup> ALVES, J. A. Lindgren. *Os Direitos Humanos como tema global*. São Paulo: Editora Perspectiva. Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, Coleção Estudos. 1994.

<sup>164</sup> Cf. KANT, Immanuel: "A paz perpétua". In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Edições 70, Lisboa.



Considerando que a filosofia da história kantiana não tinha por objetivo fazer premonições sobre o futuro, mas antes identificar a partir de fatos os elementos que permitem indicar sinais de uma tendência para a qual caminha a humanidade, pode-se dizer que o horizonte por ele identificado está em plena fase de construção. As críticas, impasses e controvérsias expressos a todo momento em torno da temática dos direitos humanos nunca nos levaram à conclusão de que não precisamos de um sistema normativo internacional que vise a assegurar direitos fundamentais à pessoa humana. Pelo contrário, este tem sido um dos poucos instrumentos que nos restam para que haja um mínimo de segurança nas relações entre sujeitos que não compartilham de uma mesma visão de mundo.

Ao enumerar como primeiro artigo definitivo para a Paz Perpétua o estabelecimento de Estados constitucionais republicanos, Kant tinha como principal preocupação a garantia do exercício da autonomia por parte dos cidadãos, uma vez que seu objetivo era exatamente indicar os meios necessários para que a liberdade humana se realizasse plenamente, de acordo com o seu fim moral. Aliás, o autor é explícito ao afirmar que "*a consonância da política com a moral só é possível numa união federativa [de Estados]*"<sup>165</sup>. Isso porque, ao entender a concepção tradicional do contrato (que, através do consentimento, legitima o estabelecimento do poder estatal) como um ideal regulador da razão, seu objetivo era assegurar a liberdade, enquanto capacidade de autolegislação ou autodeterminação inerente a todo indivíduo, de modo a indicar tal estado jurídico como condição de possibilidade de um direito das gentes.

Quando este autor consagra o princípio da autonomia da vontade como fundamento da dignidade humana e, por conseguinte, de uma moral universal, fundam-se as bases para uma política de universalismo de direitos. Assim, em defesa do princípio da igualdade, centram-se as principais demandas públicas em torno da distribuição equitativa dos recursos capazes de garantir uma condição de vida digna a todas as pessoas. No entanto, a partir de meados do século XX emergiram no cenário mundial fortes movimentos sociais que denunciam uma tendência homogeneizante e cega às diferenças subjacente às políticas liberais herdeiras da tradição kantiana.

Hoje, observamos um crescimento das lutas de grupos que reclamam do Estado liberal - assumido como garantidor da laicização do poder público, a fim de assegurar a prioridade do justo sobre o bem - o reconhecimento de suas identidades específicas, com fundamento no mesmo princípio da igual dignidade. Tais reivindicações políticas podem ser caracterizadas

---

<sup>165</sup>Idem, *ibidem*, p. 169.

como defensoras de um “direito à diferença”, que se contraporiam ao “direito à igualdade”, elevado como valor moral que marca a história do Ocidente.

A passagem histórica apontada por Rousseau, que dá margem para o estabelecimento de uma discussão acerca de direitos humanos universais, se dá pela transição de sociedades hierárquicas para o início de uma singular cultura política moderna. A renúncia dos nobres aos seus privilégios, fato ocorrido alguns dias antes da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, marcou o fim do regime feudal e o início da expansão dos Estados de Direito, fundados na ideia de proteção à liberdade individual.

Em contrapartida, o discurso do reconhecimento de grupos culturalmente diferenciados, segundo Charles Taylor, emerge exatamente no momento em que a identidade do indivíduo deixa de ser determinada a partir de papéis previamente definidos no meio social, para se estatuir segundo um ideal de autenticidade, expresso nos discursos políticos que visam à proteção dos costumes tradicionais de identidades minoritárias<sup>166</sup>. O sistema filosófico que indica a luta pelo reconhecimento como um momento necessário para que o sujeito alcance a consciência-de-si foi apresentado por Hegel em 1807. Em sua *Fenomenologia do Espírito*, ele é indicado por Taylor como o autor que deu o primeiro tratamento mais influente sobre a questão do reconhecimento. Na sua famosa dialética do senhor e do escravo ele analisa o processo de formação da consciência como determinado pela relação com o outro, na qual a consciência-de-si só possui essa certeza na sua imposição sobre o outro como sujeito, como um meio para obter o seu reconhecimento, indispensável para o pleno desenvolvimento da pessoa. Este pensamento, assim como praticamente toda filosofia na modernidade, possui fortes influências do criticismo de Immanuel Kant, notadamente universalista.

