



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PELOTAS – UCPEL
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E TECNOLÓGICAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM POLÍTICA SOCIAL E
DIREITOS HUMANOS - PPGPSDH
FERNANDA OLLÉ XAVIER

**O DIREITO DOS POVOS INDÍGENAS E A LUTA PELO TERRITÓRIO
NO BRASIL (2016-2020): UMA LEITURA À LUZ DA TEORIA CRÍTICA
DOS DIREITOS HUMANOS**

**Pelotas
2022**

FERNANDA OLLÉ XAVIER

**O DIREITO DOS POVOS INDÍGENAS E A LUTA PELO TERRITÓRIO
NO BRASIL (2016-2020): UMA LEITURA À LUZ DA TEORIA CRÍTICA
DOS DIREITOS HUMANOS**

Tese apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós- Graduação em Política Social e Direitos Humanos da Universidade Católica de Pelotas, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Política Social e Direitos Humanos.

Orientador: Dr. César Augusto Soares da Costa

Pelotas
2022

Ficha Catalográfica

X3d Xavier, Fernanda Ollé

O direito dos povos indígenas e a luta pelo território no Brasil (2016-2020): uma leitura à luz da Teoria Crítica dos Direitos Humanos. / Fernanda Ollé Xavier– Pelotas: UCPEL, 2022.

194 f.

Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Política Social e Direitos Humanos, Universidade Católica de Pelotas. - Pelotas, BR-RS, 2022.

Orientador: César Augusto Soares da Costa.

1.Povos indígenas. 2. Direitos territoriais. 3. Novo constitucionalismo latino-americano.4. Teoria Crítica dos Direitos Humanos. 5. Bem viver I. Costa, César Augusto Soares da. II. Título.

Bibliotecária responsável: Cristiane de Freitas Chim CRB 10/1233

DEDICATÓRIA

Dedico a todos os povos indígenas da *Nuestra América*, em especial, aos da nossa Terra, Brasil.

AGRADECIMENTOS

Toda a pesquisa acadêmica exige momentos individuais tão herméticos que somente são viabilizados a partir da alteridade daqueles que, de uma forma ou de outra, dão sentido à vida e aos projetos de vida do/a pesquisador/a. Pessoas, físicas ou jurídicas, sem as quais, o estudo aqui compartilhado não existiria, e/ou não haveria razão de existir.

Por tais motivos, registro os meus maiores e mais profundos agradecimentos:

a Deus, em suas mais variadas formas, por ter me concedido saúde, energia, perseverança e cognição, principalmente nestes dois últimos anos em que todos padecemos com a pandemia causada pelo coronavírus, por ter me permitido incólume a esta doença, em que pesem todos os maus sentimentos e sensações de insegurança que me acometeram durante a realização da pesquisa;

ao meu pai, Carlos Glênio (*im memoriam*), que embora estando no plano espiritual, sempre esteve em meus pensamentos durante a elaboração do estudo, inspirando-me e motivando-me a não desistir desta escolha, imbuída da convicção de que o resultado lhe seria fonte de muito orgulho, se em vida estivesse.

aos meus familiares, em especial à minha mãe, Marta, por compreenderem minhas ausências, terem me apoiado nesta jornada e, principalmente por terem contribuído de forma imprescindível para que minhas condições físicas e psíquicas atendessem à conclusão da pesquisa.

ao meu orientador, prof. Dr. César Augusto Soares da Costa: este espaço não é suficiente para expressar toda a minha gratidão e admiração; mas tentarei, em breves palavras, transmitir o que passei a conhecer um pouco mais, não só do profissional competente, dedicado, zeloso e comprometido, mas especialmente, do caráter empático e compreensivo da pessoa que és. Fazendo uso das suas palavras, por vezes proferida quando também se referia ao seu orientador de doutorado, digo-lhe: prof. César, esta tese não existiria, se não fosse orquestrada por ti! Muito obrigada por ter acreditado na minha proposta desde o início, por ter me incentivado a não abrir mão das minhas concepções enquanto jurista que sempre quis dialogar, ainda que de forma insegura, com as demais áreas das Ciências Sociais que este estudo abordou. Muito obrigada pela primazia do teu trabalho e da sua pessoa enquanto meu orientador. És inspirador, não só para o exercício da minha profissão, mas especialmente para a minha vida!

à Universidade Católica de Pelotas, que aqui faço representar por todo o corpo docente, coordenação e demais funcionários do PPGPSDH, os quais, por sua dedicação, ensinamentos e presteza, permitiram e contribuíram para o meu doutoramento;

ao Núcleo de Estudos Latino-Americano – NEL, grupo de pesquisa ao qual eu estou vinculada, composto pelo meu orientador e por colegas que trocaram valiosos conhecimentos e, principalmente, fontes bibliográficas e documentais que foram essenciais ao meu estudo. O NEL foi um importante celeiro para o desenvolvimento da tese, assim como um espaço para a construção de afetos;

aos professores que compuseram a minha banca de avaliação, os quais tão expoentes em suas áreas do conhecimento, demonstraram apreço e comprometimento, assim como dedicaram contribuições sociais e acadêmicas fundamentais à minha pesquisa;

à minha “filha pet”, Pypoca, que além do mestrado, também me acompanhou no doutorado, rompendo com minha solidão e, do seu jeito, não menos essencial, transmitindo-me amor durante a elaboração desta tese;

às colegas, Aline, Flávia, Terena e Margarete, minhas “Madás”, que tornaram esta jornada não só aprazível, mas de construção de afetos, de vidas em comunhão, que se acolhem, se escutam, se amparam, se dão alento; que nunca soltaram as minhas mãos, tal como firmado desde o início da nossa caminhada, lá em 2017. Madás, vocês são alteridades construídas nesta jornada, são presentes do doutorado para a minha vida;

aos demais colegas que também compartilharam comigo seus afetos e suas pesquisas, aflições e lutas, pessoas admiráveis que fizeram desta minha qualificação fontes de amizade, dentre os/as quais eu destaco: Arturo, Vanessa, Fatiane e Leonice, embora certa de que outros nomes também deveriam estar aqui;

às minhas amigas de vida, em especial, à Teodora (Maninha), à Adriana, à Neuza, companheiras que me incentivaram, compreenderam minhas ausências e, por vezes, minhas “indiferenças”.

Nas Américas, a cultura real é filha de várias mães. Nossa identidade, que é múltipla, realiza sua vitalidade criadora a partir da fecunda contradição das partes que a integram. Mas temos sido adestrados para não nos enxergarmos. [...] Na verdade, a raiz indígena ou a raiz africana, e em alguns países as duas ao mesmo tempo, florescem com tanta força como a raiz europeia nos jardins da cultura mestiça.

(GALEANO, 2013, p. 58-59).

RESUMO

O atual constitucionalismo brasileiro, conduzido pela Matriz Moderna Colonial não comporta as demandas produzidas pelos grupos mais vulnerabilizados do país, *in casu*, os povos indígenas do Brasil, os quais constituem os sujeitos desta tese. A pesquisa teve como objeto de análise, portanto, a efetividade dos direitos humanos (DH) destes povos, particularmente, sobre os direitos territoriais, pois, em que pese terem quilate constitucional, a práxis estatal ainda está orientada pela Matriz Colonial do Poder - MCP, que, sob o paradigma eurocêntrico, curva-se aos ditames da ONU, ou seja, totaliza o sujeito como ser “abstrato”, dissociado das suas tradições ancestrais, costumes, cultura, etnia etc. Nessa esteira, o problema da pesquisa foi consubstanciado na seguinte indagação: o projeto civilizatório brasileiro em sua ordem político-jurídica, conforme postulado na Constituição Federal de 1988 – CFB/1988, é capaz de atender e garantir os direitos territoriais dos povos indígenas, e outros direitos humanos, principalmente os pleiteados em sede de lutas sociais e movimentos pelo território? A partir deste problema, a tese sustenta que, no Brasil, as lutas dos povos indígenas pela garantia do território contraria a lógica do Estado, que guarda a violência histórica da colonialidade do poder sobre os direitos das populações originárias, contrapostas ao paradigma de que os direitos humanos devem servir como instrumentos de pertencimento político e social do Estado e às perspectivas do Bem Viver. Defende-se que a releitura destes DH sob uma matriz epistemológica contra-hegemônica é capaz de questionar a posição de subalternidade destes sujeitos negados pela modernidade/colonialidade, hábil a conferir-lhes concretude, assim como acolhimento às demandas propostas pelos indígenas brasileiros na luta pelo território. Perspectiva afinada a Teoria Crítica dos Direitos Humanos (TCDH), especialmente a consolidada na Filosofia da Libertação, assim como os princípios do Bem Viver, como alternativas a embasar a construção de um novo constitucionalismo brasileiro, fundado nos paradigmas da decolonialidade para os povos originários. Embora o Brasil tenha adotado uma concepção formal de “cidadania” em sua CFB/1988, inclusive quanto aos direitos dos povos indígenas; seu reconhecimento e efetivação para a condução das políticas públicas, ainda estão lastreados por práticas de violência, dominação e exclusão coloniais, orquestradas em favor do capital. Quanto à metodologia adotada, a pesquisa parte da 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 consolidaram as demandas dos movimentos indígenas na luta por territórios, e que registraram as violências praticadas contra os povos indígenas brasileiros no período de 2016 a 2020. Como resultado da pesquisa, inferiu-se a necessidade da refundação do Estado, a partir da instituição de um novo constitucionalismo brasileiro fundado na decolonialidade e no pluralismo jurídico. Constatase que os direitos dos povos indígenas buscam alicerçar outras bases epistêmicas e metodológicas, portanto, fazem-se necessárias para tensionar a MCP, a exemplo da TCDH e do Bem Viver frente à lógica do território. Nesse sentido, portanto, a tese justificou-se, a contribuir com os estudos da TCDH e do Bem Viver.

Palavras-chave: povos indígenas; direitos territoriais; novo constitucionalismo latino-americano; Teoria Crítica dos Direitos Humanos; Bem Viver.

ABSTRACT

The current Brazilian constitutionalism, which is based on the Modern Colonial Matrix, does not meet the demands of the most vulnerable groups in the country, in this case the indigenous peoples of Brazil, who are the subjects of this thesis. The object of the research was, therefore, to analyze the effectiveness of the human rights (HR) of these peoples, particularly with regard to territorial rights because, despite their constitutional status, state practice is still guided by the Colonial Power Matrix (MCP) which, under the Eurocentric paradigm, bends to the dictates of the UN, i.e. it totalizes the subject as an "abstract" being, dissociated from his ancestral traditions, customs, culture, ethnicity, etc. In this vein, the research problem was embodied in the following question: is the Brazilian civilizing project in its political-legal order, as postulated in the Federal Constitution of 1988 (CFB/1988), capable of attending to and guaranteeing the territorial rights of indigenous peoples, as well as other human rights, principally those claimed in social struggles and movements for territory? Based on this problem, the thesis argues that in Brazil, the struggles of indigenous peoples to guarantee their territory run counter to the logic of the State which holds the historical violence of the coloniality of power over the rights of native populations, as opposed to the paradigm that human rights should serve as instruments of political and social belonging of the State and the perspectives of Living Well. We argue that the re-reading of these HR under a counter-hegemonic epistemological matrix is capable of questioning the position of subalternity of these subjects denied by modernity/coloniality and its neoliberal bias in force in Brazil. The perspective is in tune with the Critical Theory of Human Rights (CDHR), especially that consolidated in Liberation Philosophy, as well as the principles of Living Well, as alternatives to support the construction of a new Brazilian constitutionalism, based on the paradigms of decoloniality for the native peoples. Although Brazil has adopted a formal conception of "citizenship" in its CFB/1988, including the rights of indigenous peoples, its recognition and implementation of public policies are still underpinned by practices of violence, domination, and colonial exclusion, orchestrated on behalf of capital. As for the methodology adopted, the research is based on a qualitative approach through the execution of bibliographic and documental phases in sources aligned with the critical matrix of HR, as well as the analysis of official documents that consolidated the demands of indigenous movements in the struggle for territories, and that registered the violence practiced against Brazilian indigenous peoples in the period from 2016 to 2020. As a result of the research, the need for the refoundation of the State was inferred, based on the institution of a new Brazilian constitutionalism founded on decoloniality and legal pluralism. The rights of indigenous peoples seek to lay the foundations for other epistemic and methodological bases, which are therefore necessary in order to put pressure on the PCM, such as the TCDH and the Good Living in the face of the logic of territory. In this sense, therefore, the thesis is justified, to contribute to the studies of HDCT and Living Well.

Keywords: indigenous peoples; territorial rights; new Latin American constitutionalism; Critical Theory of Human Rights; Living Well.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Primeira Assembleia Indígena em Diamantino (MT) – 1974.....	83
Figura 2: Indígenas nas galerias do Congresso na Assembleia Constituinte de 1987.....	89
Figura 3: Índios comemoram seus direitos incluídos na CFB/1988.....	90
Figura 4: Ulysses Guimarães de cocar na constituinte de 1987.	90
Figura 5: Acampamento – “Abril Indígena”, 2007.	96
Figura 6: Contexto do XIII Acampamento Terra Livre, 2017.	97
Figura 7: Mobilização contra uma das maiores ofensivas aos direitos indígenas dos últimos anos, ATL 2017.	97
Figura 8: Indígenas chegam à Esplanada dos Ministérios para o XV ATL, Brasília, 2019.....	97

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Terras Indígenas no Brasil.....	124
Tabela 2: Homologações de terras indígenas por gestão presidencial no Brasil.....	125
Tabela 3: Violência contra os povos indígenas no Brasil - dados de 2016.	128
Tabela 4: Violência contra os povos indígenas no Brasil - dados de 2017.	129
Tabela 5: Violência contra os povos indígenas no Brasil - dados de 2018.	130
Tabela 6: Violência contra os povos indígenas no Brasil - dados de 2019.	131
Tabela 7: Violência contra os povos indígenas no Brasil - dados de 2020.	132

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AI5	Ato Institucional nº 05/1968
APIB	Articulação dos Povos Indígenas Brasileiros
APOINME	Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
ARPINSUDESTE	Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste
ARPINSUL	Articulação dos Povos Indígenas do Sul
ATL	Acampamento Terra Livre
CAPOIB	Comissão de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil
CFB/1988	Constituição Federal Brasileira de 1988
CGY	Comissão Guarani Yvy Rupa
CIDH	Comissão Interamericana de Direitos Humanos
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CNBB	Conferência dos Bispos do Brasil
CNPI	Conselho Nacional de Política Indigenista
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CSN	Conselho de Segurança Nacional
DH	Direitos Humanos
DUDH	Declaração Universal dos Direitos Humanos
DNOCS	Departamento Nacional de Obras Contra as Secas
FDDI	Fórum de Defesa dos Direitos Indígenas
FL	Filosofia da Libertação
FMI	Fundo Monetário Internacional
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
ISA	Instituto Socioambiental
LAI	Lei de Acesso à Informação
MAS	Movimiento al Socialismo
MCP	Matriz Colonial de Poder
MIB	Movimento Indígena Brasileiro
MPF	Ministério Público Federal
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
NAFTA	Acordo de Livre Comércio da América do Norte
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OMC	Organização Mundial do Comércio
ONU	Organização das Nações Unidas
PAIS	Alianza Patria Altiva y Soberana
PIN	Plano de Integração Nacional
PEC	Projeto de Emenda Constitucional
PL	Projeto de Lei

PNPCT	Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SUDAM	Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia
TSM	Teoria do Sistema Mundo
UNI	União das Nações Indígenas

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO: A QUESTÃO INDÍGENA NO BRASIL ENTRE LUTAS E RESISTÊNCIAS.....	15
1.1 O QUÊ E O PORQUÊ DA PREOCUPAÇÃO TEMÁTICA À TESE DA PESQUISA....	21
1.2 OBJETIVOS DA TESE	25
1.2.1 Objetivo geral	25
1.2.2 Objetivos específicos.....	25
1.3 CAMINHOS METODOLÓGICOS	27
1.3.1 Tipo de pesquisa	27
1.3.2 Sujeitos pesquisados e <i>corpus</i> da pesquisa.....	28
1.3.3 Coleta de dados.....	30
1.3.4 Análise dos dados	39
2 O DIREITO DOS POVOS INDÍGENAS E A LUTA PELO TERRITÓRIO NO BRASIL: TRATAMENTO LEGISLATIVO NACIONAL E INTERNACIONAL.....	40
2.1 PERCURSO HISTÓRICO: A CIDADANIA NO MARCO DA MODERNIDADE, CIDADANIA DIFERENCIADA E A LÓGICA DO BEM VIVER (SUMAK KAWSAY) ..	42
2.2 DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS NA LEGISLAÇÃO NACIONAL E INTERNACIONAL	56
2.3 EXPROPRIAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS E OS AVANÇOS DAS POLÍTICAS INDÍGENISTAS: COROLÁRIOS DA HISTÓRICA QUESTÃO FUNDIÁRIA NO BRASIL	67
2.4 DO MOVIMENTO SOCIAL À QUESTÃO DO TERRITÓRIO NO MOVIMENTO INDÍGENA.....	76
2.4.1 As “assembleias indígenas”: início dos movimentos indígenas.....	80
2.4.2 A União das Nações Indígenas - UNI e o processo constituinte de 1987 e 1988	85
2.4.3 A marcha indígena pós Constituição Federal de 1988	91
2.4.4 O relatório final da conferência nacional dos povos indígenas.....	98
3 O DIREITO DOS POVOS INDÍGENAS E A LUTA PELO TERRITÓRIO NO BRASIL: A CONTRIBUIÇÃO DA TEORIA CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS (TCDH).....	104
3.1 AS (IM)POSSIBILIDADES PARA A AUTODETERMINAÇÃO INDÍGENA: O CONTEXTO DAS LUTAS INDÍGENAS E O LUGAR QUE OCUPAM OS POVOS	

INDÍGENAS LATINO-AMERICANOS NO SISTEMA-MUNDO MODERNO-COLONIAL	105
3.2 O HISTÓRICO DE VIOLÊNCIAS SOFRIDAS PELOS POVOS INDÍGENAS BRASILEIROS: IMPACTOS NA IMPOSSIBILIDADE DA AUTODETERMINAÇÃO E A PAUTA DOS RELATÓRIOS DE VIOLÊNCIA DO CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI)	114
3.2.1 Os relatórios de violência contra os povos indígenas no Brasil do Conselho Indigenista Missionário – CIMI (2016-2020)	125
3.3 SITUANDO O ESPAÇO DOS MOVIMENTOS INDÍGENAS NA AMÉRICA LATINA NA LUTA PELA TERRITORIALIDADE	135
3.4 REDEFININDO HORIZONTES – UMA SAÍDA PARA O IMPASSE DA AUTODETERMINAÇÃO INDÍGENA: O CONSTITUCIONALISMO NA AMÉRICA LATINA	143
3.4.1 O atual constitucionalismo Latino-Americano.....	147
3.5 O PONTO DE CHEGADA? CONTRIBUIÇÕES DA TEORIA CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS NA LUTA PELO DIREITO AO TERRITÓRIO E LÓGICA DO BEM VIVER	155
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: DOS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS À LUTA PELO TERRITÓRIO E O BEM VIVER COMO DESVELAMENTO DOS SUJEITOS NEGADOS	171
5 REFERÊNCIAS	178

1 INTRODUÇÃO: A QUESTÃO INDÍGENA NO BRASIL ENTRE LUTAS E RESISTÊNCIAS

A invasão das Américas pelas Coroas, portuguesa e espanhola, no limiar da segunda metade do Séc. XV (1492) determinou uma nova razão epistemológica à existência europeia; até mesmo à sua condição de existência, e uma reordenação da geopolítica mundial.

Com efeito, o marco epistemológico dominante surgiu com a modernidade a partir do seu lado mais obscuro - o da colonialidade (MIGNOLO, 2017; QUIJANO, 2000); vale dizer, a modernidade, portanto, o eurocentrismo, somente se constituiu através de uma sequência de atos de violência, barbáries, genocídio e exploração dos povos tradicionais que habitavam as Américas, em particular, os povos indígenas.

Conforme já afirmara Porto-Gonçalves (2012) foi através da América Latina que o centro colonial europeu configurou uma nova ordem geopolítica mundial para, posteriormente, deslocar-se para o norte central, quando se reconfigurou a partir dos pilares neoliberais da supremacia do capital internacional, sustentados por Ronald Reagan (EUA) e Margaret Thatcher (Reino Unido).

Estas conformações geopolíticas, caracterizadas pois, 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 destes sujeitos oprimidos. Ou seja, esta relação de dominação-exploração orientou a constatação, primeiramente identificada por Quijano, de que a modernidade e a colonialidade constituem um único processo e, *ipso facto*, ambas devem ser pensadas a partir do marco epistemológico do sistema-mundo, tal como categorizado por Wallerstein (1999).

Desta premissa, permite-se inferir que as relações formadas no marco da modernidade/colonialidade - o que Wallerstein denomina “estruturas” dentro de um sistema mundial total - conformam o contexto histórico das violências e expropriações sofridas pelos povos indígenas desde o descobrimento pelo colonizador, e tais estruturas estão alicerçadas no padrão de dominação exercida pelos Estados ricos sobre os Estados pobres, em uma nítida relação de dependência que, em face de suas estruturas, se retroalimentam. Com efeito, enquanto a colônia produz riqueza à metrópole, esta relação se fortalece, determinando e justificando a vulnerabilização progressiva dos seus povos, a partir de atos de violência e expropriações.

Assim, o desamparo histórico dos povos indígenas no marco da modernidade, ao passo que contribui para reafirmar a colonialidade como seu modelo constitutivo, igualmente identifica o lugar de subalternidade que estes sujeitos ocupam no Sistema-Mundo Moderno/Colonial, pois figuraram como primeiros povos a serem aprisionados desde 1492.

Foram estes eventos de violência e de devastação humana e cultural que compuseram a história fundiária dos países latino-americanos, por muitos anos desprezados e excluídos pelo sistema europeu hegemônico. Ante a este processo de aniquilação etnocentrista¹ praticado pelo colonizador em face dos sujeitos que, por sua condição identitária/étnica, são considerados inferiores, “subalternos” (MIGNOLO, 2003), não houve outra alternativa para estes povos, a não ser a luta por sobrevivência, ou seja, a luta pela sua reocupação territorial e reordenação de suas territorialidades.

Ao abordar o conceito de “territorialidades”, a pesquisa elegeu a semântica que pode ser construída a partir das teorizações decoloniais de Porto-Gonçalves (2012), que visa à ruptura do sentido a-histórico atribuído ao território pelos europeus - herança do Direito Romano e dos postulados *lockeanos* sobre a propriedade privada. Com efeito, segundo o autor, o conceito de território foi uma invenção forjada pela visão eurocêntrica, de caráter eminentemente excludente. Nesse sentido é a contribuição decolonial, na tentativa de recuperar o conceito de território como elemento histórico, sobre os quais várias territorialidades se formaram, isto é, “como tais, realizam concretamente os sujeitos históricos que os instituíram. Portanto, há que se considerar o território e seus sujeitos instituintes” (PORTO-GONÇALVES, 2012, p.18).

Como corolário deste marco civilizatório latino-americano, pautado em uma Matriz Colonial de Poder – MCP que se perpetua a partir da dominação e dizimação dos povos tradicionais, houve a deflagração de um longo processo de lutas dos povos tradicionais da América Latina contra as violências praticadas pelas elites do poder. Tratam-se de violências não apenas físicas, mas também epistêmicas - as quais neste expediente preferiu-se por denominar etnocentrista -, caracterizando a colonialidade do saber, através da codificação dos traços fenotípicos dos colonizados, que os colonizadores assumiram como a característica emblemática da categoria racial e, por isso, inferiores aos “brancos” (QUIJANO, 2005). Em outras palavras, “a racionalidade

¹ 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.

entre nós é, desde o início, razão dominante, razão colonial” (PORTO-GONÇALVES, 2012, p. 5).

Iniciam-se, pois, a partir do limiar do Séc XIX as mobilizações dos povos andinos em suas perspectivas emancipatórias – são as lutas revolucionárias à conquista da independência dos países latino-americanos. Neste sentido, é mister ressaltar que estes povos foram dizimados de uma forma tão violenta em face do projeto civilizatório, e deslocados à condição de passividade, em que pesem sempre tenham trajado as insígnias de luta e resistência, seja para o resgate ou preservação dos seus modos de ser e de viver, seja para a retomada ou conquista de territórios (FAUSTO, 2010).

No Brasil não foi diferente para os indígenas. O processo histórico destes povos sempre esteve atrelado à questão fundiária e à sua luta contra as elites coloniais pela permanência na terra. Segundo Cunha (1992), porém, a história do Brasil do Séc. XIX é heterogênea, ao mesmo tempo que o país se moderniza, aqueles que o dominam e são donos da mão de obra pouco mudam, áreas de colonização antigas contrastam com novas frentes de expansão, o Sudeste e a Amazônia conhecem riquezas inéditas, territórios que até então pertenciam a comunidades indígenas. A questão indígena nesta era, deixou de ser essencialmente uma questão de mão de obra para se tornar uma questão de terras.

Nessa esteira, destaca-se que a pesquisa permitiu assinalar o contexto das lutas dos demais povos originários latino-americanos e sua relação com as lutas de resistência no Brasil, depreendendo que a herança colonial do Brasil tem conotações mais amplas que dificultam e balizam os princípios da autodeterminação desses grupos, uma vez que mesmo com a promulgação da Constituição Federal do Brasil - CFB/1988, foram mantidas as formas de colonialidade do poder, ser e saber sobre esses povos, visto nas formas de violência do seu habitar e existir.

Por razões estruturais, portanto, instados a resistir contra as opressões da ditadura militar, sobretudo no início da década de 1970, foram constituídos no Brasil os primeiros movimentos indígenas politicamente organizados, mediante atuação do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, com lideranças representativas em todas as regiões do país. As mobilizações também pleiteavam participação política nas esferas públicas nacionais, em especial, para serem denunciadas a hediondez de crimes, e outras violações de direitos humanos contra os povos indígenas habitantes de áreas territoriais reclamadas pelos latifundiários.

Por consequência, a primeira “resposta” do Estado, foi a institucionalização do Estatuto do Índio (Lei nº 6.001), em 1973, cujo artigo inaugural já evidenciava a dicotomia entre “brancos e índios”, ao tecer a tipificação “silvícolas” a estes, bem como preconizava o propósito assimilacionista e tutelar da norma. Eis a colonialidade do ser, do saber e do poder explícita nas arestas estatais, através da diferenciação entre índios e sociedade nacional, da negação cultural dos saberes étnicos, e da exigência de tutela do Estado para suprir a capacidade civil do indígena. Ao Estatuto, decorreram mobilizações contra este regime tutelar, em especial o “Movimento de Mobilização” de 1978 com objetivo de intervenção política contra o projeto de emancipação do índio.

A intensificação destes movimentos em face das insurgências indígenas contra a matriz colonial opressora, contribuiu para a participação política de representatividades indígenas no processo da assembleia constituinte, instaurada anos depois, cuja proposta era a edição de nova Constituição Federal de viés social-democrático, com vista à consagração de direitos humanos fundamentais aos povos indígenas, dentre outras propostas.

No entanto, embora o texto aprovado da nova CFB/1988, autoproclamada “Carta Cidadã”, por curvar-se aos princípios sociais, políticos e ideológicos de um “Estado de Bem-Estar Social”², tenha inserido um capítulo específico para normatizar os direitos dos índios, constantes do seus artigos 231 e 232, notadamente direitos que versam sobre a proteção dos seus territórios e direito ao reconhecimento da sua organização social, costumes, língua, crenças e tradições; os agentes e órgãos da administração pública direta e indireta - elites colonizadoras - mantém as formas jurídicas de operar o direito precedente, conservador e colonial. Nesse sentido, a pesquisa trouxe o posicionamento de Sandra Nascimento, ao abordar estudo afim, ao qual se curvou, *in verbis*:

As metodologias oficiais (ou as atitudes políticas convencionais) que atualmente operacionalizam o reconhecimento identitário para a consequente promoção do direito territorial dos povos indígenas parecem conservar as formas e fórmulas jurídicas do direito precedente – estruturante da política assimilacionista. Entre estas, citamos a conservação da noção jurídica da —posse indígenal na terra e o caráter de domínio da União, que ainda norteia a ordem jurídica no Brasil como critério para a demarcação (NASCIMENTO, 2016, p. 16).

Ante a esta realidade, quer se apontar que, mesmo havendo a disciplina constitucional sobre o direito territorial dos povos indígenas, com o devido reconhecimento de direito originário, a sua práxis é dissonante, em que pesem os

² Sobre o “Estado de Bem-Estar Social” ou *Welfare State*, vide nota de rodapé nº 142.

vínculos antropológicos dos povos indígenas do país com suas terras mostrarem-se evidentes, não são suficientes para a efetivação desses direitos. Outro exemplo emblemático que expõe o desencontro entre o tratamento normativo e o tratamento dos operadores da lei aos direitos humanos dos indígenas brasileiros, é o que se depreende da tramitação o Projeto de Lei - PL nº 490/2007³ que estabelece o “marco temporal” como condição para o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas assegurados na CFB/1988, dentre outros casos aviltantes.

Vale dizer, percebe-se que a MCP ainda é uma realidade que assola os povos mais vulnerabilizados no Brasil, principalmente os povos indígenas, os quais são expulsos de suas terras em prol dos mercados financeiros. Com efeito, os latifundiários e demais “funcionários do capital” (QUIJANO, 2013), invadem terras indígenas – TIs para ali exercerem atividades de mineração, petrolífera, silvicultura, instalação de hidrelétricas, desmatamento para pecuária e/ou agricultura e demais associadas ao agronegócio, mediante a prática de crimes.

Tratam-se de crimes os quais a autora Tânia Pacheco (2008) define como “racismo ambiental”, ou seja, um contexto de injustiças sociais e ambientais que recaem sobre os sujeitos mais vulneráveis, geralmente, os que dependem do meio ambiente para sobreviver de acordo com as suas formas de autodeterminação; crimes, portanto, que impactam a violação dos direitos de cidadania indígena, por exemplo. À evidência destes, a tese contribuiu mediante pesquisa documental, demonstrando os dados dos relatórios de violência contra os povos indígenas brasileiros elaborados pelo CIMI no período de 2016 a 2020.

Os dados dos relatórios de violências reafirmaram aquela dissonância denunciada entre o que prevê a norma constitucional acerca dos direitos territoriais dos povos indígenas, dentre outras garantias que ali preconizam o rompimento dos processos de colonialidade no país. Ou seja, as “metodologias do Estado” quanto à garantia dos direitos dos povos indígenas, tal como Nascimento expôs, ainda são balizadas pela Matriz Colonial de Poder, o que a pesquisa depreendeu tratar-se do maior obstáculo à efetivação dos direitos territoriais destes sujeitos, pois ela sempre privilegiou, e ainda privilegia os detentores do capital.

Ante a este cenário que contextualiza o colapso dos direitos territoriais dos povos indígenas brasileiros em face da hegemonia da colonialidade do poder que ainda

³ A tese reportou sobre o PL nº 490/2021 no segundo capítulo.

rege as instituições políticas, sociais e jurídicas do país, erigiu-se a preocupação central da pesquisa na perspectiva de desconstruir a epistemologia eurocêntrica (e norte-americana) que ainda domina as narrativas e as interpretações que legitimam os discursos e normatizam os atos e as políticas públicas nacionais, a fim de permitir visibilidade aos saberes produzidos pelos sujeitos negados (DUSSEL, 1993), ou seja, às suas formas de organização social, tradições ancestrais, costumes, crenças: seus modos de bem-viver.

Em face desta preocupação, a tese tem por objeto contribuir com a reflexão sobre a necessidade de refundação do Estado brasileiro, tal como a experiência de vários países latino-americanos, notadamente o Equador (2008) e a Bolívia (2009), os quais, a partir das resistências e mobilizações dos seus povos, instituíram novas Constituições Federais em seus países, fundadas na perspectiva decolonial e no Estado plurinacional, imbuídas de uma ideologia efetivamente social-democrática que reconhece que seus Estados são formados por diversas nacionalidades, principalmente, a indígena. Destafeita, a estes povos devem ser garantidos “direitos de cidadania” (EQUADOR, 2008) que promovam, dentre outros, a natureza como sujeito de direitos, e a garantia dos modos de vida dos povos andinos pautados no “Bem Viver”.

Para tanto, a tese propôs a análise destas questões categoriais sob as bases epistemológicas decoloniais, em particular, a Filosofia da Libertação – FL construída por Dussel a partir de uma concepção social crítica sobre as categorias estruturantes dos direitos humanos, vale dizer, que devem configurar os seus instrumentos epistemológicos e metodológicos. À Filosofia da Libertação, portanto, o estudo aliou-se, também, às elaborações epistêmicas que delineiam a Teoria Crítica dos Direitos Humanos - TCDH, em especial, as criadas por Joaquín Herrera Flores, Sánchez Rubio, Boaventura de Sousa Santos e outros expoentes desta linha do pensamento contra-hegemônico, segundo os quais, a efetividade dos direitos humanos opera-se “de-baixo-para-cima” (SANTOS, 2003), isto é, destacam a importância da cultura para a construção dos direitos humanos, propondo uma concepção intercultural destes. Vale ressaltar, que os estudos críticos sobre os direitos humanos dos povos indígenas, dentre outras propostas, firmam-se nos postulados do Bem Viver, ou *Buen Vivir*, como alternativas de vida ao modo preconizado pelo atual sistema capitalista neoliberal dominante. À esta corrente, portanto, escorou-se a tese.

Por conseguinte, sob a premissa de que o indivíduo possui uma dignidade absoluta e irredutível que tem que ser defendida pela sociedade e pelo Estado, a

pesquisa assentou-se na problemática que decorre do contraponto à este enunciado, qual seja, o que revela que a CFB/1988, muito embora tenha sido imbuída de princípios sociais-democráticos, e reconhecido – formalmente -, que o Estado brasileiro é (deve ser) constituído por uma sociedade plural e sem preconceitos, permanece conivente com práticas de violência, negação e opressão contra povos tradicionais, *in casu*, praticadas contra os direitos territoriais dos indígenas, impedindo destarte, o direito de exercerem suas diferenças, sem que isso os relegue ao direito de serem cidadãos nacionais.

1.1 O QUÊ E O PORQUÊ DA PREOCUPAÇÃO TEMÁTICA À TESE DA PESQUISA

Ante à contextualização do objeto da pesquisa - o qual pode ser sintetizado na negação dos direitos territoriais dos povos indígenas brasileiros, embora o seu ordenamento jurídico determine a sua garantia -, 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, e outros direitos humanos, principalmente os pleiteados em sede de lutas sociais e movimentos pelo território?

Entende-se, de acordo com o que já fora exposto e delineado como objeto do estudo, 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 àquelas 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.

É mister destacar, outrossim, que o problema da pesquisa também foi depreendido da ideia de que a luta que emerge dos movimentos indígenas pode simbolizar uma relevante fonte de conhecimento sobre o instituto “cidadania” segundo os ditames da teoria crítica, uma vez que segundo esta, os produtos culturais que deles

emergem são instrumentos contra-hegemônicos à epistemologia moderna sobre os direitos de cidadania, que está firmada no jusnaturalismo e no monismo jurídico. Portanto, e alinhada à noção de que a cidadania é um conceito polissêmico, a pesquisa também destinou abordagem sobre a evolução histórica e epistêmica sobre tal instituto, como forma de corroborar que, no Brasil, assim como na maioria dos países ocidentais, a cidadania está concebida sobre a matriz moderna colonial, com o que se pretende debater.

Logo, a partir deste problema, a tese se consubstanciou na seguinte hipótese: no Brasil, as lutas dos povos indígenas pela garantia do território contraria a lógica do Estado que ainda guarda a violência histórica da colonialidade do poder sobre os direitos das populações originárias, contrapostas ao paradigma de que os direitos humanos devem servir como instrumentos de pertencimento político e social do Estado; e não como formas de alienação, e às perspectivas do Bem Viver, do pluralismo jurídico, bem como das demais Constituições latino-americanas.

Nesta esteira, levantou como possibilidades epistêmicas e metodológicas as teorias sociais críticas sobre os direitos humanos e os fundamentos axiológicos pregados pelo Bem Viver, como alternativas, também dialógicas, para se pensar a instituição de um novo projeto político-jurídico no Brasil de matriz decolonial, a exemplo das Constituições Federais da Bolívia e do Equador, paradigmas do novo constitucionalismo latino-americano.

