



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DO SALVADOR
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM POLÍTICAS SOCIAIS E CIDADANIA
ESTÁGIO PÓS-DOCTORAL**

FERNANDA OLLÉ XAVIER

GARANTIA E (IN)EFICÁCIA CONSTITUCIONAL DO “NOVO DIREITO” INDÍGENA À DIFERENÇA ANTE AO DIREITO FUNDAMENTAL À IGUALDADE: INTERLOCUÇÕES SOB AS BASES EPISTÊMICAS DA TEORIA CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS E DO *BUEN VIVIR*

Salvador/BA

2024

FERNANDA OLLÉ XAVIER

GARANTIA E (IN)EFICÁCIA CONSTITUCIONAL DO “NOVO DIREITO” INDÍGENA À DIFERENÇA ANTE AO DIREITO FUNDAMENTAL À IGUALDADE: INTERLOCUÇÕES SOB AS BASES EPISTÊMICAS DA TEORIA CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS E DO *BUEN VIVIR*

Relatório Final como requisito final para obtenção do certificado de realização do Estágio Pós-Doutoral junto ao Programa de Pós-graduação em Políticas Sociais e Cidadania da Universidade Católica do Salvador.

Linha de Pesquisa: Direitos Sociais e Novos Direitos: construção de sujeitos e cidadania.

Supervisor(a): Prof. Dr. Dirley da Cunha Júnior.

Salvador/BA

2024

Dados de Catalogação na Publicação (CIP)
Ficha Catalográfica. UCSAL. Biblioteca Dom Geraldo Majella Agnelo

X3 Xavier, Fernanda Ollé Xavier

Garantia e (in)eficácia constitucional do "novo direito" indígena à diferença ante ao direito fundamental à igualdade: interlocuções sob as bases epistêmicas da Teoria Crítica dos Direitos Humanos e do *Buen Vivir*.. / Fernanda Ollé Xavier . Salvador, 2024.

56f.

Supervisor: Dr. Dirley da Cunha Júnior

Relatório Final (Pós-Doutorado) – Universidade Católica do Salvador. Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação. Pós-Doutorado em Políticas Sociais e Cidadania. Linha de Pesquisa: Direitos Sociais e Novos Direitos, Construção de Sujeitos e Cidadania.

1. Direitos humanos 2. Direito fundamental 3. Povos indígenas I. Cunha Júnior, Dirley da – Supervisor II. Universidade Católica do Salvador. Pró-Reitoria de Pesquisa Pós-Graduação III. Título.

CDU: 342.7:394

RESUMO

O constitucionalismo brasileiro, conduzido pela Matriz Moderna Colonial não comporta as demandas produzidas pelos seus povos indígenas do Brasil, os quais constituem os sujeitos desta pesquisa, por isso investiga-se se os seus direitos são garantidos pelo estado, tal como preceitua a Constituição Federal do Brasil de 1988. O estudo neste estágio pós-doutoral teve como objeto os novos direitos indígenas, particularmente, o direito à diferença consubstanciado na garantia dos direitos territoriais a permitir o exercício da cidadania indígena. Nessa esteira, o problema da pesquisa centrou-se na seguinte indagação: o projeto civilizatório brasileiro em sua ordem político-jurídica, atualmente consubstanciado na CF/88, é capaz de atender e garantir os direitos territoriais dos povos indígenas, aqui reputado como o “novo” direito à diferença destes povos em face do direito à igualdade. A partir deste problema, a pesquisa sustenta que a retomada da demarcação de terras indígenas no Brasil pelo poder executivo, e a não aprovação do PL nº 490/2007 pelo poder legislativo que estabelece a demarcação de terras por lei, por exemplo, são ações afirmativas do Estado que estão ao encontro do reconhecimento identitário dos povos indígenas pátrios e que, por conseguinte, favorecem a execução de políticas que lhes permitem o exercício de uma cidadania diferenciada, isto é, que lhes permite viver e fruir de territorialidades que naturalizam suas idiossincrasias, seus modos de vida. Os caminhos metodológicos adotados para se perquirir os resultados da pesquisa demandaram uma abordagem qualitativa mediante a execução das fases bibliográfica e documental em fontes alinhadas à matriz crítica dos DH, assim como a análise de documentos oficiais que dispuseram sobre o marco temporal de ocupação. Como resultado, inferiu-se o caráter contencioso da questão, que ainda enfrenta entraves institucionais no Estado, e a ineficácia constitucional da garantia do direito indígena à diferença.

Palavras-chave: povos indígenas; direitos territoriais; direito à diferença indígena; marco temporal de ocupação.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

| | |
|---------|---|
| ADI | Ação Direta de Inconstitucionalidade |
| AI5 | Ato Institucional nº 05/1968 |
| APIB | Articulação dos Povos Indígenas Brasileiro |
| ATL | Acampamento Terra Livre |
| CF/1988 | Constituição Federal Brasileira de 1988 |
| CIDH | Comissão Interamericana de Direitos Humanos |
| CIMI | Conselho Indigenista Missionário |
| CNBB | Confederação Nacional dos Bispos do Brasil |
| DH | Direitos Humanos |
| FL | Filosofia da Libertação |
| FUNAI | Fundação Nacional do Índio |
| IBGE | Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística |
| IMA-SC | Instituto do Meio Ambiente de Santa Catarina |
| MCP | Matriz Colonial de Poder |
| MIB | Movimento Indígena Brasileiro |
| PL | Projeto de Lei |
| PSOL | Partido Socialismo e Liberdade |
| RE | Recurso Extraordinário |
| REDE | Rede Sustentabilidade |
| STF | Supremo Tribunal Federal |
| SPI | Serviço de Proteção ao Índio |
| TCDH | Teoria Crítica dos Direitos Humanos |
| TI | Terra Indígena |

SUMÁRIO

PARTE 1 - RELATÓRIO FINAL DA PESQUISA EXECUTADA

| | |
|--|-----------|
| 1 INTRODUÇÃO | 6 |
| 1.1 JUSTIFICATIVA | 7 |
| 1.2 PROBLEMA DA PESQUISA | 11 |
| 1.3 HIPÓTESE | 13 |
| 1.4 OBJETIVOS | 13 |
| 1.5 METODOLOGIA..... | 14 |
| 1.6 PROCESSO DE ANÁLISE DOS RESULTADOS | 15 |
| 2 DESENVOLVIMENTO | 16 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 47 |
| REFERÊNCIAS | 48 |

PARTE 2 - ATIVIDADES REALIZADAS NO ESTÁGIO DE PÓS-

| | |
|-------------------------------------|-----------|
| DOUTORAMENTO NO PPGPSC | 52 |
| 1. PUBLICAÇÕES | 52 |
| 2. ATIVIDADES ACADÊMICAS | 55 |
| 3. EVENTOS CIENTÍFICOS | 55 |

PARTE 1 - RELATÓRIO FINAL DA PESQUISA EXECUTADA

1 INTRODUÇÃO

Propôs-se estudo sobre os “novos direitos” dos povos indígenas brasileiros, embora não devessem ser reputados como “novos” se relevássemos o longínquo processo histórico de violências sofridas por estes povos desde à época do descobrimento das Américas. Vale dizer, visa-se prosseguir à qualificação da persecução teórica acerca do direito à diferença dos indígenas como resultado de ações afirmativas do Estado, o qual, embora garantido pela Constituição Federal de 1988 – CF/88, carece de efetividade. Entende-se por concretização do direito à diferença indígena, de forma introdutória, a execução de políticas públicas que promovam o reconhecimento de suas identidades étnico-raciais, a exemplo da efetiva garantia do direito ao território, já que tais povos demandam um tratamento político e jurídico especial, sobretudo em nível constitucional, dada a sua vulnerabilidade social e econômica.

A concepção sobre o direito à diferença do indígena é oriunda da ideia de que tal reconhecimento pelo Estado, e pela sociedade por seu turno, permite a ele uma “cidadania diferenciada” (LUCIANO, 2006), também denominada por Pinsky (2016) de “cidadania planetária”, ou seja, permite-lhe o direito de cultivar seu modo de vida, suas idiossincrasias, sem prejuízo de gozar dos mesmos direitos de cidadania do não indígena nacional.

Com efeito, ao tratar-se de uma cidadania diferenciada, tem-se por aquela que permita a garantia e o exercício de direito a políticas públicas diferenciadas aos povos indígenas, as quais foram objetos de demandas nas marchas dos movimentos indígenas que se iniciaram pelo país desde o início da década de setenta, e resultaram em vários acampamentos organizados na capital federal, Brasília-DF¹, caracterizados como mobilizações dos povos indígenas nacionais voltadas aos seus direitos constitucionais, sendo o principal ocorrido no ano de 2006, por ocasião da realização da Convenção Nacional dos Povos Indígenas. Neste evento, ao reivindicarem a garantia de políticas diferenciadas, os povos indígenas referiram-se a inúmeros

¹ Tais acampamentos foram denominados de Acampamento Terra Livre – ATL, promovidos pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB, que iniciaram no ano de 2004, em Brasília/DF, tendo sua última edição no ano passado (18ª ed., 2022).

pleitos, dos quais se destacaram os direitos de territorialidade, todos consubstanciados no Relatório Final da Convenção².

1.1 JUSTIFICATIVA

Em sequência, a proposta de continuação da qualificação da pesquisa da candidata está ao encontro do que a Universidade Católica de Salvador -UCSAL pode propiciar, ao oferecer uma linha de pesquisa afim com a perseguida durante o período de doutoramento pela acadêmica, qual seja, uma linha epistemológica que tangencia interlocuções entre as categorias: questão social, políticas sociais, grupos minoritários, movimentos sociais e direitos humanos; no entanto, suas reflexões tiveram como fontes proeminentes as bases teóricas das ciências sociais e humanas, em especial, da sociologia, da filosofia e da antropologia; muito embora sem olvidar das bases jurídicas, não menos importantes na pesquisa.

Assim sendo, recorreu-se a esta Universidade visando a uma contribuição reflexiva e incursiva prevalente do Direito, mediante o auxílio e supervisão de um/a pesquisador/a desta área do conhecimento, tendo em vista que o problema da pesquisa urge questionamentos que se entende serem melhor respondidos pela dogmática e pela práxis jurídica, inclusive porque irão somar àquelas epistememes que nortearam a tese da candidata, permitindo, pois, mais robustez aos seus argumentos.

Na tese da candidata, cujo temática circundou os direitos de territorialidade dos povos indígenas brasileiros enquanto sujeitos em movimentos sociais, isto é, sob o arcabouço teórico da Teoria Crítica dos Direitos Humanos – TCDH, trouxe-se à baila o retrospecto histórico de violências e exploração destes povos, circunstâncias de negação de suas identidades que os instigaram a promover mobilizações organizadas em movimentos étnicos-sociais voltadas à insurgência contra estes atos opressivos, e à reivindicação de direitos. Estes, ainda que previstos no ordenamento jurídico pátrio, não lhe são efetivados, mormente aqueles que lhes concedem a garantia ao território hábil a permitir uma vida em consonância com seus modos de vida, cultura, conhecimentos. Vale dizer, que lhes propicie o exercício da cidadania indígena diferenciada.

Ora, no que concerne à questão da categoria território analisada na tese, e sua

² Trata-se do Relatório Final da Convenção Nacional dos Povos Indígenas (BRASÍLIA/DF, 2006), no qual a principal pauta foi a questão ao direito à terra do Movimento Indígena Brasileiro – MIB.

consequente importância para os povos indígenas, insta mencionar que foi através da América Latina que o centro colonial europeu configurou uma nova ordem geopolítica mundial, deslocando-se para o norte central do globo terrestre, momento em que se reconfigurou a partir dos pilares neoliberais da supremacia do capital internacional, sustentados por Ronald Reagan (EUA) e Margaret Thatcher (Reino Unido) (PORTO-GONÇALVES, 2012). Tais conformações geopolíticas, caracterizadas pelo domínio central-europeu e, posteriormente, central-europeu/norte-americano sobre os povos habitantes do continente periférico, determinaram territorialidades que somente poderiam ser mantidas mediante a exploração da mão de obra de sujeitos oprimidos, que aqui são representados pelos povos indígenas. Ou seja, a relação de dominação-exploração suportada pelos povos indígenas desde o descobrimento, orientou a constatação que estes sujeitos merecem guarida constitucional por seus Estados, *in casu*, o Brasil, principalmente pelo fato de que, atualmente, o seu contingente populacional tem crescido, pois dados do último censo demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2022) apontou um crescimento de 66% de pessoas declaradas indígenas no país. Ou seja, estima-se que atualmente no Brasil existem aproximadamente 1,4 milhões de indígenas, sendo que em 2010, ano do censo anterior, este contingente somava em torno de 900 mil³.

Por conseguinte, em face do processo de aniquilação etnocentrista⁴ sofrido por estes sujeitos que, por sua condição identitária/étnica, são considerados inferiores, “subalternos” (MIGNOLO, 2003), não houve outra alternativa para aqueles povos, a não ser a luta por sobrevivência, ou seja, a luta pela sua reocupação territorial e reordenação de suas territorialidades. E é sob este panorama histórico e violento que a pesquisa objetiva dar continuidade às reflexões teóricas, agora com maior guarida do Direito, a fim de respaldar os argumentos de que estes povos vulneráveis são sujeitos de direitos, vale dizer, de “novos direitos”, assim considerados por expressiva corrente de autores da área das ciências jurídicas, a exemplo de Colaço, Wolkmer e Leite (2016), e que, *ipso facto*, demandam políticas públicas dos agentes estatais, sobretudo no campo institucional dogmático-normativo e metodológico.

³ Fonte: G1 Jornal Nacional. Balanço parcial do Censo mostra aumento da população indígena. Disponível em: <<https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2023/01/19/balanco-parcial-do-censo-mostra-aumento-da-populacao-indigena.ghtml>>. Acesso em 13 de mar. de 2023.

⁴ Aliou-se ao posicionamento de Nascimento (2016), ao se escolher o termo “etnocentrista” como melhor semântica para identificar o comportamento de superioridade da “civilização” moderna ocidental sobre a cultura dos povos tradicionais, especialmente, dos indígenas.

Abordar os povos indígenas brasileiros como sujeitos de um “novo” direito na pesquisa que se pretende, tal como garantido na CF/88, assim previsto especificamente no seu Capítulo VIII, artigos 231 e 232, significa exponenciar o que foi escrito sobre a matéria, dentre outros, por Gersen Luciano, professor historiador e membro da etnia Baniwa que dedica parte dos seus estudos à antropologia destes sujeitos. Segundo o autor, a garantia da cidadania indígena, que permita aos seus membros o exercício e gozo de suas culturas, dos seus modos de vida, de suas territorialidades, conhecimentos, e ao mesmo tempo dos direitos de cidadania das pessoas não indígenas, está estribada na perspectiva cosmológica do *Buen Vivir*⁵.

A cidadania diferenciada tem por base permitir a garantia e o exercício de direito a políticas públicas diferenciadas aos povos indígenas, e na possibilidade de avançar-se no seu campo de implementação. Isto é, há a proposta de incorporar à sua noção o reconhecimento do direito à diferenciação legítima, como sendo aquela que “garantissem a igualdade de condições (...), criando novos campos sociais e políticos nos quais os índios seriam cidadãos do Brasil e, ao mesmo tempo, membros plenos de suas respectivas sociedades étnicas” (LUCIANO, 2006, p. 89).

Esta noção conceitual é fruto de um processo metodológico extraído dos valores pregados pelo Bem Viver, cosmologia que evidencia o biocentrismo, isto é, a comunhão do ser humano com a natureza, como elementos que se complementam e que, em razão disso, devem conviver em harmonia. Semântica esta, que inclusive conforma a definição de territorialidade, a qual está plasmada no vínculo ancestral entre o indígena e a natureza, orientando, destarte, no conceito de família, de afinidade ancestral, da língua, dos costumes e das religiões comuns de cada etnia de forma mais acentuada do que determinar, tão somente, os limites territoriais de cada espaço geográfico que seus membros ocupam.