### 3.3.2 A consciência histórica da modernidade

Habermas, ao tratar sobre o tema da modernidade, indica como principal fator que permitiu o desenvolvimento de uma consciência histórica reflexiva para os autores da época o rompimento com o pensamento até então predominante, expresso nos três acontecimentos que marcam o início da era moderna: a Reforma, o Renascimento e a descoberta do Novo

---

<sup>166</sup> Cf. TAYLOR, Charles: "A Política do Reconhecimento" in: *Argumentos Filosóficos* (2000), Ed. Loyola, pp. 269 - 271.

Mundo<sup>167</sup>. Nesse sentido, pensar sobre a história envolve necessariamente refletir sobre a relação passado/presente, sendo que, na modernidade, o entendimento das profundas transformações ocorridas na época implicou numa postura de abertura para o futuro. Abertura essa cada vez mais consciente de sua responsabilidade perante as próximas gerações, considerado o valor crescente que é dado à capacidade de agir com autonomia por parte do gênero humano.

Habermas segue em sua discussão acerca dessa consciência histórica da modernidade que, ao se afirmar como *novos tempos*, reconhece a necessidade de estabelecer sua própria normatividade, a qual deverá se formar a partir de um determinado campo de experiência e um horizonte de expectativa<sup>168</sup>. Com isso, frisa-se a importância que existe na compreensão acerca da atual fase de ampliação dos instrumentos normativos internacionais destinados à proteção da dignidade humana.

O *campo de experiência* que temos em mente é o histórico de conquistas territoriais realizadas através da colonização de diferentes localidades do globo terrestre por parte dos europeus, bem como os fortes conflitos enfrentados hoje pelas populações que tentam resistir e afirmar sua singularidade, enquanto grupos com modos de vida diferenciados das atuais sociedades modernas do Ocidente.

Felizmente, temos como *horizonte de expectativa* a crescente preocupação com a construção de um ordenamento jurídico internacional sólido, que assegure a proteção da liberdade humana e da igualdade de todos, a fim de que não sejam repetidos os erros do passado e de que seja preservada a ideia de progresso, sem mais qualquer conotação etnocêntrica.

Em defesa de uma concepção multicultural de direitos humanos, o sociólogo português Boaventura Sousa Santos afirma que, para fugir da prática dos direitos humanos como um "localismo globalizado" e reforçar seu caráter genuinamente emancipatório (em referência à crítica de origem marxista segundo a qual tais direitos refletiriam valores burgueses, o que demonstraria sua falsa universalidade), é necessário transformar sua prática num projeto efetivamente cosmopolita, no qual a pretensão de universalidade, enquanto

---

<sup>167</sup> "A descoberta do 'Novo Mundo' assim como o Renascimento e a Reforma, os três grandes acontecimentos por volta de 1500, constituem o limiar histórico entre a época moderna e a medieval" (HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 9).

<sup>168</sup> Cf. KOSELLECK, Reinhart. "Espaço de experiência e horizonte de expectativa: duas categorias históricas". In: KOSELLECK, R. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC/RIO, 2006, p. 305-327.

preocupação típica da cultura ocidental, deve ser substituída por um diálogo intercultural, movido por preocupações - e não concepções - que sejam comuns a todos<sup>169</sup>.

Tais preocupações podem se expressar, por exemplo, de acordo com Sylvia Walby, nas reivindicações das mulheres pelo mundo, uma vez que a autora observa que as atividades políticas feministas tendem a ser simultaneamente mais globais e mais locais que as dos homens. Isso porque o militarismo constitui um fator importante nos movimentos nacionalistas, de forma que a aparente maior disposição da mulher para o pacifismo faz com que as ações políticas feministas tenham um caráter mais universal, para além de suas diferenças culturais.

Pelos dados disponíveis, parece que as atividades políticas das mulheres tendem a ser mais globais e mais locais que as dos homens, proporcionalmente à sua atividade política total. Entretanto, essa conclusão deve continuar provisória, à luz da insuficiência de dados. As mulheres têm-se engajado com menos frequência que os homens no plano da nação. Vez por outra, os aspectos comuns na natureza das relações entre os sexos transcendem as fronteiras nacionais e a especificidade étnica e "racial". Ao mesmo tempo, o que é de ordem "pessoal" continua mais político do que nunca<sup>170</sup>.

Por esse motivo, entendo que a questão de um fundamento último dos direitos humanos, baseado numa concepção de natureza humana indubitável, não deve ser indicada como o ponto fundamental da discussão. Aliás, para evitar esse debate infundável, alguns autores entendem como mais correto (ou mais produtivo) falarmos em direitos fundamentais, considerados ou tornados inalienáveis por serem assim definidos no atual sistema normativo internacional<sup>171</sup>.