A tese resultou de um raciocínio que se fundamentou, dentre outros, nos seguintes pressupostos teóricos:

- a) a violência operada pelo sistema-mundo moderno-colonial no tratamento das populações originárias no Brasil;
- b) na contemplação paradigmática das noções e dos processos que levaram à construção de Estados plurinacionais na Bolívia e no Equador;
- c) no acolhimento dos postulados da Teoria Crítica dos Direitos Humanos como principal base teórica da pesquisa, em destaque a FL, haja vista a sua concepção de que são os movimentos sociais que promovem a articulação dos direitos humanos por meio das lutas sociais aos grupos subalternizados nos arranjos institucionais do Estado;
- d) na adoção dos princípios do Bem Viver (*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.

O trabalho pretendeu, portanto, induzir a reflexão sobre a necessidade de se questionar as bases sociojurídicas do Estado brasileiro e o tratamento histórico, colonial e assimétrico que confere às populações indígenas, que contraria a CFB/1988.

O porquê desta abordagem imiscui-se à ideia precípua da pesquisadora de que os problemas estruturais que obstam ou retardam o gozo dos direitos fundamentais dos povos subalternizados, aqui representados pelos povos indígenas, podem ser supridos ou amenizados, a partir da contribuição acadêmica que, imbuída de caráter social, deve figurar como instrumento a favor da sociedade, principalmente, das suas frações mais alijadas dos bens essenciais à vida, ao bem-viver, sobretudo se decorrentes da ausência do Estado, ou da sua presença violenta e opressora. Assim, esta pesquisa foi realizada sob a noção de que é urgente a participação política dos povos indígenas nas arenas estatais, para serem vistos e ouvidos como fontes de direito *desde abajo* (SANTOS, 2003), vale dizer, da “real universalidade” dos direitos humanos, aquela que penetra com *olhos atentos* para as periferias e agrupamentos ou aldeamentos indígenas. Ou seja, visa contribuir para a propositura de uma participação cidadã coerente com uma sociedade plural, tipicamente brasileira, e que reflita as realidades dos povos latino-americanos.

A motivação da escolha dos seus sujeitos - povos indígenas brasileiros, foi inspirada sobretudo em razão do contingente que este grupo étnico representa no território brasileiro, portanto, o quanto sua cultura e saberes “nos importam”. Com efeito, segundo aponta o antropólogo Rogério Rosa (2018), atualmente no Brasil existem 900.000 indígenas distribuídos em microssociedades compostas por 254 grupos étnicos, os quais ocupam 717 terras e falam 154 línguas indígenas. Destes, o grupo mais povoado é o da etnia Guarani (os quais somam aproximadamente 85.000 pessoas)⁴.

Por outro lado, também se imbuíu no tratamento dispensado a estes povos pelo Estado da Bolívia, que adotou um modelo de Estado plurinacional, cujo poder constituinte preconizou o reconhecimento da autodeterminação e autonomia indígena. Neste sentido, “é possível encontrar na Bolívia uma política de povos minoritários, que se cruzam no avanço internacional da legislação vinculada a povos indígenas, deixando, há tempos, a orientação de ‘integração ou desaparecimento’ para aceitar a livre

⁴ Conforme exposição tecida na palestra intitulada: “Integração social dos povos indígenas”, concedida para o PPGPSDH-UCPEL, em 21 de agosto de 2018.

determinação” (SCHAVELZON, 2010, p. 40). Assim, segundo o autor, é possível vislumbrar-se na Bolívia um aumento da consciência indígena, de seu caráter majoritário, que leva a se propor ao controle do aparato estatal, sua instrumentalização como meio para solucionar a pobreza e sua força para garantir a recuperação do controle dos recursos naturais.

Destarte, uma vez que a pesquisadora compõe um Programa de Pós-Graduação em Política Social e Direitos Humanos, o qual privilegia a pesquisa em prol dos grupos minoritários, excluídos do gozo dos bens essenciais da vida, assim como da integralidade dos seus direitos fundamentais de cidadania; por outro lado, sensibilizada com a causa indígena, que conforma um dos grupos em estado de vulnerabilidade social no Brasil, e, por fim, consciente da relevância social e cultural que estes povos representam para o país, justificou-se o interesse pelo estudo ora proposto.

Permite-se, igualmente ressaltar a importância da pesquisa a partir das narrativas manifestadas pelo cacique da Tribo Kaingang, Pedro Salvador, estabelecidos na zona rural do município de Pelotas-RS, quais sejam, a de criar seus filhos e permitir a continuidade das “nações” indígenas herdadas de seus pais, assim como manter as suas culturas e tradições, manifestando que estas não devem terminar⁵. Isto é, visa-se contribuir com a região onde este Programa de Pós-Graduação se insere, prestigiando os povos indígenas que aqui se estabeleceram para perpetuar sua cultura e raízes.

Ainda, considerando-se particularmente o atual contexto político do Brasil, em que as propostas do presidente da República, Jair Bolsonaro, são no sentido de desmantelamento das políticas indigenistas⁶, inclusive diante da sua manifestação contrária à demarcação de terras indígenas perante às redes midiáticas, a pesquisa visa a contribuir para enrobustecer as linhas argumentativas dos movimentos indígenas em prol da conquista de territórios, garantia de direitos e exercício das cidadanias de seus

⁵ (PORTAL KAINGANG, 2018).

⁶A reestruturação dos órgãos relacionados aos direitos indígenas também pode ser considerada a mais profunda em quase 30 anos. Subordinada ao Ministério da Justiça (MJ) desde 1991, a Fundação Nacional do Índio (Funai) está agora abrigada na pasta da Família, Mulher e Direitos Humanos, comandada pela Ministra Damares Alves. As atribuições de demarcar as Terras Indígenas (TIs) e opinar sobre o licenciamento ambiental de projetos com impactos sobre essas áreas foram transferidas do órgão indigenista para a Secretaria de Assuntos Fundiários (Seaf) do superministério da Agricultura (Mapa), comandado pelos ruralistas, adversários históricos das demarcações e principal base de apoio de Bolsonaro. A informação que circulou até agora - ainda não confirmada oficialmente - é que as duas funções seriam tocadas no dia a dia por uma instância que ainda deverá ser criada no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), agora também vinculado à Seaf. O Incra continua responsável pela reforma agrária e a titulação de quilombos. (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2019). No entanto, em maio do mesmo ano, a FUNAI retornou à alçada do Ministério da Justiça, e as demarcações de TIs retornaram à gestão da FUNAI.

representados. Isto é, propôs-se demonstrar a irrisignação e sensibilidade no que tange às opressões causadas aos povos indígenas brasileiros, uma vez que estão paulatinamente sendo mais encravados na periferia do sistema político, social, econômico e cultural brasileiro.

À guisa de conclusão, reafirma-se que esta investigação pressupõe a ideia precípua de que a visão e a escuta destas vozes ocultadas historicamente pela epistemologia hegemônica devem ser aproximadas e acolhidas pelos entes públicos e privados, profissionais, acadêmicos e comunidade em geral, pois são estes movimentos que permitem a fluidez na qual se funda a Teoria Crítica dos Direitos Humanos, e que ressignifica o conceito de cidadania sob o prisma de um Estado efetivamente social democrata.

1.2 OBJETIVOS DA TESE

1.2.1 Objetivo geral

O estudo foi orientado no sentido de perceber e compreender a vigência da matriz colonial de poder no Brasil, que se opera a partir de atos de violência e de exclusão, como balizadora das narrativas e da práxis estatal no tratamento dos direitos humanos dos povos indígenas na luta pelo território, mesmo após a promulgação da Constituição Federal de 1988.

1.2.2 Objetivos específicos

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

- a) problematizar o instituto da cidadania tal como consagrado no ordenamento jurídico brasileiro, o qual foi insculpido pelo legislador constitucional à luz da matriz hegemônica eurocêntrica firmada no universalismo abstrato, em que pese tratar-se de um conceito polissêmico e fluído;
- b) analisar o tratamento do Estado aos direitos humanos dos povos indígenas, a partir do ordenamento legislativo nacional e internacional conferido à matéria;
- c) discutir o direito dos povos indígenas no marco da modernidade e a contraposição ao Bem Viver a partir da luta pelo território no Brasil;
- d) debater o histórico das lutas e dos movimentos indígenas dos povos andinos da América Latina – AL e do Brasil, visando à constatação de que o núcleo das

mobilizações era o direito à terra e ao território, e à afirmação de que a conquista destes sempre esteve atrelada a eventos de violência, belicosos;

- e) investigar os impactos sociais e políticos dos conflitos territoriais envolvendo os povos indígenas no contexto brasileiro;
- f) abordar os pressupostos da TCDH e do Bem Viver como alternativas epistêmicas e metodológicas para se pensar um novo constitucionalismo no Brasil capaz de romper com o modelo moderno/colonial hegemônico, fundado na decolonialidade e no pluralismo jurídico.

Portanto, ao encontro dos objetivos específicos da pesquisa, a tese foi estruturada e elaborada a partir dos seguintes conteúdos: no capítulo primeiro expôs as ideias inaugurais e norteadoras do estudo, seu objeto e problemática central, a hipótese sobre a qual a tese se consolida, assim como os objetivos que orientaram o trabalho, e os métodos e técnicas adotadas pela pesquisadora para executar a pesquisa.

No capítulo segundo, a fim de expor ao leitor que as normatizações dos direitos dos povos indígenas vigentes no Estado brasileiro estão balizadas pelo marco hegemônico da modernidade, a pesquisa abordou o desenvolvimento histórico e conceitual da cidadania, e também o pensamento epistemológico que orientou as prescrições constitucionais de 1988 atinentes aos direitos humanos fundamentais, ou seja, aos direitos de cidadania do povo brasileiro. Em seguida, a pesquisa preocupou-se em colacionar o quadro normativo nacional e internacional que rege os direitos dos povos indígenas brasileiros, mormente os relacionados à questão territorial, para então, suceder aos processos expropriatórios de terras contra os povos tradicionais latino-americanos, e posteriormente, contra os povos indígenas brasileiros, os quais demarcaram o início das insurgências dos povos andinos, dos movimentos indígenas no Brasil, e as políticas indigenistas decorrentes dos confrontos fundiários. Com efeito, o segundo capítulo da pesquisa assentou-se no confronto entre o campo teórico-normativo que delineia o direito interno sobre os direitos humanos dos povos indígenas e os processos metodológicos adotados pela práxis estatal, lastreados por práticas de violência e exclusão contra os sujeitos subalternizados. Ou seja, neste expediente a tese visou ao enfrentamento do objeto da pesquisa.

E, em seu último capítulo, o estudo preocupou-se com o enfrentamento do problema da pesquisa, pelo que apontou algumas impossibilidades para a autodeterminação indígena no marco da modernidade, violenta e excludente, mas ainda dominante nas esferas estatais, apresentando o contexto das lutas pelo território dos

povos latino-americanos e, especialmente, explorando os dados das violências praticadas contra os povos indígenas brasileiros, conforme constam dos relatórios elaborados pelo CIMI. Em face destas práticas que se escoram na MCP, que alijam os povos indígenas dos seus direitos humanos fundamentais para favorecer os interesses do capital, a pesquisa encerra a sua análise ao encontro de confirmar a tese de que os postulados da TCDH e do Bem Viver podem configurar alternativas epistemológicas e metodológicas para desvelar estes sujeitos negados.

Por fim, em sede de considerações finais, elaborou-se um esboço de partes da pesquisa com vista a reafirmar os argumentos que a sustentaram, assim como a resposta da tese, mediante ponderações condicionantes à sua confirmação.

1.3 CAMINHOS METODOLÓGICOS

Neste tópico apresenta-se a forma como foi conduzida a pesquisa, a partir da abordagem dos seguintes processos: método escolhido, tipo de pesquisa desenvolvida, bem como dos dados que foram coletados a partir de fontes bibliográficas e documentais.

1.3.1 Tipo de pesquisa

O problema contextualizado nesta tese remeteu a categorias de análise próprias das Ciências Sociais Aplicadas, dentre as quais se destacam: os constructos teóricos sobre direitos dos povos indígenas, território, cidadania, teoria crítica dos direitos humanos, constitucionalismo latino-americano. Ou seja, conceitos que demandaram interpretações da realidade.

Por outro lado, cabe ressaltar os impactos das lutas sociais e territoriais no capitalismo e que decorrem em uma dinâmica dos conflitos ambientais envolvendo as populações originárias do Brasil, os quais se configuram determinadas pelo projeto civilizatório da modernidade/colonialidade (DUSSEL, 1993; RESENDE; NASCIMENTO, 2018; PORTO-GONÇALVES, 2009).

Nesse sentido, esclarece Richardson (2012), que a análise qualitativa em um estudo metodológico se justifica, notadamente, por ser uma forma adequada para entender a natureza de um fenômeno social. Ao pretender defini-la, o autor explica que:

A pesquisa qualitativa pode ser caracterizada como a tentativa de uma compreensão detalhada dos significados e características situacionais apresentadas pelos entrevistados, em lugar da produção de medidas

quantitativas de características ou comportamentos. (RICHARDSON, 2012, p. 90).

Ou seja, como o problema da pesquisa objetiva a obtenção de respostas sobre os direitos dos povos indígenas, na perspectiva dos direitos humanos, que aqui representam um grupo étnico excluído da lógica hegemônica, entende-se que a pesquisa exploratória e a explicativa nesse caso são as que se mostram mais adequadas para permitir a coleta e análise dos dados que poderão levar à realização dos seus objetivos. Isto, porque a pesquisa exploratória, segundo ANDRADE (2002 *apud* RAUPP, BEUREN, 2006, p. 5), tem por finalidades primordiais, “proporcionar maiores informações sobre o assunto que se vai investigar; facilitar a delimitação do tema de pesquisa; orientar a fixação dos objetivos e a formulação das hipóteses; ou descobrir um novo tipo de enfoque sobre o assunto”, isto é, tal método tem sido utilizado para a compreensão de problemas e fatores decorrentes, mediante estudos de pequenas amostras e a atribuição de sentido pelos próprios sujeitos.

A pesquisa explicativa visa ao registro dos fatos, sua análise, interpretação e identificação de suas causas (LAKATOS, MARCONI, 2011). Assim, uma vez que o objetivo da pesquisa foi relacionar o teor dos conteúdos extraídos das fontes bibliográficas, e sobretudo das documentais acerca das incompatibilidades que se verificam entre a efetivação dos direitos territoriais dos povos indígenas brasileiros, e o que está escrito na norma jurídica que rege o país, houve a necessidade de empenhar-se uma reflexão mais aprofundada dos fenômenos, com o intuito de interpretá-los e explicá-los.

Isto é, visou à identificação dos fatores (violências, expropriações) que contribuem para a ocorrência dos fenômenos ou variáveis que afetam o processo das lutas (não efetivação dos direitos territoriais), e o porquê tais demandas podem ser correlacionadas com direitos humanos e exercício da cidadania indígena (hegemonia da matriz colonial de poder).

1.3.2 Sujeitos pesquisados e *corpus* da pesquisa

A pesquisa tem como *corpus* a questão dos direitos humanos dos indígenas no Brasil e a luta pela garantia do território, representado no direito vivo desses povos no limite temporal entre 2016-2020, em se tratando de uma abordagem delineada no histórico de violências sistemáticas sob tais grupos étnicos e sua representação nos movimentos de luta e resistência.

Ou seja, o objeto do estudo consistiu na análise das lutas sociais pela garantia dos direitos territoriais, as quais puderam ser ilustradas de acordo com a organização representativa dos povos indígenas constante da Conferência Nacional dos Povos Indígenas, realizada pelo Ministério da Justiça e da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, “com o objetivo de propor subsídios e diretrizes para a política indigenista brasileira”⁷, concretizada em Brasília- DF pelo Decreto de 16 de março de 2006, em abril de 2006⁸. Segundo apresentação do relatório final da Conferência:

como estratégia de atuação, objetivando a participação do maior número de representantes de cada Povo Indígena na Conferência Nacional, a FUNAI organizou e realizou 09 (nove) Conferências Regionais. Dessas Conferências Regionais, que aconteceram durante os exercícios de 2004 e 2005, cada uma delas contando com a participação de centenas de lideranças indígenas devidamente indicadas por suas comunidades, originaram 09 (nove) Documentos Regionais (GOMES, 2006, p. 3).

Vale destacar, nesta esteira, que o órgão maior de reorientação indígena no país, a Fundação Nacional do Índio - FUNAI, estabeleceu os percentuais mínimos de integrantes regionais para a devida representação de todas as comunidades indígenas do Brasil⁹.

Outrossim, enalteceu-se os povos indígenas como sujeitos pesquisados, à luz de que eles figuram povos tradicionais prioritários do Brasil, particularmente devido ao seu legado à constituição histórico-cultural e à conformação geográfica/ambiental do país, dentre outras relevâncias que devem ser dispensadas a estes povos. Como sujeitos prioritários que são, portanto, deveriam ter prioridade de atendimento pelo Estado, sobretudo no que tange à garantia de direitos fundamentais. No entanto, como bem pondera Loureiro (2019), estes sujeitos têm acesso a direitos sociais básicos, mas não o têm quanto a direitos específicos, os quais são dificultados pelas instituições públicas, e até mesmo, negados ou “frequentemente questionados”.

Assim, em face do modo intolerante pelo qual o Estado opera os direitos dos povos indígenas é que se releva a contribuição da pesquisa perante estes sujeitos, imbuída da noção precípua de que eles têm dificuldade de agir em igualdade de condições nos processos decisórios das políticas públicas, o que, segundo Loureiro, somente é possível por meio de luta social. Nessa esteira, impõe destacar que “para eles,

⁷ Conferência Nacional dos Povos Indígenas, 2006, p. 3.

⁸ Vide Preâmbulo da Conferência Nacional dos Povos Indígenas. (FUNAI, 2006).

⁹ O Regimento Interno da Conferência Nacional estabeleceu, em seu Artigo 17, o percentual de Delegados proporcionais à população do Povo Indígena, ou seja: até 500 indígenas, 02 delegados; 501-1000, 03 delegados; 1001 a 5000 indígenas, 04 delegados; 5001 a 10.000 indígenas, 05 delegados e a cada 10.000 indígenas 06 delegados.

a vida não tem preço e seus territórios não podem ser trocados como mercadoria” (LOUREIRO, 2019, p. 76).

Destafeita, a pesquisa foi orientada por este recorte, ou seja, considerou-se via pesquisa documental, como instrumentos desta análise, os últimos cinco relatórios de violência contra os povos indígenas, elaborados anualmente por pesquisadores do CIMI – de 2016 a 2020 -, considerando-se que, em razão da pandemia causada pelo SARS-COVID 19, não foram coletados os dados dos últimos dois anos (2020 e 2021).

1.3.3 Coleta de dados

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 organizações e/ou movimentos indígenas ocorridos no Brasil. Em seguida, expõe-se os principais materiais destas fontes.

1.3.3.1 Pesquisa bibliográfica

A primeira etapa do estudo partiu da pesquisa bibliográfica, uma vez que se concebe que ela implica em um conjunto ordenado de procedimentos de busca por soluções, atento ao objeto de estudo, e que, por isso, não pode ser aleatório (LIMA, MIOTO, 2007). Ou seja, na pretensão de apresentar a pesquisa bibliográfica sob essa perspectiva, evidencia-se a relevância desta fase para o conjunto da investigação realizada: o direito dos povos indígenas, a questão do território e os direitos humanos.

Por esse viés, entende-se a investigação bibliográfica como um processo no qual a pesquisadora se conduz por uma atitude e uma prática teórica de constante busca que define um processo inacabado e permanente, pois realiza uma atividade de aproximações sucessivas da realidade, sendo que esta apresenta “uma carga histórica” e reflete posições frente à realidade. Isto quer dizer que:

Ao apresentar a metodologia que compõe determinada pesquisa, busca-se apresentar o ‘caminho do pensamento’ e a ‘prática exercida’ na apreensão da realidade, e que se encontram intrinsecamente constituídos pela visão social de mundo veiculada pela teoria da qual o pesquisador se vale. O processo de apreensão e compreensão da realidade inclui as concepções teóricas e o conjunto de técnicas definidos pelo pesquisador para alcançar respostas ao objeto de estudo proposto. É a metodologia que explicita as opções teóricas fundamentais, expõe as implicações do caminho escolhido para compreender determinada realidade e o homem em relação com ela (LIMA, MIOTO, 2007, p. 39).

Consequentemente, este trabalho parte de uma pesquisa bibliográfica e documental realizada com base nos trabalhos científicos, legislações e documentos que imprimem dados para análise no decorrer do estudo, elucidando as normas jurídicas nacionais e internacionais, bem como as contextualizando na realidade brasileira dos povos indígenas e suas lutas históricas pela garantia do território (LUCIANO, 2006; SOUZA FILHO, 1998; PORTO-GONÇALVES, 2009; 2012) no marco da Teoria crítica dos Direitos Humanos (SÁNCHEZ RUBIO, 2018; WOLKMER, 2010; MARTÍNEZ *et. al.*, 2016).

Ressalta-se que tais problemáticas acima, estão de maneira transversal relacionadas ao quadro teórico maior do estudo, tais como:

a) a análise¹⁰ do *pluralismo* que perpassa os conteúdos da tese, explicado em algumas de suas dimensões, a exemplo da cultural, e também sob o prisma de fundamento constitucional da República Federativa do Brasil que é problematizado no que tange a direito dos povos indígenas. Consistindo como uma das premissas que respaldam a TCDH, a categoria do pluralismo terá como principal fonte o pensamento de Wolkmer (2010) e outros, a partir de suas obras sobre o tema, o qual também chama a atenção para o mesmo questionamento da Teoria Crítica, ou seja, se “os ‘novos’ direitos humanos enquanto necessidades básicas são produtos de ‘gerações’, de uma evolução histórica (sucessão linear, gradual e cumulativa) ou são resultantes de um processo de permanente gestação, provocados por reivindicações e conflitos?” (WOLKMER, 2010, p. 23).

No que concerne ao pluralismo, o autor defende que a luta da sociedade por esses "novos direitos", efetiva-se pela exigência de tornar eficazes os direitos já alcançados e proclamados formalmente pela legislação oficial estatal, e pela reivindicação e reconhecimento dos direitos que emergem de novas necessidades que a própria população cria e se auto-atribui. Assim, segundo Wolkmer (2001), vive-se um “processo de construção coletiva de uma nova cidadania”, pressuposto básico para implementar uma nova legitimidade de poder. E estas novas necessidades, as quais o autor se refere, estão reconhecidas pela CFB/1988, de tal sorte que o país está fundamentado sob um sistema plural de valores, culturas, raças e gêneros. A partir desta vertente teórica é que serão eleitas as fontes bibliográficas dedicadas à temática do pluralismo;

¹⁰A ordem de exposição das categorias de análise na metodologia não significa a ordem que elas serão pesquisadas. A exposição é meramente indicativa dos constructos que serão explorados na pesquisa.

b) outra categoria teórica são os direitos humanos, sob o prisma da Teoria Crítica dos Direitos Humanos, segundo a qual os direitos são conquistados mediante os movimentos sociais, sobretudo daqueles que representam os grupos excluídos do conhecimento epistemológico dominante. Todavia, tais grupos possuem idiossincrasias que os distinguem e identificam, assim como saberes socioculturais, mas que por estarem “no lado de lá da linha abissal”, são negados e invisibilizados pela cultura ocidental hegemônica (SANTOS, 2007). Estes grupos, por sua vez, dotados de um legado cultural peculiar, e de valores éticos e filosóficos, padecem à devoção das lutas contra-hegemônicas para a conquista de direitos e dos bens essenciais da vida. E, segundo àquela Teoria, são essas lutas e movimentos reacionários as fontes dos direitos humanos, e sobre as quais a pesquisa terá como matriz para a sustentar a sua hipótese.

Com isso, ante à exigência de se trazer à reflexão os postulados da TCDH, assim como da FL, pesquisas bibliográficas em fontes primárias das obras de Joaquín Herrera Flores, assim como dos autores que a ele se filiam, especialmente, Enrique Dussel, David Sánchez Rúbio, Antônio Carlos Wolkmer, Rosillo Martínez e Boaventura de Sousa Santos, foram primordiais. O que não excluiu a importância de outras fontes secundárias aliadas a estas, e igualmente as de autores filiados à Escola Decolonial que reflexionam sobre os postulados da epistemologia social crítica dos DH;

c) a dimensão no debate sobre a *cidadania* é uma das formas de vínculo e identidades sócio-políticas (HEATER, 2007). Ou seja, de acordo com esta definição, permite-se afirmar que a cidadania emerge quando surge uma complexidade, traduzida na convivência dos diversos. Por isso, tem-se que garantir a igualdade destes e manter as desigualdades, na medida em que estas os particularizam. Extrai-se daí a grande ambivalência da cidadania, qual seja, ter a potência de incluir e de excluir; todavia, atualmente, a grande maioria dos grupos, raciais, de gênero, de sexo, étnicos, dentre outros, são excluídos.

Nessa perspectiva, portanto, da invisibilidade e do não reconhecimento da cidadania dos grupos excluídos, na pesquisa representados pelos povos indígenas nacionais, é que foram exploradas as fontes bibliográficas, partindo-se da obra clássica de Marshall (1967), *Cidadania, Status e Classe Social*, pois é partir desta que se passa a utilizar a tríade de elementos para definir a cidadania, quais sejam, os direitos civis, políticos e sociais. Seguindo-se às concepções contemporâneas desta categoria, mormente as que abordam sua definição, não apenas jurídica-estrutural, mas também

ético-filosófica, serão consultados os trabalhos publicados por Guarinello (2016), Bello (2018), Pereira Gomes (2016), Evelina Dagnino (1994), Heater (2007), dentre outros.

O debate sobre a cidadania, perpassa inevitavelmente a abordagem da cidadania indígena (LUCIANO, 2006) na perspectiva de grupos étnicos brasileiros (e sua representação social); isto é, pretende-se investigar historicamente como se dá essa constituição perante as lutas sociais frente ao território. De outra banda, questiona-se em que medida a cidadania consolidada no marco da modernidade/colonialidade se efetiva para as populações originárias.

Tais interpretações buscaram respaldo nas reflexões teórico-políticas das Ciências Sociais e Humanas, assim como nos constructos sobre cidadania indígena, a exemplo dos trabalhos publicados por Sánchez Rubio (2010), que em sua obra, *Fazendo e Desfazendo os Direitos Humanos*, dedica espaço para uma abordagem dos direitos humanos em relação aos movimentos indígenas; também no trabalho de Gersem (2006) que aborda a cidadania na perspectiva dos indígenas; de Bicalho (2010), cuja tese de doutoramento teve como temática os movimentos, cidadania e direitos sob o protagonismo dos indígenas, dentre outras bibliografias especializadas na área;

d) a quarta categoria objeto de preocupação da pesquisa consistiu nos movimentos indígenas (que inevitavelmente estará relacionado aos movimentos sociais), cujas bases teóricas foram extraídas das obras de Touraine, Carlos Walter Porto-Gonçalves, Boaventura de Sousa Santos, Catiúscia Custódio de Souza, dentre outros.

Vale ressaltar que a temática dos movimentos indígenas no Brasil vem sendo investigada nos programas de pós-graduação nacionais, pelo que foram encontradas algumas teses e dissertações nos principais repositórios do país, a exemplo da tese do programa de pós-graduação em História da Universidade de Brasília-DF, de autoria de Poliene dos Santos S. Bicalho, cujo título é: “Protagonismo Indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2009)”, publicada em 2010. Segundo a autora, citando Touraine, *in verbis*:

a luta social indígena caracteriza-se por diferentes aspectos que se sobrepõem a motivação meramente econômica: luta por reconhecimento de direitos iguais; por direitos diferenciados; direitos coletivos; território; entre outros. Nesse sentido, essa luta social é impulsionada por “experiências morais” que expõem o grupo social coletivamente envolvido à “denegação do reconhecimento jurídico ou social” (TOURAINÉ, s.d. *apud* BICALHO, 2010, p. 81).

Nessa perspectiva de luta por reconhecimento e direitos que seguiu a tese, considerando o recorte temporal inicial de 1970, posto que foi nesta década em que os movimentos indígenas tomaram dimensão de um processo institucional consciente e com força de lutas coletivas engajadas em um propósito social e político de reconhecimento e emancipação. Ou seja, um processo que, diferentemente do movimento enquanto resistência histórica, tomou dimensão política e institucional, organizada por representações indígenas de todas as regiões do Brasil.

Dentre os autores mencionados, destaca-se a obra da autora brasileira, Catiúscia Custódio de Souza, intitulada, *O movimento indígena e a luta por emancipação* (2018), que aborda as redes de articulação e mobilização política que abarcam demandas indígenas por todo o território.

Concebe-se, pois que estes movimentos estão pautados em políticas de direitos à terra, território, à autodeterminação, ao reconhecimento cultural, a participação política, e demais direitos consagrados na legislação voltados à proteção destes grupos étnicos.

Constituiu, portanto, um estudo fundamental para os objetivos da pesquisa, dentre as demais alinhadas à Teoria Crítica dos Direitos Humanos, que defende os direitos humanos como produtos culturais realizados na perspectiva das lutas sociais;

e) a quinta categoria assentou-se na acepção de território para os povos tradicionais, em particular, para os povos indígenas. Conforme já exposto na introdução, concebeu-se a sua definição em sentido amplo, na sua dimensão antropológica e sociológica, ao encontro do entendimento de Souza Filho (2018), segundo o qual, ao se analisar o elemento território para os povos indígenas, a melhor exegese a ser realizada é a que o desconecta do seu sentido jurídico, pois este atribui ao território a noção de jurisdição, isto é, da base onde o Estado exerce sua soberania, portanto, de caráter excludente e sem negatividade histórica. Ao contrário, curva-se à sua dimensão sociológica, pois o território é a base das formações sociais, não há vida senão considerá-la constituída em determinado ambiente, em um lugar de formação no qual são referenciados os costumes, as línguas, as crenças, as tradições cosmológicas de determinada pessoa e de determinado grupo identitário.

Com efeito, Porto-Gonçalves (2012, p. 18) faz lembrar que “a recusa a pensar o território para além da visão eurocêntrica, pois profundamente impregnada pelo Direito Romano e sua legitimação do direito de propriedade tem sido persistente”; sendo assim, instrumentos que contribuam à descolonização deste pensamento, devem ser colocados em pauta pela comunidade acadêmica que comunga dos preceitos sociais críticos para

se pensar os DH, e um destes exemplos, são as expressões que indicam a importância dos territórios e de novas territorialidades que emergem das lutas sociais, dos movimentos indígenas, por exemplo. Isto é, segundo Porto-Gonçalves, expressões, tais como: “‘Abaixo as fronteiras’, ‘o capital não tem pátria’, ‘proletários de todo o mundo, uni-vos’, ‘não queremos terra, queremos território’, podem favorecer à descolonização do pensamento, vale dizer, à noção de que o território é elemento imprescindível aos povos indígenas como lugar onde eles exercem seus modos de vida e gozam dos seus direitos de cidadania.

Neste sentido, portanto, é o entendimento de Souza Filho, *in verbis*:

É evidente que a questão da territorialidade assume a proporção da própria sobrevivência dos povos, **um povo sem território, ou melhor, sem o seu território**, está ameaçado de perder suas referências culturais e, perdida a referência, deixa de ser povo. Esta afirmação é válida para todos os povos exatamente porque o conceito de povo está ligado a relações culturais que por sua vez se interdependem com o meio ambiente. [...]. **Destituir, assim, um povo de seu território equivale a condená-lo à morte, ainda que fiquem mantidos alguns indivíduos.** (SOUZA FILHO, 2018, p. 120, grifado).

Cabe assinalar, outrossim, que o próprio Estado brasileiro reconhece esta importância do território aos povos tradicionais, a exemplo das normas constitucionais a respeito que foram instituídas pela CFB/1988, assim como também versou no Decreto nº 6.040/2007, que instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais que, ao definir território em seu artigo 3º, o concebeu como:

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os art. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; (BRASIL, 2007).

Estas definições institucionais também refletem a dissonância entre o que “diz” o Estado, e o que ele, de fato, “executa” em face dos povos indígenas no que tange à prestação e à garantia dos seus direitos territoriais. Trata-se, pois de outros exemplos de tensão entre a norma e a práxis estatal, ou melhor, entre o viés ideológico e político (social-democrático) e a prática colonial do Estado que reafirma o objeto de estudo da tese.

Destafeita, afirma-se que a tese está ao encontro daquele pensamento de Porto-Gonçalves, segundo o qual, pensar a terra a partir do território, implica pensar politicamente a cultura.

1.3.3.2 Pesquisa documental

A fim de que seja justificada a relevância da escolha desta pesquisa pelos povos indígenas, através de suas práticas, resistências e lutas em movimentos e organizações, bem como no exercício da cidadania e dos direitos humanos, importa elencar qual a legislação e documentos oficiais que existem no acervo nacional, regional e internacional destinados à sua proteção, garantia dos direitos humanos e exercício da cidadania. Deste modo, a pesquisa documental recorreu a fontes mais diversificadas e dispersas, sem tratamento analítico, tais como: tabelas estatísticas, jornais, revistas, relatórios, documentos oficiais, cartas, filmes, fotografias, pinturas, tapeçarias, relatórios de empresas, vídeos de programas de televisão (GERHARDT, SILVEIRA, 2009).

A escolha das fontes documentais, e a forma como foram expostas na pesquisa, foram procedidas pelos caracteres da concessão de direitos aos povos indígenas, movimentos realizados e de documentos que se reportaram a relatos e estudos socioculturais destes povos.

A forma exposta ocorreu pela ordem cronológica de elaboração dos documentos e dos eventos, sendo que tal ordem também foi vinculada ao local de criação e/ou realização dos documentos e/ou eventos; isto é, primeiro foram mencionados os nacionais e depois os internacionais, a exemplo dos realizados no âmbito das Nações Unidas a seguir:

a) o primeiro documento analisado foi o Estatuto do Índio, instituído pela Lei Federal Brasileira nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, “que regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional”¹¹. O propósito desta lei já demonstra, sumariamente, o caráter excludente e de não reconhecimento dos povos indígenas perante a pretensão normativa de integrá-los à “comunhão nacional”, deixando, desta forma, de reconhecer e preservar as suas idiossincrasias, características e seus saberes. Com efeito, de acordo com o Estatuto, os povos indígenas eram considerados tutela do Estado até que sua integração com a sociedade brasileira fosse realizada. A responsabilidade estava a cargo do Serviço de Proteção ao Índio, órgão que foi substituído pela atual FUNAI;

¹¹Texto literal do art. 1º da Lei nº 6.001/73.

b) em seguida, o documento de análise foi a CFB/1988, na qual estão preconizados em capítulo específico, os direitos dos povos indígenas, no Título VIII, “Da Ordem Social”, Capítulo VIII, “Dos Índios”, além de outros dispositivos dispersos ao longo do seu texto, e de um artigo no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT). Com relação aos povos indígenas, o texto constitucional apresentou duas inovações: a primeira referente ao abandono de uma perspectiva assimilacionista, que entendia os indígenas como uma categoria fadada ao desaparecimento, e a segunda, relacionada ao reconhecimento do território destes povos enquanto direitos originários. Ou seja, a CFB/1988 foi fundamental para introduzir na legislação nacional uma nova concepção para a relação entre os indígenas, o Estado e a sociedade brasileira¹².

Vale ressaltar, que o Novo Código Civil (Lei nº 10.406/2002), reconheceu a capacidade plena do indígena, devendo esta ser regulada por legislação especial, conforme preconizado no art. 232 da CFB/1988:

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo. (BRASIL, 1988).

c) O terceiro documento conferido, foi o Relatório da Conferência Nacional dos Povos Indígenas, realizada em 2006, na cidade de Brasília, fruto das nove Conferências Regionais que ocorreram no período de dezembro de 2004 a dezembro de 2005, e que contaram com representações indígenas de todos os Estados brasileiros. A Conferência Nacional foi o resultado de todas as reivindicações feitas no âmbito regional, nos mais diferentes temas priorizados por suas Comunidades Indígenas: “revisão do Estatuto do Índio, tutela, autodeterminação, educação indígena, saúde, fundiária, gestão territorial, impactos ambientais e sociais ocasionados por empreendimentos, direitos e participação indígena em órgãos de deliberação e execução do governo e no fortalecimento do órgão indigenista oficial FUNAI”¹³. Cabe registrar *ad initio*, que em razão da realização da Conferência Nacional de 2006, e da elaboração do respectivo Relatório Final, é que foram abertos os caminhos para a institucionalização de um Conselho consultivo e representativo dos indígenas brasileiros, o CNPI, o qual foi criado através do Decreto n.º 8.593, de 17 de dezembro de 2015, e instalado no dia 27 de abril de 2016. Por conseguinte, ampliaram-se as

¹² (POVOS INDÍGENAS NO BRASIL, 2018).