Em face dessa contextualização de tempo e espaço que compõe o histórico de violências sofridos pelos povos indígenas, estes mobilizaram-se de forma organizada a partir dos anos setenta, voltados à luta por direitos e maior participação política nas arenas estatais, movimentos que, por ocasião do período de redemocratização instaurado no país no final daquela mesma década, instou a possibilidade de participação de lideranças indígenas da época na discussão e elaboração de matérias normativas de seus interesses, resultando na inserção de um Capítulo específico aos

⁵ Bem Viver (ACOSTA, 2016).

índios brasileiros, que lhes consagrou direitos fundamentais na nova Constituição Federal, promulgada em 05 de outubro de 1988.

Com efeito, a hermenêutica do texto normativo do art. 231 da CF/1988 sugere como melhor exegese, a concessão de uma cidadania diferenciada aos índios brasileiros, a exemplo do que determina o seu *caput, in verbis*: “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” (BRASIL, 1988).

No entanto, em que pese a contemplação constitucional de direitos fundamentais aos indígenas do Brasil, a práxis dos governos que se sucederam olvidaram de políticas públicas, mormente quanto à destinação e demarcação de territórios indígenas, ficando esta aquém do ideal a possibilitar o exercício da cidadania diferenciada. Nesse sentido, cumpre informar que, conforme dados extraídos pelo Conselho Indigenista Missionário- CIMI em 2021, - órgão vinculado à Confederação Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB que atua em defesa dos direitos dos povos indígenas - revelam que atualmente existem 1.296 terras indígenas no Brasil. Destas, 401 já estão demarcadas, 306 encontram-se em alguma das etapas do procedimento demarcatório, 65 constituem terras que se enquadram em outras categorias que não a de terra tradicional, ou ainda, terras sem nenhuma providência do Estado para dar início à sua demarcação, as quais somam 530⁶. Além disso, preocupa também o marco temporal que limita a demarcação de terras indígenas ocupadas por aqueles povos até a data da promulgação da CF/1988, restringindo, destarte, o “direito originário” às suas terras, garantido pela Carta Magna. O marco temporal foi consubstanciado no Projeto de Lei (PL) nº 490/2007, que se encontra atualmente em tramitação na Câmara dos Deputados, o qual estabelece que as terras indígenas serão demarcadas por lei.

Note-se, ressaltou-se aqui parte de um cenário estatal político e jurídico que, ao invés de promover instrumentos metodológicos hábeis a efetivar os direitos fundamentais dos povos indígenas, em especial àqueles que lhes conferem reconhecimento identitário, direito à diferença e, por conseguinte, exercício e fruição do direito originário a terras formalmente demarcadas pelo poder público; planeja e executa uma agenda de políticas restritivas de direitos a estes povos.

⁶ Fonte: CIMI, 2021. Disponível em: <https://cimi.org.br/terras-indigenas/>. Acesso em 13 de mar. de 2023.

Ante a estas linhas introdutórias que de forma rasa delineiam o objeto da pesquisa proposta, e também pelas justificativas que delas emanam, requereu-se a oportunidade de se aprofundar as discussões que surgem em torno deste novo direito indígena à diferença, contando, para tanto, com os conteúdos e com o corpo docente oferecido pelo PPGPSC da UCSAL, especificamente, com o auxílio e supervisão do professor Dr. Dirley da Cunha Júnior que, com o seu arcabouço teórico dedicado ao estudo dos novos direitos no âmbito do Direito Constitucional, e ainda inserido em uma linha de pesquisa que aborda os direitos sociais e novos direitos, e a construção de sujeitos e cidadania, teve-se como pesquisador essencial a contribuir na construção de elementos categoriais e metodológicos para a promoção de políticas públicas ao encontro da efetividade do direito em questão.

Ratifica-se ainda a justificativa da pesquisa, além da representatividade destes sujeitos históricos para o Estado brasileiro, afirmada em seu contingente populacional e no produto cultural que eles imprimem no país, também há que se relevar que, considerando que a pesquisadora compôs um Programa de Pós-Graduação em Política Social e Direitos Humanos da UCPel, e compôs um Programa de Pós-Graduação afim na UCSAL, mas agora sob um viés teórico que enfatiza a problemática sob o aspecto jurídico, estes programas privilegiam estudos em prol dos grupos minoritários excluídos do gozo dos bens essenciais da vida, assim como da integralidade dos seus direitos fundamentais de cidadania.

1.2 PROBLEMA DA PESQUISA

Especialmente a partir dos Séculos XX e XXI o mundo foi marcado por inúmeros avanços tecnológicos e científicos, o que, sem dúvida, contribuiu para o progresso dos Estados nacionais, seus povos e instituições. No entanto, paralelamente ao avanço dos meios e instrumentos que permitiram condições melhores de vida para as pessoas, os níveis de desigualdade, exploração, pobreza, exclusão e os diferenciais de classe estão cada vez mais crescentes, em especial nas regiões colonizadas do Sul global. E sob esta ótica, estão os povos minoritários, cujos saberes, práticas e culturas foram excluídos da lógica hegemônica, dentre os quais podemos destacar os grupos de gênero, raça e etnia. Tais grupos, portanto, além de alijados dos bens essenciais para a subsistência humana, não gozam dos direitos preconizados como “universais” pela cultura ocidental, sobretudo porque este falso

universalismo não permite a inclusão das racionalidades provenientes dos localismos globais (SANTOS, 2007), a exemplo das culturas africana, indiana, andina, indígena etc.

Ocorre que estas diferenças, - simbolizadas neste relatório pelos povos indígenas brasileiros – não foram incluídas pela lógica ocidental como saberes reconhecidos e aceitos para reprodução na cultura eurocêntrica hegemônica, posto que distintos daqueles sacramentados como universais, sobretudo na estirpe de direitos humanos fundamentais. Em razão disto, a efetividade dos seus direitos, ainda que preconizados em lei, ficam à margem dos interesses sociais e dos agentes estatais.

Ante à contextualização do objeto da pesquisa - o qual pode ser sintetizado na negação dos direitos territoriais dos povos indígenas brasileiros, embora o ordenamento jurídico pátrio, sobretudo a CF/88, determine a garantia destes novos direitos -, e suas decorrências fáticas, as quais repercutiram na preocupação epistemológica, social e acadêmica da pesquisadora, processou-se a seguinte indagação: o projeto civilizatório brasileiro em sua ordem político-jurídica, atualmente consubstanciado na Constituição Federal de 1988, é capaz de atender e garantir os direitos territoriais dos povos indígenas, aqui reputado como o “novo” direito à diferença destes povos em face do direito à igualdade? Considerando a resposta positiva desta indagação, o poder público cumpriu ou cumpre a efetividade deste direito? Mas e se a resposta for negativa, de quê forma o Estado através de seus agentes públicos, poderiam-deveriam fazê-lo?

Reitera-se que os povos indígenas estão fatalmente incluídos no rol dos grupos das minorias identitárias no Brasil, de forma semelhante à situação dos negros, das comunidades LGBTIs, das mulheres etc, em que pese a desigualdade ser uma característica histórica e estrutural das sociedades latino-americanas e caribenhas. Várias são as razões que enrobustecem tais desigualdades, tais como a cultural, a econômica, a social, a de classe, de raça, e a política. No entanto, a pesquisa enfatizou aquelas entrelaçadas às restrições quanto aos direitos territoriais, sobretudo ao direito de demarcação de TIs, uma das principais fontes de extermínio e de outras violências contra os povos indígenas brasileiros, contra as quais estes grupos resistem a partir de lutas e mobilizações sociais.

1.3 HIPÓTESE

A partir do problema em questão, a pesquisa se consubstanciou na hipótese de que a retomada da demarcação de TIs no Brasil pelo poder executivo, e a não aprovação do PL nº 490/2007 pelo poder legislativo que estabelece a demarcação de terras por lei, por exemplo, são ações afirmativas do Estado que estão ao encontro do reconhecimento identitário dos povos indígenas pátrios e que, por conseguinte, favorecem a execução de políticas que lhes permitem o exercício de uma cidadania diferenciada, isto é, que lhes permite viver e fruir de territorialidades que naturalizam suas idiossincrasias, seus modos de vida. Vale dizer, que traduzem o biocentrismo e os valores do *Buen Vivir*.

Nesta esteira, levantou-se como possibilidades epistêmicas e metodológicas as teorias sociais críticas sobre os direitos humanos e os fundamentos axiológicos pregados pelo *Buen Vivir*, como alternativas a embasar as reflexões nas arenas dialógicas que pautam os novos direitos dos povos indígenas no Brasil.

Nesse sentido, a proposta resultou de um raciocínio que se fundamentou, dentre outros, nos seguintes pressupostos teóricos: i. a violência operada pelo sistema-mundo moderno-colonial no tratamento das populações originárias no Brasil; ii. no acolhimento dos postulados da Teoria Crítica dos Direitos Humanos como principal base teórica da pesquisa, haja vista a sua concepção de que são os próprios sujeitos concretos, mediante seus pleitos e movimentos sociais que promovem a articulação dos direitos humanos aos grupos subalternizados nos arranjos institucionais do Estado; iii. na adoção dos princípios do *Buen Vivir* (*Sumak Kawsay*), privilegiando-se, destarte, a cosmovisão indígena e demais saberes dos povos originários, os quais retratam as realidades e particularidades culturais dos países latino-americanos.

1.4 OBJETIVOS DA PESQUISA

1.4.1 Objetivo geral

Pretende-se um estudo orientado e socorrido pela área do Direito no sentido de perceber que o novo direito à diferença indígena em face do direito à igualdade, embora garantido pela CF/88, não o é efetivado pelos agentes públicos do Estado; ou

se o é, encontra severas resistências sociais e políticas para a sua implementação.

1.4.2 Objetivos específicos

Para o alcance do objetivo central à guisa de responder o problema norteador da pesquisa, reputa-se necessário perquirir as seguintes etapas metodológicas:

- a) problematizar o instituto da cidadania diferenciada dos povos indígenas, sob a égide de um novo direito à diferença perante o direito à igualdade, tal como insculpido na CF/88, e também consagrado no ordenamento jurídico nacional e internacional;
- b) analisar o tratamento do Estado aos direitos fundamentais dos povos indígenas, a partir do ordenamento legislativo nacional e internacional conferido à matéria;
- c) investigar as políticas públicas realizadas pelo Estado brasileiro no que concerne à reserva e à demarcação de territórios indígenas;
- d) abordar os pressupostos da TCDH e do Bem Viver como alternativas epistêmicas e metodológicas para se pensar a implementação de políticas públicas que promovam a efetividade do novo direito à diferença dos povos indígenas brasileiros;
- e) definir instrumentos epistêmicos e metodológicos, sobretudo da área jurídica, a viabilizar a elaboração e execução de políticas públicas que efetivem o novo direito à diferença indígena, em especial o direito ao território.

1.5 METODOLOGIA

Neste expediente demonstra-se o plano morfológico eleito para a realização da pesquisa. Em resumo, informa-se que se tratou de um estudo exploratório e explicativo quanto aos seus objetivos, procedendo-se a uma análise qualitativa dos dados, os quais foram coletados a partir de fontes bibliográficas e documentais, posteriormente interpretados mediante a técnica da análise de conteúdo.

Destaca-se que a exploração das fontes de pesquisa perseguiu uma linha argumentativa dos conteúdos analisados sob bases epistemológicas sociais e jurídicas críticas, como forma de enfrentamento contra-hegemônico ao atual sistema político social e econômico brasileiro que mantém os grupos minoritários, em especial,

os indígenas, em situação de vulnerabilidade social e econômica.

Como bases teóricas críticas e contra-hegemônicas, portanto, o estudo propõe embasamento nas concepções da Teoria Crítica dos Direitos Humanos, explorada por autores, a exemplo de Herrera Flores (2005; 2018); Antônio Carlos Wolkmer (2010) e Sánches Rubio (2010; 2018), cujos fundamentos se ancoram na hermenêutica crítica de Habermas (Escola de Frankfurt), a qual, erguida no pilar da interculturalidade, propõe relações de igualdade entre as culturas a partir de instrumentos dialógicos que as identifiquem e viabilizem suas aproximações sociais, econômicas e políticas. Concebe-se que tais aportes metodológicos podem ser concretizados a partir de pautas nas agendas públicas do Estado que contemplem políticas sociais de enfrentamento à pobreza, à exclusão social e econômica dos grupos minoritários, alijados dos bens essenciais da vida.

1.6 PROCESSO DE ANÁLISE DOS RESULTADOS

No que concerne à exaltação dos novos direitos indígenas, particularmente o direito à diferença ante ao direito à igualdade, buscar-se-á na filosofia e valores pregados pelo *Buen Vivir*, argumentos que denotam a importância da territorialidade para estes povos exercerem, de fato, uma cidadania diferenciada. Para tanto, propõe-se utilizar as obras de Alberto Acosta (2016) e Acosta e Brand (2018) como fontes primárias destas noções.

A pesquisa tem como *corpus* os povos indígenas brasileiros, contextualizados como grupos minoritários e pacientes de um retrospecto histórico de violências e de desterritorializações desde o descobrimento das Américas (1492) até a atualidade no Brasil, e que, por isso, mereceram serem sujeitos de direitos e de ações afirmativas do Estado que promova a efetividade destes que estão consagrados em lei e em tratados internacionais.

Os dados da pesquisa foram extraídos de fontes bibliográficas e documentais, constantes de livros, artigos, acervo legislativo nacional e internacional voltados à proteção dos povos indígenas, e dos documentos oficiais elaborados pelas instituições do Estado brasileiro, organizações e/ou movimentos indígenas que pautaram direitos e/ou políticas públicas destinadas à implementação destes. Quanto às fontes documentais, destacam-se os Projetos de Lei (PL) que tramitaram nas duas Casas do Congresso Nacional que versam sobre o Marco Temporal de

Ocupação de Terras Indígenas, a Lei nº. 14.701, de 20 de outubro de 2023, que regulamenta o art. 231 da CF/88, o Recurso Extraordinário (RE) 1.017.365/SC e a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 7582, estes que foram submetidos à julgamento pelo STF.

Por fim, importa ressaltar que a partir da leitura e exploração das fontes bibliográficas, a apreensão dos dados foi realizada, primeiramente, mediante a técnica da análise de conteúdo, a fim de se confirmar e/ou criar novas categorias de análise, até então “encobertas” para a pesquisadora, considerando-se a análise de conteúdo como “um método de análise de texto desenvolvido dentro das ciências sociais empíricas” (BAUER, 2005, p. 190), método que concebe-se hábil para a análise, interpretação e explicação dos fatos, das categorias e dos conteúdos em estudo.

2 REFERENCIAL TEÓRICO

A abordagem bibliográfica teve como marco teórico principal a Teoria Crítica dos Direitos Humanos (TCDH) do autor espanhol, Joaquín Herrera Flores, na qual vasta bibliografia contemporânea amparou-se para pensar sobre a efetividade dos direitos humanos (DH) no âmbito internacional, sobretudo nos países da América Latina, a exemplo de Helio Gallardo, David Sánchez Rubio e Boaventura de Sousa Santos.

Vale lembrar que, conforme explicou Wolkmer (2019), existem várias Teorias Críticas, cujo maior pilar emergiu da Escola Alemã de Frankfurt, mas no campo da literatura e das artes. Logo, em que pesem suas contribuições, esta corrente doutrinária não contemplou a área das humanas para discutir as questões de raça e de gênero, por exemplo. Por conseguinte, outras Escolas Críticas foram se constituindo, - a exemplo da Decolonial -, assim como a Marxista, a Libertária, a Pós-Estruturalista, todas de cunho emancipador, com o objetivo de reconstruir, transformar a sociedade, libertá-la da opressão hegemônica capitalista.