A concepção segundo a qual o contratualismo é pensado como um ideal regulador da razão permitiu a Kant formular sua visão filosófica da história, de modo a indicar o constante antagonismo presente nas interações humanas como elemento impulsionador da elaboração de uma constituição civil cada vez mais abrangente, regulando inicialmente as relações entre o cidadão e seu próprio Estado, posteriormente as relações entre os próprios Estados (ainda hoje consideradas por muitos como estando naquele estado hobbesiano de *guerra de todos contra todos*, ou, nas palavras de Kant, de *liberdade selvagem*) e, por fim, estabelecendo um sistema normativo de caráter cosmopolita, ao definir normas que não considerem o indivíduo como cidadão deste ou daquele Estado, mas como um cidadão do mundo.

<sup>169</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. "Por uma concepção multicultural dos direitos humanos". *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 48, Junho, 1997, pp. 11-32.

<sup>170</sup> WALBY, Sylvia. "A mulher e a nação", in: BALAKRISHNAN, Gopal (org.): *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 267.

<sup>171</sup> Como exemplo, podemos citar ARAÚJO, Marcelo. "Direitos Individuais e Direitos de Minorias Nacionais: Uma crítica à política de 'suplementação' dos direitos humanos em contextos multiculturais". *Revista Brasileira de Direito Constitucional e Internacional*, São Paulo, v. 55, 2006, p. 89-127.

Todavia, já de início nos deparamos com o mais polêmico conceito antropológico, presente na raiz de diversos autores modernos e principais defensores do direito à autodeterminação dos povos, qual seja, a ideia de raça originária ou de um elemento distintivo que marcaria a autenticidade de cada grupo nacional. Como é sabido, um ponto importante que é atingido em detrimento da força argumentativa do pensamento kantiano é o fato de que, apesar de desenvolver todas as bases para uma defesa racional da liberdade humana enquanto direito fundamental, o filósofo alemão não tinha pudores em deixar transparecer sua influência pelas ideias racistas que predominavam na Europa da época moderna<sup>172</sup>. Assim, não é preciso dizer muito sobre os perigos que podem estar presentes no caráter profundamente emotivo em que reside a defesa da própria nação, enquanto fator de pureza cultural.

A ideia que fundamenta os três tipos de constituição identificados por Kant é, como visto, a noção de liberdade como autodeterminação, uma vez que a autonomia é indicada pelo autor como único princípio da moralidade capaz de atender à sua pretensão universalista. A importância dessa tese do antagonismo fundamental de que a natureza dotou o homem reside no fato de que é ela que leva ao desenvolvimento da concepção kantiana de constituição civil, até mesmo para configurar as relações exteriores entre os Estados, na medida em que parte de uma reflexão acerca da liberdade do agir do homem no mundo.

Contudo, é o profundo significado dessa liberdade - no sentido kantiano - que pretendo analisar. Afinal, o que se visa proteger e assegurar quando tratamos de direitos fundamentais e inalienáveis? Penso que a evolução e crescimento dos instrumentos normativos de cunho cosmopolita relativos ao tema do multiculturalismo refletem um aprofundamento da questão da liberdade, na medida em que partem do reconhecimento da insuficiência de certos direitos individuais para a proteção da liberdade de crença, por exemplo, quando esta se expressa no nível de uma cultura societal, onde se compartilham memórias, valores, instituições e determinados costumes particulares, muitas vezes associados a um território em particular. No fundo, este valor está intrinsecamente ligado à ideia da autodeterminação, individual e coletiva. Lembre-se que é o mesmo princípio da autodeterminação dos povos que fundamenta os processos de independência e de formação dos Estados modernos.

---

<sup>172</sup> Kant, Immanuel. *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*, trans. John T. Goldthwait. Berkeley: University of California Press, 1960 e Kant, Immanuel. *Anthropology From a Pragmatic Point of View*, trans. Mary J. Gregor. TheHague: Nijhoff, 1974.

Will Kymlicka é um autor que se destaca nesse debate<sup>173</sup>, por ter como proposta desenvolver uma teoria liberal dos direitos das minorias, assumindo, assim, a premissa de que, uma vez reconhecida a necessidade de positivação de tais prerrogativas, estas sempre deverão ser consistentes com a liberdade e a autonomia dos indivíduos.

Não obstante, os chamados liberais procedimentalistas (como o próprio Habermas) parecem sempre terem entendido não haver necessidade de se estabelecer qualquer direito especial a determinados grupos considerados minoritários; não só por isso ferir de plano o princípio fundamental da igualdade de todos perante a lei, quanto pela compreensão de que os direitos civis e políticos de liberdade de consciência e de associação, modelos próprios da proteção à liberdade religiosa, fossem suficientes para resguardar a diversidade etnocultural na contemporaneidade.