¹³ Excerto do texto preambular do Relatório da conferência Nacional dos Povos Indígenas.

arestas da participação política dos seus povos, tornando-se obrigatória a sua ação e deliberação nas pautas do governo que envolverem a formulação da política indigenista e na proposição de diretrizes de políticas públicas voltadas a eles;

d) o quarto documento refere-se aos “Relatórios de Violências Contra os Povos Indígenas no Brasil” elaborados pelo CIMI no período de 2016 a 2020, pois estes foram os últimos cinco anos de estudos sobre a matéria realizados pelo órgão em face da superveniência da pandemia causada pelo Coronavírus (COVID-19). Dos relatórios foram extraídos os dados constantes dos respectivos resumos, onde os tipos de violências estão categorizados em três quadros de amostras, quais sejam: I - Violências contra o patrimônio; II – Violência contra a pessoa; III – Violência por omissão do poder público. Cada categoria de violência é composta por um rol de práticas de violência contra os povos indígenas, dentre as quais o estudo elegeu como amostra da pesquisa, aquelas que mais refletem uma relação de causa e efeito com a Matriz Colonial de Poder que ainda é dominante no país, ou seja, aos atos de exploração e violações no marco da modernidade em relação à discriminação racial, étnica e cultural, e sobretudo, que estejam relacionados à exploração e/ou expulsão dos territórios. Cabe ressaltar, ainda, que a escolha do lapso temporal orientou-se pela demonstração de que, em que pese o período e a presidência do executivo nacional que lhe tenha conduzido (*in casu*, nos cinco anos em tela, o Brasil foi chefiado por três vieses ideológicos e político-partidários antagônicos - Dilma Rousseff, Michel Temer e Jair Bolsonaro, respectivamente), o cenário de violências contra os povos indígenas sempre existiu, e permanece em linha ascendente, principalmente durante a atual gestão presidencial, caracterizada como ultra conservadora e autoritária. Portanto, pode-se inferir que a maior rival dos povos indígenas ainda é a Matriz Colonial de Poder que conduz as arenas do Estado: dominante, perverso e excludente;

e) no decorrer da pesquisa também foi analisada a Declaração Universal dos Povos Indígenas da ONU, de 2007, cujo texto inaugural afirma:

(...) que os povos indígenas são iguais a todos os demais povos (...), que todos os povos contribuem para a diversidade e a riqueza das civilizações e culturas, que constituem patrimônio comum da humanidade, e que todas as doutrinas, políticas e práticas baseadas na superioridade de determinados povos ou indivíduos, ou que a defendem alegando razões de origem nacional ou diferenças raciais, religiosas, étnicas ou culturais, são racistas, cientificamente falsas, juridicamente inválidas, moralmente condenáveis e socialmente injustas¹⁴. (ONU, 2007)

¹⁴ Texto extraído do preâmbulo da Declaração das Nações Unidas para os povos indígenas.

Sob este paradigma, portanto, o documento em destaque confere aos indígenas o exercício de direitos que os livres de toda e qualquer forma de discriminação.

1.3.4 Análise dos dados

Importante ressaltar que a partir da leitura e exploração das fontes documentais, a apreensão dos dados foi realizada, primeiramente, sob forma de categorização à luz dos estudos de Porto, Pacheco e Rocha (2013).

Isto, pois como uma das fontes de dados da pesquisa foi a documental, mediante a consulta, por exemplo, do relatório da conferência nacional dos povos indígenas realizada em 2006, e relatórios de violência contra os povos indígenas no Brasil do CIMI (2016-2020), entende-se que é a técnica que mais se adequa ao propósito de aferir e interpretar os dados contidos nos documentos.

A seguir, apresenta-se os critérios para a tomada de dados com base nos estudos e caracterizações de Porto, Pacheco e Rocha (2013):

- a) situação legal e homologação de terras indígenas por gestão presencial após a Constituição Federal de 1988;
- b) números e tipologia das formas de violência (conflitos territoriais, omissão do poder público, violência contra a pessoa e violência contra o patrimônio) envolvendo as populações indígenas no Brasil;
- c) localidade e região onde ocorreram os conflitos e violências.

Desta forma, portanto, foram realizadas as análises do histórico dos casos de violências envolvendo os povos indígenas via análise documental que foram enquadradas nos critérios abaixo descritos para tratamento dos dados, impactos e análise crítica (PACHECO, PORTO, ROCHA, 2013).

Com efeito, em síntese, o objetivo foi sistematizar de forma crítica uma visão de conjunto, do que permeia o debate acerca dos direitos dos povos indígenas e do caráter violento que está marcado pela colonialidade histórica.

Por fim, compreende-se que a tese atenta para as desigualdades na apropriação social do território que resultam numa assimétrica de distribuição do território, compreende que os conflitos sociais emergem quando se dá a utilização ou a tomada de um espaço por determinados grupos, ocorrem na desvalorização dos significados culturais e dos usos, no caso dos povos indígenas, que outros sujeitos possam fazer e, com isso, oporem-se à reprodução dos seus modos de vida (ZHOURI, 2008).

2 O DIREITO DOS POVOS INDÍGENAS E A LUTA PELO TERRITÓRIO NO BRASIL: TRATAMENTO LEGISLATIVO NACIONAL E INTERNACIONAL

O segundo capítulo da tese tem por escopo permitir a introdução das categorias de análise da pesquisa: cidadania, proteção dos direitos humanos dos povos indígenas, e a sua luta pelo território no cerne dos movimentos indígenas, iniciando-se pelo retrospecto histórico sobre as definições de cidadania, sob o pressuposto que sua definição é polissêmica e dinâmica, portanto, desde a formação das primeiras *pólis gregas*, até o marco da modernidade, perpassando pela evolução dos seus conceitos até a sua interlocução com a “cidadania indígena” (LUCIANO, 2006) ou “planetária” (PINSKY, 2016), a qual se concebe estribada na perspectiva cosmológica do Bem Viver (ACOSTA, 2016). Em sequência, será abordado o tratamento legislativo nacional e internacional que hodiernamente é conferido aos povos indígenas. Na terceira seção, serão evidenciadas as expropriações sofridas pelos povos indígenas desde a conquista portuguesa sobre o território brasileiro, como marco causal para a criação de instituições de proteção aos indígenas, e avanço das políticas indigenistas no país.

Por fim, para a introdução da categoria dos movimentos indígenas no Brasil, elemento nodal da pesquisa enquanto produto de direitos humanos para a matriz epistemológica social crítica, elaborou-se um estudo sobre a organização e o percurso destes movimentos no país, desde a segunda metade do Séc. XX, até a atualidade, com vista a caracterizá-los como marco regulatório das demandas por território, e outros direitos humanos dos povos indígenas brasileiros. É mister ressaltar que será objeto desta quarta seção, a exposição do Relatório Final da Conferência Nacional dos Povos Indígenas, realizada em Brasília – DF, em sede do III ATL (2006), como um documento oficial emblemático que registra o pleito oriundo das lutas travadas sob movimentos indígenas, tal qual configurados desde a instauração do regime ditatorial no Brasil.

Com efeito, tem-se a cidadania como categoria analítica do bojo da pesquisa, pois é a partir da sua conquista e devido exercício que parte o raciocínio da igualdade que se pretende postular aos povos indígenas brasileiros, sem prejuízo do pertencimento a suas identidades enquanto grupos étnicos. Defende-se a polissemia do seu termo, uma vez que ela reflete um arcabouço de significados e de direitos dado o momento da história e do contexto em que for submetida a sua análise. Nesta senda, portanto, este capítulo promoverá um apanhado histórico que retrata o seu caráter fluido, jungido à ideia de tratar-se de um conceito histórico, cujo sentido varia no tempo e no espaço

(PINSKY, 2016), a exemplo das concepções que a produzem, desde as noções filosóficas formuladas na Antiguidade Clássica, e os seus constructos teóricos elaborados à luz da modernidade ocidental, *maxime* na obra de T.H. Marshall (1967).

Noutro passo, a tese também tem por objetivo demonstrar que a cidadania, enquanto contextualizada no problema desta pesquisa, deve ser construída a partir da noção de coletividade, de lutas sociais, isto é, sob o marco epistemológico crítico, denunciando-se, por esta razão, o seu caráter individualista, uma vez que, *in verbis*:

quando os direitos fundamentais não decorrem de conquistas sociais e populares, mas são concedidos em Cartas Constitucionais, num movimento vertical de normatização, que não conta com a efetiva participação popular no processo de elaboração da lei, esses direitos tornam-se apenas ideologias, que banalizam as conquistas históricas da humanidade e ocultam o real significado jurídico e político do termo (GONZALEZ, MISAILIDIS, s.d., p. 15).

É na esteira das matrizes que concebem a cidadania a partir do direito à diferença que se desenvolve a tese, isto é, na esteira de um pensamento contra-hegemônico à epistemologia eurocêntrica que entende os direitos de cidadania à luz dos ditames universalistas prescritos pela ONU. Com efeito, este capítulo visa introduzir a persecução do objetivo atinente a reafirmar que o reconhecimento da diferença dos povos indígenas pelo Estado é pressuposto à efetivação dos direitos territoriais dos povos indígenas, ao encontro do que estabelece a CFB/1988. Todavia, o Estado conduz suas práticas em uma matriz moderna que se justifica a partir da violência e atos de exclusão contra estes povos subalternizados. Como insurgência a esta, os povos indígenas brasileiros perpetraram um caminho tortuoso de mobilizações no início da década dos anos 1970, pois a conquista de seus direitos humanos sempre estiveram condicionadas à resistência pela força e pela luta, nunca pelo consenso com as arenas estatais. Questões que também serão abordadas no decorrer deste capítulo.

Em suma, este expediente visa a demonstrar o objeto de estudo da tese que se cinge na dissonância que existe entre o projeto político-jurídico adotado pelo Brasil em 1988, e a metodologia que opera ao tratar dos direitos territoriais dos povos indígenas consignados na CFB/1988.

2.1 PERCURSO HISTÓRICO: A CIDADANIA NO MARCO DA MODERNIDADE, CIDADANIA DIFERENCIADA E A LÓGICA DO BEM VIVER (SUMAK KAWSAY)

Os direitos fundamentais originaram-se e assumiram tal *status* a partir dos constructos sobre a cidadania e do efetivo exercício desta, em um longo processo histórico iniciado na Europa Ocidental desde os primórdios do Séc. VIII antes da Era Cristã. Os movimentos sociais, as insurgências e revoluções da burguesia e do povo em geral neste continente constituíram o princípio dos Estados nacionais e dos direitos e garantias do cidadão. Para o estudo epistemológico sobre os direitos fundamentais do cidadão, é condição *sine qua non*¹⁵ uma análise exploratória sobre o contexto civilizatório da sociedade onde vivem os sujeitos beneficiários destas concessões, as racionalidades que moldam as definições de cidadania em um determinado tempo e espaço, uma vez que elas são dinâmicas e históricas (PINSKY, 2016).

Conforme anunciado no preâmbulo deste capítulo, a cidadania constituirá uma das principais categorias de análise desta tese, razão pela qual, perpassar a sua evolução histórica a partir dos seus significados em determinados momentos da origem das civilizações, desde a Europa Ocidental até o Brasil, faz-se imperioso neste estudo, e o que também será essencial para a compreensão da sua semântica polissêmica.

O conceito de cidadania evolui, é dinâmico, “pois referenciado na realidade social” (BELLO, 2018, p. 7), e permanece no histórico da humanidade como um dos temas mais antigos que concentram preocupação. Contudo, quanto mais se afloram os debates acerca do termo, maior percepção da sua complexidade e polissemia evidenciase. Fato este que leva em direção ao argumento de que a cidadania, mais do que uma categoria ou fenômeno, é um processo em construção.

Tal assertiva decorre da evolução histórica e digressões teóricas que foram sendo construídas ao longo dos séculos sobre esta categoria de análise, as quais vêm demonstrando que o conceito de cidadania vem adquirindo particularidades, que não se esgotam na compreensão de ser cidadão aquele que participa dos negócios da cidade (BARACHO, 1995). E dentre essas particularidades, emerge a noção de que a definição de cidadania deve partir de uma ideia de coletividade e de processo, denotando um caráter dinâmico, em contraponto aos pilares individualistas e estatistas da razão

¹⁵ Expressão em latim que significa: condição sem a qual não. Diz da condição essencial à realização de um ato. (DICIONÁRIO DE LATIM, 2020; DICIONÁRIO ONLINE DE PORTUGUÊS, 2020).

oriunda da modernidade ocidental. Ora, este pensamento reflete que a cidadania deve ser entendida no sentido aberto, plasmando-se por construções que refletem a coletivização dos conflitos, e evidenciando uma efetiva politização da sociedade em análise.

No tocante à evolução das acepções teóricas que moldaram as definições que concederam natureza formal, política e jurídica ao conceito de cidadania, entende-se que a sua origem é greco-romana, extraída das tradições manuscritas do Ocidente sobre as ideias de democracia, participação popular nos destinos da coletividade, soberania do povo, liberdade do indivíduo (GUARINELLO, 2016).

Foi aproximadamente no Séc. VIII a. C., em Atenas, nas margens do Mediterrâneo, que surgiu a ideia da *Polis*, espécie de cidade autônoma, independente e soberana que era governada por uma Assembleia de Cidadãos (*politai*). Eram membros desta Assembleia apenas homens livres e nascidos na própria *Polis*, não tendo direito, portanto, de participar da administração da cidade, os escravos, as mulheres e as crianças. Assim, depreende-se que a noção de cidadania estava relacionada ao direito dos homens livres de exercer a administração política, cultural e econômica da *Polis* (GONZALES, MISAILIDIS, s.d., p. 5).

A estruturação do mundo grego, tendo como principais cidades (*Polis*), Atenas e Esparta, influenciou diretamente a experiência romana, inclusive quanto à construção da cidadania. Entretanto, ultrapassaram-se quase sete séculos da História da humanidade, após a instabilidade e fraqueza que causaram o fim das cidades-estado clássicas, para suceder-se a hegemonia do Império Romano, que unificou as cidades-estado e toda a bacia do Mediterrâneo, tornando-se, Roma, a sua cidade-estado dominante. “Roma tornou-se, sob vários aspectos, uma extensão do mundo grego Antigo”¹⁶, pelo que introduziu muitos dos seus valores à generalidade do povo europeu.

Foi a luta por redistribuição de terras para o conjunto de cidadãos que descerrou um período de guerra civil na república romana, a partir do Séc. II a.C., o que desaguou, no que concerne à cidadania, na desvinculação do seu significado à representação da comunidade dos habitantes de um determinado território, para englobar os senhores de um império, ricos ou pobres, habitantes de Roma ou da Itália, ou nos territórios conquistados (GUARINELLO, 2016). No apogeu do Império Romano, cidadania era um atributo de proteção jurídica do seu cidadão, resultado, portanto, de uma aspiração

¹⁶ Ibid., p. 6.

liberal. Noutras palavras, pode-se dizer, que cidadania estava condicionada à participação política do homem romano, o que pressupunha, por esta razão, sua condição de liberdade. Desta maneira, “os escravos, ao carecerem de liberdade, careciam também da qualidade de homens” (ZERON, 2016, p. 97).

No sentido moderno, a cidadania igualmente representa um vínculo político entre o indivíduo e o Estado, que derivou da Revolução Francesa (1789), “para designar o conjunto de membros da sociedade que têm direitos e decidem o destino do Estado” (FUNARI, 2016, p. 49). Em latim, a palavra *ciuis* gerou *ciuitas*, “cidadania”, “cidade”, “Estado”. “*Ciuis* significa o ser humano livre e, por isso, *ciuitas* carrega a noção de liberdade em seu centro”. O autor ainda explica que:

Se para os gregos havia primeiro a cidade, *polis*, e só depois o cidadão, *polites*, para os romanos era o conjunto de cidadãos que formava a coletividade. Se para os gregos havia cidade e Estado, *politeia*, para os romanos a cidadania, *ciuitas*, englobava cidade e Estado¹⁷. (FUNARI, 2016)

Vale destacar, outrossim, que embora atualmente cidadania designe também os clamores do conjunto de cidadãos, os anseios do povo, ligando-se, portanto, à opinião pública, esta palavra tem origem latina (*opinio*), reportando-se ao conceito de opinião cunhado na Antiguidade, ainda que neste mundo não houvesse comunicação de massa e, menos ainda, pesquisas de opinião pública¹⁸.

Entretanto, na Antiguidade não havia a estruturação do Estado nacional como ocorre na Era moderna. No mundo greco-romano, a sociedade era delineada em cidades-estado, que margeavam o Mar Mediterrâneo e, assim como os Estados-nacionais, não eram fáceis de se definir¹⁹, inclusive porque eram muito distintas entre si. Retrata-se, pois, que a estrutura destas cidades-estado diferem-se crucialmente da estrutura da existência social moderna, uma vez que não é possível afirmar que a cidadania do mundo moderno, amalgamada em Estados-nacionais, é uma continuidade do mundo antigo, afirmando Guarinello que:

a imagem que faziam da cidadania antiga, (...), era idealizada e falsa. A cidadania nos Estado-nacionais contemporâneos é um fenômeno único na História. Não podemos falar de continuidade do mundo antigo, de repetição de uma experiência passada e nem mesmo de um desenvolvimento progressivo que unisse o mundo contemporâneo ao antigo. São mundos

¹⁷ Loc. cit.

¹⁸ Loc. cit.

¹⁹ No entanto, Guarinello (ibidem, p. 32) esclarece que “o termo ‘cidade-estado’ não se refere ao que hoje entendemos por ‘cidade’, mas a um território agrícola composto por uma ou mais planícies de variada extensão, ocupado e explorado por populações essencialmente camponesas, que assim permaneceram mesmo nos períodos de mais intensa urbanização no mundo antigo”.

diferentes, com sociedade distintas, nas quais pertencimento, participação e direitos têm sentidos diversos²⁰. (Guarinello)

Em que pese esta ruptura de realidades, o autor salienta a importância do papel do historiador da Antiguidade para promover a aproximação entre esses dois mundos diferentes, mas sempre devendo manter a consciência dessa distinção. E, particularmente no que tange ao legado das ideias sobre cidadania, entende que tal aproximação pode auxiliar na projeção de um futuro desejável para a cidadania contemporânea.

Com a queda do Império Romano, e o advento da Idade Média, houve uma paulatina fragmentação política e cultural da civilização europeia, ocasionando um obscurecimento da ideia de cidadania consubstanciado pelo poder político da Igreja Católica. Logo, o destino político do povo e das cidades era decidido pela autoridade religiosa ou pelo monarca legitimado pelo Papa, e “a ideia de cidadania foi substituída pela ideia de súdito, que representava o homem livre submetido ao poder político do Rei” (BRAUDEL, 1965, p. 84, *apud* GONZALEZ, MISAILIDIS, s.d. , p. 6).

Todavia, no Renascimento, período que medeia os séculos XIV e XVI aproximadamente, e que é marcado pelas transformações na cultura, sociedade, política e religião, quando se evidenciou a transição do feudalismo para o capitalismo, a ideia de cidadania ressurgiu e reporta-se primariamente à condição de quem pertence a uma cidade e sobre ela tem direitos (ZERON, 2016). Há uma compreensão ampla do termo cidadania, “concebendo-a nas suas diferentes dimensões sociais, políticas e culturais” (ZERON, 2016, p. 97). No entanto, adverte Zeron, “por outro lado, devemos considerar igualmente a concepção clássica de cidadania, pois esta foi a noção recuperada e reivindicada pelos homens renascentistas”. Ainda, explica o autor, em que pese não existir uma ideia moderna de cidadania no Renascimento, é certo que ela começou a ser esboçada nesse período, cuja história social e política do termo decorreu da república florentina, em razão da sua adoção e manutenção de formas republicanas de governo. A ideia individualista, de que “o homem só estava consciente de si próprio como membro de uma raça, de um povo, de um partido, de uma família ou corporação” resultou do despotismo italiano que se instalara com as senhorias que “fomentava a individualidade ao mais alto grau, (...) não apenas do tirano, mas também dos homens que ele protegia

²⁰ Ibid., p. 29.

ou usava como instrumentos – o secretário, o ministro, o poeta, o companheiro” (BURCKHARDT, 1991, p. 82).

Foi no Renascimento que houve um paulatino processo de emancipação política em relação à hegemonia da Igreja Católica, destacando-se que este processo foi verificado por meio de movimentos sociais, dos quais o mais importante foi a Reforma Protestante, iniciada em 1517 a partir das teses de Martinho Lutero (GONZALEZ, MISAILIDIS, s.d.). É incontestável a importância da Reforma Protestante para o surgimento do Estado Moderno e seus valores fundantes. Nesse sentido, os autores identificam as contribuições da Reforma Protestante como marco histórico que inaugurou bases éticas e políticas inovadoras a partir do Séc. XVI, dentre as quais ecoaram valores de liberdade: política, de culto e de religião, de imprensa, de pensamento, de cátedra nas Universidades, denunciando o fim da hegemonia da Igreja Católica e apontando novos fundamentos para a reconstrução do conceito de cidadania.

Com efeito, uma nova visão de mundo se impôs de forma progressiva, demarcada pelos processos de secularização, racionalização e individualização, os quais deram início à transição da percepção teológica das coisas para a percepção racional (MONDAINI, 2016), o que caracterizou o prelúdio da Idade Moderna. Esta nova razão que se instaurara exigiu, por sua vez, sérios questionamentos sobre os princípios embasadores do sistema estamental de privilégios, haja vista a necessidade de mudança da percepção da desigualdade entre homens como fato natural e/ou instituído pela vontade divina²¹. Nesse sentido, Mondaini também ponderou sobre os acontecimentos desta transição para a modernidade que repercutiu nos novos pressupostos para se pensar a relação entre cidadania e igualdade entre os seres humanos. Segundo ele:

Um dos acontecimentos mais significativos dessa passagem deu-se justamente com o desenvolvimento de uma consciência histórica da desigualdade. A diferenciação natural existente entre os homens não implica a existência da desigualdade natural entre eles. Esta última tem origens – e isto nos leva a pensar num tempo passado em que ela não existia e num futuro possível em que não mais existirá. **Essa historicização da desigualdade servirá de pano de fundo para uma das mais importantes transformações levadas a cabo na trajetória da humanidade: a do cidadão/súdito para o cidadão/cidadão.** (MONDAINI, p. 116, grifado).

Isto é, o fato de ser cidadão, de habitar uma cidade, já não basta mais ao ser humano, esta nova Era impõe que agora ele seja sujeito de direitos nesta cidade, abrindo espaço para uma Era de Direitos.

²¹ Ibid.

Os ideários de Montesquieu, Locke, Rousseau, Kant, dentre outros autores iluministas, refletem esta reconstrução do conceito de cidadania, jungidos à liberdade de cátedra nas universidades, que promoveu a popularização de obras acadêmicas, influenciando o pensamento ocidental e o surgimento das revoluções burguesas do Séc. XVIII; no entanto, primeiramente plasmada na prevalência de valores individuais do ser humano, tais como a igualdade e a liberdade, princípios da Revolução Francesa. (MONTESQUIEU, 2000). Pereira (2013), em sua tese de doutoramento onde aborda as teorias da cidadania dentro da temática da proteção social no capitalismo, traz à baila a importância das revoluções sociais ocorridas na Europa e América do Norte dos Séc. XVII e XVIII como constructos da cidadania, pelo que assevera, *in verbis*:

A partir desse momento histórico a cidadania constituiu-se em um conceito amplamente influente, em especial nos séculos XVII e XVIII, graças à ocorrência de eventos mundiais de grande impacto civilizatório, como a Revolução Inglesa, de 1640; a Norte-Americana, de 1776; e a Francesa, de 1789. Foi nessas revoluções políticas que os “direitos naturais” e os “Direitos do Homem” foram anunciados e difundidos em associação direta com os pleitos por “liberdade, igualdade e fraternidade” e com as primeiras tentativas de fundar, constitucionalmente, um Estado-nação moderno alicerçado na vontade popular (PEREIRA, 2013, p. 166).

Vale dizer, é a história da criação dos Estados-nação e do advento do capitalismo no mundo ocidental que denuncia o entendimento moderno sobre a cidadania como “direito a ter direitos” (PEREIRA, 2013), dissociando-na da tão somente acepção patrimonialista e de pertencimento político que imperava na Antiguidade até a transição para a Modernidade. Verifica-se a introjeção dos pilares da Revolução Francesa como fundamento para os direitos civis do homem, estes concebidos como direitos individuais; porém, ligados à ideia de que sua conquista tem como fonte a insurgência coletiva, a exemplo das revoluções ressaltadas por Pereira; sem olvidar, outrossim, da Revolução Industrial, evento que igualmente contribuiu para esta evolução das bases teóricas da cidadania.

Seguindo-se à Era Contemporânea²² até o Séc. XX, tornaram-se clássicos os pilares teóricos de Marshall, o qual, em sua obra: “Cidadania, Classe Social e Status” (1967), consagrou-na sob uma visão linear, atribuindo-lhe um caráter passivo, concebida como atributo daquele que é detentor de direitos. Ou seja, segundo o autor, a cidadania é composta a partir dos direitos civis conquistados no século XVIII, dos direitos políticos no século XIX e dos direitos sociais do século XX, ou seja, o autor

²² Período da história marcado pela Revolução Francesa em 1789 até os dias atuais.

descreve a implementação sucessiva e temporal da conquista destes direitos. Vale dizer, Marshall estruturou o conceito de cidadania em três partes, também designado de “elementos”²³: civil, político e social; elementos estes que estão diretamente relacionados aos direitos que conferem ao ser humano, os quais não podiam ser dissociados. Ante o exposto, *in verbis*:

O elemento civil é composto dos direitos necessários à liberdade individual; (...) Por elemento político se deve entender o direito de participar no exercício do poder político, como um membro de um organismo investido da autoridade política ou como um eleitor dos membros de tal organismo (...); O elemento social se refere a tudo o que vai desde o direito a um mínimo de bem-estar econômico e segurança ao direito de participar, por completo, na herança social, e levar a vida de um ser civilizado de acordo (sic) com os padrões que prevalecem na sociedade.(...). Nos velhos tempos, êsses três direitos estavam fundidos num só, (...) porque as instituições estavam amalgamadas²⁴. (MARSHALL, 1967)

Marshall ainda vincula o conceito de cidadania ao de *status* e classe social, ao aduzir que “a cidadania é um *status* concedido àqueles que são membros integrais de uma comunidade. Todos aqueles (sic) que possuem o *status* são iguais com respeito aos direitos e obrigações pertinentes ao *status*”²⁵. E nessa linha, ele assevera que:

a classe social, por outro lado, é um sistema de desigualdade. E esta também, como a cidadania, pode estar baseada num conjunto de ideias, crenças e valores (sic). É, portanto, compreensível que se espere que o impacto da cidadania sobre (sic) a classe social tomasse a forma de um conflito entre princípios opostos²⁶. (MARSHALL, 1967)

E, diante da afirmação do autor de que “a cidadania é uma instituição cujo crescimento coincide com o desenvolvimento do capitalismo, que é um sistema não de igualdade, mas de desigualdade”, possibilita inferir-se duas ideias: a primeira está no sentido de que, embora cidadania e classe social representem princípios opostos, ambas estão inseridas em um sistema de desigualdade; e a segunda, está na percepção do caráter ambivalente da cidadania, uma vez que ela tanto pode ser um atributo de inclusão (no sentido da igualdade de direitos), como de exclusão (por estar inserida em um sistema de desigualdade).

Destaca-se que, ao se referir aos sujeitos incluídos e excluídos, o autor “percebeu que a própria cidadania havia funcionado como arquétipo da desigualdade social”. Contudo, Marshall apenas tratou sobre a desigualdade de classes, não de

²³ Passim.

²⁴ Ibid., p. 63-64.

²⁵ Ibid., p. 76.

²⁶ Loc. cit.

gênero, tampouco de etnia ou outras categorias que, ainda hoje, estão excluídas, como é o caso dos indígenas (GORCZEVISKI; MARTIM, 2018). Isto é, as análises de Marshall sobre a cidadania ainda estavam fortemente associadas às questões de ordem econômica, social e política, desvinculadas, portanto, de um olhar sob a dimensão cultural e identitária. Ora, segundo os autores, “o triplo modelo de cidadania marshalliana já não consegue dar respostas às demandas de direitos em contextos de globalização e de sociedades multiculturais”²⁷, o que demonstra a urgência da revisão do conceito de cidadania à sua adequação ao contexto social, econômico, cultural e político do Séc. XXI.

Estas são algumas abordagens da obra de Marshall que se propõem para nortearem a pesquisa sobre a cidadania indígena no Brasil. Vale dizer, visa-se a extrair das concepções marshallianas as bases de reflexão que remetem à associação da cidadania a um contexto de desigualdade, muito embora com a consciência de se manter as devidas peculiaridades da época e do lugar em que Marshall contextualizou seu arcabouço teórico sobre esta categoria: a Inglaterra do Séc. XIX, demonstrando uma construção evolutiva do conceito nos auspícios da modernidade.

No impulso destes pressupostos que contornam a dinâmica de evolução do conceito de cidadania, é que se passa à análise desta categoria à luz da realidade brasileira quanto ao direito dos povos indígenas. Nessa esteira, José Murilo de Carvalho, em obra que rememora a trajetória dos fatos que marcaram o exercício da cidadania no Brasil, desde os primeiros passos da sua independência até os anos que sucederam o período da pós-redemocratização, adverte que o “Brasil não tem povo” (CARVALHO, 2016, p. 70), corroborando a afirmação do biólogo francês, Louis Couty que, em 1881, publicou o livro, “A escravidão no Brasil”. Carvalho explica que a afirmação do biólogo resultou da constatação de que, dos 12 milhões de habitantes existentes à época, o Brasil separava, em um extremo, 2,5 milhões de índios e escravos, que classificava como excluídos da sociedade política.

Este retrato vislumbrado há quase dois séculos da história da cidadania no Brasil perpetuou-se no tempo, uma vez que, atualmente, os índios brasileiros não têm o amparo estatal, sobretudo no que tange ao direito de uso e gozo da terra adequado ao exercício de suas práticas culturais. Isto é, os povos indígenas brasileiros, em que pesem terem direitos resguardados constitucionalmente, tendo acesso aos bens e

²⁷ Ibid., p. 11.

conhecimentos do mundo global, a garantia do direito de permanecer vivendo segundo tradições, culturas, valores e conhecimentos que lhes são próprios, estão longe de serem respeitados e garantidos (LUCIANO, 2006). Isto é, a “cidadania diferenciada”²⁸ ainda é objeto de demanda nas lutas dos movimentos indígenas brasileiros.

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, tais como pleiteadas e elencadas no Relatório Final da Convenção Nacional dos Povos Indígenas realizada no ano de 2006, na cidade de Brasília-DF. Ao reivindicarem a garantia de políticas diferenciadas, os povos indígenas referiram-se às seguintes demandas:

- **Criação de políticas públicas destinadas especialmente aos jovens indígenas, promovendo a cidadania de acordo com suas culturas e tradições;**
- Que os governos estaduais e federal criem linhas de crédito específicas para os Povos Indígenas, e que os mesmos, no exercício de sua autonomia, possam gerenciar os recursos;
- No caso de condenação judicial de indígena, deverá estar garantido ao apenado o apoio jurídico do órgão indigenista oficial, sendo que as autoridades tradicionais indígenas, segundo suas próprias normas e procedimentos, devem ter total legitimidade na definição e aplicação da pena;
- Facilitar o acesso aos programas governamentais destinados aos Povos Indígenas;
- Que os Povos Indígenas, por meio de suas organizações sociais, recebam incentivos financeiros dos governos municipais, estaduais e federais;
- **Criar sessões eleitorais dentro das aldeias para facilitar o acesso dos índios à votação;**
- Que seja destinada uma porcentagem mensal da arrecadação das loterias federais e estaduais para a criação de um fundo indígena em cada estado que possua populações indígenas, a fim de propiciar o fortalecimento dos esportes indígenas tradicionais, garantindo a fiscalização das lideranças indígenas junto às instâncias governamentais;
- **Que o Estado brasileiro crie políticas públicas de segurança para as aldeias, em parceria com as lideranças indígenas e suas associações de base;**
- Propor ao governo, junto aos órgãos competentes, diretrizes para uma política voltada às mulheres indígenas;
- Criar selo específico para comercialização de produtos indígenas em caráter de economia sustentável;
- **Garantir o uso planejado dos recursos naturais, de forma que se assegure o equilíbrio ecológico e a sustentabilidade social, econômica e ambiental dos Povos Indígenas;**
- Apoiar e incentivar, dentro das políticas públicas, as empresas e cooperativas indígenas, de todas as linhas de produtos naturais, na importação e exportação (FUNAI, 2006, p. 12-13, grifado)²⁹.

Os direitos constantes destas garantias, sobretudo os destacados na citação, evidenciam que a cidadania indígena, ora diferenciada, denota uma agenda de políticas que possibilitem aos índios uma cidadania plena, sem deixarem de ser o que são, haja vista não impor o êxodo destes povos para as cidades. Ou seja, poderão gozar dos bens

²⁸ Também denominada de “cidadania planetária”, conforme se referem, Pinsky (2016) e Luciano (2006).

²⁹ Parte do texto do Relatório Final da Convenção Nacional dos Povos Indígenas, referente ao item 1.9: Garantia de Políticas Diferenciadas. (FUNAI, 2006).

acessíveis a todos os cidadãos brasileiros, mas com a garantia da permanência de suas práticas culturais, vale dizer, sem renunciar às suas origens.

Muito embora a CFB/1988 tenha contemplado direitos fundamentais aos povos indígenas, a luta destes sujeitos permanece, porque tais prescrições de direitos não indicaram variáveis sociais que promovessem a identificação e o reconhecimento de suas diferenças culturais. Com efeito, Beltrão e Oliveira ponderam com pertinência que, ainda que haja a previsão constitucional dos direitos indígenas,

nem sempre a noção de cidadania adotada inclui o reconhecimento do direito de diferenciação legítimo que garanta a igualdade de condições constituinte de novos campos sociais e políticos que permitam aos povos indígenas ser cidadão pleno sem deixar de ser membro igualmente pleno de suas respectivas sociedades (BELTRÃO, OLIVEIRA, 2010, p. 716).

A cidadania, enquanto compreendida pelos valores liberais e capitalistas, “encontra limitações que não favorecem aos povos indígenas, que terminam, por vezes, produzindo a emergência de conflitos entre indígenas e não-indígenas em face de interpretações que comprometem os direitos coletivos dos povos indígenas”³⁰. Prima-se, portanto, pela escuta destas vozes ocultadas há vários séculos, para que revitalizem o conceito de cidadania, reconhecendo a coexistência de cidadanias, *in casu*, no Estado brasileiro, de forma a torná-la, de fato, um atributo fluido, ativo e equânime a todos que ocupam o seu território.

Diante desse panorama, propor-se-á um esforço no sentido de identificar algumas noções extraídas do campo teórico que justifiquem o falar-se de uma cidadania indígena e, portanto, do alargamento dos seus “sentidos”, ou ainda, de uma nova cidadania.

Ajusta-se a situação dos povos indígenas brasileiros ao reivindicarem por direitos em seus movimentos sociais ao argumento defendido por Dagnino (1994, p. 103), ao destacar que um dos sentidos da cidadania é o seu caráter de estratégia política pelo fato dela expressar e responder atualmente “a um conjunto de interesses, desejos e aspirações de uma parte sem dúvida significativa da sociedade, mas que certamente não se confunde com toda a sociedade”. E é sob esta reflexão que a autora também defende a ideia da necessidade de se estabelecer uma nova cidadania na ordem contemporânea, de forma a abranger toda a sociedade, e nesta, especialmente aqueles que sofrem com a desigualdade exercida pelo autoritarismo social, uma vez que:

³⁰ Loc. cit.

A questão da cultura democrática assume um caráter crucial no Brasil e na América Latina como um todo. (...) Profundamente enraizado na cultura brasileira e baseado predominantemente em critérios de classe, raça e gênero, esse autoritarismo social se expressa num sistema de classificações que estabelece diferentes categorias de pessoas dispostas nos seus respectivos lugares na sociedade (DAGNINO, 1994, p. 103).

Nesse sentido de que a democracia brasileira promove uma exclusão automática, a partir deste autoritarismo social previsto por Dagnino, soma-se a questão para se pensar a cidadania indígena brasileira, incluindo naquela premissa a necessidade de superar a noção limitada e etnocêntrica de cidadania, entendida esta como direitos e deveres comuns a indivíduos que partilham os mesmos símbolos e valores nacionais (LUCIANO, 2006). Com efeito, “os povos indígenas não partilham a mesma língua, a mesma história os mesmos símbolos, a mesma estrutura social e, muito menos, a mesma estrutura política e jurídica da sociedade brasileira não-indígena”³¹. Sustenta o autor, que os índios seguem normas próprias em suas aldeias, que muitas vezes contrariam até mesmo às do Estado brasileiro e, por isso, em face dessas contradições, os índios, para adquirirem a sua cidadania, acabam sendo obrigados a perder sua identidade como tais. Sob esta concepção, defende o reconhecimento pelo Estado da dupla cidadania indígena, como forma de preservar a identidade e o exercício de uma cidadania “diferenciada”.