E, dentre esta constelação, inclui-se a Teoria Crítica do Direito, objeto da pesquisa que aqui se propõe, cujo surgimento decorreu da premência sentida pelos juristas (primeiramente os europeus) de discutirem uma nova racionalidade para o Direito, voltada a questionar, discutir, transformar e romper com a dogmática jurídica insculpida pela modernidade ocidental (WOLKMER, 2001). Em sua obra, “Introdução ao pensamento jurídico crítico”, Wolkmer expõe as seguintes considerações sobre a

trajetória da criação da Teoria Crítica Jurídica, *in verbis*:

Ao longo dos anos 70, o movimento de crítica jurídica consolidou-se, primeiramente na França, com professores universitários de esquerda (em 1978, surge o “manifesto” da Associação Crítica do Direito) e, posteriormente na Itália, com alguns magistrados politizados e antipositivistas (movimento do “uso alternativo”). O movimento de crítica jurídica (principalmente o francês) aos poucos acabou estendendo-se para a Espanha, Bélgica, Alemanha, Inglaterra e Portugal. Já na década de 80, seus ecos alcançaram a América Latina, principalmente a Argentina (...), o México (...), a Colômbia (...), o Chile (...), e o Brasil. (WOLKMER, 2002, p. 16-17).

No Brasil, este movimento teve início com as insurgências acadêmicas de autores, tais quais: Roberto Lyra Filho, Tércio Sampaio Ferraz Jr., Luiz Fernando Coelho e Luiz Alberto Warat, os quais elaboraram reflexões com “a pretensão de diagnosticar os efeitos sociais do legado tradicional do Direito em suas características normativistas e centralizadoras”. Assim, os discursos sobre o Direito “desvincularam-se do positivismo jurídico, do jusnaturalismo e do realismo sociológico, fazendo deles objetos de sua crítica” (WOLKMER, 2002, p. 17).

Segundo Herrera Flores (2009 apud GRUBBA, 2015), os DH são um produto cultural, que nascem de vários localismos globalizados, onde as necessidades de bens materiais e imateriais, e por uma vida digna, foram sendo reconhecidos de forma distinta, a partir de estruturas normativas locais, que não se enquadravam no conjunto normativo ocidental ditado pelas Organizações das Nações Unidas na primeira metade do Séc. XX.

Quer dizer, a doutrina tradicional hegemônica que “determinou” a universalização dos DH é fruto dos ideais iluministas do Séc. XVII, de estirpe “eurocêntrica”, e que foi consolidada na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, como sendo de natureza humana, imanente da essência humana, que nasce e jaz com ela, portanto, o único pensamento do qual se poderia extrair a racionalidade que legitimasse sua universalização.

No entanto, Herrera Flores (2009 apud COPELLI, 2014, p. 271), em sua obra *Teoria Crítica dos Direitos Humanos: os Direitos Humanos como produtos culturais*, propõe a concepção de que os DH são um produto cultural, que resultam das históricas reações sociais com vista à proteção do ser humano e à vida digna, em contraponto àquela ideia jusnaturalista do iluminismo clássico. A partir desta ruptura, portanto, o autor busca explicar que os DH se originam dos processos sociais, econômicos, políticos e normativos, que permitem a abertura e a afirmação de

espaços de luta pela dignidade. Logo, a partir do pressuposto de que os DH são produtos culturais, permite-se enxergar o diferente, o outro, de maneira diversa; isto é, não mais como o incivilizado e, conseqüentemente, passível de colonizar, mas, sim, apenas como o diferente, ou, ainda, “como aquele que, no decorrer da própria história, procurou caminhos diferentes para buscar os elementos que considera essenciais para atingir as próprias concepções de dignidade humana”.

Aliada a esta concepção de Herrera Flores, e aos demais autores filiados à TCDH, sobretudo considerando-se que a real efetividade destes é que compreende os instrumentos para o exercício da cidadania, a pesquisa pretende investigar os seus outros “sentidos”, para além da sua construção política-jurídica normativista oriunda do monismo estatal (fruto da modernidade eurocêntrica ocidental). Com efeito, procura-se romper com a ideia do “cidadão-eleitor”, transmutado e separado da esfera privada para a esfera pública, para demonstrar que o exercício da cidadania não está apenas adstrito à concepção traduzida na obra de Marshall (1967); isto é, como aqueles direitos “universalizantes” conferidos através de uma evolução temporal, sucessiva e normativa na Declaração dos Direitos Humanos de 1948. É o que se permite relacionar com a ideia de Herrera Flores, ao insurgir-se contra “as teorias concebidas como luxos culturais pelos neutros”, pela “construção de legitimidades transgressoras em direção a uma estética na política. Isto é, segundo o autor, urge seguir “uma estética política que potencialize e intensifique o desejo de potência cidadã. Uma estética política que nos faça pensar com nossos corpos e os encontros que eles propiciam” (HERRERA FLORES, 2009 apud COPPELI, 2014, p. 257; 264). Tratam-se de processos que a pesquisa procurará retratar nos movimentos indígenas envidados no Brasil, propulsores para esta cultura radical que ainda resiste e luta em prol dos “seus” direitos humanos, instrumentos para o exercício das “suas cidadanias”. Isto é, quer-se demonstrar na pesquisa que tais movimentos representam “sujeitos que assumiram o risco de ‘desejar a potência’ e a conversão de meras multidões solitárias em multiplicidade de singularidades dis-postas a irromper intempestivamente no real”.

Defende-se a efetividade dos DH “de-baixo-para-cima” (SANTOS, 2003), isto é, alinhada à TCDH, ressalta-se a importância da cultura para a construção dos direitos humanos, propondo uma concepção intercultural destes. Ou seja, “para poderem operar como forma de cosmopolitismo, como globalização de-baixo-para-cima ou contra-hegemônica, os direitos humanos têm de ser reconceptualizados como

multiculturais. O autor justifica sua posição, a qual também é defendida pela pesquisadora, que o indivíduo possui uma dignidade absoluta e irreduzível que tem que ser defendida da sociedade ou do Estado, vale dizer, “a autonomia do indivíduo exige que a sociedade esteja organizada de forma não hierárquica, como soma de indivíduos livres” (PANIKKAR, 1984, p. 30 apud SANTOS, 2003).

Em reação à lógica ocidental que prega um falso universalismo de direitos, amparada no jusnaturalismo, requer alicerçar-se nos fundamentos conectados à razão de que tais direitos decorrem de um processo cultural, mediante os históricos movimentos sociais. Entende-se que somente tornando visíveis as diferenças que se encontram “do lado de lá” da linha abissal⁷ (SOUSA SANTOS, 2007 apud SANTOS, 2017), poderá se tratar de exercício efetivo da cidadania, ou melhor, mediante a fruição dos direitos humanos que a instrumentalizam.

Ora, a cidadania emerge quando surge uma complexidade: a convivência de diversos, e ela demonstra a sua grande ambivalência, ao passo que tem que garantir a igualdade dos diversos e dos iguais, bem como desigualdade dos desiguais. Ou seja, tem-se na cidadania a potência da exclusão e da inclusão, em que pese na atualidade vislumbrar-se mais a sua força de exclusão (CHIES, 2018), inclusive a dos povos indígenas.

Quanto à cidadania dos indígenas, mister destaque a entoação dada por Gomes (2016, p. 419) ao observar que “se até a classe média reclama de carências políticas e sociais, imaginem o índio!”. O autor chama a atenção para a cidadania dos povos indígenas ao problematizar o fato de que o índio brasileiro foi o que mais sofreu com a colonização portuguesa em seu território original, defendendo que “o índio perdeu sobretudo a sua autonomia política (...). De um modo claramente perceptível, os povos indígenas que sobreviveram continuam a sofrer o jugo da prepotência da nação brasileira”.

Ainda, vale destacar os valores e objetivos almejados por estes sujeitos em seus movimentos sociais, mormente os relacionados à proteção do território, exercício da cidadania, efetividade da legislação criada para os povos indígenas do Brasil mediante a formulação e implementação de políticas públicas específicas e diferenciadas voltadas a estes, fatores que impuseram a inquietação acadêmica de investigar o objeto em epigrafe, qual seja, de que o direito à diferença indígena merece

⁷ Sobre a linha abissal, vide Boaventura de Sousa Santos (2007), *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*.

atenção dos agentes públicos na implementação de políticas que favoreçam à demarcação de TIs, tal como estatuído na CF/88.

Ou seja, a luta dos povos indígenas desde a década de setenta do século passado esteve amalgamada na necessidade da “instituição” de marcadores sociais da diferença como preceitos legais da “Carta Cidadã” de 1988. Vale dizer, a demanda precípua é a de se “deixar de ser o que não somos”, em relação ao “espelho eurocêntrico onde nossa imagem está sempre, necessariamente, distorcida” (QUIJANO, 2005, p. 74 apud SCHAVELZON, 2010, p. 38). No entanto, a noção de cidadania adotada pelo legislador constituinte nacional nem sempre inclui, efetivamente, o reconhecimento do direito de diferenciação legítimo que garanta a igualdade de condições que permitam aos povos indígenas serem cidadãos plenos sem deixar, igualmente, de serem membros plenos de suas respectivas comunidades.

Concebe-se que uma dessas formas de igualdade está no reconhecimento pelo Estado, por exemplo, do direito à terra aos povos indígenas como um direito que compõe a sua cidadania a partir da cosmovisão aliada aos conceitos do Bem Viver. Ou seja, considera-se que a reconstrução de processos autônomos de vida em seus espaços territoriais, constitui uma necessidade para o futuro destes povos no Brasil, porque “muitos deles definem e organizam as aldeias em seus territórios segundo seus sistemas sociais, econômicos, jurídicos e religiosos” (LUCIANO, 2006, p. 93).

O Bem Viver sustenta a proposta de viver-se em harmonia com a natureza, abrindo portas para a construção de visões alternativas de vida (ACOSTA, 2016). Suas construções estão ao encontro do reconhecimento e da valorização de outros saberes e práticas, permitindo a reinterpretação social da natureza a partir de imaginários culturais. Trata-se, portanto, da construção de uma nova racionalidade social, política, econômica e cultural indispensável para a transformação dos indivíduos e das comunidades (ACOSTA; BRAND, 2018).

Segundo Acosta e Brand (2018, 136-137), “o mundo necessita também de uma racionalidade ambiental que desconstrua a irracionalidade econômica por meio da reapropriação da Natureza e da reterritorialização das culturas”. Ou seja, defendem uma transformação nas subjetividades humanas, procurando romper com o conceito de acumulação perpétua pregada pelo capitalismo, para então, “ceder espaço a outras aproximações, sustentadas nos Direitos da Natureza e, sempre, nos Direitos Humanos”.

O Bem Viver, que ganhou mais adeptos nos países andinos, foi incorporado

nas novas Constituições Federais da Bolívia e do Equador (promulgadas em 2009 e 2008, respectivamente), amparando a criação de Estados plurinacionais nestes países, a autonomia dos povos indígenas e direitos coletivos, entre outros avanços. A Constituição equatoriana particularmente, com base no Bem Viver, reconheceu os Direitos da Natureza, da *Pacha Mama*.

No entanto, Acosta e Brand arguem que no Brasil “estas visões alternativas não se tornaram relevantes, e o conceito que melhor caracteriza a diversidade das resistências e alternativas é o da justiça ecológica”. Logo, ao se pensar na construção e efetivação de uma cidadania indígena no Brasil, como um atributo diferenciado, que prestigia a relação índio-cosmos-terra como um direito fundamental dos seus povos, exalta-se a adoção das ideias do Bem Viver em prol do acolhimento das demandas que marcam os movimentos indígenas no país. As propostas do Bem Viver não sugerem o regresso ao passado ou a idealização de modos de vida indígenas ou comunitários, mas pretendem, “reconhecer ou respeitar os múltiplos conhecimentos, experiências e práticas de vida existentes na região. Na Bolívia, por exemplo, os *ayllus* revelam-se unidades de organização social fundamentais para a convivência nas comunidades indígenas” (2018, p. 143).

Os conceitos ligados ao Bem Viver também estão sendo requisitados para fundamentar as lutas por territórios, como uma alternativa para organizar resistências. Um dos exemplos emblemáticos lembrado pelos autores, foram os protestos contra a Usina de Belo Monte, no Brasil. Acerca desses eventos de disputa territorial, Maristella Svampa (2016 apud ACOSTA; BRAND, 2018, p. 144) lembra com pertinência que a América Latina está vivendo um processo de lutas por terra e território – “e, conseqüentemente, por mais autonomia e autodeterminação, contra a marginalização social e a destruição do meio ambiente, e a favor do ser humano e da Natureza”.

Mas, para que essas lutas tenham êxito perante os governos, “o fomento e o fortalecimento de modos de vida alternativos, baseados na justiça social e na sustentabilidade ecológica, requerem apoio político e institucional, e implicam uma aprendizagem” (2018, p. 145).

2.1 ABYA YALA E TERRITORIALIDADE NO CONTEXTO DO SISTEMA-MUNDO MODERNO-COLONIAL: ATOS DE EXPULSÕES DOS POVOS INDÍGENAS

Desde a invasão dos conquistadores ibéricos às “Índias Ocidentais”, em 1492, o sistema-mundo moderno-colonial sofreu um novo modelo de conformação territorial

em todas as escalas espaciais: local, regional, nacional e mundial. Vale dizer, ao assentarem-se no novo solo continental, a centralidade da Europa oriental, protagonizada até então pelos países árabes e asiáticos, cedeu espaço à Europa do norte ocidental, a qual, em face da sua hegemonia colonial sobre o Novo Mundo, inventou a modernidade e, em seu marco semântico, também o conceito de território.

O nome “América” (que atualmente se aplica à América do Sul) foi pioneiramente cunhado por Waldseemüller, em 1507, ao crer equivocadamente que as terras do Novo Mundo haviam sido descobertas por Américo Vespúcio e, o termo “América Latina”, conforme rememora Porto-Gonçalves (2009), foi inscrito como distinção entre a América Anglo-Saxônica no poema *Las Dos Américas*, de José Maria Torres Caicedo, publicado em 1856, para nominar o que Bolívar já havia denunciado em 1826 contra a Doutrina Monroe (1823). Destafeita, o herói cubano, José Martí, foi inspirado a falar, em 1891, sobre *Nuestra América* para debater especificamente os problemas pelos quais passavam os países da América Latina na segunda metade do Séc. XIX.

Ante a este mosaico de denominações eurocêntricas para o território colonial, emergiu a expressão *Abya Yala*, termo oriundo da cultura indígena *Kuna*, não obstante os diferentes povos que nela habitavam atribuíssem nomes próprios às regiões que ocupavam, tais como, Tawantinsuyu, Anauhuac, Pindorama, Kuna, Guarani. Com vista à criação de uma identidade unitária e um sentimento de pertencimento a um determinado local (territorialidade), o termo vem sendo cada vez mais utilizado pelos povos latino-americanos, muito embora o sociólogo boliviano, Xavier Albó, já houvesse invocado *Abya Yala* como expressão contra-hegemônica à consagrada América.

Porto-Gonçalves esclarece ainda, que a expressão tomou envergadura política pela primeira vez em 2004, por força da *II Cumbre Continental de Los Pueblos Y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala*, realizada em Quito, Equador, passando, destarte, a substituir paulatinamente o nome América nos palcos dialógicos dos diversos movimentos indígenas que se seguem na América Latina, sobretudo no início do Séc. XXI. Tal substituição, segundo Gonçalves, indicou também a presença de outro sujeito enunciador de discurso, até então calado e subalternizado em termos políticos: os povos originários, para superar o processo de isolamento político ao qual se submeteram desde a tomada de seus territórios pelo colonizador ibérico. Vale destacar, ainda, que o próprio termo “indígena” configura uma violência simbólica

contra os povos originários da *Abya Yala*, pois a expressão foi tecida pelos comerciantes europeus para designar as Índias no final do Séc. XV, e irreleva o fato de que os povos nativos tinham seus nomes próprios e de seus territórios.

Por conseguinte, o termo *Abya Yala* vem sendo inserido no léxico político dos povos latino-americanos, em contraponto à América Latina, cuja expressão passou a ser prevalente para designar o Novo Continente, sobretudo a partir do final do Séc XVIII, e início do Séc. XIX.

Com efeito, Gonçalves entoa, que a América Latina ainda é uma expressão europeia e que, portanto, exclui aqueles que nela viviam na Era Pré-Colombiana. Senão, vejamos *in verbis*:

silencia grupos sociais e nações que longe estavam da latinidade, exceto por sofrerem os desdobramentos imperiais que tão marcadamente caracterizam a tradição eurocêntrica. De certa forma, é uma oposição a isso que os povos originários de Abya Yala querem afirmar ao adotarem um nome próprio por meio do qual buscam se reapropriar do território que lhes foi arrebatado, como se vê, de maneira não definitiva. (PORTO-GONÇALVES, 2009, p. 27).