Em contrapartida, como apontado no capítulo anterior, o multiculturalismo é fruto das reflexões advindas de uma época pós-colonialista, na qual são lembrados os estudos do intelectual caribenho Frantz Fanon<sup>174</sup>, que indica como uma das principais armas utilizadas pelos colonizadores para manter povos sob o seu domínio a da imposição de uma imagem depreciativa e inferiorizada desses grupos. Assim, quando falamos em identidade, é fundamental assinalar o vínculo entre esta e a memória, na medida em que as memórias são construídas e reconstruídas ao longo do tempo, sendo gradativamente alteradas, especialmente nos relatos públicos sobre o passado, segundo os interesses e descobertas de cada momento histórico<sup>175</sup>.

Nessa perspectiva, François Châtelet nos lembra a afirmação de Heródoto segundo a qual a verdadeira questão da história é a de sua função social e política, muito mais do que o caráter científico da disciplina<sup>176</sup>. Por esse motivo, a questão sobre a finalidade de se fazer história é respondida pela função política dos textos históricos. A consciência de que tais documentos possuam um caráter de seleção da memória de um determinado grupo humano

---

<sup>173</sup> Em seu último livro, ao analisar minuciosamente as políticas normativas adotadas hoje nos planos regional e internacional para a proteção da diversidade cultural, Kymlicka observa que tais normas de cunho multiculturalista são essencialmente liberais em seu caráter e um veículo efetivo para a criação e consolidação de relações de cidadania liberal-democrática em Estados pluralistas. Cf. KYMLICKA, Will. *Multicultural Odysseys: navigating the new international politics of diversity*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

<sup>174</sup> Nascido na Martinica em 1925, Fanon foi médico psiquiatra e um dos principais pensadores e ativistas dos movimentos de libertação anticoloniais, produzindo obras em que toca especialmente sobre o tema da psicopatologia da colonização. Cf. FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

<sup>175</sup> Cf. Eurípedes A. Funes *Mocambos do Trombetas – História, Memória e Identidade*. Universidade Federal do Ceará. Revista Afro-América Virtual nº2.

<sup>176</sup> CHÂTELET, François: *História da Filosofia – Ideias, Doutrinas. A Filosofia das Ciências Sociais*. Zahar, 1981.

sobre o seu passado nos permite, então, compreender o significado dos currículos multiculturalistas, o que pode ser observado pelo recente dispositivo legal que tornou obrigatório nos bancos escolares brasileiros o ensino de história indígena e africana<sup>177</sup>.

O atual impasse que parece haver em relação ao enfrentamento do racismo, da xenofobia e de intolerâncias correlatas, antes de significar um estado de retrocesso ou de estagnação, exige de nós um esforço racional para que o diálogo permaneça aberto, em função da responsabilidade que temos não só ao conferirmos um significado determinado ao passado do colonialismo (nosso campo de experiência), como também com relação à defesa da normatividade especial que caracteriza a modernidade, expressa na linguagem dos direitos humanos, que tem por objetivo contribuir positivamente para o futuro da humanidade.

Desse modo, é possível compreender o aparente caos presente nos debates em torno dos direitos humanos, especialmente no que tange ao direito de autodeterminação dos povos tornados marginalizados em função do processo civilizatório de conquistas territoriais, como um caminho necessário para a efetiva realização da liberdade, enquanto um princípio e, ao mesmo tempo, fim da história humana sobre a Terra.

---

<sup>177</sup> Cf. Lei 10.639/2003 e Lei 11.645/2008, disponíveis em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm). Acesso em: 15 set. 2011.

## 4 CONCLUSÃO

### DISCUTINDO O VALOR INTRÍNSECO DA DIVERSIDADE CULTURAL

Este trabalho teve por objetivo apresentar uma reflexão sobre a teoria liberal do multiculturalismo de Will Kymlicka, autor que, apesar de se concentrar principalmente nos modelos relativos aos direitos dos povos étnicos e das minorias nacionais nos Estados liberais do Ocidente, certamente contribui para uma melhor compreensão desse fenômeno que constitui um dos principais desafios políticos do mundo contemporâneo. Apesar da pouca importância dada pelos autores da tradição liberal à questão do reconhecimento e da efetiva inclusão de povos minoritários, que muitas vezes se encontram à margem do regime político do Estado a que pertencem em razão do ideal da “omissão bem intencionada”, o autor observa a formação de um consenso no plano internacional com relação à legitimidade e justiça dos direitos diferenciados a serem conferidos a essas populações dentro do sistema de direitos humanos, enquanto políticas garantidoras destes. Dentre os problemas abordados, destacam-se a dificuldade de definição de um critério para a identificação dos grupos legitimados a exercerem tais direitos, o papel do projeto de construção nacional (responsável ao mesmo tempo pela garantia da unidade política do Estado e pela invisibilização das culturas minoritárias aí existentes) e o papel da língua e do território no processo de construção identitária de grupos nacionais, que hoje lutam para não serem perdidos tais elementos, tidos como essenciais para o exercício da sua liberdade, enquanto grupos diferenciados.