Visto que, conforme demonstrado no Relatório da Convenção Nacional dos Povos Indígenas há o pleito destes povos pela implementação de políticas públicas diferenciadas a fim de promover-lhes o exercício da cidadania de acordo com suas culturas e tradições, emerge o estudo de teorias que dialogam com o propósito da construção de uma cidadania indígena dupla, pautada no reconhecimento da diferença. Na possibilidade de avançar-se no campo desta cidadania indígena, 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).

Uma dessas formas de igualdade está no reconhecimento pelo Estado, por exemplo, do direito ao território 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

³¹ Ibid., p. 87-88.

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”³².

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), “o mundo necessita também de uma racionalidade ambiental que desconstrua a irracionalidade econômica por meio da reapropriação da Natureza e da reterritorialização das culturas”³³. 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, esta proposta andina como base racional alternativa para se pensar a cidadania indígena ainda não se tornou relevante no Brasil. Logo, defende-se que a construção e efetivação de uma cidadania indígena no Brasil, como um atributo diferenciado, e que prestigia a relação índio-cosmos-terra como um direito fundamental dos seus povos, impõe a adoção das ideias do Bem Viver, concebendo-as, sobretudo em prol do acolhimento das demandas que marcam os movimentos indígenas no país. Ressalta-se, que as propostas do Bem Viver não sugerem o regresso ao passado ou a idealização de modos de vida indígenas ou comunitários, mas sugere “reconhecer ou respeitar os múltiplos conhecimentos, experiências e práticas de vida existentes na

³² Ibid., p. 93.

³³ Ibid., p. 136-137.

região. Na Bolívia, por exemplo, os *ayllus* revelam-se unidades de organização social fundamentais para a convivência nas comunidades indígenas”³⁴.

As práticas de Bem Viver devem desenvolver-se e instrumentalizar-se de maneira não autoritária, considerando cada contexto, sendo que sua maior potencialidade está em libertar-nos de “aventuras dogmáticas e autoritárias impostas a partir de cima ou de fora”³⁵. Assim, pretende-se-lhe como proposta de uma alternativa embasadora para a inclusão dos subalternizados no Estado brasileiro, ao encontro de tornar o país efetivamente pluralista, *in casu*, no que tange ao reconhecimento da cidadania indígena. E, outrossim, fortalecer a devoção do país por concepções teóricas que reafirmem a elasticidade semântica da categoria cidadania.

Estas ponderações à luz do Bem Viver também se fazem preementes, por outro lado, ao se analisar o histórico da cidadania na América Latina, marcado pela consciência colonialista e eurocêntrica, exploradora e genocida, em que os seus países elaboraram suas Constituições Federais - nos primórdios do Séc. XIX - com normas oriundas dos preceitos do velho mundo, portanto, abstraídas de suas peculiaridades e realidades locais. Isto é, deixando ao arbítrio das oligarquias e das instituições do Estado a tutela dos povos minoritários, a exemplo dos indígenas, o que fortalece a necessidade de se pensar um novo constitucionalismo para o Brasil amalgamado na equidade de tratamento para toda a diversidade cultural que lhe compõe. Nesse sentido:

costumeira era a tendência de os países latino-americanos ‘importarem’ para suas Constituições previsões legislativas de países europeus desenvolvidos, olvidando-se das peculiaridades de que se revestem as realidades locais latino-americanas, o que reforçava assimetrias entre os anseios populares e a Carta Constitucional (UNNEBERG, 2013, p. 125).

O Brasil ainda continua a adotar o modelo de Estado-nação, enquanto que os demais países latino-americanos (a exemplo do Equador e Bolívia) tiveram o intento comum de refundação da República. Nesta senda, Bello (2018, p. 121) retrata a previsão dos “titulares dos direitos de cidadania” na Constituição do Equador, dos quais constam homens e mulheres que tenham a nacionalidade equatoriana, “sem prejuízo do seu pertencimento a qualquer das nacionalidades indígenas coexistentes no Estado plurinacional”, conforme prescrito no art. 6º - capítulo 2º (“*Ciudadanas y ciudadanos*”). O autor elenca os direitos de cidadania, por isso, demonstra-se como foram previstos no

³⁴Ibid., p. 143.

³⁵ Ibid., p.145.

texto constitucional equatoriano os direitos do “bem viver” e “dos povos”, senão veja-se:

No seu título II prevê um extenso e variado catálogo de direitos de cidadania, dividido em nove capítulos: (i) princípios de aplicação dos direitos; **(ii) dos direitos do “bem viver” (*Sumak Kawsay*)**; (iii) direitos das pessoas e grupos de atenção prioritária; **(iv) direitos das comunidades, povos e nacionalidades**; (v) direitos de participação; (vi) direitos de liberdade; (vii) direitos da natureza; (viii) direitos de proteção; e (ix) responsabilidades³⁶ (BELLO, 2018, grifado).

O rol dos direitos de cidadania da Constituição do Equador demonstra a igualdade hierárquica entre eles, eliminando as classificações tradicionais de direitos, e enfatizando o seu caráter de complementaridade. Percebe-se também um protagonismo dos “povos” no sentido da sua inclusão igualitária no sistema social, jurídico e político do país. Destarte, vislumbra-se a contemplação das minorias, o abarcamento da diversidade cultural como um direito de cidadania, e uma ampliação dos seus titulares; o que possibilita se inferir que esta Carta Constitucional, de fato, promoveu o alargamento dos sentidos da cidadania.

Defende-se, a partir dos exemplos das Constituições da Bolívia, e sobretudo do Equador, a construção de uma nova racionalidade que permeie o campo político, social e jurídico do Brasil, que lance as bases para uma ruptura paradigmática no que concerne os direitos de cidadania aos povos indígenas, a partir do reconhecimento dos seus saberes e cosmovisões como seus pilares estruturantes. Desta maneira, defende-se possibilitar a criação de um conceito de cidadania mais próximo dos seus destinatários, dotado de um sentido que a permita tornar-se efetiva aos povos indígenas brasileiros, e instrumentalizada pelo exercício dos direitos pleiteados em seus movimentos sociais.

O exemplo da Bolívia permite reflexões sobre a ampliação dos sentidos que a cidadania pode se revestir para fins institucionais no Brasil, considerando-se que naquele país houve a valorização do conhecimento tradicional, relacional, não dicotômico, nem individualista, assim como o reconhecimento do pluralismo em distintos níveis, do direito ao autogoverno e incentivo ao desenvolvimento dos saberes dos povos andinos tradicionais (SCHAVELZON, 2010).

Com efeito, busca-se igualmente, como referência paradigmática para o Brasil, uma resignificação no âmbito da politização da cultura, tal como o foi arquitetada pelos

³⁶ Loc. cit.

indígenas andinos³⁷, ao encontro do empoderamento de suas comunidades e do descortinar de suas vozes, que antes ficavam limitadas ao comunitário, para ecoar nos poderes do Estado.

2.2 DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS NA LEGISLAÇÃO NACIONAL E INTERNACIONAL

Sustentada na Teoria Crítica dos Direitos Humanos, esta tese tem como matriz epistemológica o estudo crítico dos direitos humanos em sua versão hegemônica e concebida como universal³⁸, uma vez que esta concepção se baseia na individualidade humana, deixando de considerar a existência de outras formas de organização social de essência coletivista, como a maioria dos povos indígenas (SOUZA FILHO, 1998). Outrossim, considerando a adesão do legislador brasileiro à Teoria Monista do Direito, a aplicação interna dos direitos humanos confere uma lacuna entre a teoria e a prática, haja vista que, segundo a concepção monista, são as normas de uma ordem jurídica que regulam a conduta humana (KELSEN, 1999), não admitindo o pluralismo jurídico, isto é, qualquer outra fonte de Direito, a exemplo das decisões emanadas de um grupo étnico. Portanto, entende-se que um olhar *desde abajo*³⁹ acerca dos direitos humanos, faz-se imperioso.

Dessarte, esta pesquisa visa a contribuir para uma visão mais pluralista e antidogmática dos direitos humanos, defendendo que um dos seus problemas fundamentais é a separação entre o que se diz e o que se faz, “entre sua dimensão formal, normativa e abstrata e sua dimensão concreta, fática e sócio prática” (SÁNCHEZ RUBIO, 2018, p. 5)⁴⁰.

³⁷ A abordagem sobre a luta dos povos indígenas na América Latina será realizada no Capítulo 3 da tese.

³⁸ Após as atrocidades cometidas na Segunda Guerra Mundial, as nações uniram-se com o intuito de normatizar um paradigma ético, que concedesse um mínimo de garantias básicas e inalienáveis à dignidade humana, mediante a elaboração de um código universal de valores que disciplinasse a ordem internacional. Este diploma universal foi denominado de Declaração Universal dos Direitos Humanos, instituído em 10 de dezembro de 1948, com a aprovação de 48 Estados e 8 abstenções.

³⁹ *Los movimientos sociales constituidos por algunas de las clases más marginadas en el Sur Global — campesinos sin tierra, agricultores que viven de economías de mera subsistencia y pueblos indígenas— recurren estratégicamente a los tribunales nacionales y a las redes transnacionales de activistas (RTA) para reivindicar sus derechos a la tierra, a su cultura y al medioambiente (...). Estas y varias otras iniciativas, canalizadas através de mecanismos globales y continentales firmemente establecidos en la actualidad, como el Foro Social Mundial, nos han mostrado no sólo que «otro mundo es posible», sino que han generado una agitación sin precedentes en los debates y en la experimentación sobre reformas legales inspiradas desde abajo, además de inspirar nuevos regímenes jurídicos internacionales*(SOUZA SANTOS, GARAVITO, 2007, p. 8, grifado).

⁴⁰ Uno de los problemas fundamentales que afectan a derechos humanos es su separación entre la teoría y la práctica, entre lo que se dice y lo que se hace, entre su dimensión formal, normativa e abstracta y su dimensión concreta, fática y sócio-práctica.

Vale dizer, entende-se que a construção técnico-formal dos direitos humanos embasada no monismo jurídico está em profundo esgotamento, pois impõe um distanciamento entre a realidade social e a norma, como por exemplo, com o texto constitucional que reconhece que o Brasil é constituído por uma sociedade plural⁴¹, assim como também opera o “encobrimento do outro” (DUSSEL, 1993), dos subalternizados, dos grupos minoritários, os quais se recolhem cada vez mais à margem da proteção do Estado.

Portanto, visando-se à denúncia deste esvaziamento dos direitos humanos para os indígenas brasileiros, que corrobora a perspectiva liberal individualista que lhes é imposta pelo Estado, o qual nega o conhecimento e as regras dos povos que não professam os mesmos ideários (FRANCO, 2012), *in casu*, os indígenas, descreve-se nesta seção o marco regulatório nacional vigente⁴², cujos conteúdos impactem sobretudo no direito dos povos indígenas à proteção do seu território e posse permanente da terra; e também os principais instrumentos internacionais sobre estas matérias ratificados pelo Brasil. Os documentos legais serão relacionados pelo local da edição, iniciando-se pelo ordenamento jurídico nacional, e pela ordem cronológica de promulgação a partir do Séc. XX.

No âmbito da legislação brasileira, na data de 5 de dezembro de 1967, entrou em vigor a Lei Federal nº 5.371, que instituiu a criação da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, com o objetivo de tutelar os indígenas brasileiros, provendo-os de todas as ações de Estado necessárias visando à proteção das comunidades indígenas, às suas terras e aos seus ritmos culturais específicos, representando-as juridicamente. A FUNAI foi criada em substituição do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPI, instituído em 20 de junho de 1910, através do Decreto nº 8.072, cujo objetivo era o de prestar assistência a todos os índios do território nacional⁴³:

O SPI surgiu como resposta aos inúmeros conflitos resultantes de mais uma vaga de ocupação e exploração territorial em diversos pontos do país, dentro dos quadros de um Estado em expansão e de atividades econômicas que penetravam em regiões ocupadas por povos indígenas em estado de guerra contra seus invasores. (LIMA, 2015, p. 428).

⁴¹ Conforme texto do Preâmbulo da Constituição Federal Brasileira de 1988.

⁴² Não é objetivo da pesquisa descrever e explorar as normas estaduais e municipais que regulam os povos indígenas brasileiros, mas somente descrever os principais documentos de ordem federal que conferem proteção legal a eles.

⁴³ (FUNAI, 2020).

Cabe ressaltar que o SPI foi extinto, e por isso sucedido pela FUNAI, dentre outros motivos, sob a mácula de corrupção e por ter submetido os indígenas a um regime de escravidão, negando-se-lhes condições de uma vida digna, - após investigação de uma Comissão Parlamentar de Inquérito e resultado de outra comissão presidida pelo procurador Jader de Figueiredo Correia nos anos de 1967 e 1968 (LIMA, 2015).

A FUNAI, então com finalidades de proteção tutelar e de representação dos indígenas perante o Estado - o que denotava o não reconhecimento da capacidade civil plena destes indivíduos -, assumiu suas funções em pleno regime militar, imbuindo-se à época, em priorizar a expansão do país sobre a Amazônia e iniciar um plano desenvolvimentista de integração nacional; gerando “impactos sobre os povos indígenas que foram internacionalmente denunciados ao longo dos anos 1970 e 1980, somando-se a tantas outras iniquidades perpetradas em nome do futuro do Brasil”⁴⁴, a exemplo de denúncias por extermínio de populações indígenas no território nacional.

Como escusa a esta repercussão negativa no plano internacional, inclusive em face das organizações que lutavam pelos direitos humanos e proteção dos povos indígenas, o governo sancionou o Estatuto do Índio, com a promulgação da Lei nº. 6.001, de 19 de dezembro de 1973. De teor preponderantemente assimilacionista e tutelar, por isso, negando a autonomia destes grupos étnicos como detentores do direito ao reconhecimento de suas identidades e formas de vida; o Estatuto, no entanto, lançou as bases para que estes povos lutassem pelo direito à demarcação de terras indígenas, pois legalizou o direito à posse permanente terra em seu artigo 172, inciso IX, conforme descrito a seguir:

Cumprir à União, aos estados e aos municípios, bem como aos órgãos das respectivas administrações indiretas, nos limites de sua competência, para a proteção das comunidades indígenas e a preservação dos seus direitos: garantir aos índios e comunidades indígenas, nos termos da Constituição, a posse permanente das terras que habitam, reconhecendo-lhes o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades naquelas terras existentes.

Dessarte, neste escopo da demarcação de terras, e na crescente discussão sobre as “questões indígenas” em pleno período de redemocratização do Brasil, o Conselho Indigenista Missionário-CIMI⁴⁵ insurgiu-se como organização representativa destes

⁴⁴ Ibid., p. 439.

⁴⁵O CIMI é um organismo vinculado à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) que, em sua atuação missionária, conferiu um novo sentido ao trabalho da igreja católica junto aos povos indígenas.

povos, e iniciou a formação de movimentos indígenas no país, principalmente no último triênio da década de setenta.

Este histórico legislativo anterior à CFB/1988 expressa o não reconhecimento pelo Estado dos povos indígenas enquanto sujeitos sociais, uma vez que estas legislações previam a necessidade de sua assimilação à comunidade nacional, com vista à “aniquilação da cultura indígena, fazendo com que esses povos ‘aderissem’ aos mecanismos ‘certos’ de tradição, aos olhos dos colonizadores” (FORTES, AQUINO, 2016, p. 157). Somente com a promulgação da CFB/1988, denominada de “Carta Cidadã”⁴⁶, que se previu a participação democrática da sociedade brasileira, e a inclusão dos povos tradicionais em seu texto como detentores de direitos e garantias fundamentais, passando a ser expressamente regulados nos artigos 231 e 232, *in verbis*:

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

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º *omissis*

§ 4º *omissis*

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

§ 7º *omissis*.

Foi criado em 1972, no período austero da Ditadura Militar imbuído a favorecer a articulação entre aldeias e povos, promovendo as grandes assembleias indígenas, onde desenharam-se os primeiros contornos da luta pela garantia do direito à diversidade cultural. (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2020).

⁴⁶ A CFB/1988 foi também denominada de “Carta Cidadã” pois aprovada e promulgada após um longo período de ditadura militar no Brasil, em que o largo obscurantismo das torturas e opressões do Estado foram cedendo às vozes na Assembleia Constituinte que não podiam ser ouvidas na ditadura. A nova Constituição Federal, por conseguinte, abriu espaço à participação democrática da sociedade, a partir da ampla movimentação de representações sindicais, de grupos étnicos e de classe, tendo como matriz ser o “pilar da paz democrática e da inclusão social” (SENADO FEDERAL, 2013, p. 2).

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo (grifado).

O texto constante do artigo 231 revela um certo avanço no que se refere aos direitos indígenas, tanto quanto à sua proteção e reconhecimento, quanto ao direito à posse permanente da terra, impondo à União demarcá-la. Já o artigo 232, extingue juridicamente o regime tutelar imposto pelo Estatuto do Índio e pelo Código Civil de 1916⁴⁷, que os atribuía a incapacidade civil relativa, impondo-se-lhes tutela especial a ser exercida pelo Poder Público⁴⁸. Vale dizer, a CFB/1988, consoante o seu art. 232, conferiu expressamente a legitimação processual plena aos indígenas para pleitear em juízo seus direitos e interesses, devendo o Ministério Público intervir em todos os atos⁴⁹. Merece destaque o fato de que tais conquistas decorreram da efetiva participação dos movimentos sociais indígenas, populações indígenas e organismos de apoio, coordenados pela União das Nações Indígenas – UNI no processo Constituinte⁵⁰, indicando que, além da CFB/1988 ter posto fim ao regime tutelar, abriu caminho para a importância do movimento indígena organizado (LIMA, 2015).

Em que pese o legislador constitucional ter garantido o direito à igualdade dos indígenas, portanto, o seu direito inexorável à diferença, há muito a se avançar, pois para se chegar a um Estado verdadeiramente plural, que reconheça a pluralidade étnica e cultural e os instrumentos capazes de efetivar o exercício pleno da cidadania destes povos, ainda é necessário trilhar-se um longo caminho.

Após a Constituição de 1988, foram promulgadas outras legislações esparsas que conferiram direitos aos povos indígenas, tais como o Decreto nº 1.141/94, que dispôs

⁴⁷A regulação dos índios pelo Código Civil de 1916, Lei nº 3.071, não foi exposta expressamente na seção por não abordar a questão do direito à terra, muito embora tenha sido mencionado por atribuir-lhes a capacidade civil relativa, denominando-os de “silvícolas”, e sugerindo a sua integração à comunidade nacional.

⁴⁸ Lei nº. 3.071/1916, institui o Código Civil Brasileiro (revogado pela Lei nº 10.406/2002, que instituiu o Novo Código Civil Brasileiro): Art. 6. São incapazes, relativamente a certos atos, ou à maneira de os exercer: I. (*Omissis*). IV. Os silvícolas. Parágrafo único. Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, e que cessará à medida de sua adaptação.

⁴⁹ Nesse sentido, o texto do Novo Código Civil, de 2002, coadunou-se à CFB/1988, porquanto previu que a capacidade civil dos indígenas será regulada por legislação especial.

⁵⁰ A UNI foi criada em 1979 pelos índios como entidade representativa nos debates e ações em prol das populações e aldeias indígenas no âmbito nacional. Esta procurou representar um papel simbólico de unificar as reivindicações indígenas, adotando nas suas atividades uma política de alianças com os movimentos de apoio aos índios espalhados pelo Brasil. A UNI enfrentou problemas de institucionalização, pois era difícil representar, regularmente, interesses e povos dispersos pelo território brasileiro. Atuando na Constituinte, influenciou a elaboração do capítulo sobre os direitos indígenas da Constituição de 1988. Essa representação nacional, diante de eventos de caráter continental ou mundial, levou a uma indianidade genérica, uma ação política e ideológica voltada para os problemas gerais dos índios e distante do dia-a-dia das aldeias. Nos anos 90, a UNI se enfraqueceu e deixou de operar enquanto havia um fortalecimento das organizações de âmbito local e regional. (FUNAI, 2020).

sobre as ações de proteção ambiental, saúde e apoio às atividades produtivas para as comunidades indígenas, porém revogado no ano de 2012 e substituído pelo Decreto nº 7.747, em vigor, que instituiu a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas - PNGATI, cujo objetivo é o de:

garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia sociocultural, nos termos da legislação vigente⁵¹ (grifado) (BRASIL, 2012).

Outro marco legal foi o Decreto nº 1.775/96, elaborado em consonância com o disposto no art. 231 da CFB/1988, que regulou o procedimento administrativo de demarcação de terras indígenas, tornando obrigatória a formação de uma equipe técnica multidisciplinar, e estabelecendo os prazos e procedimentos das etapas da demarcação. Em que pese a regulação criteriosa da lei, o procedimento de demarcação de terras indígenas é moroso, podendo levar muitos anos para ser concluído, como ocorreu, por exemplo, com o midiático processo de demarcação da Terra Indígena, “Raposa Serra do Sol”⁵², no Estado de Roraima, o qual motivou, inclusive, a realização do I Acampamento Terra Livre – I ATL, Movimento Indígena ocorrido em 15 de abril de 2004, na Esplanada dos Ministérios de Brasília –DF.

O ato de demarcação de terras indígenas é de competência do Presidente da República; no entanto tramita no Congresso Nacional a proposta de emenda à Constituição – PEC 215/2000⁵³, com vista a alterar o texto do artigo 231 da CFB/1988, passando a delegar exclusivamente ao Congresso Nacional o dever de demarcação de territórios indígenas, quilombolas, populações tradicionais e unidades de conservação; assim como também encontra-se em tramitação o Projeto de Lei (PL) 490/2007⁵⁴ que estabelece o “marco temporal” como condição para o reconhecimento dos direitos

⁵¹ Texto do art. 1º do Decreto nº 7.747/2012. (BRASIL, 2012).

⁵² O processo de reconhecimento da Terra Indígena, Raposa Serra do Sol se estende há mais de uma década, haja vista que o início oficial deste processo ocorreu em 1993, no governo do Presidente Fernando Henrique Cardoso, com a identificação da área pela FUNAI, e respectiva publicação no Diário Oficial da União – DOU, e a sua homologação aconteceu em 2005, com a edição do decreto presidencial pelo então Presidente, Luiz Inácio Lula da Silva. (TERRA INDÍGENA RAPOSA SERRA DO SOL, 2020).

⁵³ Desde 26 de junho de 2018, a PEC 215 está pronta, aguardando pauta no Plenário. (BRASIL, 2020).

⁵⁴ Na data de 22 de junho de 2021 estava marcada a votação do PL 490/2007 na Câmara de Constituição, Justiça e Cidadania da Câmara dos Deputados (CCJ), o que levou à manifestação de indígenas de diversas etnias em frente à Casa contrária à aprovação do ato legislativo. Tal protesto provocou uma ação truculenta da polícia, com a ocorrência de feridos. Assim, a votação do PL foi adiada para o dia seguinte e obteve 40 votos favoráveis na CCJ, devendo, portanto, ir à Plenário.

territoriais indígenas assegurados na Constituição Federal. De acordo com o texto do PL, os povos indígenas só teriam direito à demarcação das terras que estivessem em sua posse no dia 5 de outubro de 1988. Tratam-se de iniciativas legislativas que visam suprimir ou reduzir os direitos indígenas, as quais também são acompanhadas por outras propostas, já inseridas no PL 490, que igualmente atacam os direitos estabelecidos constitucionalmente aos povos indígenas, tais como a PEC 187/2016, que visa à legalização de atividades agropecuárias e florestais nas terras indígenas, e a MP 870/2019, que determina o arrefecimento da política indigenista do Estado brasileiro.

Quanto à tramitação da PEC 215, Colaço⁵⁵ pondera, indicando-a como um retrocesso no procedimento de demarcação, já que “será movido por interesses político-partidários, eleitoreiros e econômicos, levando um grande atraso ao avanço dos direitos indígenas constitucionais no Brasil”.

Em sequência, no ano de 2007, foi instituída a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – PNPCT, com a expedição do Decreto nº 6.040 pelo então Presidente, Luiz Inácio Lula da Silva. A PNPCT, consoante prescreve o seu artigo 2º, tem como principal objetivo:

promover o desenvolvimento sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, com ênfase no reconhecimento, fortalecimento e garantia dos seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais, com respeito e valorização à sua identidade, suas formas de organização e suas instituições⁵⁶. (BRASIL, 2007)

Por fim, no ano de 2015 houve a última promulgação de lei brasileira também destinada à proteção de direitos indígenas, qual seja, a Lei nº 13.123, que dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade, incluindo o conhecimento tradicional de comunidade indígena, incentivando o etnodesenvolvimento e a sua sobrevivência cultural (COLAÇO, 2013).

Embora ainda não tenha se convertido em lei, mister ressaltar que, em 2006, a Subcomissão de Assuntos Legislativos da Comissão Nacional de Política Indigenista retomou a discussão do Projeto de Lei - PL nº 2.057, que foi proposto em 1991 para revisar e substituir o Estatuto do Índio, de 1973. A pauta revisora do projeto propôs a sua substituição para Estatuto das Sociedades Indígenas, mediante a participação de representantes indígenas de todo o país, da sociedade civil e do governo. Somente em

⁵⁵ Ibid., p. 205.

⁵⁶ (BRASIL, 2007).

2009, o então Ministro da Justiça, Tarso Genro, entregou ao presidente do Congresso, Michel Temer, a proposta de texto resultante dos trabalhos da Comissão Nacional de Política Indigenista – CNPI, indexado como PL nº 5.442/2009. Atualmente, este PL encontra-se apensado ao PL nº 2.057/1991, aguardando tramitação na Câmara dos Deputados⁵⁷. Segundo Colaço⁵⁸, o novo Estatuto deverá atender o que prevê a CFB/1988, a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

Na seara internacional, embora alguns instrumentos de direitos humanos confirmem proteção aos direitos indígenas⁵⁹, o fazem em caráter singular, com vista à garantia de seus direitos individuais enquanto ser humano. Todavia, estes povos necessitam de instrumentos jurídicos específicos, capazes de proteger e garantir suas identidades enquanto grupos étnicos e culturais, de forma a garantir, especialmente, os seus direitos à diferença e o exercício efetivo de suas cidadanias.

Imbuídos neste escopo, a comunidade internacional vem trabalhando há mais de trinta anos na elaboração de normas de caráter coletivo para os povos indígenas, e deste resultaram dois principais sistemas de proteção dos povos indígenas, ambos ratificados⁶⁰ pelo Brasil, quais sejam: a Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, adotada pela Conferência Geral da Organização Internacional do Trabalho em 07 de junho de 1989, e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 13 de setembro de 2007.

A OIT é um órgão especializado da ONU, primeira instituição internacional a se interessar pela normatização de regras coletivas destinadas exclusivamente aos povos indígenas atinentes às suas condições de trabalho e de vida. Em 1957, a OIT adotou a Convenção nº 107 Sobre Populações Indígenas e Tribais em Países Independentes, consistindo no primeiro instrumento internacional que devotou direitos aos povos indígenas, e respectivas obrigações aos Estados que a ratificaram. Todavia, após trinta

⁵⁷ (BRASIL, 2009).

⁵⁸ Op. cit.

⁵⁹ São instrumentos internacionais de proteção dos direitos humanos, que conferem direitos aos indígenas: o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos (arts. 1 e 27); o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (preâmbulo e art. 1); a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (art. 5); e a Convenção sobre os Direitos da Criança (arts. 2, 5, 8 e 30), e a Convenção Diversidade Biológica (preâmbulo, art. 8 e 18).

⁶⁰ O ato de ratificação de um Tratado internacional significa que o Estado que o fez obriga-se com relação ao seu conteúdo, mediante a troca (em caso de tratado bilateral) ou o depósito (em caso de tratado multilateral) do instrumento de ratificação pelo Poder Executivo.

anos, a OIT revisitou esta Convenção por estar imbuída de uma nova consciência sobre os povos indígenas, no sentido de que a estes urgia uma reconção alinhada à sua realidade enquanto grupos identitários, sobretudo no que tange à ideologia assimilacionista. Assim, em 27 de junho de 1989, foi inaugurada a Convenção nº 169 da OIT, trazendo em seu bojo inúmeros direitos aos povos indígenas, reconhecendo-os como membros identitários e pertencentes a um grupo étnico-cultural, por isso, merecedores de um regramento coerente com suas idiossincrasias.

A Convenção nº 169 foi internalizada no ordenamento jurídico brasileiro a partir do Decreto nº 5.051/2004, e encontra-se atualmente em vigência pelo bojo do Decreto nº 10.088, de 2019, o qual reconheceu a sua validade no plano interno mediante a consolidação de todos os atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da OIT ratificadas pelo Brasil.

Vale ressaltar que no preâmbulo da Convenção nº 169 estão expostos o convencimento e as balizas orientadoras da comunidade internacional para a proteção dos direitos dos povos indígenas, *in verbis*:

Lembrando os termos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, do Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, do Pacto Internacional dos Direitos Cívicos e Políticos e dos numerosos instrumentos internacionais sobre a prevenção da discriminação;
 Considerando que a evolução do direito internacional desde 1957 e as mudanças sobrevindas na situação dos povos indígenas e tribais em todas as regiões do mundo fazem com que seja aconselhável adotar novas normas internacionais nesse assunto, a fim de se eliminar a orientação para a assimilação das normas anteriores;
 Reconhecendo as aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas devida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram;
 Observando que em diversas partes do mundo esses povos não podem gozar dos direitos humanos fundamentais no mesmo grau que o restante da população dos Estados onde moram e que suas leis, valores, costumes e perspectivas têm sofrido erosão frequentemente;
 Lembrando a particular contribuição dos povos indígenas e tribais à diversidade cultural, à harmonia social e ecológica da humanidade e à cooperação e compreensão internacionais; (...).⁶¹ (Convenção nº 169)

Do seu texto, podem ser extraídos os seguintes princípios da Convenção: o da “autoidentificação” no que tange a determinação da condição de indígena, uma vez que o Documento não define quem é indígena ou povo indígena; o da “não discriminação”, garantindo que os povos indígenas possam gozar de todos os direitos e liberdades sem

⁶¹ Excerto do texto do preâmbulo da Convenção nº 169 da OIT.

discriminação; o da adoção de “medidas especiais” para salvaguardar os direitos dos povos indígenas e tribais, e que não contrariem a vontade livre e expressa destes; o de reconhecimento das “especificidades culturais” dos povos indígenas e tribais, de modo a protegê-las, pois consciente de que seus modos de vidas, instituições e as formas de uso da terra e de organização social, geralmente são diferentes da sociedade não indígena; o da “consulta e participação”, prevendo que povos indígenas e tribais sejam consultados sobre medidas que os afetem, e que participem de forma livre e informada em discussões sobre de projetos, políticas públicas e planos de desenvolvimento que os interessem; o da “decisão sobre prioridades para seu desenvolvimento”, reconhecendo que os povos indígenas e tribais têm o direito de definir suas prioridades conforme afetem suas vidas, e de controlar seu desenvolvimento econômico, social e cultural (YAMADA, OLIVEIRA, 2013); o de serem “beneficiados pela distribuição de terras adicionais”, quando estas lhes forem insuficientes para lhes garantir o indispensável a uma existência digna (ARAÚJO, 2006).

Nesse ínterim, destaca-se que alguns dispositivos da Convenção nº 169 não têm sido atendidos pelos países que a ratificaram, inclusive o Brasil, como é o exemplo da norma que determina a consulta prévia dos povos indígenas sobre projetos e políticas públicas que possam afetá-los em seus modos de vida ou restringir o exercício de suas cidadanias. Outro exemplo é o que diz respeito à atribuição de terra pelos governos aos povos indígenas, os quais devem respeitar a importância da relação destes com a terra ou territórios, na medida em que não garantem prazo razoável nos procedimentos de demarcação de terras indígenas, não executam projetos, ou sequer a incluem na pauta da agenda política, em prol dos interesses vinculados ao capital e ao agronegócio.

Como segundo instrumento internacional de proteção específica dos direitos dos povos indígenas, tem-se a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 13 de setembro de 2007, mas que pauta o interesse da ONU desde 1970. Este instrumento internacional demorou para ser concluído em razão do alto nível de dissenso entre os Estados-membros sobre os seus termos, especialmente quanto à utilização da terminologia “povos” indígenas.

Trata-se de um avanço histórico para o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas promovido pela comunidade internacional, uma vez que prescreveu as normas mínimas para garantir a sua dignidade, bem-estar e o respeito aos seus direitos. A Assembleia das Nações Unidas, ao expor os fundamentos para a elaboração da

Declaração foi guiada, dentre outros propósitos, pela afirmação de que “os povos indígenas são iguais a todos os demais povos, reconhecendo ao mesmo tempo o direito de todos os povos a serem diferentes, a considerarem a si mesmos diferentes e a serem respeitados como tais”⁶².

Este documento contempla quarenta e seis artigos, que abrangem direitos individuais e coletivos aos povos indígenas, dos quais destacam-se: o de desfrutar plenamente de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais consagrados na Carta das Nações Unidas, na Declaração Universal dos Direitos Humanos e demais normas internacionais de direitos humanos; o direito à liberdade e à igualdade, e proíbe a discriminação no exercício de seus direitos vinculada à sua origem ou identidade étnica; o direito à autodeterminação política, econômica, social e cultural; o de conservar e fortalecer as suas próprias instituições políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais, bem como a participar plenamente na vida política, econômica, social e cultural do Estado. Outrossim, consagra o direito dos povos indígenas a terras, territórios e recursos que tradicionalmente tenham possuído, ocupado, utilizado ou adquirido⁶³.

Embora a Declaração não imponha efeito vinculante para os Estados que a aprovaram, ela constitui pedra angular nas normatizações e tomadas de decisões internas dos países, orientando-os a atuarem para a implementação dos direitos ali salvaguardados, a criarem normas de proteção dos povos indígenas em consonância com os seus pilares normativos, bem como adequarem as suas normas que forem contrárias aos princípios e prescrições nela consagrados.

A seção seguinte tratará sobre a histórica questão fundiária no Brasil, que promoveu, dentre outros episódios, uma cadeia de conflitos contra os povos indígenas, - submetendo-os à expropriação de suas terras -, mas, por outro lado, também determinou o desenvolvimento das políticas indigenistas voltadas ao reconhecimento da identidade diferenciada e à questão do território indígena, dando-se sequência, portanto, à abordagem dos direitos dos povos indígenas sobre esta matéria.

⁶² Excerto do preâmbulo da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

⁶³ (FUNAI, 2020).

2.3 EXPROPRIAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS E OS AVANÇOS DAS POLÍTICAS INDÍGENISTAS: COROLÁRIOS DA HISTÓRICA QUESTÃO FUNDIÁRIA NO BRASIL

Esta seção da pesquisa explora passagens teóricas que evidenciaram a expropriação sofrida pelos povos indígenas em razão da conquista portuguesa para a exploração e a formação do território brasileiro. Estes episódios estão relatados nas suas perspectivas históricas, *de per si*, com o fito de justificar a elaboração e a evolução de políticas públicas para a proteção dos direitos dos povos indígenas, sobretudo quanto à questão do reconhecimento da identidade diferenciada, e para o direito à conquista, manutenção e demarcação de territórios indígenas⁶⁴ em âmbito nacional.

As origens da configuração geográfica, social e cultural do território brasileiro exigem o estudo de um longo processo de disputa e de expropriações que dizimou milhares de etnias indígenas desde “a conquista”⁶⁵. Nesta época, não só no Brasil, mas em toda a América Latina, era quase impossível precisar-se os limites dos territórios que correspondiam a cada povo indígena (SOUZA FILHO, 2018). O início da exploração, do uso e da apropriação da terra é marcado por uma sequência de episódios de disputa travados entre os conquistadores da coroa portuguesa e os povos indígenas nativos do território colonial. Foram eventos de violência e de devastação humana e cultural que compuseram a história fundiária do país, por muitos anos desprezados, especialmente por se tratar da aniquilação de sujeitos negados pelo sistema europeu hegemônico, dominante e excludente (DUSSEL, 1993).