É nesse sentido que *Abya Yala* tem-se configurado como uma nova etapa dos movimentos indígenas, refletindo o sentimento político-identitário dos povos originários na luta pela descolonização do pensamento e pela conquista de direitos à sua autodeterminação, os quais pressupõem o direito ao território. Pois, conforme alude Hanna Arendt em “Sobre a Revolução” (2011), é na América/*Abya Yala* que se descobre que a miséria não é um estado natural e que o destino dos homens pode ser mudado por eles mesmos. A ideia de revolução como agência humana surge na América/*Abya Yala*, embora o modelo de revolução que ganhará o mundo seja o europeu, mais precisamente o da revolução francesa.

Essa luta pela descolonização do pensamento entabulada pelos povos da *Abya Yala* parece ser favorecida pelo sentido da territorialidade, semantizado pela identidade que ela estabelece com os seus povos originários, em contraponto à leitura eurocêntrica hegemônica, ainda arraigada no Direito Romano, que consagrou o território como elemento dissociado do ser humano, cuja acepção advém do direito positivo, ou melhor, do “direito de propriedade dos proprietários” - das elites oligárquicas, portanto, como um elemento a-histórico. Nesse sentido, é o que Hegel já teorizava ao vincular a ideia de território à base física onde se erige o Estado, isto é, como algo externo às relações sociais, naturalizando-a. Vale dizer, deve-se compreender o território aliado aos seus sujeitos, como um elemento histórico, assim

como afirma Porto-Gonçalves ao enunciar o seguinte:

De tal forma a territorialidade inventada pelos portugueses e espanhóis enquanto Estado Territorial conseguiu impor-se ao mundo, sobretudo pós 1648 que, sequer, nos damos conta de que os territórios não são substâncias a-históricas e que são, sempre, inventados e, como tais, realizam concretamente os sujeitos históricos que os instituíram. Portanto, há que se considerar o território e seus sujeitos instituintes e, assim, é fundamental que desnaturalizemos esse conceito. (PORTO-GONÇALVES, 2012, p. 18).

Vislumbra-se a urgência manifestada pelos povos originários quanto à descolonização da acepção de território em várias passagens de suas lutas e movimentos indígenas ao invocarem seus conclames de “Abaixo as fronteiras”, ‘o capital não tem pátria’, ‘imperialismo’ (ou império?), ‘proteccionismo/nacionalismo’, ‘socialismo num só país’, ‘proletários de todo o mundo, uni-vos’, ‘crise do Estado’, ‘não queremos terra, queremos território’ (PORTO-GONÇALVES, 2012, p.18), ou seja, tratam-se de moções que demonstram a importância do território para estes povos.

Reitera-se que tais insurgências decorrem de uma concepção eurocêntrica sobre território calcada na propriedade privada e eivada do dualismo hermenêutico excludente, que dissocia elementos que compõem o meio ambiente, como a território do ser humano. Ou seja, os povos originários, ao invocarem a *Abya Yala*, visam ao reconhecimento das diferentes formas de apropriação dos recursos naturais que já predominavam no mundo de forma comunitária, e não excludente.

Trata-se, portanto, de uma concepção teórico-política inovadora, que vai embasar este novo ciclo dos movimentos indígenas latino-americanos, em que a luta pela terra, enquanto meio de produção, típica do campesinato, é sucedida pela luta em torno do território, ao que Darcy Ribeiro (1986) denomina de “indigenato”, referindo-se à construção de uma comunidade etnopolítica que passa a se constituir como sujeito político. Com efeito, tal inovação está na associação da dimensão material de território, simbolizada pela água, biodiversidade e terra, com a sua dimensão subjetiva, isto é, natureza e cultura (PORTO-GONÇALVES, 2009).

2.2 O CONSTITUCIONALISMO NA AMÉRICA LATINA COMO POLÍTICA DE ESTADO AO ENCONTRO DA AUTODETERMINAÇÃO INDÍGENA: A CIDADANA INDÍGENA

Ao situarem-se os movimentos de resistência dos povos originários na *Abya Yala* contra o sistema liberal, e após, neoliberal, que produz exclusão e marginalização

dos sujeitos negados, vulnerabilizados nas territorialidades forjadas a favor do capital; assim como promove a configuração do Estado e do Direito por uma pequena elite de agentes políticos comprometidos com os interesses externos, restou clarividente que este modelo não mais atende aos padrões normativos do direito estatal latino-americano, a exemplo do direito liberal-conservador brasileiro.

Vale dizer, está-se diante do esgotamento do Estado e do Direito frente às pautas dos movimentos sociais, *in casu*, dos movimentos indígenas, e às contradições sociais, sobre as quais se impõe uma discussão orientada pela refundação do Estado, baseada no pluralismo jurídico democrático participativo, assim como na ruptura dos “colonialismos” (QUIJANO, 2000), pois a colonização não foi um processo que se extinguiu com a independência formal do Estado-Nação.

Conforme pondera Porto-Gonçalves, a modernidade deixou, e ainda provoca, marcas indeléveis nos corpos, nas vidas e nas culturas dos povos originários latino-americanos, por um processo sob o qual sempre atuaram como sujeitos oprimidos e alijados de poder decisório e de um saber institucionalmente reconhecido e válido. É o que se extrai ao tecer, *in verbis*:

Para os que vivem no novo continente o encontro das diferenças é, diferentemente dos discursos pós-modernos, tensão, resistências, tragédias e reinvenção permanente da vida em circunstâncias que exige de cada um de nós agir-pensar a modernidade por quem a sente enquanto expulsão das terras, por quem não pode falar sua própria língua em seu próprio território e, ao mesmo tempo, tem que falar a língua dominante com outro sentimento porque a modernidade chega com a mão santa da chibata ou com o glifosato da Monsanto. Não olvidemos que o agronegócio da soja de hoje é tão moderno-colonial como o foi, ontem, o do açúcar com seus engenhos. (PORTO-GONÇALVES 2012, p. 6).

É através da América Latina que o centro colonial europeu conforma uma nova ordem geopolítica mundial que, depois, a partir dos alicerces neoliberais protagonizados por Ronald Reagan (EUA) e Margaret Thatcher (Reino Unido), desloca-se para o norte ocidental, reconfigurando novas territorialidades orientadas pelo capital supranacional. Esta reconfiguração geopolítica determinou outros modelos de relações entre os povos subalternizados e as classes dominantes, simbolizadas por mobilizações social e política aptas a construir novas institucionalidades, tal como, um Estado plurinacional que reconheça, dentre outras possibilidades democráticas, a autodeterminação dos povos indígenas.

Não há que se olvidar que na época da invasão da América, os povos

originários que aqui habitavam tinham, de acordo com sua jurisdição e de sua organização social, um conceito de família, de afinidade ancestral, língua, costumes e religiões comuns muito mais fortes do que limites territoriais. Ora, isso não quer dizer que não havia disputa por territórios, e dominação de povos; no entanto, era quase impossível precisar os limites territoriais de cada povo indígena, como por exemplo, no Brasil (SOUZA FILHO, 2018). Esta territorialidade plasmada no vínculo ancestral entre o indígena e a natureza, que foi exterminada pela reconfiguração geopolítica ordenada pelo eurocentrismo, e depois pelo imperialismo capitalista, é que se pretende resgatar.

De acordo com Gersem Luciano (2006), a possibilidade para os povos indígenas de reconstrução de processos autônomos de vida, especialmente na realidade brasileira, significa uma conquista que é objeto de lutas travadas há séculos na América Latina e, no Brasil, a partir da década de setenta do século passado, ao se considerar os movimentos indígenas política e estruturalmente organizados. Ou seja, como a preocupação do Estado estava voltada à sua inserção na economia global em detrimento da preocupação com a integração social do seu povo, foi aproximadamente a partir dos anos setenta que os movimentos sociais e indígenas emergiram no Brasil, para visibilizar sujeitos até então negados pelo sistema dominante.

No entanto, em que pesem as conquistas dos movimentos indígenas na Assembleia Constituinte que resultou na nova CFB/1988, a partir da hermenêutica de que os povos indígenas têm direitos originários e que estes devem ser reconhecidos e garantidos a título de cláusulas pétreas, este quilate político-jurídico moldado pelo novo “Estado de Bem-Estar Social”⁸, mas ainda monista, não foi suficiente para romper com o obscurantismo colonial e com a negação do direito à autonomia destes povos para poderem se organizar e viver conforme seus costumes e culturas.

Ou seja, insertos neste atual modelo civilizatório, moderno e capitalista, ainda esculpido sob a égide do Estado-Nação, não há que se falar em efetividade de direitos àqueles que não oferecem interesses ao capital internacional; ao contrário, segundo

⁸ O Estado de Bem-Estar ou *Welfare State* resulta da proposta de envolvimento dos Estados nacionais na transformação econômica e social de países ao longo dos Séc. XVIII e XIX, em uma missão desenvolvimentista (KERSTENETZKY, KERSTENETZKY, 2015), como contraponto ao autoritarismo estatal que se impôs no período. Em vista disto, vários países da América Latina, inclusive Brasil, adotaram este novo modelo a partir do Séc. XX, visando maior presença do Estado nos campos econômico, político e social.

as elites do poder, os grupos subalternizados, como os indígenas, figuram como entraves ao desenvolvimentismo – tratam-se das “elites predatórias”, cujos alvos são os países pobres, porém, com abundantes recursos naturais. Ou, nas palavras de Sassen (2016), o crescimento econômico nunca foi benigno. Neste sentido, portanto, eis que surge o argumento pela refundação do Estado, para que o sonho que nutre as moções revolucionárias dos movimentos populares e indígenas tornem-se concretudes em andamento.

Ao tratar-se da necessidade de reconstrução do Estado, seja em ordem regional ou local, *in casu*, no Brasil, advoga-se com as palavras de Lucas Fagundes, *in verbis*:

O que as recentes constituintes de países como Bolívia, Colômbia, Equador e Venezuela nos revelam é que, além de dar respostas às demandas que a modernidade não conseguiu concretizar, também aflora a necessidade de reinvenção das instituições jurídicas e políticas no continente, para inserção da cultura autóctone negada e da cultura sincrética popular produzida pelos rostos da exclusão social, resultado da colonização [...]. (FAGUNDES, 2013, p. 153).

Veja-se, a hermenêutica jurídica operada pelas instituições brasileiras, enquanto instrumento do direito positivo moderno de interpretação das leis e da declaração de direitos, ainda está associada ao marco epistemológico forjado no sistema-mundo moderno-colonial que indiligencia os pleitos dos sujeitos negados e desconsidera as práticas emancipatórias dos demais países da latino-americanos, notadamente, Bolívia e Equador.

Ora, por qual razão as lutas dos povos originários destes países divergem das lutas de resistência no Brasil? Será que a herança colonial do Brasil é maior para impedir a autodeterminação destes grupos? Tal indagação é trazida à baila para reforçar àquele argumento que advoga pela refundação do Estado brasileiro, sustentado no pluralismo jurídico, e instrumentalizado por uma interpretação normativa decolonial, uma vez que, segundo Lixa e Ferrazzo a hermenêutica jurídica tradicional contribuiu com o processo de colonização política, epistemológica e cultural em todo o mundo ocidental, ao que as autoras denominam “hermenêutica das ausências” extraída da construção teórica de Boaventura de Sousa Santos em sua, *Sociologia das Ausências* (2002). A “hermenêutica das ausências” é, assim, produto do seguinte entendimento:

Enfim, [trata-se de] uma concepção vazia e negadora de referenciais capazes de definir um horizonte compreensivo legitimamente justo para com o que secularmente foi excluído do direito brasileiro: valores e necessidades capazes de promover a emancipação política e social dos empobrecidos, dos ausentes e dos invisibilizados pelo poder. Construiu-se como uma 'hermenêutica das ausências', concepção que também serviu bem para que a 'balança' da justiça sempre tenha pendido para 'o lado' 'mais forte', retirando o poder de 'linguagem' dos historicamente invisibilizados. (LIXA, FERRAZZO, 2015, p. 146-147).

Nesta esteira, pretende-se evocar a urgência de se pensar o presente e o futuro da sociedade brasileira, reconhecendo-se o que foi subtraído pela “sociologia das ausências” (SANTOS, 2002), ampliando-se as possibilidades de concepção do direito para além do Estado para permitir a emergência social e política dos grupos invisibilizados pela modernidade eurocêntrica, e a legitimação dos seus saberes, que foram expurgados para a “linha abissal do pensamento” (SANTOS, 2008).

Desta forma, é possível identificar agentes, práticas e saberes com tendências de futuro sobre as quais é possível ampliar as expectativas de esperança, tais como as práticas do reconhecimento, da transferência de poder e mediação jurídica como legítimos espaços de luta por dignidade humana (LIXA, FERRAZZO, 2015). É o que Santos (2010) prescreve na ideia de um “Estado experimental”, isto é, como uma nova institucionalidade para a superação das crises de funcionalidade e institucional para atender as demandas por mudança da sociedade atual, plasmada por diferentes formas de democracia em que a função do Estado como gestor do “bem-estar”, deixa de ser monista e passa a ser partilhada, ou seja, um modelo de democracia direta combinada com a participativa, conforme outrora mencionado. Em síntese, o que caracteriza este novo Estado de Bem-Estar, assim como o sustenta, é a experimentação contínua com a participação ativa dos seus cidadãos (FAGUNDES, 2013).

No marco desta hermenêutica, já na primeira década do século XXI, movimentaram-se alguns países latino-americanos, dos quais se destacam a Bolívia e o Equador, pois a partir da proposta de um novo constitucionalismo, construíram um Estado plurinacional comprometido com a autodeterminação dos seus povos originários e com os direitos da natureza, dentre outras inovações democráticas. No entanto, conforme lembrado por Fagundes (2013), não obstante a emergência de um processo constitucional transformador, a incerteza dos seus resultados ainda é um risco, assim como também o é a efetividade dos preceitos ali instituídos.

nessa esteira, cumpre ressaltar que o texto inaugural do Preâmbulo da nova

Carta Política boliviana é seminal quanto ao reconhecimento da importância das lutas travadas pelos povos originários para a elaboração do novo marco normativo nacional. Ora, o reconhecimento de um novo Estado decorrente das lutas populares, sociais e étnicas que se mobilizaram em uma matriz anticolonial, assim como a necessidade da convivência harmônica e coletiva entre o ser humano e a natureza, são princípios norteadores do novo constitucionalismo boliviano, constantes do texto preambular da sua Constituição.

No que tange ao conceito de cidadania, a Constituição boliviana de 2009 instituiu um Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário, ou seja, um Estado livre, independente, soberano, democrático, intercultural, dentre outros pilares que consagram a pluralidade e o pluralismo político, econômico, jurídico, cultural e linguístico no seio do processo integrador do país, conforme alude o artigo primeiro da sua Carta. A autonomia dos povos indígenas e o domínio ancestral dos seus territórios como garantidor da sua autodeterminação, representam, de acordo com o artigo segundo da Constituição boliviana, a centralidade do pluralismo, ao considerar que a unidade do Estado está plasmada na ideia do direito destes povos à sua autonomia, ao autogoverno, à sua cultura, ao reconhecimento de suas instituições e à consolidação de suas entidades territoriais.

O novo constitucionalismo no Equador, outro exemplo de constituinte que se propôs a realizar um novo pacto social, e que também merece destaque devido às inovações que contemplou na Constituição de 2008, notadamente no campo dos direitos fundamentais e, conseqüentemente, no conceito de cidadania, somente se perfectibilizou em razão da participação expressiva dos movimentos indígenas.

Com efeito, Bello (2018) expõe que desde a década de 1980 o movimento indígena equatoriano atuou pelo reconhecimento dos povos indígenas como nações, e pela instituição de um Estado plurinacional com vista a possibilitar a concretude de algumas de suas bandeiras centrais, tais como, o autogoverno, a autonomia e a diversidade cultural. Nesse sentido, o novo constitucionalismo equatoriano caracterizou-se pelo estabelecimento de um Estado plurinacional e intercultural, ressaltando-se que a diversidade cultural é um dos grandes desafios que os países latino-americanos enfrentam nestes processos constituintes, em razão da coexistência de grupos étnicos com diversas culturas dentro do mesmo território.