O primeiro capítulo teve como objetivo apresentar os principais elementos da teoria de Kymlicka, o qual centra a sua defesa dos direitos das minorias em uma teoria liberal da justiça distributiva, pautada pelo argumento da igualdade entre os grupos e da garantia da liberdade dos indivíduos. Isso se dá através do conceito de cultura societal, que permite ao autor afirmar o vínculo existente entre a liberdade no sentido liberal e a importância do pertencimento cultural para a garantia da autonomia individual. Em que pese o fato de que tal conceito parece se referir mais às nações liberais do mundo moderno, que mantêm seu vínculo identitário com base em uma língua comum e uma história e práticas sociais compartilhadas (mais do que em valores compartilhados), a noção de cultura societal permite afirmarmos que o autor defende e observa o desenvolvimento de um processo de



liberalização das culturas em que se formam os povos étnicos e nacionais do mundo de hoje. Essa compreensão se funda no modo pelo qual o filósofo vincula a concessão de direitos especiais à existência de determinadas instituições na cultura minoritária, que, segundo o autor, somente sobreviverá se se tornar uma cultura societal. Ainda que ele se posicione contra a ideia de imposição de valores liberais a grupos não liberais, esta noção se evidencia na importância que ele confere à necessidade de promoção de incentivos para a realização de reformas políticas internas nessas sociedades.

O segundo capítulo buscou apresentar casos que evidenciam de que maneira os direitos à língua e ao território dessas populações podem contribuir para a valorização de suas identidades, considerando-se a necessidade de superarmos políticas públicas que visam homogeneizar a memória, as práticas culturais e as formas de expressão desses povos. O estudo sobre o relato autobiográfico de Derrida proporcionou uma importante reflexão acerca do papel da língua na construção da identidade dos indivíduos que convivem com as ambiguidades inerentes ao processo de descolonização, o qual deixa como marca nessas pessoas uma educação que possui como referências o pensamento e a cultura do colonizador europeu, inspirado pelas noções de progresso e pela subalternização dos povos colonizados e de suas respectivas expressões culturais. Dessa maneira, pode-se compreender o atual processo de expansão e fortalecimento de lutas pela garantia do território, onde se formam culturas notadamente diversas do modo de vida das civilizações industriais modernas, como resposta a esse processo que teve por objetivo não só a desvalorização dessas culturas (e dos respectivos conhecimentos produzidos por elas), como o seu próprio aniquilamento físico – através da prática do genocídio e da invasão dos territórios indígenas e quilombolas, por exemplo - e simbólico – por meio do apagamento da memória sobre a existência e modo de vida dessas populações, bem como por meio da interdição de suas línguas no contexto nacional mais amplo. Por essa razão, a defesa do direito ao território dessas populações está frequentemente associado à ideia de justiça compensatória, já que, em um Estado multinacional, as decisões sobre as fronteiras e a divisão de poderes são, inevitavelmente, decisões sobre a definição de quais grupos nacionais terão capacidade de usar os poderes do Estado em apoio à sua cultura.<sup>178</sup>

A esse respeito, cabe retomar a questão relativa à falta de um consenso existente entre os autores liberais quanto ao fundamento da legitimidade das políticas do multiculturalismo. Ao responder a algumas críticas apresentadas à forma com que desenvolveu sua teoria liberal

---

<sup>178</sup> KYMLICKA, Will. *Multicultural Citizenship. A liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 112.

dos direitos das minorias, Kymlicka reconhece o fato de que ainda não há uma resposta tranquila para a pergunta relativa aos motivos que fundamentam a visão do pertencimento etnocultural como matéria de importância política. Enquanto o autor fundamenta sua defesa com base na ideia de que tais direitos protegem os contextos culturais de escolha dos indivíduos para que eles possam exercer melhor sua autonomia, a compreensão do multiculturalismo com base na ideia de justiça compensatória parece estar mais associada à defesa do valor intrínseco da diversidade cultural. Isso porque a ideia de que devemos corrigir erros do passado, relativos à desvalorização de culturas minoritárias, parece estar implícita na afirmação de que é do interesse de todos a manutenção de sociedades culturalmente diversas. Kymlicka entende ser demasiado fraco este argumento, por deslocar a defesa dos direitos multiculturais como matéria de justiça para uma simples questão de interesse, tendo em vista a preservação de tais contextos diversificados de escolha para as gerações futuras. É nesse sentido também que se entende o argumento do valor intrínseco da diversidade cultural como uma reprodução da defesa de ambientalistas radicais pela preservação da biodiversidade:

Cultural diversity is said to be valuable, both in the quasi-aesthetic sense that it creates a more interesting world, and because other cultures contain alternative models of social organization that may be useful in adapting to new circumstances. This latter point is often made with respect to indigenous peoples, whose traditional lifestyles provide a model of a sustainable relationship to the environment. As Western attitudes towards nature are increasingly recognized to be unsustainable and self-destructive, indigenous peoples ‘may provide models, inspiration, guidance in the essential work of world order redesign’<sup>179</sup>.

Apesar de reconhecer a validade desta afirmação, o autor entende ser um erro conferir demasiada importância a este argumento, uma vez que ele não é capaz de explicar por quê as minorias deveriam poder decidir por si mesmas se mantêm ou não sua cultura e de que modo devem fazê-lo. Assim, ele entende que a argumentação da diversidade funciona melhor quando é combinada com argumentos de justiça.

Considerando o fato de que a grande maioria dos povos indígenas brasileiros não possui uma tradição escrita, merece nota a observação desses grupos, ao afirmarem que “*a língua é o nosso documento*”. Escutei essa afirmação quando realizava um trabalho de produção de materiais didáticos complementares junto com comunidades quilombolas e indígenas do município de Oriximiná, localizado no interior da Amazônia paraense, cujos

---

<sup>179</sup> Idem, *Ibidem*, p. 121. [Diz-se que a diversidade cultural é valiosa, tanto no sentido quase-estético de que cria um mundo mais interessante, como também porque outras culturas contêm modelos alternativos de organização social que podem ser úteis na adaptação a novas circunstâncias. Este último ponto é geralmente feito com respeito aos povos indígenas, cujos estilos de vida tradicionais fornecem um modelo de relação sustentável com o meio ambiente. Como atitudes ocidentais em relação à natureza estão sendo cada vez mais reconhecidas como insustentáveis e autodestrutivas, os povos indígenas ‘podem proporcionar modelos, inspiração e orientação para a tarefa essencial de redefinir uma nova ordem mundial’].

limites territoriais alcançam a Guiana e o Suriname. Enquanto escutava diversas histórias que narravam as relações de solidariedade desenvolvidas entre grupos indígenas e os negros que passaram a construir núcleos de resistência à escravidão nesta localidade, comecei a compreender a lacuna existente na história oficial brasileira que impede o reconhecimento dessas populações como legítimos detentores de direitos especiais no contexto constitucional pátrio. A experiência com este trabalho me levou a profundas reflexões com relação ao processo de construção nacional do Estado brasileiro e da completa ausência de quaisquer referências significativas quanto ao papel dessas populações para a formação da nacionalidade brasileira. Entendo que esta ausência constitui uma das principais razões para a dificuldade existente com relação à compreensão da identidade nacional, para além dos estereótipos do samba e do futebol. Como consequência, torna-se difícil a defesa de uma concepção multicultural de direitos humanos que não passe por uma revisão dessas imagens distorcidas da cultura afro-brasileira e indígena, com o intuito de valorizá-las e conferir o peso necessário de suas visões de mundo para a configuração de um Estado brasileiro mais justo, livre e efetivamente solidário.

Com relação especificamente à questão dos negros e dos quilombos no Brasil, parece interessante buscar soluções a partir de uma reflexão a respeito do tratamento dado aos imigrantes nos países do Ocidente. O incentivo e a pressão para a integração linguística e institucional fez com que os descendentes de africanos no Brasil perdessem a maioria dos elementos diferenciadores de suas culturas de origem, ou que os mesclasse com os elementos da cultura dominante. Como resultado, isso fez com que hoje grande parte das comunidades remanescentes de quilombos existentes no país não apresente conservadas instituições políticas e educacionais diferenciadas, características exigidas a princípio para o reconhecimento de direitos especiais a essas populações. No entanto, como observou Richard Price<sup>180</sup>, a questão do tratamento dos quilombos contemporâneos no Brasil como povos ou culturas diferenciadas - ou como povos tribais, segundo a denominação da OIT - deve passar necessariamente pelo problema do histórico da discriminação racial no país. No mesmo sentido é a afirmação do filósofo canadense a esse respeito:

It is difficult to specify which principles should be used to evaluate these demands, all of which are controversial. As with most other groups, there are both moral and prudential factors to be considered. African-Americans have suffered perhaps the greatest injustices of all ethnocultural groups, both in terms of their historical mistreatment and their current plight.