A violência e expropriação sofridas pelos povos indígenas são rememoradas por Souza Filho (2018, p. 42), ao tratar sobre a construção dos impérios coloniais na América Latina, segundo o qual, estes se fizeram “pela rapina das riquezas da América

⁶⁴ Esta tese elegeu o termo “território” indígena, e não “terras” indígenas para indicar o espaço material e imaterial apto a promover o reconhecimento ao direito à diferença dos povos indígenas, alinhando-se ao marco regulatório sobre a definição de “território” indígena, adotado pela Convenção n° 169 da OIT, assim como o marco teórico proposto por Bragato (2017, p. 186), segundo a qual: “Relativamente aos direitos territoriais, existe para estes povos uma relação intrínseca entre integridade pessoal, cultural e garantia de seu território. [...]. Negar o direito ao território tradicionalmente ocupado é negar a própria possibilidade de existir como povo”. Ou seja, conforme sustenta a autora, toda e qualquer medida legislativa que vise inviabilizar as demarcações de terras indígenas, “configura a violação dos seus direitos mais fundamentais: vida, integridade pessoal, liberdade, preservação de sua cultura e própria sobrevivência como povo”. Nesta mesma linha, Souza Filho (2018) pondera que a questão da territorialidade está relacionada à própria sobrevivência dos povos indígenas.

⁶⁵ Por conquista entendemos agora uma relação não mais estética ou quase científica da pessoa-natureza, como no “descobrimento” de novos mundos. Agora a figura é prática, relação de pessoa-pessoa, política, militar; não de reconhecimento e inspeção – [...] - de novos territórios, mas da dominação das pessoas, dos povos, dos “índios”. Não é mais a ‘theoria’, agora é a ‘práxis’ de dominação. (DUSSEL, 1993, p. 42).

e substituição das sociedades existentes, de tal forma que a extinção de povos inteiros, pela morte ou pela assimilação cultural não pode ser considerada um acidente, mas uma consequência possível, aceita e até mesmo desejada”. O autor retrata vários exemplos de expropriação sofrida pelos povos indígenas em solo nacional, a exemplo da praticada no terceiro quartel do Séc. XX pelas classes agrárias nacionais contra a etnia indígena guarani kaiowá, habitante do sul do Mato Grosso e norte do Paraguai, segundo o qual

este povo vivia intensamente a sua cultura, [...], quando na década de 60, a fronteira agrícola brasileira avançou sobre suas terras. O serviço indigenista oficial passou a retirá-los para pequenas reservas previamente demarcadas e com evidente superpopulação. Muitos índios preferiram continuar nas ‘fazendas’ como trabalhadores na esperança de não se afastar de seus sítios ancestrais. Não poucas vezes trabalharam como escravos, e mesmo assim, vinte anos depois, foram expulsos de sua própria terra e conseqüentemente de sua própria identidade (SOUZA FILHO, 2018, p. 44).

Outro episódio de violência causada aos povos indígenas pela expropriação de seus territórios pode ser exemplificado pela atuação dos madeireiros, sobretudo na região amazônica do Brasil, os quais praticam devastações generalizadas associadas à violência, corrupção e desprezo à vida humana. Estes “se assemelham a uma revoada de gafanhotos que pousam numa roça”, pois “em pouco tempo, devastam tudo, não restando árvore ao lado de árvore” (GOMES, 2018, p. 214). Lembra o autor, que uma destas práticas de expropriação foi registrada no sul do país contra os povos Kaingang, os quais, segundo ele, são detentores das últimas e esparsas reservas de araucárias, mas sofreram quase que total devastação de suas terras pelas madeireiras, desde antes da criação do SPI, e também após a sua atuação.

Igualmente merece destaque a expropriação sofrida pelos povos indígenas Parkategê, denominados de “Gavião”⁶⁶, habitantes das margens do Rio Tocantins, no sul do Pará, a qual por ocasião da construção da represa de Tucuruí pelos militares que, desrespeitando suas próprias leis, alagaram o seu território, forçando todos os integrantes desta etnia a conviverem com seus parentes, os “Gaviões da Montanha”, apesar das hostilidades ancestrais que os separavam (SOUZA FILHO, 2018, p. 23). Explica o autor, que na década de sessenta os Gaviões sofreram inúmeras intervenções em suas terras em razão da construção da represa em Tucuruí-PA, que alagou a área da Montanha, e forçou a retirada da população do Maranhão e a concentrou sob o comando de um único chefe, o capitão Kroukenun, às margens do Rio Mãe Maria, único atual

⁶⁶ Esses índios são assim denominados, Gavião, pelo tipo de pena que usam em suas flechas, as quais foram as mais temidas na margem do Rio Tocantins, em razão da belicosidade e precisão com que ainda manejam seus arcos (SOUZA FILHO, 2018).

território gavião. Por este rio, passou uma rodovia, a linha de transmissão da Eletronorte, vindo de Tucuruí, e a ferrovia Carajás-São Luiz.

Constituiu-se também como outro caso emblemático de violência contra povos indígenas brasileiros, a invasão das terras e massacre dos Yanomami nos Estados do Amazonas e Roraima, que ocorreu entre os anos de 1987 a 1990, quando cerca de quarenta mil garimpeiros invadiram as suas terras para extração de ouro. Durante este período, mais de mil indígenas morreram em face dos conflitos e de doenças. Sobre este episódio, Abi-Eçab (2011, p. 3) traz à baila que, “depois da homologação da TI Yanomami, em 1992, e de diversas operações policiais e militares para desintrusão, os problemas continuaram sendo que, entre 2008 e 2009, lideranças Yanomami voltaram a denunciar o aumento da presença dos invasores em suas terras”.

Nessa esteira, igualmente, foi a obra para instalação da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, em 2005 - projeto iniciado na década de oitenta - que promoveu um rastro de destruição na região do Rio Xingu, em Altamira- PA, cujo impacto na organização físico-territorial e sociocultural, e o desequilíbrio nas condições de saúde e alimentação fora suportado especialmente pelos povos jurunas e araras da Volta Grande, e também por pescadores habitantes deste território.

A presente pesquisa torna-se um espaço insuficiente para comportar a compilação teórica sobre todos os retrospectos históricos que registraram atos de violência contra os povos indígenas no Brasil e que lhes provocaram expropriações de terras, superexploração das suas forças de trabalho e migrações forçadas. No entanto, retratou alguns casos emblemáticos para demonstrar que estes processos de exploração da terra geraram diversos tipos de conflito, uma vez que, especificamente no Brasil, a terra, em suas dimensões política e econômica, é um meio de riqueza e de produção muito valioso, que dispõe de inúmeras modalidades de exploração e apropriação, mas distribuídas de forma desigual, pois concentradas em sua grande maioria sob a posse e propriedade das elites do agronegócio (SILVA, 2018).

Em razão deste valor agregado que a terra dispõe, configurando-se, pois, em um solo atrativo de disputas para a conquista de poder e capital, as principais esferas dominantes do Brasil determinaram a criação do latifúndio, ou seja, a constituição das grandes propriedades privadas centralizadas sob a alçada de poucos, o que provocou, dentre outros fatores, “o rompimento histórico entre os índios e a terra” (SILVA, 2018, p. 481), e a própria continuidade da existência destes como povo.

O latifúndio foi institucionalizado com a promulgação da Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, denominada “Lei de Terras”, que constituiu o primeiro ato legislativo que regulamentou a propriedade privada no país, dispondo sobre as terras devolutas⁶⁷ no Império, e sobre as que foram adquiridas por título de sesmaria⁶⁸. De acordo com a Lei de Terras, somente é permitido o acesso à exploração legal da terra mediante contrato de compra e venda. Ou seja, a aquisição da sua propriedade somente pode ocorrer a título oneroso, o que, *ipso facto*, expõe o caráter excludente e elitista da norma, favorecendo as articulações políticas e econômicas em prol das classes dominantes agrárias. A institucionalização do latifúndio permitiu a perpetuação da violência contra os povos subalternos da zona rural, dentre eles, os indígenas, legitimando, por ato normativo, uma cadeia de expulsões, explorações e migrações forçadas contra pequenos agricultores, quilombolas, caçaras, ribeirinhos, geraiseiros, marisqueiras e, especialmente, povos indígenas, uma vez que lhes impôs o rompimento com suas principais formas de reprodução da vida: a terra. O latifúndio também impulsionou a prática da grilagem no Brasil, consubstanciada na falsificação de documentos que conferem posse de terras a invasores, em sua maioria, agentes do agronegócio (SILVA, 2018).

O latifúndio privilegiou economicamente, e ainda privilegia, as classes dominantes do agronegócio brasileiro, consistindo como plataforma de violência social, de população, desaldeamento e exploração dos trabalhadores pobres do campo, indígenas e negros (SILVA, 2018). Em outras palavras, a Lei de Terras exerceu a função de institucionalizar formas de expropriações, à medida em que determina o aumento do interesse capitalista das elites agrárias “pela exploração da grande riqueza natural existente nas terras ainda ocupadas por indígenas e os limites da força política e econômica das diferentes modalidades de trabalhadores do campo, entre eles, os povos originários” (SILVA, 2018, p. 484). Dentre as explorações econômicas mais vultosas e impactantes aos povos indígenas quanto à proteção dos seus territórios e conservação dos seus valores culturais tradicionais estão: “a mineração e o garimpo, assentamentos de reforma agrária, extração de madeira, transgênicos, espécies exóticas invasoras,

⁶⁷ “Terras devolutas são terras públicas sem destinação pelo Poder Público e que em nenhum momento integraram o patrimônio de um particular, ainda que estejam irregularmente sob sua posse”. Fonte: Câmara dos Deputados. (BRASIL, 2021).

⁶⁸ Sesmaria: pedaço de terra devoluta ou cuja cultura fora abandonada, que os reis de Portugal entregavam a sesmeiros, para que o cultivassem. (MICHAELIS, 2021).

biopirataria, fragmentação de áreas, sobre caça e monocultura” (ABI-EÇAB, 2011, p. 1).

Quanto a esta relação estabelecida entre o Brasil e o índios, Gomes (2018) a caracteriza como “incombinável”, pois à medida que o primeiro cresce, o outro decresce. Segundo ele, desde 1500 ela foi marcada por violências e extermínio, ponderando que:

Independentemente do período histórico- seja colônia, monarquia, república, ditadura ou democracia -, nota-se sempre a má sina dos índios: pressões sobre suas terras, desleixo com sua saúde e sua educação, desrespeito, injustiça e perseguições que sofrem, vindas de todos os quadrantes da nação [...]. Poderíamos facilmente chegar à conclusão de que não há lugar no Brasil para os índios. Não no Brasil de hoje. (GOMES, 2018, p. 16).

Pode-se afirmar, ainda, que noventa por cento da população indígena originária desapareceu em um período aproximado de quinhentos anos, comparando-se com o ano de 1500, quando havia cerca de cinco milhões de índios no território que hoje compreende o Brasil. Atualmente, de acordo com o Censo 2010 do IBGE⁶⁹, a população indígena brasileira é de 817.963, distribuídas em 305 etnias, sendo que desta, 315.180 residem na zona urbana, e 502.783, na zona rural. Em que pese esta brutal redução do contingente indígena em solo brasileiro, a partir da segunda metade do séc. XX, tem havido o paulatino crescimento da população indígena, e o principal fator deste aumento é o número de pessoas que se autodeclaram pertencentes a uma etnia indígena.

Conforme explica Luciano (2006, p. 107), isto ocorreu porque “a partir de 1970 os povos indígenas iniciaram um período de recuperação demográfica e de autoestima, abrindo novos horizontes epistemológicos e políticos quanto ao seu futuro”, uma vez que as terras demarcadas até então foram se tornando insuficientes para atender às suas necessidades vitais. Destarte, contornos de movimentos indígenas começaram a se formar na luta por revisão de direitos e de demarcação de territórios, o que se consolidou no período de redemocratização do país. Vale dizer, apoiados por forte aliança estabelecida com os setores progressistas da sociedade brasileira, dentre os quais, organizações eclesiais da igreja, sociedade civil organizada e academia, os povos indígenas brasileiros conquistaram direitos humanos fundamentais de quilate constitucional, especialmente os que lhes garantem o direito ao território como direito de pertencimento e de continuidade étnica e cultural, ou seja, o reconhecimento à sua identidade diferenciada.

⁶⁹ (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2021).

Estes episódios conduziram às chamadas que, mais tarde, a partir da década de setenta, acenderam as luzes para uma sequência de políticas que compuseram os marcos regulatórios dos direitos dos povos indígenas brasileiros com vista ao reconhecimento de sua identidade diferenciada. Isto porque, em um primeiro momento, antes das décadas de setenta e oitenta, os atos legislativos sobre os direitos indígenas possuíam cunho tutelar e integracionista, que não permitiram a libertação⁷⁰ dos seus indivíduos, pois consubstanciados em regras voltadas à sua comunhão social, e que lhes determinavam capacidade civil relativa, ou seja, dependentes da tutela do Estado para exercerem os seus atos da vida. Com efeito, ainda sob a vigência das Constituições Federais de 1937 e de 1946, os índios eram denominados “silvícolas”, o que lhes denotavam como agentes “aculturados”, e que, *ipso facto*, demandava sua integração à cultura do não índio, revelando “o velho preconceito claramente estabelecido nas leis imperiais de que o ideal para o índio é viver sob a proteção da ‘justa, humana, pacífica e doce’ sociedade brasileira” (SOUZA FILHO, 2018, p. 115). Por outro lado, alguns artigos destes documentos legais já registravam prescrições voltadas à definição e proteção de terras indígenas, a exemplo das constantes dos artigos 154 da CF/1937 e 216 da CF/1946, *in verbis*, respectivamente:

CF/1937, artigo 154: Será respeitada aos silvícolas a posse das terras em que se achem localizados em caráter permanente, sendo-lhes, porém, vedada a alienação das mesmas.**CF/1946, artigo 216:** Será respeitada aos silvícolas a posse das terras onde se achem permanentemente localizados, com a condição de não se transferirem. (Grifado). (CF/1937 e CF/1946)

Vale lembrar, outrossim, que no início do século XX, é criado o SPI, que consistiu no primeiro órgão de poder governamental com a finalidade de gerir a relação entre os povos indígenas, a sociedade e os demais órgãos públicos. De acordo com Bragato e Neto (2017, p. 161), durante a gestão do SPI, que perdurou até 1967, “os índios foram transformados em pequenos produtores rurais capazes de se auto-sustentarem (sic)”, uma vez que o órgão estava amalgamado na ideia da transitoriedade destes povos. Nesta esteira, Souza Filho (2018) impõe lembrar as várias transferências

⁷⁰ Esta tese tem como marco epistemológico a TCDH, e dentre suas correntes está a Filosofia da Libertação (FL) de Dussel, como fundamentação crítica dos direitos humanos, cujas construções visam rechaçar o projeto capitalista opressivo das culturas e saqueador dos recursos naturais elaborado pela modernidade eurocêntrica. A FL rompe com a racionalidade moderna, ressignificando os ‘valores modernos’ de igualdade e liberdade, no sentido de que ambos “devem partir de um processo de libertação, devem conduzir à justiça social e dar prioridade à solidariedade humana, a qual tem seu fundamento na respectiva estrutura da pessoa com os demais seres humanos e o mundo da busca da produção e reprodução da vida (MARTÍNEZ, 2015, p. 52).

de povos indígenas impostas pelo regime autoritário na década de setenta, como o caso dos nambiquaras e dos Panará.

Os Panará foram transferidos para o Parque Indígena do Xingu e passaram vinte anos em verdadeiro exílio, sempre pensando no retorno até que conseguiram encontrar uma parte de seu território ainda desocupada e, por meio de ações judiciais e pressão política, retornaram recuperando a sua identidade quase perdida (SOUZA FILHO, 2018, p. 120).

E foi com esta ideia que convergiu o Código Civil de 1916, o qual consagrou, conforme já mencionado, a capacidade civil relativa dos indígenas, dado o seu grau de civilização inferior ao não índio. Somado à ideia do acultramento dos indígenas, e sua necessidade de integração ao seio da sociedade nacional, aquela passagem lembrada por Souza Filho sobre a transferência forçosa dos nambiquaras e dos Panará também contribui para esclarecer a resistência política e legislativa ao reconhecimento do nome território para indicar o espaço geográfico onde os povos indígenas desenvolvem suas necessidades vitais, denominando-o de terras, como se representasse apenas um espaço físico particular no âmbito do território brasileiro que obstaculiza o desenvolvimento econômico nacional. Com efeito, chamar as terras indígenas de território, assim como chamá-los de povos é repugnante ao poder público, pois ambas (território e povo), “somadas à soberania, tem o som de tambores belicosos, de guerra de libertação, de insurreição e de independência e, por isso, sofrem imediata e irracional repulsa de todos os setores que se dizem nacionalistas, especialmente militares” (SOUZA FILHO, 2018, p. 121).

Mas, a partir dos anos oitenta, as instituições de poder governamental começaram a emitir sinais de uma possível ampliação e remodelação das políticas indigenistas voltadas a garantir a cidadania diferenciada aos povos indígenas, alicerçadas no sentimento social de responsabilidade histórica do Estado para com os índios, no reconhecimento de suas identidades culturais e étnicas, e no intuito de compensar um passado de violências, retrocessos e negações aos seus modos de ser e viver. E tais ampliações ocorrem especialmente no que diz respeito à demarcação de terras indígenas e suas formas de garantia e proteção.

Isto é, em um segundo momento, com o período que marcou a redemocratização do país, e com a extinção do SPI, que já não conseguia mais cumprir a sua missão de tutela indígena em razão do domínio do capital sobre o Estado, sendo, portanto, substituído pela FUNAI, a qual, com objetivos igualmente de caráter tutelar, promoveu políticas em prol dos interesses do regime civil-militar que vigorava, e afastou cada vez

mais os indígenas da vida política brasileira, determinou uma articulação mais incisiva das organizações regionais dos povos indígenas em forma de movimentos pela conquista de direitos e de participação política na agenda pública governamental.

Os primeiros encontros das lideranças indígenas no período da ditadura são relatados por Custódio de Souza (2018), em sua pesquisa participante sobre o movimento indígena no Brasil, onde descreve sobre o I Encontro de Chefes Indígenas, ocorrido em 1974, no Estado do Mato Grosso, o qual lançou as bases para a luta contra o regime tutelar, e para o Movimento de Mobilização de 1978, “que tinha como objetivos a intervenção nas políticas públicas contra o projeto ‘emancipação do índio’, negando a própria identidade indígena” (SOUZA, 2018, p. 33). Tais moções promoveram a abertura dos debates sobre a causa indígena, inclusive pela mobilização de organizações voltadas à proteção desta, como o CIMI, as quais ocorreram, portanto, no período de ebulição da redemocratização do país. Trata-se do período que Gersem Luciano (2012) denomina “Indigenismo Não Governamental”, ao classificar as fases históricas do movimento indígena no Brasil, caracterizado como aquele em que houve o ingresso de dois novos atores na política indigenista: a Igreja Católica, através da criação de uma pastoral específica para trabalhar com os indígenas, pelo CIMI, e as organizações civis ligadas a setores progressistas das universidades.

Os pleitos pautados nos movimentos indígenas das décadas de setenta e oitenta, portanto, foram determinantes para a inserção de um capítulo específico sobre os direitos dos índios na Constituição Federal de 1988, qual seja, o Capítulo VII, artigos 231 e 232, que consagrou direitos constitucionais aos povos indígenas brasileiros, dentre os quais, o reconhecimento dos seus modos de vida, suas formas de organização, costumes, línguas, crenças e tradições, sendo-lhes assegurados os direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas. Com estes direitos constitucionalmente instituídos, o Estado rompeu com o seu projeto político integracionista para com os povos indígenas nacionais, devendo, portanto, readequá-lo a esta nova realidade. Essas mudanças representaram avanços significativos na vida e no cotidiano dos povos indígenas, ainda que de forma relativa, posto que muitos ainda carecem de efetivação governamental, somado ao fato de que as violências e conflitos entre povos indígenas e não indígenas são realidade hodierna. Entretanto, a inserção na CF/1988 daqueles direitos proporcionou conquistas territoriais e políticas de educação escolar e saúde indígena, assim como a recuperação da autoestima em razão da possibilidade de

continuidade étnica e de acesso aos benefícios materiais e tecnológicos que contribuem para a reafirmação das identidades cerceadas (LUCIANO, 2012).

O reconhecimento constitucional da identidade diferenciada dos povos indígenas foi corroborado internacionalmente, em 2007, pela Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, quando da adoção da Convenção 169 da OIT (1989), ratificada pelo Brasil em 2004, através da promulgação do Decreto nº 5.051 (cujo conteúdo se encontra atualmente em vigência pelo Decreto nº 10.088, de 2019); assim como em 2016, pela Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Estes marcos regulatórios, conforme já mencionados na seção anterior, determinam, igualmente, que os povos indígenas têm direitos, garantias e liberdades fundamentais dos quais podem exercer e gozar sem qualquer óbice ou discriminação pelas comunidades internas e/ou internacionais, consagrando o irromper da ideologia tutelar que os abarcavam, posto que considerados sujeitos com proteção especial.

A inclusão na agenda pública do governo nacional, e o efetivo tratamento dos direitos indígenas, sobretudo no que tange à questão da luta pela terra, mediante a realização de políticas públicas sobre a matéria significa o tratamento de um grupo minoritário que configura o pluralismo social brasileiro e, principalmente, o combate contra-hegemônico ao sistema capitalista excludente que domina as esferas pública e privada, no sentido de possibilitar que tais povos oprimidos sejam destinatários de ações positivas do Estado, conforme determina o texto constitucional em vigor. Outrossim, o conteúdo e o conjunto de garantias prescritas aos indígenas na CFB/1988 demonstram que o país evoluiu para um marco histórico de afirmação política destes povos, sobrepujando-se aos ideais integracionistas ao encontro da legitimação das diferenças étnicas e culturais, e sinalizando, portanto, a factibilidade do atendimento à pauta indígena concernente à conservação de seus costumes, cultura e tradições, assim como o direito ao território.

No entanto, a atual agenda do governo que pauta a tramitação do PL 490/2007 (assim como os demais Projetos de Lei já referidos) sinaliza um retrocesso de todo esse histórico de luta, organização, articulações e conquista de garantias para os povos indígenas no campo político brasileiro, e um apagamento das próprias formas de vida que, em harmonia com a natureza, ainda tentam se manter íntegras às suas culturas, costumes e tradições.

2.4 DO MOVIMENTO SOCIAL À QUESTÃO DO TERRITÓRIO NO MOVIMENTO INDÍGENA

Em um primeiro momento, é preciso esclarecer que nesta tese a noção de movimento social está alicerçada na perspectiva latino-americana de resistência e lutas sociais frente às ações políticas do neoliberalismo (MONTAÑO, DURIGHETO, 2010), embora também seja possível contextualizá-los como “produtos culturais” (FLORES, 2005) e palcos de reivindicação para a conquista e/ou garantia de direitos humanos lastreada na Teoria Crítica dos DH, de Joaquín Herrera Flores (2005). Por fim, ao se personificar estes movimentos com os sujeitos que reivindicam por direitos humanos, *in casu*, os povos indígenas em luta pela conquista e/ou garantia de direitos no Brasil, os princípios da Filosofia da Libertação de Dussel (1977) da mesma forma, darão guarida referencial como marco latino-americano crítico da Escola Decolonial, por incluir nos seus estudos as categorias de raça e gênero e classe no marco da América Latina.

Segundo Honneth (2003), a luta social parte da “experiência moral que procede da infração de expectativas de reconhecimento profundamente arraigadas”, explicando assim que, “os movimentos sociais para existirem dependem de uma semântica coletiva que permite interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual, mas também um círculo de muitos outros sujeitos” (HONNETH, 2003, p. 258). Esta ideia desponta do sentimento de desrespeito individual do sujeito como elemento identitário fundamental das subjetividades que se alinham em um determinado grupo étnico voltado à organização de movimentos sociais, assim como ocorre com os povos indígenas que se organizam em movimentos, os quais, integrados cultural e finalisticamente, lutam pela conquista dos mesmos direitos, em que pese a multivocalidade étnica que os distinguem.

De acordo com Flores (2005), a força de uma teoria crítica sobre direitos humanos não reside na construção de uma teoria generalista aparentemente aplicável a todas as formas de vida, pois estar-se-á negando as virtudes das práticas e saberes que predominam em outras formas culturais de perceber o mundo. Nesse sentido, ao considerar os movimentos sociais (ou lutas sociais) como principal instrumento para a conquista e instituição de direitos humanos, o autor orienta que há de se destacar o esforço de tantos militantes de movimentos, ONGs, sindicatos e partidos políticos que estão lutando por dignidade humana com os ditos preceitos tradicionais. Vale dizer, para que uma teoria crítica tenha força a afirmar suas possibilidades fáticas, e assim estar

apta a romper o campo epistemológico hegemônico (*in casu*, sobre os DH), precisa estar estribada nas práticas sociais, mas de acordo com os seguintes pressupostos que sugere sejam verificados pelo pesquisador crítico:

Primeiro, porque o teórico, por mais crítico que se apresente, não é da sua solidão acadêmica o sujeito social que deve dizer aos movimentos sociais o que eles devem ou não devem fazer, é necessário que este teórico se articule com práticas sociais e a partir daí passe a rever seus próprios pressupostos e reflexões. E, segundo, porque uma teoria deve medir-se, não tanto por suas possibilidades de realização futura, mas por sua capacidade atual de impulso social para a construção de heterotopias e caminhos alternativos de dignidade àqueles que tradicionalmente dominaram os textos e práticas de direitos humanos. (FLORES, 2005, p. 58)⁷¹.

Ou seja, o pesquisador crítico analisa o sujeito de direitos humanos como um ser ativo, militante das lutas sociais que, em face de um sentimento de desrespeito, instrumentaliza-se nos movimentos sociais em busca da dignidade que lhe foi negada pelo sistema-mundo moderno-colonial. No que tange aos movimentos indígenas, particularmente, já fora elucidado na tese que estes se constituem da ideia dos movimentos sociais, mas com a peculiaridade de se distinguirem pela multivocalidade em face da realidade de cada etnia (ALMEIDA, 2018). Vale dizer, a expressiva diversidade étnica e linguística indígena distribuída em todo o território nacional comporta culturas imensamente diferentes no que se refere à organização política, social e cosmológica, o que, *ipso facto*, reflete na formação, atuação e organização do movimento indígena (CUSTÓDIO, 2018). Com efeito, segundo Nötzold e Briguenti (2011), o que marca a particularidade do movimento indígena é o seu caráter étnico. Tal afirmação é corroborada por Massimo Di Felice (2002), à medida que ele parte das categorias do “ser indígena” para caracterizar os movimentos indígenas. Para este autor:

O ‘ser indígena’ é o grande diferencial por promover uma lógica política diferenciada na qual os conceitos universais eurocêtricos com suas ‘categorias estáticas e binárias campo/cidade, estado/sociedade civil, esquerda/direita etc. [...] são substituídos pelo hibridismo cultural, dando espaço para uma expressão polissêmica e incatalogável. (MASSIMO DI FELICE, 2002, p. 49).

⁷¹Texto original: *Porque el teórico, por muy crítico que se presente, no es desde su soledad académica el sujeto social que deba decir a los movimientos sociales lo que deben o no deben hacer. Es preciso, que tal teórico se articule con prácticas sociales y desde ahí comenzar a revisar sus propios presupuestos y reflexiones. Y, segunda, porque una teoría debe medirse, no tanto por sus posibilidades de realización futura, sino por su capacidad actual de impulso social hacia la construcción de heterotopias y de caminos de dignidad alternativos a los que tradicionalmente han dominado los textos y las prácticas de derechos humanos.*

Partindo-se destas matrizes conceituais para definir os movimentos indígenas, é possível afirmar que, no Brasil, eles apenas se configuraram de forma organizada no início da década de setenta, como meio de resistência ao sistema autoritário e opressor vigente à época, e sobretudo para clamar maior participação política no cenário nacional, reconhecimento da sua diferença cultural, e conquista de direitos e demarcação de territórios.

Em 1970, o Brasil sofria intensa opressão da ditadura militar, que forjava obstáculos aos movimentos populares, mediante práticas de tortura e repressão, acirrando os sentimentos de desrespeito e frustração dos indígenas das mais variadas etnias⁷² que ocupavam as cinco regiões do país, determinando suas insurgências ao *status quo*, e às suas condições de sujeitos relativamente capazes, porquanto seus atos só teriam validade jurídica mediante a tutela do Estado. Precisamente, em 1967, em face de denúncias contra o SPI pelo cometimento de crimes de responsabilidade administrativa, houve a transição do poder de tutela deste para a FUNAI, que passou a deter a legitimidade de representação dos direitos dos povos indígenas no território nacional. Porém, no início da gestão, a FUNAI estava mais atrelada aos interesses do governo do que às suas competências enquanto órgão gestor indigenista, pois em razão da ditadura militar instalada com o golpe de 1964, e particularmente com as medidas severas de cerceamento e destituição dos direitos civis e políticos instauradas pelo Ato Institucional nº 05/1968- AI5, tal órgão viu-se engajado na expansão sobre a Amazônia, sob o signo da construção de rodovias - dentre elas a chamada Transamazônica -, tornando-se uma instituição impotente e ineficaz quanto à proteção dos direitos indígenas (LIMA, 2015)⁷³. Isto é, foi nesta “era Vargas” que houve uma sangrenta expansão sobre a Amazônia com a finalidade desenvolvimentista de integração nacional, o que impactou severamente nos povos indígenas, sobretudo com a espoliação e desapropriação indiscriminada de suas terras.

Neste contexto da política interna brasileira - período em que as consequências do Pós Guerra ainda reverberavam mundialmente, especialmente com as orientações de direitos humanos e humanitários elaboradas pela ONU -, a qual impunha contradições nos projetos de expansão da economia, desbravamento de fronteiras, aumento da

⁷² Conforme já exposto, de acordo com o IBGE (2010), existem 305 etnias indígenas no Brasil.

⁷³ Segundo Lima (2015), a Funai permaneceu por muitos anos como “morta”, e só “renasceu” nos governos Lula (2003-2006; 2007-2010).

pobreza e exclusão social, os movimentos sociais mostraram-se pertinentes, porquanto também motivados e respaldados pelas Declarações da ONU.

Por conseguinte, no período de redemocratização do país, houve uma expansão dos movimentos sociais no Brasil e, devido às pilhagens em terras indígenas provocadas pela política expansionista do regime militar, tais movimentos instigaram as representações indígenas a se mobilizarem, respaldadas, sobretudo, pelos ditames do Estatuto do Índio⁷⁴. Este cenário suscitou uma ampliação dos debates sobre a questão indígena, a partir “da mobilização de organizações que defendiam as causas indígenas, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e da própria organização política crescente dos índios em favor dos seus direitos com a criação de associações indígenas em diversas partes do Brasil” (GOMES, 2012, p.109).

Vale dizer, com a abertura da cultura política⁷⁵ da sociedade brasileira, representada pela inauguração dos movimentos sociais, em especial dos movimentos indígenas, os quais foram balizando os campos para a construção do processo constituinte de 1988, a questão indígena foi alcançando maior espaço na agenda política do país, a fim de contornar a invisibilidade dos seus povos e retrocessos legais sofridos na ditadura militar.

Os primórdios do movimento indígena brasileiro – MIB ocorreram no governo de Ernesto Geisel, durante o segundo quartel da década de setenta, e se consolidaram anos mais tarde, na década de 2000, com a realização de assembleias indígenas pelas cinco regiões do país, impulsionadas sob a organização e direção do CIMI, as quais desaguaram na realização de acampamentos, denominados, Acampamento Terra Livre – ATL, cuja primeira edição aconteceu em Brasília-DF, no ano de 2004, e anos subsequentes, momento em que eram organizadas conferências dos povos indígenas. Destas, destaca-se a Conferência Nacional dos Povos Indígenas do III ATL, ocorrida também em Brasília, em 2006, cujo Relatório Final é objeto desta seção, especialmente

⁷⁴ O art. 172, inciso IX do Estatuto do Índio reza que: Cumpre à União, aos estados e aos municípios, bem como aos órgãos das respectivas administrações indiretas, nos limites de sua competência, para a proteção das comunidades indígenas e a preservação dos seus direitos: garantir aos índios e comunidades indígenas, nos termos da Constituição, a posse permanente das terras que habitam, reconhecendo-lhes o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades naquelas terras existentes.

⁷⁵ Define-se cultura política a partir do conceito de Serge Berstein (1998, p. 350), segundo o qual é “um conjunto coerente em que todos os elementos estão em estreita relação uns com os outros, permitindo definir uma forma de identidade do indivíduo que dela se reclama”. De acordo com o autor, “a noção de cultura política está estreitamente ligada à cultura global de uma sociedade, sem, todavia, se confundir totalmente com ela, porque o seu campo de aplicação incide exclusivamente sobre o político. (...) a cultura política, como a própria cultura, se inscreve no quadro das normas e dos valores que determinam a representação que uma sociedade faz de si mesma, do seu passado, do seu futuro. (BERSTEIN, 1998, p. 352).

porque nele convergiram as principais demandas dos povos indígenas, revelando a proeminência da questão da terra como uma das principais pautas do MIB. No entanto, ainda que algumas proposições constantes do relatório versem também sobre os direitos à educação, cultura, saúde ou patrimônio genético, a pauta principal refere-se à garantia de direitos territoriais, vale dizer, dos direitos originários dos povos indígenas sobre seus territórios (SANTOS, THOMAZ JÚNIOR, 2020). Os autores explicam que a luta dos povos indígenas possui características que a diferenciam de outras lutas por território, uma vez que a compreensão deste pelos indígenas está muito além da compreendida pelos demais movimentos pela terra no Brasil.

Conforme exposto na seção anterior, território para os indígenas possui uma acepção mais abrangente do que terra, considerando-se esta como espaço físico, geográfico, pois o território para estes povos compreende uma “dimensão anímica, simbólica e metafísica, onde seus ancestrais estiveram e seguem na história presente” (SANTOS, THOMAZ JÚNIOR, 2020, p. 138). Ou seja, segundo ponderam, “uma serra, um lago, uma cachoeira, uma determinada formação de solo ou o conjunto destes elementos são partes desta multidimensionalidade territorial. Por isso, estes elementos também fazem parte da perspectiva própria da luta pelo território engendrada pelos povos indígenas”. Em razão destas compreensões é que se entende imprescindível a análise da questão da luta por território ao se estudar o movimento indígena no Brasil, visto que o elemento, território, faz-se complexo e amalgamado na concepção da cidadania indígena.

A seguir, reuniram-se os principais episódios que marcaram o caminho e a evolução dos movimentos indígenas no território brasileiro, centrados na luta pela terra, desde os seus primórdios – década de setenta – até o contexto atual que remete à contradição do Estado brasileiro em face da garantia dos direitos dos povos indígenas consagrados constitucionalmente, em especial no que tange ao direito ao território⁷⁶.

2.4.1 As “assembleias indígenas”: início dos movimentos indígenas

O início dos movimentos indígenas no Brasil, enquanto processo de institucionalização das lutas ou seja, sob a ideia de um movimento organizado e conscientemente formado pelos seus membros, ocorreu com as “Assembleias Indígenas”, como resultado do movimento pan-indígena, que se estruturou no Brasil

⁷⁶ Atualmente, as marchas mais representativas dos povos indígenas quanto ao contexto em comento são as que ocorrem anualmente, desde 2004, durante os encontros do ATL.

entre os anos de 1970 e 1980, mediante a atuação do Conselho Indigenista Missionário-CIMI em 1974, como resistência às opressões da ditadura militar. Antes, o MI acontecia de forma periférica, ainda sopesado na dicotomia entre brancos e índios, o que fortalecia a relação interna entre os índios e entre os povos de regiões distintas (NÖTZOLD, BRIGHENTI, 2011).

Sob a austeridade do período ditatorial, os fatos que levaram à extinção do SPI determinaram a elaboração de um relatório, no ano de 1968, denominado “Relatório Figueiredo”, produzido pelo então procurador do Departamento Nacional de Obras Contra as Secas (DNOCS), Jáder de Figueiredo, a pedido do general Afonso Albuquerque Lima, ministro do interior à época, para investigar as denúncias que pairavam sobre o órgão por exploração, esbulho e extermínio contra os índios. Para tanto, Figueiredo iniciou uma expedição em grande parte do território brasileiro para entrevistar vários funcionários do SPI e visitar diversas aldeias e inspetorias (GUIMARÃES, 2015). O resultado deste relatório revelou severos casos de violação de direitos humanos praticados por latifundiários e, até mesmo, por funcionários do SPI contra indígenas das áreas em questão. Dentre as perversidades citadas no documento, estavam a dizimação de aldeias inteiras, execuções sumárias, casos de tortura e estupro, inclusive praticado contra crianças, casos de envenenamento pela distribuição de açúcar com estricnina e também pela inoculação com o vírus da varíola (ASCENSO, 2019).