O Estado plurinacional reconhece a existência de diversas nações, principalmente as representadas pelos povos nativos da *Abya Yala*, preexistentes à

invasão colonial e, por isso, deve ser o modelo adotado em substituição ao Estado moderno, cujo conceito de Estado-nação já não atende aos interesses dos povos andinos que o compõe, uma vez que desconsidera as suas especificidades históricas.

Em face deste pressuposto, o Equador, além de confirmar o reconhecimento de um Estado plurinacional e multiétnico - pois estas conquistas já haviam sido instituídas em sua Constituição anterior, de 1998, mas carente de regulamentação legislativa -, o Estado também propôs uma nova forma de convivência cidadã, firmada nos princípios do “bem-viver” (*Sumak Kawsay*), de acordo com o que prescreve o Preâmbulo do texto normativo, *in verbis*:

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DO EQUADOR
PREÂMBULO

NÓS, o povo soberano do Equador,
Decidimos construir **uma nova forma de convivência cidadã, em diversidade e harmonia com a natureza, para alcançar o bem viver, o sumak kawsay;**
Uma sociedade que respeite, em todas as suas dimensões, a dignidade dos indivíduos e das comunidades; (EQUADOR, 2008, p. 7-8, grifado).⁹

Muito embora o Equador consagre o modelo tradicional de Estado constitucional e democrático, a nova Constituição agrega a este as perspectivas da interculturalidade e plurinacionalidade, a fim de contemplar a sua maioria indígena, conforme insculpido no artigo primeiro, *in verbis*:

Art. 1. **O Equador é um Estado constitucional de direitos e justiça**, social, democrático, soberano, independente, unitário, **intercultural, plurinacional** e laico. Está organizado em forma de república e governa de forma descentralizada. **A soberania reside no povo**, cuja vontade é o fundamento da autoridade, **e é exercida por meio dos órgãos do poder público e das formas de participação direta previstas na Constituição**. Os recursos naturais não renováveis do território do Estado pertencem ao seu patrimônio inalienável, irrenunciável e imprescritível. (EQUADOR, 2008, grifado).¹⁰

Ao agregar a interculturalidade como matriz fundante da sua nova Constituição da República, o Equador reconhece a presença da reciprocidade e da autonomia sob

⁹Texto original: *Constitucion de la Republica del Ecuador.Preambulo nosotras y nosotros, el pueblo soberano del Ecuador, Decidimos construir: Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay; Una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades.* (EQUADOR, 2008).

¹⁰ Texto original: *Constitucion de la Republica del Ecuador.Art. 1. El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada. La soberanía radica en el pueblo, cuya voluntad es el fundamento de la autoridad, y se ejerce a través de los órganos del poder público y de las formas de participación directa previstas en la Constitución. Los recursos naturales no renovables del territorio del Estado pertenecen a su patrimonio inalienable, irrenunciable e imprescriptible.* (EQUADOR, 2008).

relações que combinam o que é familiar/individual e o coletivo e/ou comunitário, a exemplo das suas organizações de base distrital e comunitária dos indígenas e camponeses (CONAIE e Pachakutik), isto é, que ensejam, na sua própria base, a necessidade do diálogo, até porque muitas de suas normas consuetudinárias tiveram que ser agenciadas na presença do outro para entrarem em vigência (PORTO-GONÇALVES, 2012).

Concluindo, vale apontar, o país, como os demais que se fundaram no pilar da interculturalidade, definiram como normas válidas que, embora não escritas ou positivadas, estão inscritas naqueles corpos. Em outras palavras, aceitaram os seus povos originários como protagonistas que agem com corpo presente para ouvir a palavra do outro no contexto da Abya Yala.

2.3 AS CONTRIBUIÇÕES DA TEORIA CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS NA LUTA PELO DIREITO AO TERRITÓRIO E OS VALORES DO *BUEN VIVIR*

Defende-se a refundação do Estado, a partir de uma nova Constituição política-normativa no Brasil, por entender-se que é o marco civilizatório capaz de conferir autonomia e autodeterminação aos seus povos indígenas, e que a guarida teórica que se reputa apta a sustentar esta premissa é a Teoria Crítica dos Direitos Humanos – TCDH, cujas bases se alinham aos exemplos das novas Constituições do Equador e da Bolívia. Tais perspectivas estão ao encontro da ideia, dentre outras propostas pela TCDH, de que o direito e, portanto, a cidadania, são produtos dos movimentos sociais, dos anseios da população. Vale dizer, segundo a TCDH, o direito nasce *desde abajo* (SANTOS, GARAVITO, 2007), e não de um ideal a conquistar (ou a atingir) conforme determina a DUDH, que pretende universalizar, em um projeto totalizante, aqueles “outros” que são diferentes (FLORES, 2009), isto é, aqueles que estão do outro lado da linha abissal da modernidade.

Vale dizer, a TCDH, assim como os princípios do Bem Viver, configuram referenciais contra-hegemônicos à espoliação da natureza pregada pela modernidade ocidental, ou seja, são horizontes que permitem se pensar os direitos de territorialidade dos povos indígenas como realidade em um novo constitucionalismo brasileiro.

Esta argumentação decorre de duas razões: a primeira, por conceber-se a contribuição da TCDH para desvelar “o outro” - o indígena como “sujeito vivo”

(FLORES, 2009) que produz direitos humanos, ou seja, a TCDH expõe que os produtos culturais que emergem dos movimentos sociais são fontes dos direitos humanos, portanto, argui-se a premissa de que esta teoria conforma matriz epistemológica contra-hegemônica às contradições históricas impostas pelo sistema-mundo moderno-colonial.

A segunda razão, que decorre da anterior, assenta-se na relação convergente que se estabelece entre a TCDH e o Bem Viver, posto que aquela abre espaço aos saberes invisibilizados pela matriz colonial do saber e do poder (QUIJANO, 2000); portanto, aos saberes, costumes, ancestralidades, tradições e culturas dos povos indígenas, os quais constituem as bases filosóficas do Bem Viver e estão orientadas pela relação não dualista entre ser humano-natureza.

Destarte, a TCDH oferece os pressupostos epistêmicos ao Bem Viver como um elemento essencial à “práxis da libertação” (DUSSEL, 2000), e que deve orientar as intersubjetividades alinhadas ao novo constitucionalismo, assim como construído no Equador e na Bolívia, conforme pretende-se no Brasil. Consequentemente, para se repensar o território enquanto elemento ontológico dos povos indígenas, *sine qua non*, permanecem sujeitos “sem direitos”, expropriados da matriz eurocêntrica colonial (COSTA; LOUREIRO, 2019).

À luz da Filosofia da Libertação - FL, movimento epistemológico decolonial que critica o universalismo eurocêntrico e norte-americano dos DH, os indígenas inserem-se na definição dos “outros”. Os fundamentos da doutrina hegemônica moderna dos direitos humanos estão baseados na subjetividade do indivíduo, a qual, por fazer parte da totalidade¹¹ do sistema dominante, somente reconhece direitos aos “iguais”; não ao “outro”, que pela totalidade é considerado um estranho, alheio, e até perigoso ao sistema. Os “iguais”, por sua vez, são “os *mesmos*, os que reafirmam a *mesmice* do sistema, os que concretizam o humano abstrato, a este ser humano que se considera ‘sujeito universal de direitos’, isto é, o homem, branco, burguês, rico, ocidental, etc” (MARTINEZ, 2015, p. 66).

Assim, em que pese este outro exigir as mesmas necessidades que os iguais,

¹¹ De acordo com a FL, desenvolvida por Enrique Dussel, e em parte por Scannone, a totalidade é a maneira como as coisas se apresentam ao ser humano, trata-se do sistema que compreende e une todos os entes, todas as coisas. Estas coisas, estes entes nos desafiam em uma multiplicidade quase indefinida, ou seja, isso se dá em uma *totalidade*. É o horizonte cotidiano no qual vivemos, o mundo – o sistema de todos os sistemas, político, econômico, sociológico, matemático, psicológico etc, os quais são apenas subsistemas do sistema: mundo (MARTINEZ, 2015).

ele é classificado como delinquente e, por esta razão, são criminalizados os seus protestos, suas lutas sociais, e as práxis de libertação – “relação homem-homem”¹² – são reprimidas, por serem os meios em que os outros emergem para romper a alienação¹³ a que são submetidos (MARTINEZ, 2015). Sob este pressuposto está alicerçado o fundamento da FL que, de encontro com a subjetividade moderna, que se reduz ao individualismo humano, propõe uma subjetividade aberta àquele outro, isto é, construída a partir da alteridade, ao que a FL define como intersubjetividade.

Isto porque, segundo a Escola Crítica, os DH efetivados somente a partir do indivíduo estão fadados a se converterem em instrumentos de alienação, pois marcados por um reducionismo monocultural e historicista.

Nesse escopo é que impera o reconhecimento do pluralismo cultural e jurídico, e as lutas históricas contra as violências sofridas pelos povos indígenas, excluídos dos sistemas que compõem a totalidade do mundo, seja pela violência física e/ou epistêmica; vale frisar, permitir ao sujeito intersubjetivo, comunitário, que seja sujeito de direitos humanos como práxis de libertação. Sob esta premissa está o fundamento da FL, a qual, a partir de uma metafísica da alteridade, dá concretude à ética, à responsabilidade pelo outro, isto é, “à ética da solidariedade que possui consequências para a construção de uma juridicidade alternativa, produzida a partir das lutas sociais” (MARTINEZ, 2015, p. 67). É a ética que parte das necessidades dos sujeitos negados, com o condão de libertar estes sujeitos históricos alijados dos bens essenciais ao seu bem viver, sem justiça, alienados e oprimidos.

Com efeito, práticas de violência contra o patrimônio indígena, aqui considerado no seu sentido mais amplo, que envolve a *poiesis* (DUSSEL, 1977), isto é, a relação com o patrimônio que permite não só a libertação pela relação homem-homem (*práxis*), mas também a libertação que inclui a relação homem-natureza, que se verifica, por exemplo, quando há morosidade ou suspensão dos processos demarcatórios de TIs, ou crimes de invasão de território cometidos por grileiros¹⁴, ou pelas elites do agronegócio.

¹² Cfe. Dussel, 1977, p. 69.

¹³ “A alienação se dá quando se nega ao outro a sua qualidade de outro” (MARTINEZ, 2015, p. 65). A FL, a partir de um pensamento crítico, estuda os fundamentos e os meios à ruptura desta alienação àqueles que não fazem parte do sistema imposto pelo universalismo hegemônico (os *outros*). Através de reações sociais e instituição de “direitos vivos” (SÁNCHEZ RUBIO, 2018), portanto, visa à práxis da libertação.

¹⁴ A grilagem de terras está capitulada na Lei n. 6.766/79, que regulamenta o parcelamento de solo urbano. Em seu art. 50 está descrita a prática delituosa de lotear, desmembrar ou fazer propostas sobre terras públicas, sem autorização do órgão competente e em desacordo com a legislação.

Em que pesem os crimes contra a pessoa indígena, sejam por agressões físicas, por questões relacionadas à raça/etnia, ou por omissão do poder público na execução de políticas públicas à concessão dos bens essenciais à sobrevivência, tais como saúde e educação, indubitavelmente, são os crimes praticados contra os seus territórios que ceifam o seu direito de ser e de bem viver; vale dizer, impedem a práxis da libertação indígena. Segundo Costa e Loureiro (2013), elas ocorrem por força da alienação que o capitalismo impõe às relações sociais perpetradas pelos sujeitos vulneráveis, ao que, utilizando-se da lavra dusseliana, o denunciam como principal fundamento da destruição intensiva da natureza (COSTA, LOUREIRO, 2019).

Ou seja, a ferocidade do desejo de acumulação capitalista e o preconceito delineiam este cenário perverso, pois o modelo atual de desenvolvimento hegemônico mundial cada vez mais reifica os sujeitos negados: uns, a serem usados a serviço do lucro; outros, considerados supérfluos, a serem sumariamente descartados.

Nesta senda, a pesquisa alia-se às teorias críticas dos DH, - seja a elaborada por Herrera Flores e seus demais expoentes europeus; seja a sua releitura latino-americana pelos autores decoloniais, em especial, a FL - por conceber que elas constituem aportes epistemológicos e metodológicos para se pensar a realização da justiça ambiental, *sine qua non*, não há que se cogitar em proteção de direitos humanos dos povos indígenas no Brasil, sobretudo.

A lógica perversa do ambientalismo liberalizado (ACSELRAD, 2015) indica que a racionalidade econômica que impera é a da desigualdade ambiental, ou seja, equivale a apontar uma espécie de otimização da economia da vida ou da morte para populações indígenas e tradicionais. Assim, a disputa territorial se dá em torno dos recursos naturais e à oferta de espaços a degradar e espoliar, assim como de áreas de fronteira com vista a expropriar grupos sociais. Trata-se de uma matriz civilizatória baseada na exclusão de povos originários e tradicionais, onde a desigualdade ambiental mostra-se parte integrante do capitalismo liberalizado (ACSELRAD, 2015).

Neste viés, convém ressaltar o dualismo radical da relação entre ser humano e natureza que Quijano (2013, p. 52) já verificava, conforme aponta Costa ao afirmar que, *in verbis*:

um dos elementos fundadores da colonialidade/modernidade/ eurocentrada é o novo e radical dualismo cartesiano, que separa 'razão' e 'natureza'. [...]. Por tais condições, na crise da 'colonialidade' do poder e, em especial, da 'colonialidade'/modernidade/eurocentrada, a exacerbação do conflito e da violência se tem estabelecido como uma tendência estrutural globalizada,

principalmente com as populações originárias e tradicionais (COSTA, 2021, p. 3).

De acordo com Quijano (2013), a categoria “raça” é facilmente percebida como uma ideia que faz parte da natureza como explicação e justificação da exploração das ‘raças inferiores’, o que se verifica através dos relatórios de violências contra os povos indígenas no Brasil, ou seja, retratos de “uma tendência à recolonização global da natureza pelos ‘funcionários do capital’” (COSTA, 2021, p. 3).

Ainda de acordo com o autor peruano, a mistificação metafísica das relações humanas com o universo é que determinou que os grupos dominantes do *homo sapiens* impusessem sobre as demais espécies do planeta as suas formas de exploração predatória da natureza, afirmando, destarte, aquela relação dualista entre razão e natureza.

É neste contexto, portanto, que se instala a crise engendrada pelo padrão de poder caracterizado pela tendência predatória do novo Capitalismo Industrial/Financeiro dentro da “colonialidade” global do poder que separa o *homens sapiens* da natureza e o orienta a explorá-la de acordo com os interesses do mercado, nacional e internacional.

Salienta-se, que a dicotomia direitos humanos/cidadania-capital opera em sua forma mais aviltante e opressora, provocando, outrossim, a desestabilização das atividades nas terras tradicionalmente ocupadas, que “podem fazer com que o desenvolvimento de uma atividade comprometa a possibilidade de outras atividades se manterem” (ACSELRAD, BEZERRA; MELLO, 2009, p. 74), assim como das pessoas que ali nasceram, se desenvolveram, e permaneceram para sobreviver, trabalhar e reproduzir sua cultura e modos de vida.

Em vista disso, é mister a reconstrução das subjetividades sociais, com base na alteridade, cujas compreensões naturalizem que os povos indígenas, assim como os demais povos tradicionais, têm seus direitos garantidos se em incolumidade territorial, convencidos de que eles se constituem a partir de uma relação peculiar com a natureza e seus elementos, e não como “meros guardiões dos ecossistemas” (LEROY, MEIRELES, 2013, p. 119). Vale dizer, é naturalizar as concepções de que suas formas de apropriação exprimem, *in verbis*:

um conjunto de relações potencializadas pelas formas ancestrais de apropriação comunitária dos sistemas ambientais com seus ‘códigos’, informações e ‘encantados’ materializados no extrativismo, na produção de

remédios, moradia, produção de alimento nas florestas, matas, roçados, fundos de pastos, vazantes, integrados aos saberes populares conectados aos rios, lagoas e o mar. [...]. Território apresenta múltiplos sentidos, dentre os quais está o 'espaço de produção e de reprodução', [...]. (LEROY, MEIRELES, 2013, p. 119).