---

<sup>180</sup> PRICE, Richard. *Contested Territory: The Victory of the Saramaka People vs. Suriname*. Texto elaborado para o Simpósio Internacional: Territórios sensíveis: diferença, agência e transgressão. Museu Nacional, Rio de Janeiro, em 15 de junho de 2009. Disponível em: [http://www.richandsally.net/files/Victory\\_of\\_Saramakas\\_vs\\_Suriname.pdf](http://www.richandsally.net/files/Victory_of_Saramakas_vs_Suriname.pdf). Acesso em: 15 set. 2011.

Morally speaking, then, we have an urgent obligation to identify and remedy these injustices.<sup>181</sup>

O plano normativo constitucional e internacional, em diversas localidades do mundo, vem refletindo essa tendência - não sem grandes resistências, é claro - de incluir políticas de reconhecimento de identidades minoritárias dentro de um Estado nacional, geralmente de caráter liberal democrático. O grande desafio é demonstrar que tais políticas não visam ao enfraquecimento ou fragmentação desse Estado, mas antes ao seu fortalecimento, o que exige uma profunda compreensão do que significa a defesa de um Estado democrático de direito. Essa dissertação representa, sobretudo, uma contribuição filosófica a essa questão da diversidade cultural nas democracias liberais, um tema tão atual quanto instigante.

---

<sup>181</sup> KYMLICKA, Will. *Politics in the Vernacular: nationalism, multiculturalism and citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 184-185.

## REFERÊNCIAS

ALEXY, Robert. *Teoría de los derechos fundamentales*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

ALVES, J.A. Lindgren. *Os direitos humanos como tema global*. São Paulo: Perspectiva. Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 1994. (Coleção Estudos).

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Tradução de Vera Ribeiro. Contraponto: Rio de Janeiro, 1997.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. Liberalismo, identidade e reconhecimento em habermas. *Revista Veritas*, Portugal, v.52, n.1, mar, 2007, p. 120-136.

ARAÚJO, Marcelo. Direitos Individuais e Direitos de Minorias Nacionais: uma crítica à política de 'suplementação' dos direitos humanos em contextos multiculturais. *Revista brasileira de direito constitucional e internacional*, São Paulo, v. 55, 2006, p. 89-127.

BALAKISHNAN, Gopal (Org). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

BARRY, Brian. *Culture & equality: an egalitarian critique of multiculturalism*. Cambridge (Mass.): Harvard University, 2002.

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

CRYSTAL, David. *A revolução da linguagem*. Tradução, Ricardo Quintana. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

DERRIDA, Jacques. *O monolinguismo do outro ou a prótese de origem* (1996). Tradução de Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2001.

DIAS, Maria Clara. Nacionalismo: parcialidade justificada e direito à autodeterminação nacional. Disponível em: <<http://www.mariaclaradias.net/uploads/7/0/9/0/7090977/nacion1.pdf>> Acesso em: 15 set. 2011.

FARAH, Paulo Daniel Elias. *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso (AL-BAGHDÁDI, A.)*: estudo de um relato de viagem Bagdali. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2007.

GOMES, Joaquim B. Barbosa. *Ação afirmativa e princípio constitucional da igualdade: o direito como instrumento de transformação social a experiência dos EUA*. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

GOMES, Joaquim B. Barbosa. *Breves considerações sobre discriminação racial, direitos difusos e o princípio constitucional da igualdade*. Disponível em: <<http://www.adami.adv.br/artigos/artigo29.asp>> Acesso em: 15 set. 2011.

HABERMAS, Jürgen. Notas programáticas para uma fundamentação da ética do discurso, In: \_\_\_\_\_ *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

\_\_\_\_\_. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Tradução e introdução de Manuel Jiménez Redondo.

\_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. Volumes 1 e 2.

\_\_\_\_\_. RAWLS, John. *Debates sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós I.C.E, 1998.

\_\_\_\_\_. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodney Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber, Paulo Astor Soethe (UFPR) e Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Entre naturalismo e religião*. Tradução de Flávio Siebeneicher. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

\_\_\_\_\_. FRASER, Nancy. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. Tradução de Joel Golb. 2003. Mimeo

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela, Coimbra, 1948.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes: 2002.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Arthur Morão, Lisboa: Edições 70.

KYMLICKA, Will. *Liberalism, community, and culture*. Oxford: Clarendon, 1989.