Assim, insurgido com o resultado da expedição e dos casos de extrema hediondez, Figueiredo entregou o relatório ao general Albuquerque Lima, o qual, por sua vez, em 20 de março de 1968, concedeu uma entrevista coletiva para divulgar aquelas informações na imprensa nacional. A entrevista causou significativa repercussão nacional e internacional, abalando a imagem do país, notadamente perante à comunidade internacional.

Este abalo nas searas nacional e internacional, e o posterior advento do AI5, que levaram ao fechamento do SPI, transferiu para a FUNAI a expectativa de se evoluir nas políticas articuladas pelo governo voltadas à integração do índio, determinando, assim, a ocorrência de uma sucessão de projetos econômicos que desestruturaram o tecido social das comunidades indígenas (MUNDUKURU, 2012), o que foi institucionalizado em 1973, com a promulgação do Estatuto do Índio, segundo o qual, em seu artigo 1º, prescrevia que, “esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (BRASIL, 1973). Em 1974, a

ideia do então ministro do interior, o general Maurício Rangel Reis, foi dar continuidade à política integracionista dos índios, mas sob a pecha da sua “emancipação”, visando, na realidade, a paulatina comunhão destes à sociedade nacional até que fossem declarados não índios e, por isso, perdessem o direito às terras que, conseqüentemente, seriam disponibilizadas às elites do agronegócio.

Ainda no início da década de 1970, foi elaborado o Plano de Integração Nacional – PIN mediante decreto do presidente, general Emílio Médici, que se utilizava do critério “vazios demográficos” amazônicos para estabelecer as áreas da região que deveriam ser ocupadas pela mão de obra nordestina, sobretudo devido às estiagens de 1969 e 1970. Ao se estabelecer este PIN, Octávio Ianni (1979, *apud* ASCENSO, 2019, p. 6) impõe lembrar que o *slogam* “terra sem homens para homens sem terras”, anunciados à época, “não deixa dúvidas quanto à concepção que se tinha a respeito dos povos indígenas: a ideia de ‘vazio demográfico’ não levava em consideração as diversas etnias que habitavam aquelas regiões”, o que demonstra, inclusive, a abertura da rodovia Transamazônica no interior de vinte e nove comunidades indígenas. Lembra o autor, outrossim, que outro *slogam* utilizado na época era o “integrar para não entregar”, nas ações que envolviam a pacificação dos grupos indígenas nas regiões onde seriam construídas as estradas da região amazônica. Para este pleito, a FUNAI firmou um acordo com a Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia – SUDAM, com o objetivo de atrair investimentos do mercado nacional e internacional para desenvolver aquela região.

Estes episódios de explícita negação à identidade e à cultura dos povos indígenas brasileiros, determinaram uma mobilização da sociedade civil, no início dos anos 1970, para reivindicar e propor alternativas ao projeto integracionista ofensivo imposto pela ditadura militar. Isto é, período que vários acadêmicos se organizaram para combater o tratamento violento pelo qual estavam passando os indígenas. A estes grupos, uniram-se também representantes da Igreja Católica, que teve papel fundamental na história da organização indígena no Brasil, principalmente para substituir os missionários tradicionais, cujos objetivos, até então, eram o de evangelizar os povos indígenas mediante atos de extrema violência física e simbólica (ASCENSO, 2019). O autor ressalta, nesse sentido, que esta vertente da Igreja Católica se alinhava a uma nova postura, dita libertadora, segundo o qual:

A partir do Concílio Vaticano II e da Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-americano (ou, simplesmente, Conferência de Medellín),

teve início a corrente da Igreja denominada Teologia da Libertação, com a postura do que chamou de ‘opção preferencial pelos pobres’. (ASCENSO, 2019, p. 7).

Esta nova corrente da Igreja Católica, a Teologia da Libertação, amparada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB, estruturou a Comissão Pastoral da Terra - CPT, e passou a ser um órgão importante na defesa da reforma agrária e no combate à violência fundiária, como também dos povos indígenas da Amazônia. Com o documento inaugural da CPT, a “Carta Pastoral: Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social”, escrita em 1971 pelo bispo Dom Pedro Casaldáliga, sucedeu-se, em seguida, a fundação do CIMI, em 1972. De acordo com as próprias lideranças indígenas da época, o CIMI é considerado o marco seminal do que veio a ser reconhecido e denominado pela sociedade civil como “movimento indígena”. A partir de então, este Conselho adveio como articulador de diversas assembleias indígenas organizadas nas cinco regiões do país, que chegavam a mobilizar mais de duzentos grupos indígenas existentes à época. Segundo afirma Mundukuru (2012, p. 51-52), “a principal pauta naquelas discussões eram as questões voltadas para a defesa do território indígena, sempre considerado o mais importante instrumento para a manutenção da cultura tradicional”, como também a tomada de consciência pelos povos indígenas pelo seu papel histórico na transformação da sociedade.

Dessarte, em abril de 1974, aconteceu o I Encontro de Chefes Indígenas (foto1), em Diamantino (MT), que convergiu lideranças de dezessete etnias e focou suas discussões na autodeterminação dos povos.

Figura 1: Primeira Assembleia Indígena em Diamantino (MT) – 1974.



Fonte: Acervo CIMI (2015).

Embora o evento não tenha reunido um número expressivo de participantes, teve o condão de criar uma “consciência pan-indígena” (MUNDUKURU, 2012), e de alçar a ideia entre seus membros de que eles poderiam resolver as suas causas sem a dependência da Igreja Católica, da FUNAI e dos invasores de suas terras. Vale dizer, este primeiro encontro firmou as bases para a luta contra o regime tutelar, que ganhou força e notoriedade com o Movimento de Mobilização de 1978, cujo objetivo era a intervenção nas políticas públicas contra àquele projeto de “emancipação do índio”. Ou ainda, conforme a lavra de Mota (2006, p. 35), “a participação de índios em assembleias (sic), [...], resultou na formação de uma comunidade e de uma identidade supra-étnicas (sic)”; ou seja, a autora enfatiza que esta identidade supra étnica possibilitou a articulação e a aglutinação de povos historicamente rivais, ou até mesmo desconhecidos entre si, na perspectiva de lutas comuns. E estas aglutinações, por sua vez, configuraram o movimento como “pan-indígena”, considerada por ela como a principal característica do MI.

Estima-se que, nos dez anos seguintes, ocorreram mais de cinquenta e sete assembleias de lideranças indígenas em todo o território nacional. Segundo Custódio (2018), as assembleias foram mais fortes do que as interferências da FUNAI para que os encontros não ocorressem e, assim, aos poucos foi rompendo a tutela imposta pelo sistema repressivo da ditadura. Tais encontros eram alicerçados sob três linhas temáticas: rompimento do isolamento das comunidades; questão fundiária e; questões de educação, saúde, patrimônio indígena, emancipação, diversidade e etnia. Com efeito, Matos (2006) pondera que as assembleias indígenas proporcionaram o início de uma tessitura de consciências, identidades e processos formativos, sendo a terra o principal elemento configurador das suas pautas.

Como resultado da organização destes encontros por todo o país, foi emblemático o levante Kaingang ocorrido no interior do Paraná, na TI Rio das Cobras, em 1978, quando Ângelo Kretã, liderança indígena e primeiro vereador indígena do Brasil, juntamente com seu povo, expulsou os colonos que foram ali estabelecidos pelas empresas de colonização no interior das TIs. Este levante foi paradigmático para o movimento indígena, pois ganhou força e rendeu ações dos Kaingang de Nonoai (RS), com apoio dos Kaingang do Paraná e de Santa Catarina (CUSTÓDIO, 2018), possibilitando a retomada das terras ocupadas pelas famílias de colonos.

2.4.2 A União das Nações Indígenas - UNI e o processo constituinte de 1987 e 1988

Por força das mobilizações organizadas nas assembleias indígenas, as lideranças e chefes indígenas criaram novos instrumentos de luta e associações, dentre estes, o principal foi a União das Nações Indígenas – UNI, uma organização indígena de amplitude nacional, criada em junho de 1980, durante um encontro entre lideranças indígenas ocorrida na cidade de Campo Grande (MS), momento em que foi redigido o Projeto de Estatuto da Organização.

No Projeto de Estatuto da UNI, constaram como objetivos principais da organização:

A organização devia representar a Nação e as comunidades que dela participassem; promover a autonomia cultural e a autodeterminação dos povos indígenas; promover a recuperação e garantir a inviolabilidade e demarcação de suas terras; assessorar os indígenas e suas Comunidades e Nações no reconhecimento de seus direitos e na elaboração e execução de projetos culturais e de desenvolvimento comunitário. (BICALHO, 2010, p. 191-192).

Assim como também afirmou Matos (2006), a criação deste movimento pan-indígena, ou seja, que objetivou reunir todos os povos, somente foi possível em virtude da formação de uma consciência supra étnica entre todos os membros, rompendo com a “multivocalidade” (ALMEIDA, 2018) que os distingue em prol de um fim comum: a unicidade de um projeto político voltado à garantia dos direitos demandados, superação da política integracionista e da representação tutelar pelo Estado. Arraigado nestes objetivos é que o movimento se tornou mais amplo, diverso e incidente em todos os espaços de poder, objetivos estes que vão “além da marginalidade quanto a políticas públicas efetivas, proteção territorial e demarcação destes territórios” (SANTOS, THOMÁZ JÚNIOR, 2020, p. 145).

No entanto, assim como as organizações formadas por não índios, a UNI também demonstrou fragilidade, principalmente pela dificuldade de se eleger e de manter a sua nova diretoria, uma vez que, de acordo com Bicalho (2010), ao analisar os documentos dos arquivos do CIMI, a organização já nasceu com instabilidade administrativa e com indícios de disputas internas.

Em que pese tal instabilidade organizacional, o importante é que a UNI, dentre outros feitos, teve interferência decisiva na Constituinte de 1987 em razão de uma efetiva discussão política sobre a nova Constituição Federal de 1988, conseguindo eliminar definitivamente a tutela do Estado sobre os indígenas. E nesse sentido,

converge o posicionamento de Paulino Montejo, Assessor Político da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB, segundo o qual, em entrevista concedida, afirmou que o MI é um só, *in verbis*:

Movimento Indígena Brasileiro é só um. Internamente somos inúmeros seguimentos, o Movimento Indígena Brasileiro compõe hoje as organizações regionais, mas também as associações por categorias, tem as associações de professores, das mulheres, dos caciques, dos tuxás [tuxauas], das curandeiras, das parteiras, então isso faz parte de um mesmo Movimento. [...] Enfim, o melhor que tem é continuar usando Movimento Indígena. O Movimento Indígena, sem antes dizer que é composto de seguimentos, esta é a mesma história do Movimento Camponês, **é o Movimento de luta pela terra [...] tem a via campesina, enfim** (BICALHO, 2010. p. 414, grifado).

A fala de Montejo valida-se ao se verificar que, após ter passado por algumas reestruturações e redistribuição de atividades entre os conselheiros-líderes de diversas comunidades, a UNI foi perdendo força, pois as organizações locais e regionais passaram a ter atuação mais efetiva, uma vez que garantiram a participação mais direta das comunidades. Ou seja, a representação nacional cedeu espaço às organizações regionais e locais – entretanto, todos alinhados aos fins originais do MI. Como é o caso da APIB, que hoje faz parte da Via Campesina Brasil, sendo constituída por organizações regionais diversas entre si, independentes de uma representação nacional.

Destarte, a UNI desmembrou-se e passou a atuar em diferentes regiões do país, notadamente onde havia maior número de comunidades indígenas, como a União das Nações Indígenas do Acre e Sul do Amazonas, a qual, desde 1991, exerceu papel importante junto aos povos indígenas da região, cobrando providências do governo e estabelecendo parcerias com ONGs, organizações nacionais e internacionais, como o projeto UNI/FUNASA, que atua em prol do acesso à saúde às populações indígenas. Vale ressaltar, ainda, que a UNI também foi de fundamental importância para promover debates e dar visibilidade aos povos indígenas na seara internacional, a exemplo de uma gama de documentos encaminhados à Quarta Sessão do Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas da ONU, em Genebra, em 1985 (BICALHO, 2010).

Conforme exposto, a UNI interferiu diretamente nas discussões que antecederam e que também foram pauta da Assembleia Constituinte. Questões sobre a necessidade de superação da política integracionista que estava sendo executada pelo governo, e de reconhecimento da pluriétnicidade da nação brasileira emergiram em discussão, como também a necessidade de observância da demarcação de territórios indígenas; saúde; educação; relação povos indígenas – sociedade nacional; questão indígena e relações exteriores. Nesse contexto, impõe destacar a atuação de Ailton Krenak, liderança

indígena que participou ativamente do processo da Constituinte no Congresso Nacional, quando discursou na tribuna em favor do reconhecimento e efetivação dos direitos indígenas, a qual foi emblemática, ainda constando como referência e influência às atuais gerações engajadas à causa indígena.

Mister destacar também, que foi na conjuntura da descentralização da UNI em organizações regionais que o indígena, Mário Juruna, se elegeu primeiro deputado federal, pelo partido PDT do Rio de Janeiro, em 1983; porém, não angariou a sua reeleição para a Assembleia Nacional Constituinte. Com efeito, a Constituinte não contou com a participação de nenhum deputado indígena, embora a UNI tenha apresentado algumas candidaturas. No entanto, sua atuação foi deveras importante, pois serviu para que vários índios acompanhassem mais de perto as votações da Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias no Congresso (BICALHO, 2010). Ademais, inúmeros representantes da sociedade civil, como acadêmicos, artistas e juristas, sensíveis às causas indígenas veiculadas à época, movimentaram-se e as instigaram ao debate. Vale dizer, em que pese a ausência de representação política dos indígenas brasileiros na Constituinte, foram a participação de Krenak, somada às questões debatidas em Plenário por representantes sensíveis à causa que possibilitaram o rompimento do paradigma integracionista da relação entre o Estado e os povos indígenas, e a inserção na Constituição Federal de 1988 de um capítulo específico aos índios, o qual lhes concede o quilate de sujeitos de direitos fundamentais no Ordenamento Jurídico Brasileiro⁷⁷.

Este período histórico do MI é classificado por Gersem Luciano (2012), como o período do “Indigenismo Governamental Contemporâneo Pós-1988”⁷⁸, caracterizado pela criação de órgãos e ministérios para atuarem junto aos povos indígenas na formulação da política indigenista, bem como sistematiza os seguintes direitos estabelecidos pela nova Constituição aos indígenas:

1. Sujeitos individuais e coletivos de direito e de cidadania plural – capacidade civil.
2. Reconhecimento e promoção das organizações sociais, costumes, línguas, tradições e crenças (sistemas jurídicos, políticos, socioculturais, econômicos, religiosos etc.).
3. Direitos originários e imprescritíveis sobre as terras indígenas tradicionais, a serem regularizadas pelo Estado, em forma de posse permanente.
4. Usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos das terras indígenas.
5. Uso das línguas

⁷⁷ CFB/1988. Capítulo VIII, “Dos Índios”, arts. 231 e 232 (BRASIL, 1988).

⁷⁸ Luciano (2012) divide o MI em três períodos históricos, classificados sob três marcos referenciais: 1. Indigenismo Governamental Tutelar; 2. Indigenismo Não Governamental; 3. Indigenismo Governamental Contemporâneo Pós-1988.

maternas e dos processos próprios de produção, reprodução e transmissão de conhecimentos (processos próprios de aprendizagem). (LUCIANO, 2012, p. 215-216).

Isto é, pode-se concentrar os direitos indígenas recém instituídos constitucionalmente sob três pilares: cidadania, território e representatividade indígena, assim arrolados ao largo das prescrições constantes dos artigos 231 e 232, *caput*, incisos e parágrafos, *verbis*:

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

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

§ 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivadas com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

§ 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

§ 7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, § 3º e § 4º.

Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo. (BRASIL, 1988)⁷⁹.

Além destas prescrições, o art. 67 do Ato das Disposições Transitórias da CFB/1988 determina o prazo de cinco anos para a demarcação de todas as terras indígenas, o que, evidentemente, ainda está longe de acontecer, sobretudo em face dos atuais atos legislativos que tramitam no Congresso Nacional, os quais pretendem o retrocesso de todas as conquistas constitucionais, resultado da luta dos povos indígenas que lhes custaram vidas, sangue, terra, identidade, dentre outros valores, a exemplo do

⁷⁹ (BRASIL, 1988).

PL490/2007, que tramita na Câmara dos Deputados e que visa à instituição do “Marco Legal” para a demarcação de TIs, conforme já tensionado na pesquisa. Dados da Funai e do CIMI igualmente demonstram o atual detrimento e morosidade na condução dos processos de demarcação de terras no Brasil, ou seja, segundo os órgãos, há no Brasil aproximadamente 1.299 terras indígenas. Destas, 408 estão regularizadas; 334 terras encontram-se com processos em alguma fase do procedimento de demarcação, considerando-se que uma grande proporção do total de terras, isto é, 536 terras, são reivindicadas por povos indígenas, mas sem qualquer providência pelo Estado no sentido de dar início aos processos de demarcação. Tal panorama exprime a morosidade no reconhecimento e demarcação das terras indígenas no Brasil, que ocorre, não só em razão dos entraves burocráticos, mas grande parte pela pressão dos setores contrários a efetivação destes direitos (SANTOS, THOMAZ JÚNIOR, 2020).

Em face da mitigação do alcance de reunião nacional da UNI, com a sua consequente migração para as forças das lideranças regionais, no início da década de 1990, a Comissão de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil – CAPOIB sucedeu-a progressivamente. Período também que, em razão trajetória dos movimentos indígenas dos anos setenta e oitenta, ampliaram-se os interesses dos pesquisadores do campo social no Brasil para a criação e o fortalecimento de outros movimentos sociais, como os representativos das minorias, dentre estes, os das mulheres, dos ambientalistas e dos negros, configurando, destarte, a especificidade dos novos movimentos sociais da década de noventa (BICALHO, 2010).

Figura 2: Indígenas nas galerias do Congresso na Assembleia Constituinte de 1987.



Fonte: Arquivo Instituto Socioambiental - ISA (s.d.)⁸⁰.

⁸⁰ Foto 2. (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2021).

Figura 3: Índios comemoram seus direitos incluídos na CFB/1988.



Fonte: Instituto Socioambiental – ISA (RICARDO, 1987)⁸¹.

Figura 4: Ulysses Guimarães de cocar na constituinte de 1987.



Fonte: Arquivo Câmara dos Deputados. Portal da Constituição Cidadã (s.d.)⁸².

⁸¹ Foto 3. (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2021).

⁸² Foto 4. (BRASIL, 2021).

2.4.3 A marcha indígena pós Constituição Federal de 1988

Considerando-se o marco referencial estabelecido pela CFB/1988, de que o Estado brasileiro é pluriétnico e multicultural, as normas jurídicas nacionais devem balizar-se sob este pilar normativo, pois compõem os documentos legislativos que se refletem em políticas públicas à sociedade brasileira. E nessa esteira, inúmeras são as leis nacionais e/ou tratados internacionais que foram elaborados na seara dos direitos dos povos indígenas, os quais, não só justificaram, como também respaldaram as demandas e movimentos cursados por estes povos, notadamente após a promulgação da CFB de 1988. Com efeito, após o ano de 1988, o Brasil produziu um acervo considerável de normativas sobre direitos dos povos indígenas, assim como também foi signatário de importantes acordos internacionais sobre a matéria, a fim de ajustar o seu ordenamento legal às novas prescrições constitucionais, a exemplo do aporte jurídico representado pela Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007) e pela Convenção 169 da OIT (1989), ratificada pelo Brasil através do Decreto nº 5.051/2004, conforme estudo já realizado anteriormente.

Sobre estes marcos os povos indígenas nacionais articularam e organizaram os seus movimentos para postular os direitos que lhes foram prescritos, mas que não lhes são garantidos efetivamente, fazendo-se urgente a imediata aplicabilidade de tais normas, ao que Cunha (2012) corrobora, ao conceber que o acervo internacional produzido ainda sob os auspícios do pós-guerra não possuíam o condão de enfrentar o relativismo cultural que incide principalmente sobre os países periféricos da América Latina, uma vez que desconsideravam as particularidades dos povos subalternizados, notadamente os representados pelas minorias étnicas. E quanto a estes, o que se pretende é o reconhecimento da sua identidade cultural diferenciada, isto é, o direito à diferença. Nesse sentido, a autora ponderou que:

Os novos instrumentos internacionais [...] baseiam-se em uma revisão, operada nos anos 1970 e, sobretudo 1980, das nações de progresso, desenvolvimento, integração e discriminação ou racismo. Em poucas palavras, as versões pós-guerra dos instrumentos dos direitos humanos baseavam-se essencialmente no direito à igualdade (CUNHA, 2012, p. 29).

Ainda nesta senda, é forçoso ressaltar o que lembra Custódio (2018), ao assinalar que em 01 de agosto de 2013, o governo brasileiro propôs uma Oficina com a sociedade civil sobre o processo de regulamentação da consulta prévia da Convenção 169 da OIT, com o objetivo de “construir conjuntamente a contribuição e a participação

da sociedade civil organizada no processo de regulamentação da Consulta” (CIMI, 2013). Para esta Oficina, relata a autora, foram convidadas 32 ONGs nacionais e internacionais, e o Grupo Interministerial. Todavia, ante ao contexto de negação dos direitos indígenas à época, o MI elaborou uma carta pública de repúdio à tentativa do governo de programar um processo “participativo” às pressas, tão somente para eliminar os obstáculos que impedem a efetivação de obras e empreendimentos de exploração em territórios indígenas.

É uníssono na doutrina especializada e preocupada com os direitos dos povos indígenas, assim como na sociedade civil e, especialmente entre as comunidades indígenas, que entre a teoria e a prática no que tange aos direitos dos povos indígenas existe um hiato considerável e que é objeto de luta destes há muitos anos, caminho que é longo e que precisa ser superado, pois somente a sua trajetória poderá prover segurança e respeito às comunidades indígenas nacionais. Para tanto, mostra-se como importante veículo o MI, mediante o seu fortalecimento e de suas organizações no enfrentamento e no debate com o Estado brasileiro (LUCIANO, 2012), especialmente no que tange à efetivação dos direitos constantes da Carta Constitucional (em especial os que se referem à demarcação de territórios) e do reconhecimento à identidade indígena diferenciada.

Neste eixo norteador é que se movimentam as organizações indígenas no Brasil, as quais apresentam “um quadro de redes de articulação e mobilização política que abarcam as demandas indígenas por todo o território ao mesmo passo em que promovem a confluência do MI para questões unificadoras, estabelecendo, assim, unidade ao movimento” (CUSTÓDIO, 2018, p. 45). Tais organizações compreendem: a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – APOINME, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB, a Articulação dos Povos Indígenas do Sul (RS, SC e PR)– ARPINSUL, Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (RJ e SP) – ARPINSUDESTE, ARPIN-Pantanal (MS e MT), Grande Assembleia do Povo Guarani Aty Guassu (MS), Comissão Guarani Yvy Rupa (RJ, SP, ES, PR, SC e RS) – CGY, que compõem e convergem na Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB.

Contudo, no que se refere à rede de organização do MI, Custódio (2018, p. 46) explica que “o MI não se restringe a essas organizações de caráter institucional; ao contrário, está presente e atuante nas associações e organizações de caráter tradicional

como os Conselhos de Caciques e Lideranças existentes a nível local/comunidade indígena e regional em todo o país”.

Em que pese a existência deste mosaico de organizações indígenas que se formaram no país, não há que se olvidar que paulatinamente houve uma trajetória de desarticulação do MI, principalmente após os anos 2000 e 2010, em face das acirradas ofensivas operadas pelo agronegócio, sobretudo nas regiões amazônica e centro-oeste. Nesse sentido, ao se manifestar sobre a desarticulação nacional do MI, o líder indígena, Ailton Krenak exclamou: “não houve movimento indígena, o que houve foi o índio que se movimenta” (ASCENSO, 2019, p. 12).

Entrementes, algumas marchas indígenas ganharam notoriedade, sejam com a finalidade de moção ou repúdio, ou para demandar direitos da Constituição Federal que ainda não haviam sido efetivados, como a que ocorreu em abril de 2000, em Santa Cruz de Cabralia (BA), na Aldeia Coroa Vermelha, do povo Pataxó, onde representantes dos povos indígenas de todos as regiões do país reuniram-se em moção ao discurso do governo do presidente, Fernando Henrique Cardoso, em comemoração aos 500 anos do Brasil, ao que este denominou de “encontro das culturas”. Nesta ocasião, os indígenas presentes denunciaram os 500 anos de massacres sofridos pelos seus povos desde o descobrimento, pelo que propuseram “Outros 500”. Sobre este episódio, Santos e Thomaz Júnior recordam que:

Estas marchas foram precedidas pela criação de Comitês “Outros 500”, que organizavam atividades formativas, pré-conferências e manifestações nas capitais dos Estados. Em muitas destas manifestações, ou quando da viagem das caravanas até a Bahia, o relógio criado em 1998 pela TV Globo, que cronometrava os dias até os supostos quinhentos anos, foi intensamente flechado pelos indígenas (SANTOS, THOMAZ JÚNIOR, 2020, p. 146).

Como resultado da Marcha “Outros 500”, os povos indígenas reunidos sinalizaram que não se submeteriam às políticas do governo que não os considerassem, mediante Declaração redigida como Documento Final da Conferência, da qual constou a seguinte manifestação:

Nós, povos indígenas do Brasil, percorremos já um longo caminho de reconstrução dos nossos territórios e das nossas comunidades. Com essa história firmemente agarrada por nossas mãos coletivas, temos a certeza de que rompemos com o triste passado e nos lançamos com confiança em direção ao futuro. Apesar do peso da velha história, inscrita nas classes dominantes deste país, na sua cultura, nas suas práticas políticas e econômicas e nas suas instituições de Estado, já lançamos o nosso grito de guerra e fundamos o início de uma nova história, a grande história dos “Outros 500”. A nossa luta indígena é uma homenagem aos inúmeros heróis

que tombaram guerreando ao longo de cinco séculos. A nossa luta é para nossos filhos e netos, povos livres numa terra livre (CIMI, 2000, p. 95).

Da Conferência, além dos mais de três mil indígenas representantes de 140 povos, também participaram representantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra - MST e de representantes do movimento negro, do CIMI e outras organizações, onde “firmaram compromissos na projeção do futuro, unindo-se aos movimentos negro e popular e construindo uma aliança maior: ‘a Resistência Indígena, Negra e Popular’. Estas bases seriam retomadas poucos anos depois, em 2004” (SANTOS, THOMAZ JÚNIOR, 2020, p. 147).

Instados a cobrar providências do governo em face do midiático processo de homologação da TI Raposa Serra do Sol – RR, que tramitava no STF, em 15 de abril de 2004, vinte e um povos indígenas reuniram-se na Esplanada dos Ministérios, em Brasília, quando levantaram o I ATL, que perdurou até o dia 19 do mesmo mês, configurando-se como o mais importante movimento indígena ocorrido em âmbito nacional, pelo que se perpetrou nos anos seguintes. As principais reivindicações do ATL pautavam os processos de regularização de terras indígenas de todo o país, os projetos de lei e as propostas de emenda à Constituição no Congresso Nacional, assim como também denunciavam as violações cometidas contra os povos que não puderam se fazer presentes no acampamento (GUERRA, VALIENTE, 2014).

Em Documento Final, resultado das manifestações do I ATL, os povos indígenas presentes fizeram constar, *in verbis*:

A terra é a nossa vida. Fonte e garantia da sobrevivência física e cultural desta e das futuras gerações. Por isso, é urgente, necessário e legal o cumprimento constitucional da regularização fundiária de todas as terras indígenas no Brasil. Queremos nesta manifestação pacífica afirmar que a homologação da TI Raposa Serra do Sol, no Estado de Roraima, conforme já demarcada pela Portaria nº 820/1998 do Ministério da Justiça é a forma mais evidente do governo brasileiro demonstrar que reconhece seu compromisso com os povos indígenas (CIMI, 2012. p. 118).

O ATL revelou-se como um importante espaço de lutas dos povos indígenas, e com relevante força de aglutinação de diversas etnias e povos habitantes de todas as regiões do país, o que ficou demonstrado a partir das sucessivas edições que ocorreram nos anos subsequentes, as quais comportaram um expressivo aumento no número de participantes e de povos indígenas, a exemplo do II ATL, ocorrido em 2005, que contou com a participação de 800 lideranças indígenas de 89 povos. Segundo assinalam Guerra e Valiente (2014), no final do documento, intitulado, “Abril Indígena: Carta da

Mobilização Nacional Terra Livre”, de 29 de abril de 2005, o qual encerrou o II ATL, “a mobilização havia consolidado uma ‘aliança nacional’”. Vale lembrar, outrossim, que foi no âmbito do ATL que houve a criação da APIB, a qual, conforme já exposto, fortaleceu a união e a articulação entre as diversas organizações indígenas regionais, assim como, juntamente com o Fórum de Defesa dos Direitos Indígenas - FDDI, tornou-se a principal organizadora dos acampamentos posteriores.

Em 2019, o ATL realizou a sua XV edição, última presencial, haja vista que, por força da pandemia pelo SARS – covid-19 que acometeu o mundo, as edições dos anos de 2020 e 2021 foram realizadas virtualmente. Dentre estes acampamentos, destaca-se o discurso que pautou o VIII ATL (2011), cujo o qual abrangeu os adventos da globalização, do sistema capitalista e da devastação ambiental concernentes à sua época, e igualmente levantou questões atinentes aos seus valores culturais ao conceber a Terra como mãe, lugar de abrigo, proteção (GUERRA, VALIENTE, 2014).

Resta clarividente que a questão “terra” e/ou “território” sempre protagonizam os motes indígenas, a exemplo também com a moção de lideranças indígenas organizada após o encerramento do III ATL, ocorrido em 11 de abril de 2006, e antes da realização da própria Conferência, quando representantes das articulações presentes, tais como a COIAB e a APOINME, questionaram a legitimidade da Conferência Nacional, sob o argumento de que no processo que convergiu no Relatório Final fez prevalente os interesses próprios da FUNAI, “pretendendo confundir o órgão indigenista com a política indigenista”⁸³.

Em face da amplitude e robustez dos conteúdos para os povos indígenas que pautaram os tópicos do Relatório Final da Conferência em tela, este Documento será objeto de transcrição e análise na subseção seguinte. Ou seja, concebe-se que tal insurgência conclamada pelas representações indígenas no ATL de 2006, torna o pleito desta Conferência mais latente para fins de reflexão e análise sobre os direitos dos povos indígenas na pesquisa; a qual, por sua vez, enquanto pretende divulgar a pauta indígena em um único expediente, igualmente apresenta que, sob a formalidade do ato, vozes de levante demonstraram não terem sido ouvidas, sequer contempladas pela agenda pública. Vale dizer, registra reflexos dos episódios de luta e resistência dos povos indígenas brasileiros. E, da mesma forma, a demonstração do Relatório Final,

⁸³ (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2020).

coopera para a elucidação de que o pleito pela terra é premente para as representações indígenas que participaram dos movimentos.

De acordo com dados apontados por Santos e Thomaz Júnior (2020) a edição de 2017 do ATL foi a que alcançou maior mobilização, reunindo em Brasília aproximadamente quatro mil indígenas. Segundo os autores, nesta edição, a “dinâmica e presença dos povos marcaram o contexto político brasileiro após o golpe que selou o impedimento de Dilma Rousseff e a alçada de inimigos declarados dos povos a cargos no poder Executivo Federal (SANTOS, THOMAZ JÚNIOR, 2020, p. 149).

Por derradeiro, os autores também destacam outro evento emblemático no que tange a organização dos povos indígenas, que foi o que marcou a reterritorialização dos indígenas Xavante da Terra Indígena Marãiwatsédé (MT), em 2012, após um longo processo de lutas iniciado ainda na década de 1960, quando conseguiram reconquistar parte do território tradicional de onde foram expulsos em 1966, em que pese toda a ofensiva perpetrada por políticos e ruralistas sobre os Xavante e contra a efetivação de seus direitos.

Figura 5: Acampamento – “Abril Indígena”⁸⁴, 2007.



Fonte: CIMI. *In*. PORANTIN, ano XXVIII, nº 295, Brasília – DF, maio 2007⁸⁵.

⁸⁴Em 02 de junho de 1943, o então presidente da República, Getúlio Vargas, instituiu a data de 19 de abril como o “Dia do Índio”, mediante a promulgação do Decreto-Lei nº 5.540, porque nesta data foi realizado o Primeiro Congresso Indigenista Interamericano, reunido no México, em 1940.

⁸⁵Foto 5. (PORANTIM, 2007).

Figura 6: Contexto do XIII Acampamento Terra Livre, 2017.



Fonte: NUPEPA. 2º Festival e Mostras, 2017.⁸⁶

Figura 7: Mobilização contra uma das maiores ofensivas aos direitos indígenas dos últimos anos, ATL 2017.



Fonte: Instituto Socioambiental – ISA, 2017.⁸⁷

⁸⁶ Foto 6. (IMARGENS, 2021).

⁸⁷ Foto 7. (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2017)

Figura 8: Indígenas chegam à Esplanada dos Ministérios para o XV ATL, Brasília, 2019.



Fonte: G1DF (MARQUES, 2019)⁸⁸.

2.4.4 O relatório final da conferência nacional dos povos indígenas

De acordo com o exposto na seção anterior, atribui-se relevância ao Relatório Final da Conferência que encerrou o III ATL (2006), porque, segundo a FUNAI, este documento compilou as principais demandas envidadas pelos povos indígenas brasileiros durante mais de uma década no decorrer das articulações estabelecidas sob a organização do CIMI e mediante as articulações realizadas no âmbito do ATL, dentre as quais destacam-se: autonomia indígena, territórios e patrimônio indígena, educação, saúde indígena e direitos aos índios urbanos, denotando-se maior recorrência às que se referem à demarcação de territórios. Todavia, não há que se olvidar, que a Conferência Nacional também foi palco de polêmica e discórdia entre as representações indígenas e seu próprio órgão gestor, que questionaram a legitimidade do evento em razão de entender que ele concedeu supremacia aos interesses próprios da Funai – em atendimento às políticas do governo -, em detrimento dos povos indígenas⁸⁹.

A despeito de tal insurgência, tem-se que as demandas conclamadas pelas representações indígenas nesta Conferência a torna mais latente para fins de reflexão e análise sobre os direitos dos povos indígenas na pesquisa; a qual, por sua vez, enquanto

⁸⁸ Foto 8. (MARQUES, 2019).

⁸⁹ (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2020).

pretende divulgar a pauta indígena em um único expediente, igualmente apresenta que, sob a formalidade do ato, vozes de levante demonstraram não terem sido ouvidas, sequer contempladas pela agenda pública. Vale dizer, entende-se que o documento derradeiro do III ATL registra de forma contundente e substancial os reflexos dos episódios de luta dos diversos povos indígenas brasileiros.

Não obstante a moção, a qual enrobustece e reafirma o objeto de pesquisa da tese, tem-se que a demonstração do Relatório Final, conforme exposto, igualmente coopera para a elucidação de que o pleito pela terra é premente para as representações indígenas que participaram dos movimentos, visto que, conforme consta do documento, é o item que concentra a maior pauta de demandas, depois da área da saúde.

Isso posto, transcreve-se excertos do Relatório Final da Conferência Nacional dos Povos Indígenas, destacando-se que ele consiste na convergência de discussões de nove Conferências Regionais que ocorreram no Brasil no período de dezembro de 2004 a dezembro de 2005. Em que pesem as ressalvas já mencionadas, segundo Mércio Pereira Gomes, presidente da FUNAI à época do evento, este instrumento representou o mais importante na história do Brasil no que concerne à vontade coletiva indígena, ao que tece suas ponderações nos seguintes termos:

Apresentou-se como o mais importante documento de expressividade coletiva indígena que aconteceu na história do Brasil, demonstrando a vontade democrática do Governo e o caminhar para a autonomia e para a participação indígena na vida política brasileira. E deve, com todas as suas propriedades, tornar-se instrumento de respeito político e social e cultural para subsidiar e servir de referência aos encaminhamentos e decisões do legislativo, do judiciário e do executivo nacional e, portanto, para contribuir com as reflexões e com as alternativas para novas maneiras de pensar e organizar o Estado - a República Federativa do Brasil - digno de sua pluriétnica. (GOMES, 2006, p. 3).