Povos indígenas e demais comunidades tradicionais, além de terem que enfrentar a luta da reterritorialização, ao mesmo tempo, necessitam resistir nos campos da supremacia hegemônica dos não indígenas e dos brancos, em busca de afirmação e reconhecimento, uma vez que, “o conceito de territorialidade tem se colocado como um elemento central na construção política da identidade dos sujeitos” (ACSELRAD, 2010, p. 10). Outrossim, é mister destacar, que neste embate os povos tradicionais ainda carregam o estigma de serem os óbices do desenvolvimento, uma vez que lhes é imputado o ônus de destruidores da natureza, o que denota uma aviltante inversão, não somente de papéis, mas principalmente de valores, reforçando, destarte, a necessidade urgente de reconstrução das subjetividades humanas anteriormente proposta, transpondo-as à intersubjetividade da FL.

Por conseguinte, necessárias são as bases epistemológicas da TCDH para que se olhe *desde abajo* as contradições e violências sociais, epistêmicas, políticas e econômicas que experimentam estes sujeitos oprimidos, e assim, possam fornecer-lhes efetivamente, os bens, e os direitos que invocam para o seu Bem Viver!

Isto é, vale reiterar a concepção da pesquisadora, mediante as fontes exploradas, de que referenciais propostos pela TCDH e pelos princípios do Bem Viver, podem contribuir para a construção de um palco dialógico entre o Estado - *in casu*, brasileiro - e estes sujeitos, ao encontro da garantia dos seus direitos humanos, em especial, àqueles relacionados à proteção e demarcação territorial; o que se entende viável a partir de uma nova matriz político-social forjada no novo constitucionalismo.

Ao tratar-se os povos indígenas como “sujeitos negados”, oprimidos, “outros” referimo-nos ao sujeito vivo, tal qual elaborado por Dussel, por se tratar de um “ser corporal, pelo qual a satisfação da necessidade se constitui como um feito radical”. Ou seja, “um sujeito que é parte da fundamentação dos direitos humanos a partir do pensamento da libertação” (MARTÍNEZ, 2015, p. 105). Concebe-se, destarte, o sujeito vivo como objeto que aspira a realização do direito vivo de Ehrlich (1913), pois ele se posiciona como um referente crítico à satisfação das necessidades das vítimas, dos oprimidos e dos empobrecidos, enunciando-se como a possibilidade da produção, reprodução, e desenvolvimento da vida dos sujeitos reais do sistema. Ou seja, o direito

vivo de Eugen Ehrlich é o que domina a vida, ainda que não institucionalizado pelo Estado.

Em suma, para que possa vislumbrar o sujeito vivo detentor de direitos humanos, segundo a Teoria Crítica, tal qual *los mismos* insculpido pela teoria universalista hegemônica, ele precisa ser simultaneamente um sujeito vivo, intersubjetivo e prático, isto é, um sujeito atuante e prático (MARTÍNEZ, 2015), cuja viga mestra são os seus processos de luta, pois são destes cenários que o direito nasce, isto é, dos movimentos sociais, das necessidades reais pautadas por um olhar atento às várias dimensões atinentes ao sujeito de direitos, como por exemplo, culturais, sociais e econômicas.

Alicerçada sob o pressuposto de que a sociedade é plural, e que a constituição da república é um marco de correlação de forças e de lutas sociais em um determinado momento histórico do desenvolvimento da sociedade de um Estado, que se legitima pela coexistência de concepções divergentes e participativas (WOLKMER, 2013), o direito deve refletir essa pluralidade de valores, culturas, saberes e práticas que compõem e ordenam o Estado, e ser validado, por conseguinte, a partir desta diversidade de fontes participativas e estruturantes.

Ou seja, para a TCDH importa saber o que são, por quê e para que servem os direitos humanos, chamando a atenção para a importância da distinção entre o que o fenômeno é, e o que ele significa; tensionando, destarte, a teoria tradicional e hegemônica, a qual “confunde os planos da realidade e das razões na mesma Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948” (FLORES, 2009, p. 26). Com efeito, segundo a teoria universalista, os direitos humanos são produtos de direitos, e não de realidades materiais e concretas dos povos que lutam e buscam o acesso a bens que lhes proporcionem uma vida digna e menos desigual.

O que é corroborado por Sánchez Rubio (2018), ao tecer que os direitos humanos envoltos pela matriz crítica devem ser pensados a partir de uma concretude que não cabe no discurso da modernidade, posto que visa contundir com a episteme individualista, normativista e abstrata construída por esta concepção filosófica.

Não há que se olvidar que as injustiças ocasionadas pelo mercado, e decorrentes do consumo indiscriminado e desigual, o aumento desmesurado da violência contra os povos subalternizados e vulneráveis, a subjugação do conhecimento e das culturas não eurocêntricas, impõem-se pensar os direitos humanos “desde uma perspectiva nova, integradora, crítica e contextualizada em

práticas sociais emancipadoras” (FLORES, 2009. P. 25). Assim, compete à epistemologia crítica sobre os direitos humanos colocar frases às práticas sociais de indivíduos e grupos que lutam para que esses fatos possam ser transformados em outros mais justos, equilibrados e igualitários.

O desafio que assiste a estes povos consiste na busca por meios que representem os seus direitos humanos para além do mero direito de ter a capacidade de poder exercê-los; mas para que a finalidade destes lhes seja factual; isto é, que representem, *sine qua non*, o devido acesso aos bens que lhes garantam vida digna de acordo com os seus costumes e necessidades particulares. Vale dizer, um “modo não neutro” de alcance a determinados bens da vida, mediante a criação de políticas públicas por parte do Estado que possibilitem a construção de condições materiais e imateriais necessárias para poderem viver (FLORES, 2009).

Veja-se que a antiga política indigenista no Brasil sempre se alinhou à extinção cultural dos povos indígenas mediante regramentos de ordem assimilacionista, a exemplo do Estatuto do Índio de 1973. Assim sendo, a garantia de seus direitos, sobretudo quanto à demarcação e registro de TIs, seria menos onerosa ao Estado, posto que favoreceria o êxodo rural dos seus membros em busca de vida “mais fácil”, tal qual concedida ao não índio, inclusive quanto ao acesso de bens e serviços relacionados ao exercício da cidadania.

Somada a esta negação cultural e ao direito à diferença, Carlos Frederico de Souza Filho (2018) rememora ainda a dificuldade da aquisição coletiva de direitos pelos povos indígenas brasileiros, em que pese o reconhecimento legal de sua capacidade de serem sujeitos de direitos, mas individualmente. A importância desta constatação reside no fato de que os sujeitos coletivos são titulares de direitos, assim como os sindicatos e os partidos políticos, por exemplo e, em razão disto, podem ter patrimônio próprio e, enquanto coletividade reconhecida institucionalmente, podem exercer este direito de forma mais combativa, por conseguinte, mais eficaz. Particularmente, quanto aos indígenas, o reconhecimento do direito coletivo faz-se imperioso, sobretudo quanto à luta pela conquista de territórios, e pelo direito à autodeterminação, ou seja, “os direitos coletivos dos povos que são direito a um governo próprio, aos recursos naturais, ao território, à própria cultura, à liberdade, se encerram no confronto com a soberania do Estado” (SOUZA FILHO, 2018, p. 170).

Direitos esses que, por não serem reconhecidos no campo jurídico, se traduzem nas lutas políticas destes povos, isto é, de um direito vivo que se acende na

força da coletividade, no anseio dos movimentos indígenas pelo acolhimento de pleitos que carecem em uma (ou mais) determinada realidade aldeada. Em síntese, o argumento de Souza Filho ao encontro da importância do reconhecimento da aquisição coletiva de direitos pelos povos indígenas é no sentido de que o direito coletivo destes não se traduz em direitos individuais, porque sua existência depende da coletividade como a cultura, o idioma, a religião e o território. A estes, ainda pode ser acrescentado o direito à autodeterminação.

No que concerne aos direitos territoriais dos povos indígenas, por exemplo, vale destacar que cada povo indígena tem uma concepção própria de território, lastreada pela ideia do local onde eles podem desenvolver suas formas de vida e estabelecer suas relações com a natureza. Ou seja, território para os indígenas detém uma acepção ampliada à de terra, um sentido cosmológico que o eleva enquanto o todo indivisível que une o ser humano à terra e à natureza, o ambiente que permite o *Buen Vivir* de seus membros (ACOSTA, 2016).

O *Buen Vivir*, ou Bem Viver, refere-se às condições imateriais para a existência e realização da vida dos povos indígenas, logo para o gozo de direitos e exercício da cidadania. Neste sentido é que o Bem Viver passou a ser um fundamento do Estado do Equador, configurando como direito fundamental da sociedade. Ou seja, conforme o seu novo texto constitucional (2008), o Estado foi refundado com vista a “uma nova forma de convivência cidadã, em diversidade e harmonia com a natureza, para alcançar o bem viver, o *sumak kawsay*”¹⁵. Vale dizer, a norma constitucional equatoriana capitulou como dever do Estado prover a redistribuição equitativa dos recursos e da riqueza para o acesso ao Bem Viver, arrolando, para tanto, os bens essenciais que o compõem, sem os quais, não se pode viver dignamente. Assim como, igualmente reconheceu o direito de autodeterminação dos povos indígenas, nos limites de suas circunscrições territoriais, afirmando sua autoridade para organizarem-se de acordo com suas tradições ancestrais e modos particulares de vida. Ou seja, o que somente é viável a partir do direito ao território devidamente demarcado.

Com efeito, segundo os preceitos constitucionais do Equador, o Bem Viver orienta os direitos de cidadania dos povos indígenas (e das demais nacionalidades

¹⁵ Trecho do Preâmbulo da Constituição do Equador (2008). Texto original: *una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay*. (ECUADOR, 2008).

equatorianas, assim reconhecidas em seu texto) a partir do referencial território, e da relação não dualista com a natureza. Por conseguinte, a defesa pela refundação do Estado brasileiro, com vista à ruptura do tratamento colonial conferido aos sujeitos mais vulneráveis deste sistema, perpassa pela mudança paradigmática das relações entre o ser humano e a natureza, que hodiernamente são orientadas pelo capital nacional e internacional, sobretudo.

Dois anos após a promulgação da Constituição da República do Equador, em 2010, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos – CIDH, ao abordar a importância do território para os povos indígenas, já o fez sob os valores e preceitos do Bem Viver, evidenciando, no trecho do “Relatório sobre os direitos dos povos indígenas e tribais sobre suas terras ancestrais e recursos naturais”, a importância do reconhecimento do vínculo ancestral existente entre eles, mediante as seguintes considerações:

Esta relação especial é essencial tanto para a subsistência material e pela integridade cultural dos povos indígenas e tribais. A CIDH foi enfática ao explicar, nesse sentido, que ‘a sociedade indígena se estrutura a partir de sua relação profundamente com a terra’; que ‘a terra constitui para os povos indígenas uma condição de segurança individual e do vínculo do grupo’; e que ‘a recuperação, reconhecimento, demarcação e registro de terras significa direitos essenciais para a sobrevivência cultural e para manter a integridade da comunidade’. Na mesma linha, a Corte Interamericana destacou que ‘para as comunidades indígenas, a relação com a terra não é meramente uma questão de posse e produção mas um elemento material e espiritual que eles devem desfrutar plenamente, inclusive para preservar seu patrimônio cultural e transmiti-lo às gerações futuras’; que ‘a cultura de membros das comunidades indígenas corresponde a um modo de vida particular de ser, ver e agir no mundo, constituído a partir de sua estreita relação com seus territórios tradições e os recursos ali encontrados, não só porque são estes os seus principais meios de subsistência, mas também porque constituem um elemento integral de sua visão de mundo, religiosidade e, portanto, de sua identidade cultural’; e que ‘a garantia do direito à propriedade comunitária dos povos indígenas deve levar em conta que a terra está intimamente relacionada com as suas tradições e expressões orais, os seus costumes e línguas, suas artes e rituais, seus conhecimentos e usos relacionados com a natureza, suas artes culinárias, o direito consuetudinário, vestuário, filosofia e valores. Em função de seu ambiente, sua integração com a natureza e sua história, os membros das comunidades indígenas transmitem de geração em geração este patrimônio cultural imaterial, que é constantemente recriado por membros das comunidades e grupos indígenas. (CIDH, 2010, p. 22)¹⁶.

¹⁶ Texto original: *Dicha relación especial es fundamental tanto para la subsistencia material como para la integridad cultural de los pueblos indígenas y tribales. La CIDH ha sido enfática en explicar, en este sentido, que “la sociedad indígena se estructura en base a su relación profunda con la tierra”; que “la tierra constituye para los pueblos indígenas una condición de la seguridad individual y del enlace del grupo”; y que “la recuperación, reconocimiento, demarcación y registro de las tierras significan derechos esenciales para la supervivencia cultural y para mantener la integridad comunitaria”. En la misma línea, la Corte Interamericana ha señalado que “para las comunidades indígenas la relación con la tierra no es meramente una cuestión de posesión y producción sino un elemento material y espiritual del que deben gozar plenamente, inclusive para preservar su legado cultural y transmitirlo a las generaciones*

As afirmações do trecho destacado também levam à razão de que o conceito de povo está ligado a relações culturais que por sua vez se interdependem com o meio ambiente. “Deste modo, a existência física de um território, com um ecossistema determinado e o domínio, controle ou saber que tenha o povo sobre ele, é determinante para a própria existência do povo” (SOUZA FILHO, 2018, p. 120). Vale dizer, segundo o autor, é no território e em seus fenômenos naturais que se assentam as crenças, a religiosidade, a alimentação, a farmacopeia e arte de cada povo. Assim, não há como se conceber os povos indígenas como sujeitos de direitos humanos de uma sociedade, se dissociados da relação com a natureza; portanto, do reconhecimento do direito originário sobre um determinado território institucionalmente demarcado.

Com efeito, o Bem Viver sustenta a proposta de viver-se em harmonia com a natureza, abrindo portas para a construção de visões alternativas de vida (ACOSTA, 2016). Suas construções estão ao encontro do reconhecimento e da valorização de outros saberes e práticas, permitindo a reinterpretação social da natureza a partir de imaginários culturais. Trata-se, portanto, da construção de uma nova racionalidade social, política, econômica e cultural indispensável para a transformação dos indivíduos e das comunidades (ACOSTA, BRAND, 2018). Constitui-se como um conjunto de valores plasmados na cosmologia indígena, o que lhe permite configurar-se como um fundamento para o reconhecimento pelo Estado do direito à terra, como elemento essencial da natureza, e ao território, como base de desenvolvimento da vida dos povos indígenas, posto que seus conceitos estão ao encontro da reconstrução de processos autônomos de vida em seus espaços territoriais, porque muitos destes povos “definem e organizam as aldeias em seus territórios segundo seus sistemas sociais, econômicos, jurídicos e religiosos” (LUCIANO, 2006, p. 93).

Neste sentido é que a Abya Yala se coloca assim como um atrator em torno do

futuras”; que “la cultura de los miembros de las comunidades indígenas corresponde a una forma de vida particular de ser, ver y actuar en el mundo, constituido a partir de su estrecha relación con sus territorios tradicionales y los recursos que allí se encuentran, no sólo por ser éstos su principal medio de subsistencia, sino además porque constituyen un elemento integrante de su cosmovisión, religiosidad y, por ende, de su identidad cultural”; y que “la garantía del derecho a la propiedad comunitaria de los pueblos indígenas debe tomar en cuenta que la tierra está estrechamente relacionada con sus tradiciones y expresiones orales, sus costumbres y lenguas, sus artes y rituales, sus conocimientos y usos relacionados con la naturaleza, sus artes culinarias, el derecho consuetudinario, su vestimenta, filosofía y valores. Em función de su entorno, su integración con la naturaleza y su historia, los miembros de las comunidades indígenas transmiten de generación en generación este patrimonio cultural inmaterial, que es recreado constantemente por los miembros de las comunidades y grupos indígenas”.

qual outro sistema pode se configurar (PRIGOGINE, 1996 *apud* PORTO-GONÇALVES, 2009). Ao darem nome próprio ao seu continente, apropriaram-se dele, vale dizer, “tornaram próprio um espaço pelo nome que se atribui aos rios, às montanhas, aos bosques, aos lagos, aos animais, às plantas e por esse meio um grupo social se constitui como tal, constituindo seus mundos de vida, seus mundos de significação e tornando seu um espaço – um território” (PORTO-GONÇALVES, 2009, p. 29-30).