\_\_\_\_\_. Community. In: GOODIN, Robert E; PETTIT, Phillip Pettit (Org). *A companion to Contemporary political philosophy*. Oxford: Blackwell, 1993. p. 366-378.

KYMLICKA, Will. *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*, Oxford: Clarendon, 1995.

\_\_\_\_\_. *Politics in the vernacular: nationalism, multiculturalism and citizenship*. Oxford: Oxford University, 2001.

KYMLICKA, Will. *Multicultural odysseys: navigating the new international politics of diversity*. Oxford: Oxford University, 2007.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 17.ed.[S.l]: Zahar, 2004.

MACINTYRE, Alasdair. *After virtue*. [S.l]: University of Notre Dame, 1984.

\_\_\_\_\_. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Tradução de Marcelo Pimenta Marques. Petrópolis: Loyola, 1988.

\_\_\_\_\_. Critical remarks on the sources of the self by Charles Taylor. *Philosophy and Phenomenological Research*, n.54, p.187-90. 1994.

MAY, Larry; COLLINS-CHOBANIAN, Shari; WONG, Kai (Org). *Appliedethics: a multicultural approach*. 4.ed. Pearson: Prentice Hall, 2006.

MILLER, David. Group rights, human rights, and citizenship. *European Journal of Philosophy*, v. 10, 2002, p. 178-95.

MULHAL, Stephen ;SWIFT, Adam (Org). *Liberals and communitarians*. Oxford: Blackwell, 1992.

NICKEL, James W. *Making sense of human rights: philosophical reflections on the Universal Declaration of Human Rights*. Berkeley:University of California, 1987.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos e as fronteiras da Antropologia. *Antropolítica - Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*, Rio de Janeiro, n.19, 2008.

PEREIRA, Taís. Por que não há bens subjetivos? a respeito da ontologia moral de Charles Taylor. In: TRABALHO APRESENTADO NO SEMINÁRIO DE ALUNOS DA PÓS GRADUAÇÃO, 2006, Rio de Janeiro, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2006.

RAWLS, John. *Uma teoria de justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção Justiça e Direito).

\_\_\_\_\_. *O liberalismo político*. São Paulo: Ática, 1993.

\_\_\_\_\_. *The law of peoples*. Cambridge (Massachusetts):Harvard University Press, 1999.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os Homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

SANDEL, Michael. The procedural republic and the unencumbered self. In: AYINERI, S: DE-SHALIT, Ayineri (Org). *Communitarianism and individualism*, Oxford: Oxford University Press, 1992. p. 12-28.

SANTILI, Juliana. *Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural*. São Paulo: Peirópolis, 2005.

SANTOS, Boaventura Sousa. Bifurcação na Justiça. *Folha de São Paulo*, em 10 Jun., 2008. Disponível em: <<http://www.aldeianago.com.br/content/view/1305/3/>> Acesso em: 15 set. 2011.

SCHNEEWIND, J. *A invenção da autonomia*. Tradução de Magda França Lopes. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

SOUZA, Álvaro Reinaldo de. *Os povos indígenas: minorias étnicas e a eficácia dos direitos constitucionais no Brasil*. Tese de doutorado. UFSC, 2002

TAYLOR, Charles. Lo justo y el bien. *Revista de ciencia política*, v.12, n. 1-2, p. 65-88, 1990.

\_\_\_\_\_. *Human Agency and Language: philosophical papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. *Philosophy and the Human Sciences: philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. Princeton University Press: 1994.

\_\_\_\_\_. *La ética de la autenticidad*. Tradução de Pablo Carbajosa Pérez. Barcelona: Paidós, 1994.

\_\_\_\_\_. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. *Hegel e a sociedade moderna*. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.

TUGENDHAT, Ernst. Liberalism, liberty and the issue of economic human rights. *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, p. 352-370, 1992.

TULLY, James. The illiberal liberal: Brian Barry's polemical attack on multiculturalism. In KELLY, Paul.(Org). *Multiculturalism reconsidered: culture and equality and its Critics*. Oxford: Blackwell, 2002.p. 102-113.

VIDAL, Vera. *Encontro sobre a tolerância na América Latina e no Caribe* (relatório). Rio de Janeiro: UFRJ, 1994.

VOLTAIRE, François Marie Arouet de. *Tratado sobre a tolerância: a propósito da morte de Jean Calas*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ZEA, Leopoldo. Derecho a la diferencia. In: ENCONTRO SOBRE TOLERÂNCIA NA AMÉRICA LATINA E NO CARIBE, 1994, Rio de Janeiro, UFRJ, 1994.