Os propósitos desta Conferência podem ser desde logo concebidos a partir do texto que a inaugura o seu Relatório Final, *in verbis*:

O Governo Federal, na Presidência do Excelentíssimo Senhor Luiz Inácio Lula da Silva, cumprindo os dispositivos constitucionais para garantir e promover a construção de uma sociedade livre, justa e solidária, de inclusão social de todos os cidadãos ao desenvolvimento nacional, na constante busca para reduzir as desigualdades sociais e regionais sem preconceito de origem e quaisquer outras formas de discriminação; fazendo cumprir seu compromisso de apoio e respeito às reivindicações de lideranças indígenas para a participação política e a incessante conquista pela autodeterminação dos povos indígenas do Brasil e com o objetivo de propor subsídios e diretrizes para a política indigenista brasileira convocou, através do Ministério da Justiça e da atuação e organização da Fundação Nacional do Índio, a Conferência Nacional dos Povos Indígenas - Decreto de 16 de março de 2006

- que se concretizou em Brasília - DF, de 12 a 19 de abril de 2006⁹⁰.
(Conferência Nacional dos Povos Indígenas - Decreto de 16 de março de 2006)

Logo, as principais sugestões registradas como pauta das reivindicações das Comunidades Indígenas Regionais presentes no evento, e de acordo com cada tema, foram: sobre a questão, “autonomia política”⁹¹, foram sugeridas onze demandas; quanto à questão, “territórios indígenas e patrimônio indígena”, foram sugeridas cinquenta e nove demandas, as quais se transcreve a seguir, *in verbis*:

- 2.1 Decreto 1.775/1996;
- 2.2 Articulação e parceria;
- 2.3 Agilidade no processo de regularização de terras indígenas;
- 2.4 Propostas que buscam a manutenção das terras indígenas como terras da união;
- 2.5 Outras formas de aquisição de terras indígenas;
- 2.6 Revisão e ampliação de terras indígenas;
- 2.7 Garantias de recursos financeiros para regularização de terras indígenas;
- 2.8 Fortalecimento do órgão indigenista;
- 2.9 Comunicação com os povos indígenas;
- 2.10 Responsabilidade institucional em regularizar terras indígenas;
- 2.11 Participação e acompanhamento indígena no processo de regularização de terras indígenas;
- 2.12 Assistência jurídica em casos de questões agrárias;
- 2.13 Formação para gestão das terras indígenas;
- 2.14 Propostas sobre indenizações por danos ambientais;
- 2.15 Ampliação do raio de atendimento do PPTAL;
- 2.16 Terras para povos descentralizados;
- 2.17 O direito de ir e vir;
- 2.18 Fiscalização de terras indígenas;
- 2.19 Realização de empreendimentos de grandes impactos socioambientais;
- 2.20 Descobertas arqueológicas;
- 2.21 Arrendamentos de terras indígenas;
- 2.22 Programas de educação ambiental;
- 2.23 Zonas de amortecimento;
- 2.24 Controle social na fiscalização;
- 2.25 Avivamento de marcos e limites;
- 2.26 O poder de polícia da FUNAI;
- 2.27 Orçamento para vigilância e fiscalização;
- 2.28 Combate à biopirataria;
- 2.29 Parceria com as forças armadas para fiscalização nas zonas fronteiriças;
- 2.30 Criação de agentes agroflorestais indígenas;
- 2.31 Omissão dos órgãos ambientais na fiscalização;
- 2.32 Sobre a sobreposição de unidades de conservação em terras indígenas;
- 2.33 Programas de proteção das nascentes;

⁹⁰ Texto de apresentação do Documento Final da Conferência Nacional dos Povos Indígenas escrito por Mércio Pereira Gomes, presidente da Funai na época do evento. (FUNAI, 2006).

⁹¹ **1. Autonomia política dos indígenas:** 1.1 Criação do ministério dos povos indígenas; 1.2 Autonomia e participação indígena nas instâncias decisórias; 1.3 Reestruturação e fortalecimento da Funai; 1.4 Documentação indígena; 1.5 Melhorias nos meios e sistemas de comunicação e divulgação dos direitos indígenas; 1.6 Assistência jurídica e garantia de cumprimento dos direitos indígenas; 1.7 Tutela e responsabilidade civil; 1.8 Qualificação dos indígenas e suas organizações na promoção de atividades que visem a sua autonomia decisória e protagonismo político; 1.9 Garantia de políticas diferenciadas; 1.10 Estatuto do índio (estatuto dos povos indígenas); 1.11 Controle social (Grifado). (FUNAI, 2006, p. 7-13.)

- 2.34 Programa de saneamento e coleta de lixo e resíduos sólidos;
- 2.35 Criação de linhas de crédito especiais;
- 2.36 Criação de carteira indígena na FUNAI;
- 2.37 Acesso às carteiras de projetos nos demais ministérios;
- 2.38 Assistência técnica e extensão rural;
- 2.39 Programa de formação de mão-de-obra indígena;
- 2.40 Fomento à produção agrícola e outras formas de produção agroecológica;
- 2.41 Respeito às especificidades na adoção de programas;
- 2.42 Projetos de pequenos animais;
- 2.43 Programa de apoio ao turismo ecológico;
- 2.44 Programa de mobilização e conscientização;
- 2.45 Criação de escolas profissionalizantes;
- 2.46 Programa de recuperação de áreas degradadas;
- 2.47 Gestão da política agrícola pelo órgão indigenista;
- 2.48 Proteção dos conhecimentos tradicionais associados;
- 2.49 Fortalecimento das instituições indígenas;
- 2.50 Controle social;
- 2.51 Zoneamento – estudos de viabilidade econômica;
- 2.52 Certificação e patenteamento de produtos indígenas;
- 2.53 Pesquisas científicas em terras indígenas;
- 2.54 Projetos no entorno das terras indígenas;
- 2.55 Produção de artesanatos;
- 2.56 Proteção da biodiversidade;
- 2.57 Compensação para comunidades indígenas;
- 2.58 Ressarcimento por danos ambientais;
- 2.59 Inclusão em projetos de eletrificação do governo federal⁹²;

Quanto ao tema, “educação”⁹³, foram sugeridas quatorze demandas; quanto ao tema, “saúde indígena”⁹⁴, foram sugeridas sessenta e três demandas e, quanto aos “índios urbanos”, foram protocoladas demandas por territórios, educação e saúde.

⁹² FUNAI, 2006, p. 15-33.

⁹³ **3. Educação.** 3.1 Gestão da educação escolar indígena; 3.2 Respeito às tradições e cultura dos povos indígenas; 3.3 Regularização das escolas indígenas; 3.4 Garantia à educação escolar indígena; 3.5 Projetos político-pedagógicos, currículos escolares e calendários; 3.6 Formação de profissionais indígenas; 3.7 Contratação, concurso público e carreira; 3.8 Infraestrutura e equipamentos; 3.9 Produção e publicação de material didático; 3.10 Merenda escolar; 3.11 Assistência ao aluno; 3.12 Controle social e participação nas instâncias políticas; 3.13 Acesso e permanência no ensino superior (graduação e pós-graduação); 3.14 Políticas públicas para o ensino superior. (Grifado, *Ibid.*, p. 35-43).

⁹⁴ **Dentre a pauta da área da saúde indígena, destacam-se:** Criação de uma ouvidoria indígena no âmbito regional e nacional para atender as queixas das comunidades indígenas; Que o Ministério da Justiça disponibilize recursos para a reestruturação da FUNAI com recursos humanos, equipamentos e financeiro, para que a FUNAI possa cumprir seu papel, que é a demarcação, desintrusão e homologação das terras indígenas; Que a FUNAI faça seus levantamentos nas bases observando as estruturas de saúde atual em funcionamento para investigar os funcionários que tem nas bases, e atendimento nas CASAIs – Casa de Saúde Indígena, município, estadual e a nível nacional, para a reestruturação e reforço da FUNAI para retornar as ações de saúde para a FUNAI, com a realização de concurso público diferenciado para indígenas; Retorno do patrimônio de saúde indígena e recursos humanos qualificados para a FUNAI com a revogação do decreto presidencial que transferiu a saúde indígena para a Funasa; Realização do censo indígena por biênio, realizado pelo órgão indigenista oficial (FUNAI), em parceria com o IBGE, órgão responsável a nível nacional; Implementar e reconhecer a Convenção 169 da OIT – Organização Internacional do Trabalho, quanto à auto identificação dos Povos Indígenas; Assistência ao índio desde o nascimento até sua morte, independente da maneira desta e da localidade em que ele esteja respeitando seus costumes e tradições; Implantação de projetos de sustentabilidade que levem em consideração as necessidades de cada etnia em parceria entre a comunidade, a FUNAI e outros órgãos governamentais; Que sejam criados projetos de agricultura doméstica, onde os indígenas cultivem em seus próprios espaços comunitários (ex: horta...), proporcionando uma melhor alimentação e, conseqüentemente, uma

Destaca-se o fato que a Conferência ocorreu no último ano do primeiro mandato do presidente Lula; logo, na base da sua campanha à reeleição, o que o instou à criação de uma comissão consultiva - a Comissão Nacional de Política Indigenista -, atendendo, assim, à reiterada pauta do ATL, que desde a sua primeira edição reivindica a criação do Conselho, na perspectiva de retomar a dimensão política da participação e de contrarrestar a dispersão das políticas indigenistas (LIMA, 2015). De fato, consta do Relatório, em todas as temáticas pautadas na Conferência, o registro de demanda pela criação de conselhos que convirjam a participação política de representações indígenas, a exemplo do pedido para “que o controle social da política de saúde, em âmbito nacional, **seja feito através do Conselho Nacional dos Povos Indígenas a ser criado através de decreto presidencial**” (grifado) ⁹⁵.

Porém, somente em 2008 o decreto para a criação do Conselho foi enviado ao legislativo e, após sete anos de tramitação, em 17 de dezembro de 2015, foi criado o Conselho Nacional de Política Indigenista – CNPI pelo Decreto n.º 8.593, e instalado no dia 27 de abril de 2016. O CNPI é um órgão colegiado de caráter consultivo, responsável pela elaboração, acompanhamento e implementação de políticas públicas voltadas aos povos indígenas, e é composto por 45 membros, sendo 15 representantes do poder executivo federal; 28 representantes dos povos e organizações indígenas; e dois representantes de entidades indigenistas⁹⁶.

Logo, em razão da realização da Conferência Nacional de 2006, e da elaboração do respectivo Relatório Final, é que foram abertos os caminhos para a institucionalização de um Conselho consultivo e representativo dos indígenas brasileiros, o CNPI, ampliando, por conseguinte, as arestas da participação política dos seus povos, tornando-se obrigatória a sua ação e deliberação nas pautas do governo que envolverem a formulação da política indigenista e na proposição de diretrizes de políticas públicas voltadas a eles. Cria-se, destafeita, a expectativa da existência de um órgão que atuará como instrumento de efetividade da cidadania indígena.

No entanto, ressalta-se, no que se refere às demandas que versam sobre o direito ao território e demarcação de terras, que, além de ainda permanecerem na pauta dos movimentos indígenas e eventos de moção, pouco ou quase nada de avanço foi

saúde melhor; A saúde indígena não pode ser municipalizada nem estadualizada; Garantir e fazer valer cartão unificado para indígenas, com atendimento diferenciado; Proposição urgente de políticas garantindo direitos e recursos à saúde e programas voltados ao planejamento familiar, respeitando a especificidade de cada etnia. (Grifado). (FUNAI, 2006, p. 45–51).

⁹⁵ Ibid., p. 45.

⁹⁶(FUNAI, 2020).

verificado nesta seara durante os quinze anos que já transcorreram desde a data da conferência nacional.

Desse modo, tais pleitos restarão diretamente prejudicados em face do conteúdo e das justificativas que norteiam o PL 490/2007, que visa à alteração do Estatuto do Índio (Lei n 6.001/1973), e cria o “Marco Legal”, pois propõe que as terras indígenas sejam demarcadas por lei, sob a justificativa de que o processo demarcatório está condicionado à uma análise subjetiva e totalitária da FUNAI. Ora, o PL em relevo fragiliza e restringe o papel da instituição cujo empenho é a promoção, via participação de agentes públicos e lideranças indígenas, nas ações e programas voltados à garantia de direitos destes povos.

Em outras palavras, conforme ponderam Santos e Thomaz Júnior (2020) ao referirem-se às atuais políticas indigenistas executadas pelo poder executivo federal, desde o governo de Michel Temer (2016 a 2018), ao que eles denominam “ameaças”, *verbis*:

Está em curso o abandono da política e serviços essenciais, deixando-se de investir em ações que asseguram assistência às pessoas e à promoção das demarcações das terras. Observa-se a desestruturação destes órgãos de Estado que prestavam, mesmo precariamente, assistência às populações indígenas, assegurando a demarcação dos territórios e a efetivação do direito constitucional de usufruto exclusivo, fiscalizando e repelindo invasões. (SANTOS, THOMAZ JÚNIOR, 2020, p. 153).

Com efeito, o conteúdo do PL 490/2007, de autoria do agricultor e ex-deputado federal, Homero Pereira (PR-MT), reafirma as condicionantes estabelecidas pelo STF no caso da Pet 3388/RR⁹⁷, em que se discutiu a demarcação da TI Raposa Serra do Sol, como baliza para determinar o conceito de terra indígena e parâmetros a serem seguidos para as demarcações, sob o argumento de que a CFB/1988 não ampliou as áreas indígenas, mas apenas limitou-se a reconhecer as já existentes e efetivamente ocupadas por indígenas em 05 de outubro de 1988. Assim, reitera-se e repudia-se o teor desta proposta legislativa, considerada atualmente como o principal óbice normativo à conquista de direitos de cidadania, sobretudo do direito à demarcação de terras pelos indígenas brasileiros.

No próximo capítulo, central desta pesquisa, serão abordadas as relações entre a questão indígena no Brasil e a luta pelo território à luz das contribuições da Teoria Crítica dos Direitos Humanos.

⁹⁷(BRASIL, 2009).

3 O DIREITO DOS POVOS INDÍGENAS E A LUTA PELO TERRITÓRIO NO BRASIL: A CONTRIBUIÇÃO DA TEORIA CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS (TCDH)

O capítulo anterior teve por escopo trazer a lume a tensão existente entre o que o legislador constitucional prescreveu sobre os direitos humanos dos povos indígenas e como o Estado opera tais direitos no campo da práxis jurídica. Ou seja, o projeto político-normativo que instituiu a Carta Cidadã de 1988 está insculpido nos ideais do “Estado de Bem Estar Social”, mas fundado na Teoria Jusnaturalista, segundo a qual, o direito é natural a todos os seres humanos indistintamente, não sendo relevante as suas formações culturais, idiossincráticas, étnicas, por exemplo, como fontes balizadoras de direitos humanos. Teoria esta adotada pela ONU, de viés eurocêntrico, para embasar os direitos humanos “universais”. Outrossim, o Brasil também está norteado pelo juspositivismo para determinar que o Direito só é válido se positivado, inscrito em norma jurídica válida oriunda do Estado-nação. Trata-se, portanto, da consagração do monismo jurídico no país, que não reconhece a legitimidade de outras normas, senão as prescritas pelo Estado.

No entanto, a partir das mobilizações realizadas pelos povos indígenas, regionais ou nacionais, aquele capítulo mostrou que estas sempre ocorreram mediante confrontos perante o Estado e/ou perante os agentes do capital, principalmente do agronegócio, para a conquista de territórios e de novas territorialidades, lastreados por práticas de violência, exclusões e expulsões.

Vale dizer, a questão do território para os povos indígenas no Brasil nunca foi objeto de consenso nas arenas estatais, muito embora o ordenamento jurídico determine o contrário.

Assim, em sequência, e de acordo com os objetivos estabelecidos pela pesquisa, o terceiro capítulo reafirmará o histórico de violências pelo qual perpassaram os habitantes originários da *Nuestra América* na luta por territórios, assim como os povos indígenas do Brasil. Em particular, quanto a estes, a pesquisa abordou os relatórios do CIMI elaborados nos anos de 2016 a 2020 sobre as violências praticadas contra os povos indígenas no Brasil. Referem-se, inclusive, sobre violências decorrentes da omissão do poder público em políticas públicas sobre direitos sociais básicos destes indivíduos, a exemplo de saúde e educação.

Por fim, à guisa de responder à tese proposta inicialmente, este capítulo contribui com a apresentação dos principais postulados da Teoria Crítica dos Direitos Humanos, em especial, da Filosofia da Libertação, e as alternativas de vida calcadas no Bem Viver, como bases epistêmicas e instrumentos metodológicos que podem se contrapor à MCP que ainda conduz os processos metodológicos do Estado no tratamento dos direitos humanos dos povos indígenas, mormente, os direitos territoriais e, assim, dar concretude ao desvelamento destes “sujeitos negados” (DUSSEL, 1977).

3.1 AS (IM)POSSIBILIDADES PARA A AUTODETERMINAÇÃO INDÍGENA: O CONTEXTO DAS LUTAS INDÍGENAS E O LUGAR QUE OCUPAM OS POVOS INDÍGENAS LATINO-AMERICANOS NO SISTEMA-MUNDO MODERNO-COLONIAL

O histórico de lutas e resistências dos povos indígenas da América Latina instaura-nos à análise do Sistema-Mundo Moderno, a partir da teoria criada por Immanuel Wallerstein (1974), e do Sistema Mundo Moderno/Colonial, enquanto marco da colonialidade iniciada no final do Séc. XV e perpetuada até a contemporaneidade em um traçado contínuo, mas assinalado por sucessivas rupturas de ordens estruturais das sociedades⁹⁸.

Sob a perspectiva teórica decolonial, a existência do Sistema-Mundo Moderno/Colonial deve-se à invasão da América (e não do “descobrimento”) pelas potências eurocêntricas da época, Portugal e Espanha (QUIJANO, WALLERSTEIN, 1992), cujo conceito enuncia um modelo civilizatório composto por um emaranhado de dimensões que afeta todo o planeta (WALLERSTEIN, 2012), e a ideia de que moderno/colonial refere-se a duas categorias distintas, mas interdependentes, uma vez que denuncia o lado obscuro da modernidade (DUSSEL, 2005; MIGNOLO, 2017), em uma lógica de dominação/exploração vigente sob a hegemonia do pensamento eurocêntrico e do sistema capitalista global. Vale dizer, todo o conhecimento que não emerge destas matrizes, é periférico, portanto, invisibilizado e/ou subalternizado, como por exemplo, a cultura, costumes e modos de vida dos povos indígenas.

De acordo com a decolonialidade, é possível afirmar que os processos de exclusão sofridos pelos povos indígenas foram ressignificados pelo capitalismo global e

⁹⁸ Segundo Wallerstein (1999, p. 456), no que tange à sua Teoria do Sistema Mundial Moderno, “os seres humanos estão organizados em entidades que podemos chamar de sociedades, que constituem as estruturas sociais fundamentais no seio das quais a vida humana é vivida”.

pelo conhecimento moderno eurocêntrico, de modo que, mesmo após quase duzentos anos de superação da condição colonial, e com o novo paradigma constitucional estabelecido na segunda metade do Século XX, os direitos dos povos indígenas ainda percorrem um histórico de violências determinante da sua vulnerabilidade (RESENDE, NASCIMENTO, 2018). E, para que o cenário de libertação destes povos seja avistado, a Escola Decolonial propõe uma ruptura desta continuidade estrutural de dominação e exploração ou, ao menos, a sua “renegociação” (RESENDE, NASCIMENTO, 2018, p. 91).

Em um primeiro momento, enquanto teoria a embasar a organização do mundo em países periféricos e centrais a justificar a relação econômica de dominação e dependência entre eles, evidenciou-se a Teoria do Sistema/Mundo (TSM), mencionada preliminarmente, que foi articulada na década de setenta por Immanuel Wallerstein, em sua obra seminal, *The Modern World System*⁹⁹, a partir do conceito de divisão internacional do trabalho produzido pela estrutura capitalista, e elaborada em três volumes: vol. I: *Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century* (1974)¹⁰⁰; vol. II: *Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*¹⁰¹(1980); vol III: *The Second Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840's*¹⁰²(1989).

Segundo Wallerstein, a tese central de sua obra paira sobre a enunciação que o componente central desta estrutura internacional resulta na divisão do mundo em três estamentos hierárquicos: centro, periferia e semiperiferia, procurando demonstrar que a economia mundial emergente se baseia em métodos capitalistas, pois pressupõe uma divisão do trabalho produtivo, que somente pode ser validado levando-se em consideração a economia-mundo em sua totalidade (WALLERSTEIN, 1999). O autor esclarece que a TSM não é uma teoria sobre o mundo social, nem sobre uma parte dele, “mas um protesto moral e político contra os modos pelos quais a investigação científica social foi estruturada desde o seu início, em meados do Séc. XIX” (WALLERSTEIN, 1999, p. 447). Ora, para o autor, a análise dos fenômenos recentes deve ter como pressuposto que eles fazem parte de um cenário maior, o quê, segundo Wallerstein, leva à dificuldade em explicá-los, uma vez que prepondera o hábito de estudá-los em compartimentos estanques – o que as universidades chamam de disciplinas -, quais

⁹⁹ Tradução: O Sistema Mundial Moderno.

¹⁰⁰ Tradução: A agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI.

¹⁰¹ Tradução: Mercantilismo e a consolidação da economia mundial europeia, 1600-1750.

¹⁰² Tradução: Segunda Grande Expansão da Economia Mundial Capitalista, 1730-1840.

sejam: política, economia, estrutura social, cultura, aliado ao fato de que esses compartimentos são parte de nossa imaginação. Assim sendo, é preciso considerar que esses fenômenos estão estreitamente entrelaçados.

Resende e Nascimento sintetizam as ideias preliminares do autor ao elaborar os pressupostos da TSM, - as quais reputamos fundamentais à compreensão das relações de exploração estabelecidas entre países centrais e periféricos ou semiperiféricos -, a partir das seguintes premissas:

a) “os compartimentos estanques de análise – o que as universidades chamam de disciplinas – são um obstáculo e não uma ajuda para a compreensão do mundo”; b) a realidade em que vivemos e que determina quais são nossas opiniões não são as dos múltiplos Estados nacionais, senão as de algo maior que chama de Sistema Mundo; c) o Sistema Mundo tem contado com muitas instituições – Estados e sistemas interestatais, companhias de produção, marcas, classes, grupos de identificação de todo tipo – e estas instituições formam uma matriz que permite o sistema operar, mas que, ao mesmo tempo, estimula tanto os conflitos quanto as contradições que permeiam o sistema e d) esse sistema é uma criação social, com uma história com origens que devem ser explicadas, mecanismos presentes que devem ser delineados e cuja inevitável crise deve ser advertida (RESENDE, NASCIMENTO, 2018, p. 93).

Isto é, segundo o autor, as três principais áreas da ação humana coletiva, quais sejam: a econômica, a política e a social (ou sociocultural) não são autônomas, estanques, mas tratam-se de categorias que formam um conjunto de regras, ou “conjunto de imposições” entrelaçadas dentro do qual as várias estruturas operam (WALLERSTEIN, 1999).

Com relação à análise sistêmica dos Estados nacionais (no contexto do “Sistema-Mundo”), o autor explica que ao invés destes pertine como objeto de estudo, os “sistemas históricos”, e, segundo ele, tais sistemas existiram sob três variantes: “minissistemas” e “sistema-mundo” de dois tipos: “economia-mundo e império-mundo”. Vale dizer, para o autor, a ideia não é fazer referência a sistemas, economias ou impérios de todo o mundo, mas mostrar que sistemas, economias e impérios são um mundo e, de acordo com a organização social do trabalho estabelecida em cada um destes sistemas, legitima-se a forma de exploração do trabalho, e de recebimento dos excedentes, por certos grupos dominantes. Nesse sentido, *in verbis*:

O Sistema Mundo corresponde assim a uma ‘zona espaço-temporal que atravessa múltiplas unidades políticas e culturais’ e que ‘representa uma zona integrada de atividade e instituições que obedecem a certas regras sistêmicas’. O caráter orgânico do Sistema Mundo que garante a unidade entre os processos e as estruturas está, segundo Wallerstein, na divisão do trabalho que é capaz de ultrapassar as fronteiras nacionais e políticas, locais e

culturais. Essa divisão extensiva do trabalho não é meramente funcional ou ocupacional, mas é geográfica, ou seja, não é distribuída uniformemente em toda a extensão do Sistema Mundo” (WALLERSTEIN, 2006, p. 20).

Para desenvolver uma análise da TSM, Sarfati (2005), traça uma comparação desta com a Teoria da Dependência, que prevaleceu nas décadas de 60 e 70 para explicar a relação econômica entre Estados dominantes e dominados, em uma situação de dependência. Nesse sentido, o autor dispõe que na Teoria de Wallerstein, os Estados centrais produzem bens com alto valor agregado, enquanto os periféricos fabricam produtos de baixo valor agregado, a exemplo das *commodities* agrícolas e minerais e, por fim, que os Estados semiperiféricos têm um papel intermediário, estando entre os centrais e periféricos, a exemplo do Brasil, um país de traços econômicos fortes, porém, que convive com bolsões de miséria e dependência gerada pela produção de produtos com baixo valor agregado. Ou seja, além da TSM criar a classificação dos Estados semiperiféricos, descreve aquela relação hierárquica para demonstrar a dependência entre os Estados periféricos e os centrais, “na qual o padrão de trocas comerciais desiguais acentua suas diferenças econômicas e torna os Estados periféricos cada vez mais dependentes da ajuda financeira dos países centrais” (SARFATI, 2005, p. 140). Nesse sentido, vale dizer que os estados ricos tornam os Estados periféricos e/ou semiperiféricos cada vez mais pobres, agudizando a vulnerabilidade dos seus povos, em especiais àqueles que vivem à margem dos grandes centros, e alijados dos bens essenciais à sobrevivência.

Ante ao exposto sobre a TSM, a tese sustenta a razão de que as estruturas formadas no marco da Modernidade, como modelo de pensamento hegemônico elaborado pela cultura europeia dominante, conformam o contexto histórico das violências e expropriações sofridas pelos povos indígenas desde o descobrimento pelo colonizador, e tais estruturas (e seus respectivos compartimentos) estão alicerçadas no padrão de dominação exercida pelos Estados ricos sobre os Estados pobres, em uma nítida relação de dependência que, em face de suas estruturas, se retroalimentam, a exemplo das social e econômica. Com efeito, enquanto a colônia produz riqueza à metrópole, esta relação se fortalece, determinando e justificando a vulnerabilização progressiva dos seus sujeitos negados (DUSSEL, 2007)¹⁰³: dos indígenas por exemplo, a partir de atos de violência e expropriações.

¹⁰³ A ética da libertação dusseliana “é um “princípio material” que parte do sujeito negado à luz do mundo periférico, cujo capitalismo, em seu processo de globalização-exclusão, foi determinado pelo sistema-mundo colonial eurocêntrico”. A filosofia da libertação tem como gênese a análise do processo opressivo

Assim, tal desamparo histórico e sucessivo dos povos indígenas no marco da modernidade, ao passo que contribui para reafirmar a colonialidade como seu modelo constitutivo, igualmente identifica o lugar que estes sujeitos ocupam no Sistema-Mundo Moderno Colonial, quais sejam os primeiros povos a serem aprisionados por este sistema desde 1492, vale dizer, símbolos emblemáticos “da colonização ibérica do Novo Mundo na origem do mundo moderno/capitalista” (RESTREPO, ROJAS, 2010, p. 24).

Neste contexto, é mister o resgate da luta em prol dos indígenas entabulada à época da conquista, pelo frade e bispo dominicano espanhol, Bartolomé de Las Casas (1484-5/1566), que chegou na América Latina com a expedição de Cristóvão Colombo, onde ficou conhecido, além do “bispo de Chiapas” (México), como “defensor dos índios”. Las Casas cumpriu inestimável papel em defesa dos povos indígenas, e também foi o pioneiro em denunciar a realidade trágica destes através de suas obras escritas, dentre as quais se destacam, “Brevíssima Relação da Destruição das Índias” (1542), a sua obra mais polêmica, e “História de Las Índias” (1875), que consolida a sua atuação política em defesa dos indígenas na primeira metade do Séc. XVI.

A atuação do bispo em defesa dos índios originou-se da repercussão do “Sermão do Advento”¹⁰⁴ pregado pelo frei dominicano espanhol, Antonio de Montesinos (1475-1540), em 21 de dezembro de 1511, no qual defendia a dignidade dos indígenas. O impacto desta pregação conduziu Bartolomé de Las Casas a reivindicar contra o sistema de *encomienda*¹⁰⁵, denunciando-o como injusto. Desta feita, considerava que os únicos donos do Novo Mundo eram os índios, e que os espanhóis só deveriam exercer o

da dominação colonial dos povos e culturas no plano mundial, questionando o discurso da modernidade (COSTA, LOUREIRO, 2016, p. 88).

¹⁰⁴Em denúncia contra as atrocidades cometidas pelos conquistadores contra os povos ameríndios, o Frei Antonio de Montesinos, que fez parte do primeiro grupo de missionários que chegou em 1510 a Santo Domingo (atual República Dominicana/Haiti), sob a liderança de Pedro de Córdova, pregou dois sermões, em 21 e 28 de dezembro de 1511, ao que proferiu: “todos vós estais em pecado mortal, e em pecado mortal viveis e morrereis, por causa da crueldade e tirania que usais com estas gentes inocentes”. Suas pregações, em que pese terem causado conflitos e discussões na Corte espanhola, entre os missionários e os colonizadores, resultou na edição pelo rei da chamada “Lei de Burgos”, primeiro documento que introduziu normas de proteção dos índios. A Lei de Burgos tornou-se o precedente dos trabalhos de Bartolomé de Las Casas em defesa dos povos indígenas. (RTP ENSINA, 2021).

¹⁰⁵A *encomienda*, segundo Bernand e Gruzinski, era uma instituição ibérica que foi transposta para as Antilhas por Nicolás de Ovando, governador de Hispaniola (1503) e para o México por Cortés. Na Espanha, a *encomienda* tinha sua raiz na Reconquista; na América, porém, a *encomenda* não converteu-se numa dotação de terras, e, sim, à concessão pelo Estado de mão-de-obra compulsória. O *encomendero* tornou-se beneficiário do trabalho forçado dos índios: recebia dos indígenas tributo ou serviço pessoal e, em troca, devia prestar-lhes assistência material e religiosa. A queda considerável da população indígena e as críticas recebidas contribuíram para o declínio da instituição (BERNAND, GRUZINSKI, 1997. p. 606).

trabalho de conversão. Assim, o bispo de Chiapas renunciou a todas as suas *encomendas* e iniciou uma campanha em favor daqueles, mostrando tudo o que havia de injusto do sistema. Em razão de tal campanha, em 1516, Las Casas foi nomeado pela Coroa como “protetor dos índios”¹⁰⁶. Com efeito, segundo assevera Freitas Neto (2003), o bispo de Chiapas, ainda que não tenha pretendido, - sequer o fez -, diminuir o poder político da Coroa, suas ações políticas resultaram na condenação dos colonos e no protetorado dos indígenas, pois almejava que o direito de súditos fosse estendido para os índios, assim como era para os espanhóis. Para o bispo de Chiapas, nada era mais perceptível do que a dizimação, a ameaça e a destruição ocasionadas pelos espanhóis durante a colonização. A respeito de toda a esta violência e dizimação, a fim de que se frise, Las Casas relata em sua obra, *in verbis*:

Os espanhóis, com seus cavalos, suas espadas e lanças começaram a praticar crueldades estranhas; entravam nas vilas, burgos e aldeias, não poupando nem as crianças e os homens velhos, nem as mulheres grávidas e parturientes e lhes abriam o ventre e as faziam em pedaços como se estivessem golpeando cordeiros fechados em seu redil. Faziam apostas sobre quem, de um só golpe de espada, fenderia e abriria um homem pela metade, ou quem, mais habilmente e mais destramente, de um só golpe lhe cortaria a cabeça, ou ainda sobre quem abriria as entranhas de um homem de um só golpe. Arrancavam os filhos dos seios da mãe e lhes esfregavam a cabeça contra os rochedos [...]. Faziam certas forcas longas e baixas, de modo que os pés tocavam quase a terra, um para cada treze, em honra e reverência de Nosso Senhor e de seus doze Apóstolos (como diziam) e deitando-lhes fogo, queimavam vivos todos os que ali estavam presos. Outros, a quem quiseram deixar vivos, cortaram-lhes as duas mãos e assim os deixavam. (LAS CASAS, 1996, p. 30).

O trabalho de Las Casas em defesa das populações ameríndias da ilha espanhola (atual República Dominicana/Haiti), emerge do legado normativo da Lei de Burgos, cujos precedentes foram os sermões do frei Antônio de Montesinos¹⁰⁷, proferidos em Santo Domingo, em insurgência à ferocidade dos atos de violência cometidos contra os índios. Nesse sentido, calcula-se que, em um século, setenta milhões de ameríndios tenham sido dizimados, sendo que, apenas no México, vinte e quatro milhões foram mortos neste período, consolidando-se como uma das maiores hecatombes da humanidade (CARVALHO, 2004).

Este processo colonizador, de extermínio e de violências inaugurou a Era Moderna, a qual, segundo Dussel (1993), revelou-se como um mito universal. Em uma de suas obras mais eloquentes a respeito da modernidade, 1492: o encobrimento do

¹⁰⁶ (WIKIPÉDIA, 2021).

¹⁰⁷ Sobre os sermões do frei Antonio de Montesinos, vide nota de rodapé 114.

outro. A origem do "mito da modernidade" (1993), Dussel revisita as atrocidades provocadas pela conquista dos países ibéricos sobre o Novo Mundo, que demarcou (ou justificou) o início da modernidade, provocando na América Latina um discurso dialético sobre o tema, posto que ele a define como um fenômeno europeu que descerra um "mito" racional, subsumido universalmente como emancipador; mas que desenvolve um "mito" irracional, de justificação da violência, o qual devemos negar, superar, combater. E é nessa episteme que se funda a sua "Filosofia da Libertação"¹⁰⁸ e o movimento Decolonial, em contraponto ao da Pós-Modernidade, que concebe a modernidade tão somente como a era do terror, da barbárie, mas como um fenômeno racional. A teoria dusseliana mostra a irracionalidade deste marco epistemológico que encobre a existência do outro, do não-europeu, o qual, porque conduz o enriquecimento dos países centrais, deve ser subalternizado e violentado.

Em suas palavras, Dussel afirma que a modernidade "nasceu", e como ela, portanto, a legitimação da violência ao não-europeu, quando, *in verbis*:

a Europa pôde se confrontar com o seu "Outro", e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um "ego" descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria Modernidade. De qualquer maneira, esse Outro não foi "descoberto" como Outro, mas foi "en-coberto" como o "si-mesmo" que a Europa já era desde sempre. De maneira que 1492 será o momento do "nascimento" da Modernidade como conceito, o momento concreto da "origem" de um "mito" de violência sacrificial muito particular, e, ao mesmo tempo, um processo de "em-cobrimento" do não-europeu. (DUSSEL, 1993, p. 8).

Outrossim, a eloquência dusseliana contunde as veias da América Latina com a sua insurgência ao afirmar que "assim como os cristãos ocuparam Málaga, cortando à faca as cabeças dos andaluzes muçulmanos em 1487, assim também acontecerá com os índios, habitantes e vítimas do novo continente descoberto" (DUSSEL, 1993, p. 9). E complementa, sob o argumento de que toda a riqueza extraída "do Prata" e destinada aos reinos da península Ibérica, dá-se a partir do sangue dos indígenas que seguem embrulhados em seus couros. O que permanece indelével hodiernamente.

A luta dos povos indígenas contra violências, expropriações, negações, e outras atrocidades praticadas pelas elites hegemônicas (sob o "mito irracional" da modernidade) compreende uma incessante trajetória que se perpetua na contemporaneidade, ainda que em um ciclo interrupto, uma vez que o capitalismo

¹⁰⁸ Assim concebida por Dussel (1993) como a "filosofia do diálogo", do oprimido, do incomunicado, do excluído, do Outro. Ela parte da Alteridade, do "compelido", do "oprimido", da cultura dominada e explorada, e um dos seus objetivos é promover o diálogo intercultural, a fim de que o "excluído" possa efetivamente intervir, ainda que se reconheça a sua situação de assimetria, de excluído, de outro.

global vigente ressignificou as práticas de exclusão que se originaram na Modernidade. Com efeito, somente a análise histórica, desde o descobrimento/en-cobrimento (DUSSEL, 1993), é capaz de permitir uma lúcida compreensão do massacre pelo qual passaram os indígenas da América Latina, e em especial, do Brasil, onde a violência incide fundamentalmente sobre a territorialidade destes povos, manifestada através das disputas territoriais e manifestações sociais que protagonizam na luta por garantias e direitos humanos.