Nesse contexto é que se deve pensar o palco de discussões assentadas em propostas abertas ao Bem Viver, um novo horizonte de sentido histórico pautado na defesa das condições de todas as formas de vida do planeta, como um projeto libertador (ou emancipatório) calcado nas lutas e práticas sociais contra toda e qualquer espécie de dominação/exploração ocasionada pela Matriz Colonial de Poder. Trata-se de uma proposta, que de acordo com o olhar de Quijano (2013), acena à “Des/Colonialidade” do Poder como ponto de partida, e a autoprodução e reprodução democrática da existência social, como eixo contínuo de orientação das práticas sociais. Assim, há que ser admitida como uma questão aberta, que se consolida, não somente no debate, mas nas práticas sociais cotidianas dos povos que intentam uma nova experiência social de vida.

Por consequência, a TCDH e o Bem Viver, bases epistemológicas e valorativas para as práticas de vida, de ser existente e atuante, logo, para a práxis da libertação, aportam como pontos de chegada para os povos indígenas, pois suas construções conformam referenciais aos sujeitos negados na luta pelo território.

2.4 A DEMARCAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS COMO AÇÃO AFIRMATIVA DO ESTADO DO RECONHECIMENTO À DIFERENÇA EM FACE DO DIREITO FUNDAMENTAL DA IGUALDADE

A segunda parte da pesquisa proposta no estágio pós-doutoral debruçou-se sobre a análise documental dos constructos institucionais pelo Estado brasileiro alinhados à garantia dos direitos territoriais dos seus povos indígenas, conforme previstos na CF/88, artigos 231 e 232. Tais documentos consubstanciaram-se nos PL nº 490/2007, que tramitou na Câmara dos Deputados Federais, e no PL nº 2.903/2023, que se seguiu ao Senado Federal, posteriormente transformado na Lei nº 14.701, de 20 de outubro de 2023, assim como o voto ministerial de Edson Fachin (STF), em

sede de julgamento do RE 1.017.365-SC e, por fim, a questão também foi aventada na Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 7582 no STF.

Tal análise fez-se necessária porquanto o objetivo geral do estudo consistiu em abordar as políticas públicas engendradas pelo Brasil que promovem (ou não) o direito à diferença indígena. E neste núcleo tem-se a discussão político-jurídica sobre o Marco Temporal de Ocupação de Terras Indígenas, cujas normas e hermenêutica delas decorrentes foram estabelecidas e extraídas daqueles documentos.

A abordagem em questão foi pensada com o objetivo de evidenciar a perversidade do marco temporal, por entender-se que ele legitima as violências a que os povos indígenas foram submetidos até a promulgação da CF/88. O documento também ignora o fato de que até 1988, os povos indígenas eram tutelados pelo Estado e não tinham autonomia para pleitear, judicialmente, por seus direitos.

Para tanto, foi estudado o retrospecto da norma em apreço, desde a sua propositura em forma de PL nas duas Casas do Congresso Nacional, a sua transformação na Lei nº 14.701, de 20.10.2023, até a judicialização da questão perante o STF. No entanto, a investigação também suscitou abordagens categoriais através da técnica bibliográfica, pelo que se reiterou a leitura sobre cidadania indígena, e a análise dos institutos: “direito à igualdade” e “justiça”.

No que tange à cidadania indígena, contextualizou-se a importância do reconhecimento pelo Estado brasileiro da autonomia indígena, da autodeterminação destes povos, a fim de manterem relações diferenciadas com a sociedade nacional, sem a necessidade de abdicarem dos direitos assegurados ao não índio, a partir das ideias do autor e antropólogo Baniwa, Gersem Luciano (2006). Isto é, segundo Luciano, a cidadania indígena significa a garantia do direito de permanecer vivendo segundo tradições, culturas, valores e conhecimentos que lhes são próprios.

Quanto ao direito à igualdade, o estudo teve como referências epistemológicas as teorias de Ronald Dworkin (2002) e de Norberto Bobbio (1997). Em Dworkin, colacionou-se a ideia do “right to equal concern and respect”, isto é, de que o sistema jurídico deve incorporar o princípio de que as pessoas têm o direito a serem tratadas como iguais perante a lei, ou ainda, que as leis não devem estar constituídas de maneira que coloquem pessoas em desvantagem (umas em relação às outras) por qualquer razão irrelevante, arbitrária, e, portanto, insultante.

Em Bobbio (1997), no tocante ao direito à igualdade a se coadunar com o direito à diferença indígena, o trabalho recebeu sua contribuição com a metodologia do

estabelecimento da relação formal, “igualdade entre quem?” e “igualdade em quê?”. Ou seja, para Bobbio, a igualdade é um valor para o homem como ser genérico, como um ente pertencente a uma classe, que é precisamente a humanidade. Para ele, justa é uma ação, justo um homem, ou uma lei que institui ou respeita, se instituída uma relação de igualdade. Vale dizer, uma relação de igualdade justa tem a ver com uma ordem a instituir ou a restituir (uma vez abalada), isto é, com um ideal de harmonia das partes de um todo, porque ele considera que somente um todo ordenado tem a possibilidade de durar.

Já o conceito de “justiça” à concretização do novo direito à diferença, por sua vez, foi trabalhado à luz da equidade extraída dos aportes teóricos de John Rawls (2016) e de Amartya Sen (2011), visando sustentar que a justiça é a virtude primeira das instituições sociais, tal como a verdade o é para os sistemas de pensamento. Ora, parte-se da concepção de Rawls, segundo o qual a distribuição de recursos deve ocorrer em duas etapas. Na primeira, deve haver a distribuição igual de direitos e deveres básicos. Na segunda, a partir do princípio da diferença, seriam compensadas as desigualdades injustas, garantindo-se a todos iguais oportunidades.

E, de acordo com A. Sen (2011), as pessoas, embora sejam iguais perante a lei, possuem necessidades, capacidades e desejos distintos. Assim, a promoção da equidade na justiça é o caminho político a ser seguido para a diminuição das desigualdades sociais e econômicas do mundo contemporâneo, bem como para a universalização de suas liberdades democráticas.

Finalizada a abordagem bibliográfica, passou-se à pesquisa acerca dos arranjos institucionais do Brasil voltados a garantir os direitos territoriais dos povos indígenas, o que demandou, conforme já mencionado, a análise documental de atos legislativos e judiciais sobre o Marco Temporal de Ocupação. Este expediente foi inaugurado com as teorias de Dworkin, a saber: a “teoria normativa da decisão judicial”, a qual autoriza a realização de ações afirmativas pelo Estado para a promoção dos direitos de igualdade das populações indígenas, isto é, uma espécie de ativismo judicial em casos difíceis e/ou em casos constitucionais, em que o judiciário torna-se delegado do poder legislativo. E com a teoria da “discriminação compensatória” que autoriza, através da lei, um tipo de discriminação proposital a grupos majoritários para favorecer grupos minoritários, em geral através de programas de ações afirmativas.

A contextualização teórica em apreço permitiu o alinhamento da exegese da

pesquisadora sobre a importância do Marco Temporal de Ocupação como um instrumento metodológico do Estado a garantir o cumprimento do direito à diferença indígena, uma vez que ele permite a estes povos o gozo de suas territorialidades, ou seja, permite-lhes realizar seus modos de vida, sem deixarem de ser cidadãos nacionais. Vale dizer, possibilita o exercício da cidadania indígena.

Por isso, reiterando o que foi abordado na introdução desta seção, o estudo trouxe a celeuma que se formou sobre o conceito de terra indígena contemplado pela CF/88, a qual almejou, em seu texto, esclarecer as diferenças entre terra e território, pretendendo afastar o caráter assimilacionista que o Estado propunha até então aos direitos territoriais dos povos indígenas.

Com efeito, expôs-se o retrospecto institucional do Marco Temporal de Ocupação, perpassando pelo PL nº 490/2007, segundo o qual, os índios somente terão direito à demarcação de TIs se comprovado objetivamente que elas, na data de promulgação da Constituição Federal eram, ao mesmo tempo, habitadas em caráter permanente, utilizadas para suas atividades produtivas, devendo ser imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições¹⁷. No Senado Federal, o Marco Temporal tramitou sob o PL nº 2903/2023, onde também foi aprovado pelo plenário e, em 20/10/23, foi convertido na Lei nº 14.701/2023, que regulamenta o art. 231 da CF/88, para dispor sobre o reconhecimento, a demarcação, o uso e a gestão de terras indígenas.

Ante ao poder judiciário, por sua vez, questão foi analisada em sede do julgamento do RE nº 1.017.365/SC, com repercussão geral, interposto pela FUNAI contra o IMA-SC, por conta da ação originária de reintegração de posse movida por este instituto contra o povo indígena Xokleng no Vale do Itajaí – SC. O Ministro relator, Edson Fachin, manifestou-se pelo direito à demarcação de TIs, quando reafirmou o conceito de território consignado na CF/88, ressaltando o sentido de espaço cosmológico onde os povos indígenas vivem ecologicamente, e que permite a reprodução dos seus modos de vida e exercício da cidadania indígena. O voto em comento tem 109 laudas, todavia, aqui colacionou-se alguns excertos que demonstram que a exegese defendida na pesquisa está ao encontro da garantia dos direitos de igualdade dos povos indígenas, pois conforme entendimento da cúpula do poder

¹⁷ Conforme redação dada pelo §1º do art. 231 da CF/88.

judicário nacional.

Nesse sentido, Fachin posicionou-se favorável ao direito à demarcação de TIs independentemente do período de ocupação destas, exarando em seu voto, dentre outras passagens que, *in verbis*:

(...) mais importante que o equacionamento jurídico da questão, está em julgamento a tutela do direito à posse de terras pelas comunidades indígenas, substrato inafastável do reconhecimento ao próprio direito de existir dos povos indígenas, como notoriamente se observa da história dos índios em nosso país, os quais passaram por notório processo de dizimação e tomada violenta das terras pelos ocidentais, dentro do longo processo de migração ao interior e ocupação da totalidade do que hoje conhecemos como território nacional¹⁸.

Ainda, o relator, citando o clássico entendimento do Ministro Victor Nunes Leal no julgamento do RE nº 44.585, prolatado em 1961, expos que, *in verbis*:

aqui não se trata do direito de propriedade comum; o que se reservou foi o território dos índios. Essa área foi transformada num parque indígena, sob a guarda e administração do serviço de proteção aos índios, pois estes não têm a disponibilidade das terras. O objetivo da CF é que ali permaneçam os traços culturais dos antigos habitantes, não só para sobrevivência dessa tribo, como para estudos dos etnólogos e para outros efeitos de natureza cultural ou intelectual. Não está em jogo, propriamente, um conceito de posse, nem de domínio, no sentido civilista dos vocábulos; trata-se do habitat de um povo¹⁹.

Nessa esteira, a partir do entendimento pelo direito à demarcação de TIs, independentemente do marco temporal de ocupação, o recurso foi provido e restou configurada a sua repercussão geral. Assim, a pesquisa considerou este julgado ação afirmativa a tornar eficaz a garantia ao direito à diferença indígena no Brasil, portanto, uma política pública a favor dos grupos minoritários.

A título de elucidação e de conclusão, a pesquisa seguiu à trajetória do Marco Temporal no âmbito judicial, relatando que, por conta da promulgação da Lei nº 14.701/2023, e do julgamento do RE em apreço, a APIB, o PSOL e REDE ajuizaram ADI no STF (ADI 7582), sob a alegação de que a norma aprovada pelo congresso nacional viola o entendimento do Supremo Tribunal Federal, que rejeitou a tese do marco temporal. O relator da ação, Ministro Gilmar Mendes, determinou a suspensão, em todo o país, dos processos judiciais que discutem a constitucionalidade da lei do marco temporal até que o tribunal se manifeste definitivamente sobre o tema.

¹⁸ Excerto do voto do relator, Edson Fachin, no julgamento do RE nº 1.017.365/SC. Fonte: Consultor Jurídico. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/dl/fa/fachin-indios1.pdf>. Acesso em 15 de março de 2024.

¹⁹ Idem, ibidem.

Conseqüentemente, reputou-se que a Lei nº 14.701/23 representa um retrocesso aos direitos fundamentais dos povos indígenas desde a redemocratização do país, uma vez que ela legitima não só o aumento da violência contra essa população, como também afeta toda a sociedade, pois acentua a degradação do meio ambiente e a crise climática. Além disso, evidenciou-se o caráter contencioso da questão, que ainda enfrenta entraves institucionais no Estado, pois este ainda está inserido em uma matriz colonial de poder, que se mantém hegemônica, configurando, portanto, a ineficácia constitucional da garantia do direito indígena à diferença.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À luz do exposto, reitera-se que as insurgências dos povos indígenas na América Latina, e no Brasil, por assim dizer-se, decorreram de uma concepção eurocêntrica sobre território calcada na propriedade privada e eivada do dualismo hermenêutico excludente, que dissocia elementos que compõem o meio ambiente, como a território do ser humano. Ou seja, os povos originários, ao invocarem a *Abya Yala*, visam ao reconhecimento das diferentes formas de apropriação dos recursos naturais que já predominavam no mundo de forma comunitária, e não excludente.

Por conseguinte, conforme também mencionado, defende-se o constitucionalismo latino-americano como modelo a contemplar os povos indígenas como sujeitos de direitos em territorialidades que o identificam como tais, e lhes permitem o exercício de suas cidadanias sem deixarem de ser o que são, é o que foi implantado nas Constituições da Bolívia e do Equador. Tal premissa decorre da concepção de que estes dois países promoveram a refundação dos seus Estados mediante a ampliação democrática e o reconhecimento do pluralismo jurídico como pilar fundante do Direito.

E, no que tange às políticas públicas engendradas pelo Estado brasileiro, pugnou-se pela não aprovação do Marco Temporal de Ocupação de Terras Indígenas, como quis fazer valer o poder legislativo nacional, eis que ele vai de encontro com a hermenêutica do texto constitucional redigido em seus artigos 231 e 232, segundo os quais, ali está consignado o conceito de território indígena, em sua dimensão cosmológica, como o espaço físico e imaterial que permite aos povos indígenas viverem segundo os seus modos, cultura e costumes. Isto é, permite a estes povos o exercício da cidadania indígena, a qual prevê a possibilidade deles cultuarem suas

particularidades étnicas, sem deixarem de ser cidadãos nacionais e, por isso, também gozarem dos direitos assegurados pelo Estado aos não índios.

E, conforme já exposto, assim entendeu o Supremo Tribunal Federal.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ACOSTA, Alberto; BRAND, Ulrich. **Pós-extrativismo e decrescimento: saídas do labirinto capitalista**. São Paulo: Autonomia Literária & Elefante, 2018.

ASSEMBLEIA GERAL DA ONU (1948). **Declaração Universal dos Direitos Humanos** (217[III]A). Disponível em: < <https://brasil.un.org/pt-br>>.

ARENDDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

BAUER MW. Análise de conteúdo clássica: uma revisão. In: Bauer MW, Gaskell G. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. 6a ed. Petrópolis (RJ): Vozes; 2005.

BELLO, Enzo. **A cidadania no constitucionalismo latino-americano**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

BOBBIO, Norberto. **Igualdade e liberdade**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

BOLÍVIA. **Constitución Política del Estado (CPE) (7-Febrero-2009)**. 2009. Disponível em: https://www.oas.org/dil/esp/constitucion_bolivia.pdf Acesso em: 03 maio de 2023.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **PL 490/2007**. Brasília, 2007. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=345311&fichaAmigavel=nao>. Acesso em: 02 out. 2023.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**, de 05 de outubro de 1988. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>> Acesso em 10 de maio de 2023.

BRASIL. **Lei nº 14.701, de 20 de outubro de 2023**. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>> Acesso em 19 de novembro de 2023.

BRASIL. Senado Federal. **PL 2903/2023**. Brasília, 2023. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/157888>. Acesso em: 02 out. 2023.

COMISSION INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS - CIDH. **Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales**: normas y jurisprudencia del sistema interamericano de derechos humanos. 2010. Disponível em: <http://www.oas.org/es/cidh/indigenas/docs/pdf/Tierras-Ancestrales.ESP.pdf> Acesso em: 05 set. 2023.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **O relatório**. 2022. Disponível em: <https://cimi.org.br/observatorio-da-violencia/o-relatorio/> Acesso em: 10 jan. 2022.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Terras Indígenas**. 2022. Disponível em: <https://cimi.org.br/terras-indigenas/> Acesso em: 10 jan. 2022.

COSTA, César Augusto; LOUREIRO, Carlos Frederico. A questão ambiental a partir dos “sem direitos”: uma leitura em Enrique Dussel. **Revista e-Curriculum**, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 673-698, abr./jun., 2019.

_____. Educação ambiental crítica: uma leitura ancorada em Enrique Dussel e Paulo Freire. **Revista Georaguaiá**, Mato Grosso, v. 2, p. 1-17, 2013.

DUSSEL, Enrique. **1492**: o encobrimento do outro. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

DWORKIN, Ronald. **Levando os Direitos a Sério**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ECUADOR. **Constitución de la Republica del Ecuador**. 2008. Disponível em: https://siteal.iiep.unesco.org/sites/default/files/sit_accion_files/siteal_ecuador_6002.pdf Acesso em: 03 fev. 2022.

FAGUNDES, Lucas Machado. Reflexões histórico-jurídicas e antropológicas: a necessidade de refundar o estado a partir dos sujeitos negados. In: WOLKMER, Antônio Carlos; CORREAS, Oscar. (orgs.). **Crítica Jurídica na América Latina**. Aguascalientes: CENEJUS, 2013. p.146-164.

FLORES, Joaquín Herrera. Los Derechos Humanos en el Contexto de la Globalización: tres precisiones conceptuales. In: RÚBIO, David Sánchez; FLORES, Joaquín Herrera; CARVALHO, Salo de. (orgs.). **Direitos humanos e globalização: fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. p. 72-109. Disponível em: <http://www.pucrs.br/orgaos/edipucrs/> Acesso em: 12 nov. 2018.

_____. **Los derechos humanos como productos culturales: crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Los Libros de La Catarata, 2005.

BALANÇO PARCIAL do censo mostra aumento da população indígena. **G1 Jornal Nacional**. Disponível em: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2023/01/19/balanco-parcial-do-censo-mostra-aumento-da-populacao-indigena.ghtml>>. Acesso em 13 de mar. de 2023.

LIXA, Ivone Fernandes Morcilo; FERRAZZO, Débora. Pluralismo, novo constitucionalismo latino-americano e resignificação hermenêutica: aproximações necessárias. In: WOLKMER, Antônio Carlos; CAOVIALLA, Maria Aparecida Lucca. (orgs.). **Temas atuais sobre o constitucionalismo latino-americano**. São Leopoldo: Karywa, 2015. p. 132-152.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: LACED/Museu Nacional, 2006.

MARTÍNEZ, Alejandro Rosillo. **Fundamentação dos direitos humanos desde a filosofia da libertação**. Ijuí: Unijuí, 2015.

MIGNOLO, Walter. **Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Akal, 2003.

NASCIMENTO, Sandra. **Colonialidade do Poder no Direito e Povos Indígenas na América Latina: as faces da subordinação/dominação jurídica frente ao direito de retorno às terras ancestrais dos povos indígenas Kaiowá do Tekohá Laranjeira Nande'Rú no Brasil e Mapuche do Lof Temucuicui no Chile**. 2016. 516f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade de Brasília- UNB, Brasília, 2016.

PINSKY, Jaime. Introdução. In: PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi. (orgs.). **História da Cidadania**. São Paulo: Contexto, 2016.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A reinvenção dos territórios na América Latina/Abya Yala**. Mexico: UNAM, 2012.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala: tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, n. 20, p. 25-30, jul./dez., 2009.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, globalización y democracia. In: LANDER, Edgard. (org.). **Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO, 2000.

_____. "Bem Viver": entre o "desenvolvimento" e a "des/colonialidade" do poder. **Revista Fac. Dir. UFG**, Goiânia, v. 37, n. 1, p. 46-57, jan./jun., 2013.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RECURSO EXTRAORDINÁRIO nº 1.017.365 Santa Catarina. **Conjur, 2024**. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/dl/fa/fachin-indios1.pdf>. Acesso em 15 de março de 2024.

RUBIO, David Sánchez. **Derechos humanos instituyentes, pensamiento crítico y praxis de liberación**. México: Akal/Inter Pares, 2018.

RUBIO, David Sánchez. **Fazendo e desfazendo os direitos humanos**. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del sur**. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010.

_____. **Para além do pensamento abissal**: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 78, 2008.

_____. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 63, p. 237-280, out., 2002.

SASSEN, Sáskia. **Expulsões**: brutalidade e complexidade na economia global. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

SCHAVELZON, Salvador. **A assembleia constituinte da Bolívia**: etnografia do nascimento de um estado plurinacional. 2010. 609f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp151771.pdf>. Acesso em: 08 abr. 2019.

SEN, Amartya. **A ideia de justiça**. Coimbra: Almedina, 2009.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 2018.

WOLKMER, Antônio Carlos. Pluralismo jurídico: um referencial epistêmico e metodológico na insurgência das teorias críticas no direito. In. WOLKMER, Antônio Carlos. **Revista de Direito Práx.**, Rio de Janeiro, v.10, n.4, 2019, p. 2711-2735.

_____. Novos pressupostos para a temática dos direitos humanos. In. RÚBIO, David Sánchez; FLORES, Joaquín Herrera; CARVALHO Salo de. (orgs.). **Direitos humanos e globalização**: fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. p. 13-29.

_____. **Pluralismo Jurídico**: fundamentos de uma nova cultura no direito. São Paulo: Alfa-Omega, 2001.

PARTE 2 - ATIVIDADES REALIZADAS NO ESTÁGIO DE PÓS-DOUTORAMENTO NO PPGPSC

1. PUBLICAÇÕES

1.1 CAPÍTULO NO LIVRO: “AFROFUTURISMO(S) E PERSPECTIVAS DISRUPTIVAS NA EDUCAÇÃO, NO DIREITO E NAS ARTES” – GTPJUS CCJ UFSC/SC

1.1.1 Os movimentos indígenas na Aby Yala: utopias e horizontes naluta pelas territorialidades

Resumo: este texto aborda a contundência da tensão e do contexto das lutas dos povos indígenas na Aby Yala que envolvem as suas territorialidades, como atos de resistência e de medidas emancipatórias que se pretendem disruptivas do modelo civilizatório imposto pelo sistema-mundo moderno-colonial, e com o conceito de território forjado pela modernidade ocidental, ou melhor, pelo eurocentrismo. A questão é introduzida neste espaço a partir da tensão instalada na América Latina quanto às designações criadas pelos invasores para identificar o território recém descoberto no Novo Mundo, em sua visão antropocêntrica, e a resistência contra-hegemônica dos povos originários ao sustentarem que o território constitui o elemento biocêntrico para a realização do seus modos de vida e que, portanto, inscreve-se na expressão Aby Yala, cujo referencial semântico é a relação identitária entre os seus povos e o território que habitam. Desde a invasão dos conquistadores ibéricos às “Índias Ocidentais”, em 1492, o sistema-mundo moderno-colonial sofreu um novo modelo de conformação territorial em todas as escalas espaciais: local, regional, nacional e mundial. Vale dizer, ao assentarem-se no novo solo continental, a centralidade da Europa oriental, protagonizada até então pelos países árabes e asiáticos, cedeu espaço à Europa do norte ocidental, a qual, em face da sua hegemonia colonial sobre o Novo Mundo, inventou a modernidade e, em seu marco semântico, também o conceito de território.

Referências:

- ARENDRT, Hannah. **Sobre a Revolução**. São Paulo: Companhia das letras, 2011.
- BELLO, Enzo. **A cidadania no constitucionalismo latino-americano**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.
- BOLÍVIA. **Constitución Política del Estado (CPE) (7-Febrero-2009)**. 2009. Disponível em: https://www.oas.org/dil/esp/constitucion_bolivia.pdf. Acesso em: 03 fev. 2022.
- DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro**. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.
- ECUADOR. **Constitución de la Republica del Ecuador**. 2008. Disponível em: https://siteal.iiep.unesco.org/sites/default/files/sit_accion_files/siteal_ecuador_6002.pdf Acesso em: 03 fev. 2022.
- FAGUNDES, Lucas Machado. Reflexões histórico-jurídicas e antropológicas: a necessidade de refundar o estado a partir dos sujeitos negados. *In*. WOLKMER, Antônio Carlos; CORREAS, Oscar. (orgs.). **Crítica Jurídica na América Latina**.

Aguascalientes: CENEJUS, 2013. p.146-164.

KERSTENETZKY, Célia Lessa; KERSTENETZKY Jaques. O Estado (de Bem-Estar Social) como ator do desenvolvimento: uma história das ideias. **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 58, n. 3, p. 581-615, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/00115258201553> Acesso em: 02 fev. 2022.

LEONEL JÚNIOR, Gladstone. **O novo constitucionalismo latino-americano: um estudo sobre a Bolívia**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

LIXA, Ivone Fernandes Morcilo; FERRAZZO, Débora. Pluralismo, novo constitucionalismo latino-americano e resignificação hermenêutica: aproximações necessárias. *In*. WOLKMER, Antônio Carlos; CAOVIALLA, Maria Aparecida Lucca. (orgs.). **Temas atuais sobre o constitucionalismo latino-americano**. São Leopoldo: Karywa, 2015. p. 132-152.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: LACED/Museu Nacional, 2006.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A reinvenção dos territórios na América Latina/Abya Yala**. Mexico: UNAM, 2012.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala: tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, n. 20, p. 25-30, jul./dez., 2009.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, globalización y democracia. *In*. LANDER, Edgard. (org.). **Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO, 2000.

REY, Romeo Bajo. **El signo del Che: teoría y práctica de La izquierda em América Latina**. Buenos Aires: Biblos, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del sur**. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010.

_____. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 78, 2008.

_____. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 63, p. 237-280, out., 2002.

SASSEN, Sáskia. **Expulsões: brutalidade e complexidade na economia global**. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 2018.

1.2 ARTIGO NA REVISTA JURIS – FADIR FURG/RS (Qualis Capes A4)

1.2.1 Os movimentos indígenas na Abya Yala: horizontes nas lutas pelas territorialidades

Resumo: este artigo tem por objetivo evidenciar os movimentos indígenas a partir do marco histórico e societário no Brasil, e por isto, inscritos no rol das suas minorias identitárias ao qual possuem uma relação vital com o território onde vivem,

estabelecendo com ele territorialidades fundamentais. Para tanto alcançar esse fim, realizaremos uma pesquisa bibliográfica alicerçada numa perspectiva descolonial à luz de autores/as latino-americanos/as como Enrique Dussel, Darcy Ribeiro, Gersem Luciano, Ivone Lixa, Débora Ferrazo, Carlos Walter Porto-Gonçalves, Anibal Quijano, Sáskia Sassen entre outros/as expoentes críticos aliados a relevância das Constituições Federais do Brasil (1988), da Bolívia (2009) e do Equador (2008), respectivamente. As temáticas debatidas permeiam os direitos humanos e a territorialidade dos povos indígenas das Américas, sob um contexto de violências e exclusões operados pelo sistema-mundo moderno-colonial por intermédio de um Estado orientado por essa matriz colonial eurocêntrica. Por fim, o trabalho aponta para a necessidade de uma crítica latino-americana acerca do Estado brasileiro, ao qual julgamos necessário firmarmos no reconhecimento da autonomia indígena e dos direitos da natureza, dentre outros, uma forma de garantir o exercício de suas territorialidades.

Palavras-chave: Abya Yala, Estado brasileiro; Movimentos indígenas; territorialidades.

Referências:

- ARENDDT, Hannah. **Sobre a Revolução**. São Paulo: Companhia das letras, 2011.
- BELLO, Enzo. **A cidadania no constitucionalismo latino-americano**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.
- BOLÍVIA. **Constitución Política del Estado (CPE) (7-Febrero-2009)**. 2009. Disponível em: https://www.oas.org/dil/esp/constitucion_bolivia.pdf Acesso em: 03 fev. 2022.
- DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro**. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.
- ECUADOR. **Constitución de la Republica del Ecuador**. 2008. Disponível em: https://siteal.iiep.unesco.org/sites/default/files/sit_accion_files/siteal_ecuador_6002.pdf Acesso em: 03 fev. 2022.
- FAGUNDES, Lucas Machado. Reflexões histórico-jurídicas e antropológicas: a necessidade de refundar o estado a partir dos sujeitos negados. In: WOLKMER, Antônio Carlos; CORREAS, Oscar. (orgs.). **Crítica Jurídica na América Latina**. Aguascalientes: CENEJUS, 2013. p.146-164.
- KERSTENETZKY, Célia Lessa; KERSTENETZKY Jaques. O Estado (de Bem-Estar Social) como ator do desenvolvimento: uma história das ideias. **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 58, n. 3, p. 581-615, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/00115258201553> Acesso em: 02 fev. 2022.
- LEONEL JÚNIOR, Gladstone. **O novo constitucionalismo latino-americano: um estudo sobre a Bolívia**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.
- LIXA, Ivone Fernandes Morcilo; FERRAZZO, Débora. Pluralismo, novo constitucionalismo latino-americano e resignificação hermenêutica: aproximações necessárias. In: WOLKMER, Antônio Carlos; CAOVIALLA, Maria Aparecida Lucca. (orgs.). **Temas atuais sobre o constitucionalismo latino-americano**. São Leopoldo: Karywa, 2015. p. 132-152.
- LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: LACED/Museu Nacional, 2006.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A reinvenção dos territórios na América Latina/Abya Yala**. Mexico: UNAM, 2012.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala: tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, n. 20, p. 25-30, jul./dez., 2009.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, globalización y democracia. *In*. LANDER, Edgard. (org.). **Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO, 2000.

REY, Romeo Bajo. **El signo del Che: teoría y práctica de La izquierda em América Latina**. Buenos Aires: Biblos, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del sur**. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010.

_____. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 78, 2008.

_____. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 63, p. 237-280, out., 2002.

SASSEN, Sáskia. **Expulsões: brutalidade e complexidade na economia global**. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 2018.

2. ATIVIDADES ACADÊMICAS

2.1 COLÓQUIO NO PPGPS-UCSAL

Na data de 3 de maio de 2024, apresentei a pesquisa que realizei no meu doutoramento para os doutorandos do PPGPSC, na disciplina: “Judicialização da política, ativismo e efetividade dos direitos sociais”, ministrada pelo meu supervisor, prof. Dr. Dirley da Cunha Júnior, momento em que compartilhei os principais conceitos e categorias estudadas.

3. EVENTOS CIENTÍFICOS

3.1 PARTICIPAÇÃO EM SEMINÁRIO I (maio/2023):

Apresentação do projeto de pesquisa.

3.2 APRESENTAÇÃO DE ARTIGO NA 26ª SEMOC (outubro/2023)

Trabalho: “A territorialidade como concepção teórico-política de referência identitária e de cidadania dos povos indígenas na Abya Yala”.

3.3 APRESENTAÇÃO DE TRABALHO NO V COLÓQUIO DECOLONIALIDADE E DIREITOS HUMANOS NA AMÉRICA LATINA (novembro/2023: evento científico realizado periodicamente em parceria entre as universidades, UCPEL, UFPEL e FURG-RS)

Apresentação de resumo expandido: “Questões ambiental e sanitária enfrentadas pelos povos indígenas brasileiros durante e após o período da pandemia da Covid-19”.

3.4 PARTICIPAÇÃO EM SEMINÁRIO II (março/2024)

Apresentação dos resultados parciais da pesquisa.

3.5 PARTICIPAÇÃO EM SEMINÁRIO III (junho/2024)

Apresentação dos resultados finais da pesquisa.