Trata-se da perpetuação da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005), que se determina pensar que, embora tenham havido as independências das colônias europeias, o imperialismo hegemônico orientado pelo sistema capitalista ocidental mantém o poder colonial, haja vista que a divisão do trabalho no seio deste sistema-mundo estabelecido entre centro e periferia “permite averiguar os mecanismos de apropriação do excedente na escala mundial para a burguesia por meio de uma troca desigual materializada por múltiplas cadeias mercantis que garantem o controle sobre os trabalhadores e o monopólio da produção” (RESENDE, NASCIMENTO, 2018, p. 95-96). Isto é, de acordo com o que pensou Wallerstein, em um sistema-mundo, a organização da economia está sedimentada na lógica das relações estabelecidas entre lugares dominantes e dominados, centro e periferia, de modo que o capitalismo orienta a sucessiva reprodução destas regras.

Em que pese a TSM seja acolhida na tese como base teórica para a explicação das relações “de dependência” entre os Estados, em um contexto de dominação da periferia e violência histórica contra povos subalternizados pelos países centrais, ela não evidenciou que a colonialidade que se estabeleceu desde 1492, verificou-se em razão do surgimento da modernidade. E foi nesse sentido que Resende e Nascimento (2018) trouxeram à baila tal discussão, ressaltando a contribuição da Escola Decolonial, sobretudo com a obra de Walter Mignolo, ao tecer que a colonialidade é o lado obscuro da modernidade, e ambas constituem um único processo.

Assim, em um segundo momento, fez-se mister a subsunção da perspectiva de Mignolo (2003), que propôs a noção da colonialidade no contexto do Sistema-Mundo Moderno, teorizando que colonialidade e modernidade nascem concomitantemente e que, por isso, devem ser pensadas a partir do marco epistemológico do sistema-mundo.

Isto é, para Mignolo (2017), a colonialidade, um conceito ao qual ele atribui à Quijano, surgiu com as invasões europeias de Abya Yala, Tawantinsuyu e Anahuac, com a formação das Américas e do Caribe. Segundo o autor, a noção do coletivo

modernidade/colonialidade não pretende ser um conceito totalitário, mas que especifica um projeto particular: o da ideia da modernidade e do seu lado constitutivo e mais escuro. Para corroborá-la, transcreve-se trecho de sua obra em que demonstra a relação de poder e opressão que é estabelecida no cerne da colonialidade/modernidade, ao que ele denomina Matriz Colonial de Poder – MCP, *in verbis*:

Se por um lado cantam, e sempre cantaram, louvores à cristianização, à civilização, ao progresso, à modernização, ao desenvolvimento (a face da modernidade), por outro, esconde-se que para que tudo isso aconteça é preciso violência, barbárie, atraso, a "invenção da tradição", o subdesenvolvimento (a face da colonialidade). Desde sempre, ou seja, desde o século XVI, modernidade e colonialidade caminham juntas; não há modernidade sem colonialidade, embora os discursos sempre pronunciados na perspectiva da modernidade (...) apresentem a colonialidade não como um fenômeno constitutivo, mas como um derivado: a grande mentira (ou talvez o grande erro e grande ignorância, se preferir) é fazer crer (ou crer) que a modernidade superará a colonialidade quando, na verdade, a modernidade precisa da colonialidade para se instalar, construir-se e sobreviver. Não houve, não há e não haverá modernidade sem colonialidade. (MIGNOLO, 2003, p. 34-35)¹⁰⁹.

Percebe-se que a abordagem social do autor, com a inclusão do conceito de colonialidade à noção precípua do Sistema-Mundo de Wallerstein conduz à diferença entre as duas matrizes teóricas, uma vez que a ideia de “moderno” na TSM indica contemporaneidade. Destarte, a análise conjunta destas teorias faz-se imperiosa, posto que reforça a ideia de que o contexto de violência e de luta dos povos indígenas desde o final do Séc. XV resulta de um projeto civilizatório de dependência que foi orientado e naturalizado pelo sistema capitalista hegemônico eurocêntrico. Com efeito, a justificar-se os atos de opressão, negação, dominação e violência contra os indígenas, posto que “o ‘índio’ no foi descoberto como Outro, mas como o ‘Si-Mesmo’ já conhecido (o asiático) e só re-conhecido (negado então como Outro): ‘em-coberto’” (DUSSEL, 1993, p. 32). Isto é, a fim de impedir a revelação do “Outro” periférico, os colonizadores o encobriu e o domesticou, entabulando valores e princípios de razão eurocêntrica, de predominância e hegemonia universal – a partir de uma colonialidade do saber (QUIJANO, 2000) -, cuja tendência não se limitou a “digressões teológicas e

¹⁰⁹ Texto original: “Mientras que por un lado se cantan, y se cantaron desde siempre, loas a la cristianización, a la civilización, al progreso, a la modernización, al desarrollo (la cara de la modernidad), por otro se oculta que para que todo ello ocurra es necesario la violencia, la barbarie, el atraso, la “invencción de la tradición”, el subdesarrollo (la cara de la colonialidad). Desde siempre, es decir, desde el siglo XVI, la modernidad y la colonialidad van juntas; no hay modernidad sin colonialidad aunque los discursos siempre pronunciados desde la perspectiva de la modernidad (...) presentan a la colonialidad no como un fenómeno constitutivo sino derivativo: la gran mentira (o quizá el gran error y la gran ignorancia, si se prefiere) es hacer creer (o creer) que la modernidad superará la colonialidad cuando, en verdad, la modernidad necesita de la colonialidad para instalarse, construirse y subsistir. No hubo, no hay y no habrá modernidad sin colonialidad”.

epistêmicas, mas se articulou com toda uma série de práticas de dominação por meio das quais assujeitaram, pela força e pela conversão, as populações colonizadas e foi sedimentada a subjetividade do colonizador” (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 81). Esta lógica da modernidade, para Dussel, é um “rito inevitável” e justifica-se mediante o seu projeto emancipador, ao que ele explica, *in verbis*:

O ‘bárbaro’, para o moderno europeu, é culpado por opor-se ao processo civilizador. A ‘Modernidade’ pode apresentar-se assim, não apenas como inocente, mas como emancipadora dessa ‘culpa’. Os sofrimentos ou sacrifícios são vistos como inevitáveis no processo de ‘modernização’ dos outros povos ‘atrasados’ (imaturos), das outras raças ‘escravizáveis’, do outro sexo tido como frágil, etc. (DUSSEL, 2005, p. 29).

No marco desta razão epistemológica dominante, justificou-se o histórico de violência e essencialização dos povos indígenas como sujeitos negados e permitiu a sua designação subalterna como grupos identitários, ao serem denominados “índios”, o que tornaria “a marca duradoura de sua inferioridade social” (QUIJANO, 2000, p. 120). Com efeito, em que pese o seu encobrimento, os índios foram expulsos de suas terras e, desde 1492 (constituição do “Sistema-Mundo Moderno/Colonial”), viram-se alijados dos seus meios de sobrevivência, transformados em força de trabalho banal, capturados por esse sistema a condições de subordinação, dominação, violência e negação de sua alteridade (RESENDE, NASCIMENTO, 2018).

Ou seja, o sistema mundo moderno surge com a construção da colonialidade europeia, quando a centralidade da Europa se consolida no Norte Ocidental, ao migrar de Constantinopla à península Ibérica. Trata-se de um período contraditório, em que as metrópoles coloniais visam a afirmarem sua hegemonia a partir de atos de dominação e exploração, portanto, trata-se de um sistema-mundo moderno-colonial. E é contra este sistema contraditório que os povos originários vêm procurando explicitar na luta “pela liberação definitiva de nossos povos irmãos, da mãe terra, do território, da água e de todo patrimônio natural para viver bem” (PORTO-GONÇALVES, 2009, p. 28).

3.2 O HISTÓRICO DE VIOLÊNCIAS SOFRIDAS PELOS POVOS INDÍGENAS BRASILEIROS: IMPACTOS NA IMPOSSIBILIDADE DA AUTODETERMINAÇÃO E A PAUTA DOS RELATÓRIOS DE VIOLÊNCIA DO CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI)

O lugar ocupado pelos povos indígenas na América Latina e no Brasil ainda decorre do gravame identitário que os relegou à condição de subalternidade e de

negação étnica e cultural pela historicidade colonialista e perspectiva eurocêntrica. A dizimação dos povos e o seu apagamento étnico desde a época do descobrimento do Novo Mundo, levou à consideração de que os índios eram grupos sem religião, sem justiça e sem estado, retratando uma oposição entre homem natural e Estado (FAUSTO, 2010). Esta noção está baseada em uma perspectiva evolucionista e colonialista que desconsidera outros modos de ser e viver para justificar a sua dominação como se os europeus fossem povos superiores (CRUZ, 2017), processo que Quijano denominou de “colonialidade do ser, do poder e do saber”, em que tudo se justificava em nome da religião cristã e como ato civilizatório.

No entanto, o antropólogo Carlos Fausto rememora em sua obra, “Os Índios Antes do Brasil” (2010) que, embora os índios tenham sido dizimados de uma forma tão violenta em face do projeto civilizatório, e deslocados à condição de passividade, estes povos sempre trajaram as insígnias de luta e resistência, seja para o resgate ou preservação dos seus modos de ser e de viver, seja para a retomada ou conquista de territórios. Nesse sentido, os povos indígenas nunca deixaram de serem agentes de suas histórias, ainda que vencidos pelo poder bélico dos invasores de suas terras e pela violência epistemológica do eurocentrismo ocidental moderno. Ou seja, “a ação e resistência indígena existiu desde o início da conquista, mas os olhares dos cientistas sociais eram filtrados pelos olhares dos colonizadores, desconsiderando a ação histórica dos povos indígenas” (CRUZ, 2010, p. 148).

A história do Brasil do Séc. XIX é heterogênea, ao mesmo tempo que o país se moderniza, aqueles que o dominam e são donos da mão de obra pouco mudam, áreas de colonização antigas contrastam com novas frentes de expansão, o Sudeste e a Amazônia conhecem riquezas inéditas, territórios que até então pertenciam a comunidades indígenas. A questão indígena nesta era deixou de ser essencialmente uma questão de mão de obra para se tornar uma questão de terras (CUNHA, 1992). Sobre a exploração da mão de obra indígena no Brasil e o interesse das oligarquias por suas terras enfatiza-se, *in verbis*:

Nas frentes de expansão ou nas rotas fluviais a serem estabelecidas, faz-se largo uso, quando se o consegue, do trabalho indígena, mas são sem dúvida a conquista territorial e a segurança dos caminhos e dos colonos os motores do processo. A mão-de-obra indígena só é ainda fundamental como uma alternativa local e transitória diante de novas oportunidades (CUNHA, 1992, p. 133).

Com a imigração de trabalhadores nordestinos para várias regiões do país, a exemplo dos que migraram para a região Amazônica para extração da borracha, a exploração do trabalho indígena tornou-se cada vez mais desinteressante para as Cortes brasileiras, voltando-se a disputa para a ocupação forçada de suas terras. A expulsão dos jesuítas pelo marquês de Pombal no final do Séc. XVIII ceifou sobremaneira a representação política dos índios perante o Estado, inclusive porque os missionários que àqueles sucederam, no início do Séc. XIX, reservaram-se aos interesses e serviço do Estado. Destarte, os indígenas, sem qualquer representação de voz na arena política, passaram a se expressar a partir de manifestos, rebeliões e eventuais petições ao imperador ou processos na justiça. Isto é, a oitiva indígena somente se efetivava em cenário de hostilidade. A questão do tratamento aos indígenas resumia-se, essencialmente, à forma, seja por brandura ou por violência, no sentido do seu extermínio étnico, já que a dizimação física já havia se operado desde à época da conquista. Nesse sentido, Manuela da Cunha reporta-se à questão da representação indígena na arena política do Brasil, ao retratar o lugar de subalternidade que ocupam no país, tecendo o seguinte:

Porque é fundamentalmente um problema de terras e porque os índios são cada vez menos essenciais como mão-de-obra, a questão indígena passa a ser discutida em termos que, embora não sejam inéditos, nunca haviam no entanto sido colocados como uma política geral a ser adotada. Debate-se a partir do fim do século XVIII e até meados do século XIX, se se devem exterminar os índios ‘bravos’, ‘desinfestando’ os sertões — solução em geral propícia aos colonos — ou se cumpre civilizá-los e incluí-los na sociedade política — solução em geral propugnada por estadistas e que supunha sua possível incorporação como mão-de-obra. (CUNHA, 1992, p. 134).

No início do Séc. XIX, os índios são subdivididos em “bravos” e “domésticos” ou “mansos”, o que indica sua classificação como selvagens, inferiores aos seres humanos e que, por isso, a partir de uma política assimilacionista, devem ser domesticados, inseridos à cultura nacional. “A ‘domesticação’ dos índios supunha, como em séculos anteriores, sua sedentarização em aldeamentos, sob o ‘suave jugo das leis’” (CUNHA, 1992, p. 136). Dentre os adeptos à violência contra os índios do Brasil com fins de ocupação territorial forçada, destaca-se Dom João VI, o qual recém chegado no país, desencadeou uma guerra ofensiva contra os “Botocudos” (índios classificados como bravos), para liberar para a colonização a região do Rio Doce no Espírito Santo e os campos de Guarapuava, no Paraná. De acordo com Cunha (1992), o imperador manifestava inédita franqueza no combate aos índios, de tal sorte que, nas rotas e regiões onde se pretendiam exterminá-los para usurpação de suas terras,

estabeleciam-se presídios com destacamento de militares, para combater àqueles que resistem e os transferem para aldeamentos, “como uma reserva de remeiros, de agricultores e, mais tarde, de fornecedores de lenha para os vapores” (CUNHA, 1992, p. 137).

O projeto legislativo modernizador de D. João VI inaugura uma sequência de atos legislativos anti-índigenas que foram elaborados pelos presidentes das províncias com o advento de descentralização de 1834. Cunha retrata a hostilidade estatal de perseguição legislativa contra os povos indígenas brasileiros no Séc. XIX, ao relatar, *in verbis*:

No Ceará, a Assembleia Provincial apressa-se em extinguir, em 1835, duas vilas de índios, seguidas de mais algumas em 1839. Em Goiás, o presidente da província organiza em 1835 e 1836 expedições ofensivas contra os índios Canoeiros e Xerente e os quilombos, oferecendo-lhes as alternativas seguintes: se aceitassem a paz, seriam expulsos de seus territórios e suas lavouras queimadas, para que não retornassem; seriam mortos e os prisioneiros escravizados, caso não aceitassem. (CUNHA, 1992, p. 138).

Instava-se no governo imperial a importância da pauta de se estabelecer uma legislação indigenista global ampla e permanente, o que deu início a um debate que antecedeu a primeira Constituição, de 1822. Vários projetos de deputados nacionais foram postos às cortes gerais portuguesas, dentre os quais se destacou o de Bonifácio (1823 *apud* CUNHA, 1992), com os seus “Apontamentos para a civilização dos índios bravos do império do Brasil”. Pela força deste projeto, presidentes de várias províncias foram orientados pelo governo imperial a informar a situação e a “índole” dos índios, assim como indicar terras mais propícias para seu aldeamento, e quais consideravam ser as causas que obstavam a sua civilização. Solicitava, outrossim, que apresentassem ao governo sugestões para a implantação de um “Plano Geral de Civilização dos índios”. Vale dizer, a coroa portuguesa promovia o tratamento ao índio de acordo com a sua “índole”: se brando, previa a sua sedentarização a partir do aldeamento¹¹⁰ dos grupos, a catequese e o trabalho; se indócil, submetiam-no à escravidão. Todavia, ambas as formas de tratamento tinham o mesmo propósito: conduzir o índio brasileiro à assimilação nacional sob o manto da civilização ocidental, com a sua conversão religiosa e trabalho forçado.

¹¹⁰ O aldeamento consistiu em uma estratégia do governo brasileiro no período imperial (1822-1889) para agrupar os povos indígenas em áreas específicas, de modo a facilitar a apropriação dos seus territórios (GASPARATTO, TELÓ, 2021, p. 7).

Este modelo civilizatório propugnado pela racionalidade estadista da época estava calcado na homogeneização de todos, promovendo uma série de etnocentrismos e estigmas culturais que valeu, tão somente, para acirrar os preconceitos raciais e sociais. Assim, em face dessas lógicas, novas formas de violência contra os indígenas foram criadas, tais como as que negam a diferença e a alteridade dos povos indígenas, impondo-se-lhes a integração nacional via religião, língua e cultura (RESENDE, 2014).

A expansão do capitalismo internacional, a partir dos seus princípios liberais, determinaram as novas formas de exploração e, sobre os grupos vulneráveis, como os povos indígenas, promoveu uma série de expulsões de seus territórios em prol do desenvolvimentismo econômico. Com efeito, ao longo do período da ditadura militar brasileira, sobretudo na década de setenta, a execução de processos de modernização levou à invasão e exploração dos recursos naturais de terras indígenas, a exemplo de minérios e madeiras, de modo a atender o crescimento econômico e a globalização. Nesse sentido, os governos militares recrudesceram-se em atos de violência contra os indígenas, visando à sua aniquilação, utilizando-se, inclusive, de material bélico, o que imprimiu ampla repercussão nacional e internacional, determinou as primeiras moções de resistência indígena, e favoreceu os grupos de ordem desenvolvimentista (RESENDE, 2014).

Em síntese, o capitalismo global e a necessidade de inserção do Brasil no mercado internacional impulsionaram a exploração dos recursos naturais da Amazônia pelas oligarquias em detrimento dos direitos dos povos indígenas, haja vista que o crescimento econômico nacional estava atrelado à capacidade do país de aumentar sua extensão territorial.

Por outro lado, a política fundiária do Brasil, igualmente sempre esteve atrelada ao capital pela via do projeto desenvolvimentista, isto é, à razão hegemônica fundante do Sistema-Mundo Moderno/Colonial, posto que imbricada aos consectários do regime de sesmarias, que deu origem ao latifúndio no Brasil, consolidado, posteriormente, em com a edição da primeira “Lei de Terras”¹¹¹. Assim, a concentração de terras públicas sob a propriedade e posse de poucos essencializou a questão territorial no país como objeto de reivindicação, luta e resistência de pequenos trabalhadores rurais e populações tradicionais, como indígenas e quilombolas. Com efeito, milhares de indígenas foram condicionados à situação de vulnerabilidade social, econômica e cultural. Vale dizer, “a

¹¹¹ Sobre o regime de sesmaria no Brasil e à Lei de Terras, de 1850, vide Capítulo II, item 2.3.

lógica do Sistema Mundo Moderno/Colonial se consolida com a estratégia do extermínio cultural/étnico pela despossessão territorial”, e o reconhecimento dos direitos territoriais dos indígenas pela posse, ainda antes da CFB/1988, ficou condicionado à comprovação de tradicionalidade, que somente pode ser verificada por critérios estabelecidos pelo poder judiciário, “definidos e/ou reatualizados de acordo com a mesma lógica moderno/colonial do modelo econômico que determina os conceitos e nomeia, arbitrariamente, o que é posse, propriedade e tradicionalidade” (RESENDE, NASCIMENTO, 2018, p. 103).

Destaca-se, ainda, que no período do regime militar o SPI colapsou, uma vez que vários funcionários foram acusados de participar de atos de tortura e massacre a índios, notadamente os índios Cintas-Largas do Paralelo 11, o que levou à destituição do seu corpo administrativo sob a pecha de diversos supostos crimes de irresponsabilidade administrativa cometidas contra os índios. Assim, sob o âmago de redimir a história violenta do país em face dos povos indígenas, os militares propuseram a criação da Funai, em 5 de dezembro de 1967, visando implantar uma nova mentalidade de proteção aos índios brasileiros, moralizando o órgão mediante a instituição de uma nova estrutura e corpo administrativos, e “com o ímpeto burocrático de resolver a questão indígena de uma vez por todas” (GOMES, 2018, p. 101). No entanto, esta ideia estava atrelada à transformação dos índios em cidadão não-índios, brasileiros, no sentido da assimilação cultural do seu povo. Mais uma vez, a partir da negação do ser e do saber diferente ao modelo civilizatório colonial. Assim sendo, era necessário demarcar as terras indígenas, contatar os povos autônomos, prestar educação, saúde e viabilizar a economia indígena voltadas ao desenvolvimento nacional com segurança (GOMES, 2018). Todavia, isto não foi alcançado integralmente.

Consequentemente, conforme rememora Mércio Pereira Gomes, em sua obra “Os índios e o Brasil” (2018) a Constituição Federal de 1967 e o Ato Institucional nº I, que outorgou a Constituição de 1969, previu, em seu artigo 198¹¹², que as terras indígenas passam a ser terras da União, garantindo-se-lhes apenas a posse exclusiva e a inalienabilidade, estabelecendo uma modificação relevante em relação às constituições

¹¹²CFB/1967, art. 198. As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos termos que a lei federal determinar, a eles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes. § 1º Ficam declaradas a nulidade e a extinção dos efeitos jurídicos de qualquer natureza que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação de terras habitadas pelos silvícolas. § 2º A nulidade e extinção de que trata o parágrafo anterior não dão aos ocupantes direito a qualquer ação ou indenização contra a União e a Fundação Nacional do Índio.

anteriores, e, sobretudo, apontando um retrocesso jurídico e político no que concerne às políticas indigenistas e aos direitos fundamentais dos índios.

A partir desta previsão legal, foi elaborado o Estatuto do Índio, Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, que consagrou o índio como sujeito negado culturalmente, juridicamente incapaz e socialmente dependente da assistência institucional brasileira, posto que tutelado pelo Estado (Funai). Além da tutela indígena, o Estatuto cria os mecanismos regulamentadores para a demarcação das terras indígenas, e torna a Funai o único órgão responsável pela definição do que é terra indígena, sob homologação do presidente da República. Vale destacar que a Funai, em quase todos os casos de demarcação de terras indígenas, foi dirigida por pessoas - primeiramente por generais, depois por coronéis - “que não haviam tido nenhum sentimento positivo ou nenhuma razão de visão histórica ou nacionalista para lutar pelos índios” (GOMES, 2018, p. 102).

Com a sucessão do período democrático, Gomes relata que “a democracia fez bem à Funai, (...), mas a custo de muita confusão e muitas frustrações por parte de todos, especialmente dos povos indígenas” (GOMES, 2018, p. 108). O autor refere-se ao primeiro período da redemocratização do país, governado por José Sarney (1985-1990), pois dominado por atitudes contrárias aos movimentos indígenas e aos indigenistas, e ainda supervisionado pelo Conselho de Segurança Nacional – CSN, o qual supervisionava a Funai de perto, por causa dos vultosos empreendimentos na Amazônia, a exemplo da Usina Hidrelétrica de Tucuruí, a mina de Carajás, a construção de novas rodovias, a ação de madeireiros e a grande exploração de minas e garimpos que, inclusive, haviam se expandido em terras indígenas, como as dos Xikrin, Kayapós, Yanomami e Cintas-Largas, dentre outros povos que iriam sofrer pressões de todos os lados.

Ora, o projeto desenvolvimentista do Brasil neste período de redemocratização justificava a omissão da Funai, ou melhor, a sua ação, mas em prol dos ideais estadistas em favor do capital, e às custas de terras indígenas. Por outro lado, as escolas primárias da Funai e as missões realizadas em áreas indígenas foram responsáveis pela alfabetização de muitos jovens indígenas na década de oitenta, dos quais, muitos especializaram-se em cursos técnicos e em cursos de graduação escolar, como: Direito, Pedagogia e História, com o intuito de retornarem às suas aldeias para ajudar os seus povos. Em razão desta escolarização dos índios, no ano de 2012 já havia cerca de 5 mil jovens indígenas matriculados em faculdades no Brasil, contribuindo para a formação de uma nova consciência política e coletiva destes povos, e a sua organização em

associações indígenas nas diversas regiões do país, o que contribuiu para a formação e organização dos movimentos indígenas, especialmente após a CFB/1988, mediante o protagonismo do CIMI. O paulatino acesso dos indígenas à educação primária e secundária no Brasil determinou uma pressão mais contundente e libertária sobre o governo democrático.

Com a movimentação da Assembleia Constituinte convocada para a elaboração da nova Constituição Federal, houve a abertura participativa dos órgãos representantes das minorias étnicas, tais como movimentos indígenas, ONGs laicas e religiosas, associação de antropólogos etc, o que foi positivo para os povos indígenas no que tange à conquista da previsão constitucional de direitos fundamentais, como o direito à demarcação de terras. A CFB/1988 contemplou em seu bojo um capítulo específico aos direitos dos índios, cujos artigos, com o quilate de direitos fundamentais, reconheceram o direito ao território devidamente demarcado como um direito originário. Ou seja, a nova Carta Constitucional inovou ao considerar as terras indígenas como um direito que antecede à conquista luso-hispânica, acolhendo a afirmação de que os índios são os “primários senhores de suas terras”.

Esta previsão constitucional favoreceu e legitimou a atuação de antropólogos e a defesa da propriedade e da posse privada em terras indígenas eventualmente usurpadas no presente ou no passado pelo Ministério Público, dirimindo muitos processos judiciais sobre esta causa a partir do argumento de direito originário dos povos indígenas.

No entanto, esta territorialização estatizada, através de instrumentos institucionalizados, permaneceu em oposição à territorialização espontânea praticada pelos próprios sujeitos em razão do caráter étnico e da tradicionalidade, significando que, mesmo após a CFB/1988, os lugares dos povos indígenas não foram suficientemente reposicionados a lhes permitir condições de autodeterminação sócio-política e jurídica. O reaparelhamento jurídico estatal, via Constituição Federal, não concedeu aos povos indígenas brasileiros a chancela de agentes sociais e políticos à guisa de organizarem-se conforme seus costumes, saberes e tradições. Até mesmo o reconhecimento e a demarcação de terras indígenas, após a CFB/1988, quando objetos de embate entre indígenas e agentes que interessam ao capital nacional e estrangeiro, ficaram relativizados.

Como exemplo, cita-se a decisão do STF, proferida em 2009, sobre a legitimidade da homologação da TI Raposa Serra do Sol, em Roraima, que exarou diversas súmulas ressaltando direitos indígenas até então consagrados. Uma destas

refere-se à data de ocupação da terra, qual seja a da promulgação da Constituição Federal, em 05 de outubro de 1988, como marco legal em que um grupo indígena já deveria estar habitando a área para que ela seja considerada tradicionalmente ocupada. A partir deste precedente judicial inúmeros processos judiciais estão sendo discutidos e contestados nos tribunais do Brasil, haja vista que muitos povos indígenas não têm como provar que desde àquela data já ocupavam a área sob contenda. Trata-se da herança colonial e da hegemonia do sistema capitalista dominante, ao que Resende e Nascimento atrelam ao contexto da etnicidade destes povos, segundo as quais:

Ocorre que o desenho de pensar o mundo sociopolítico e econômico que Wallerstein propõe, [...], contribui para entendermos essa imbricação entre etnicidade e a estrutura de dominação econômica, que está atrelada à conservação dos privilégios do grupo dominante, que identitariamente não precisa se reconfigurar. (RESENDE, NASCIMENTO, 2018, p. 104).

Conforme entendimento das autoras, o ordenamento jurídico positivista que rege a sociedade nacional branca cria, manipula e impõe as suas lógicas de dominação para legitimar as práticas de negação ao direito à terra, ao território e aos recursos naturais hábeis à autodeterminação dos povos indígenas. Vale dizer, as oligarquias nacionais permaneceram com o controle das áreas territoriais dos povos indígenas, conduzindo-os de acordo com a prevalência do interesse econômico supremo, em que pesem as garantias positivadas em lei. Trata-se do domínio étnico, dos “sujeitos negados” a partir do domínio territorial. Em outras palavras:

A partir das redesignações terminológicas de ‘terra habitada’, ‘terra ocupada’, passando para ‘área indígena’, depois renomeada para ‘colônia indígena’, substituída por ‘parque’, incluindo-se a categoria de ‘reserva’ e, novamente nominada como ‘terra indígena’ observa-se a tentativa de ocultar a lógica racializada da manutenção do indígena na posição de ‘não sujeito’ dentro da história oficial. Há, por trás dessa armadilha semântica, elementos modulares da subordinação dos povos indígenas a partir dos interesses das elites políticas e econômicas. (NASCIMENTO, 2016, *apud* RESENDE;, NASCIMENTO, 2018, p. 105).

Esta máxima remete a outro ponto de inovação da CFB/1988 no que concerne aos direitos dos índios, qual seja, sobre a sua definição, estampada no *caput* do artigo 231, segundo o qual, aos índios deve-se o reconhecimento de sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições. Elementos que conferem identidade cultural própria e distinta a estes povos, o que deve estar atrelado ao poder de autodeterminação para que, de fato, possa ser gozado e efetivado constitucionalmente. Trata-se do que Gersem Luciano (2006) denomina de reconhecimento do direito de diferenciação legítima que garanta a igualdade de condições aos indígenas, não pela semelhança, mas

pela equivalência, permitindo-se-lhes o acesso a novos campos sociais e políticos da cidadania nacional, mas que não implique na sua destituição como membros plenos dos seus respectivos grupos étnicos. Ou seja, segundo este posicionamento, depreende-se que as identidades indígenas estão indissociadas da questão territorial, trata-se de um vínculo ancestral de cuja relação extrai-se as condições materiais e ontológicas para a realização do bem viver destes povos e do exercício da cidadania.

Mas o processo de demarcação de terras indígenas no Brasil tem constituído uma celeuma que não angaria interesse político do governo federal, tampouco econômico, ainda que o texto constitucional das Disposições Finais Transitórias tenha previsto um prazo de cinco anos para a conclusão da demarcação de TIs, portanto, até outubro de 1993. Nesse sentido, Mércio Gomes, que foi presidente da Funai no período de 2003 a 2007, explica que tal procedimento de demarcação tem sido modificado durante os anos, mas sempre sob prerrogativa da Funai. Segundo o antropólogo, tal procedimento, que é regulamentado pelo Decreto nº 1775/1996, compreende:

reconhecer as demandas indígenas; analisar seu mérito; delimitar o perímetro da terra; publicar o relatório antropológico para ser revisto ou contestado por terceiros; analisar as objeções, reconhecê-las em todo, em parte, ou denegá-las; e, após o aval do Ministério da Justiça, contratar empresas de demarcação para realizar a tarefa *in situ*. Por fim, colher as cadernetas de demarcação, fazer os mapas com limites e levar o produto final para o Ministério da Justiça determinar suas últimas averiguações e decisões para chegar à presidência da República para homologação final. (GOMES, 2018, p. 113).

Dados do CIMI (2021) revelam que atualmente existem 1.299 terras indígenas no Brasil. Destas, conforme já mencionado, 408 já estão demarcadas, 334 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 557¹¹³. Em termos percentuais, a situação pode ser representada da seguinte forma:

¹¹³ Fonte: CIMI. Terras indígenas. Disponível em: <https://cimi.org.br/terras-indigenas/>. Acesso em 10 de janeiro de 2022.

Tabela 1: Terras Indígenas no Brasil.

SITUAÇÃO GERAL DAS TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL		
Situação	Quantidade	%
A identificar: incluídas na programação da Funai para futura identificação, com Grupos de Trabalho técnicos já constituído.	161	12,38
Declarada: com Portaria Declaratória do Ministério da Justiça. Aguardando homologação	63	4,85
Dominal: de propriedade de comunidades indígenas.	21	1,61
Homologada: com Decreto da Presidência da República. Aguardando registro.	14	1,08
Identificada: reconhecidas como território tradicional por Grupo de Trabalho da Funai. Aguardando Portaria Declaratória do Ministério da Justiça.	52	4,00
Portaria de restrição: terras que receberam portaria da Presidência da Funai restringindo o uso da área ao direito de ingresso, locomoção ou permanência de pessoas estranhas aos quadros da Funai.	6	0,46
Registrada: demarcação concluída e registrada no Cartório de Registro de Imóveis da Comarca e/ou no Serviço de Patrimônio da União (SPU)	408	31,38
Reservada: demarcadas como “reservas indígenas” à época do Serviço de Proteção aos Índios (SPI).	38	2,92
Sem providências: terras reivindicadas pelas comunidades indígenas sem nenhuma providência administrativa para sua regularização.	536	41,31

Fonte: elaborada pela autora com base em CIMI, Relatório Violência Contra Povos Indígenas no Brasil, 2021¹¹⁴.

Extrai-se dos dados em tela que aproximadamente metade das TIs ainda não avançaram no processo de demarcação pelo Ministério da Justiça (Funai) - 40,86% do contingente -, estando sem providências, o que retrata a falta de interesse do Estado pela regulamentação e reconhecimento do direito à terra aos povos indígenas, destacando-se que tal situação é registrada desde o ano de 1985, período da redemocratização do país. Com efeito, de acordo com o quadro a seguir (Tabela 2), em trinta e sete anos, apenas 443 TIs concluíram o processo demarcatório, tendo sido homologadas pelos presidentes da república, sendo que destas, 112 o foram no período de governo de Fernando Collor (1990-1992), e 145 no mandato presidencial de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002). É o que mostra a publicação do CIMI, atualizada em setembro de 2021, a seguir:

¹¹⁴ (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2020).

Tabela 2: Homologações de terras indígenas por gestão presidencial no Brasil.

Presidente [período]	TIs Homologadas	Média anual
Jair Bolsonaro [jan2019 a set2021]	0	0
Michel Temer [mai 2016 a dez 2018]	1	0,5
Dilma Rousseff [jan 2011 a mai 2016]	21	5,25
Luiz Inácio Lula da Silva [jan 2003 a dez 2010]	79	10
Fernando Henrique Cardoso [jan95 a dez 2002]	145	18
Itamar Franco [out 92 a dez 94]	18	9
Fernando Collor [mar 90 a set 92]	112	56
José Sarney [jan 85 a mar 90]	67	13

Fonte: CIMI, Relatório Violência Contra Povos Indígenas no Brasil, 2021¹¹⁵.

3.2.1 Os relatórios de violência contra os povos indígenas no Brasil do Conselho Indigenista Missionário – CIMI (2016-2020)

Neste tópico, a pesquisa aborda, em um primeiro momento, o histórico das violências sofridas pelos povos indígenas sob o Sistema-Mundo Moderno explicado por Wallerstein e o seu contexto no marco da Modernidade/Colonialidade conforme denunciou Quijano ao chamar à discussão as formas de exploração do colonizador europeu desde à conquista do Novo Mundo sobre os povos indígenas. Em sequência, segue-se à situação de vulnerabilidade destes povos no Brasil, no que tange aos seus direitos territoriais, sobretudo. Em que pese o quilate teórico das questões que perpassam o histórico de violências sofridas pelos povos indígenas, cujas análises categóricas são fundamentais ao entendimento de suas causas, das quais se sobrepõem os efeitos deletérios da modernidade ocidental, assim como o modelo civilizatório, forjados e dominados pela sociedade eurocêntrica, faz-se mister aliar à realidade nacional, os relatórios de violência elaborados pelo CIMI, posto que compilam as inúmeras violações de direitos humanos sofridos por estes povos no Brasil.

Como instrumentos desta análise documental, foram selecionados os últimos cinco relatórios de violência contra os povos indígenas, de 2016 a 2020, os quais são elaborados anualmente por pesquisadores do CIMI, considerando-se que, em razão da pandemia causada pelo SARs-COVID 19, não foram coletados os dados dos últimos dois anos (2020 e 2021). Com esta amostra, pretende-se denunciar o aumento sucessivo destas infrações nos últimos anos, as quais se concebe como fatores que impactam na impossibilidade da autodeterminação indígena.

¹¹⁵ Homologações de Terras Indígenas por Gestão Presidencial. (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2020).

Em 1996, o CIMI deu início à pesquisa em suas onze regionais do Brasil, quando passou a compilar dados sobre os vários tipos de violências e demais violações sofridas pelos povos indígenas, os quais foram divididos em três categorias: violência contra o patrimônio; violência contra a pessoa, e violência por omissão do poder público. Cada categoria de violência contempla violações contra a vida, a integridade física, a integridade moral, e ao patrimônio dos indígenas brasileiros.

Na página oficial do CIMI¹¹⁶ também estão discriminados o método da pesquisa e as fontes que alimentam os seus bancos de dados, destacando-se que estes são extraídos dos seguintes registros: das onze unidades regionais¹¹⁷, denúncias de indígenas, boletins de ocorrência, notícias veiculadas pela imprensa, informações oficiais da Secretaria Especial de Saúde Indígena - SESAI, obtidas usualmente via Lei de Acesso à Informação - LAI, do Ministério Público Federal - MPF e da Funai, dentre outros órgãos públicos¹¹⁸.

Quem coordena a pesquisa é a antropóloga, Lúcia Helena Rangel, a qual explica que os dados do estudo são “incompletos, parciais e deixam de lado diversos episódios ocorridos nos territórios, pela própria dimensão desta realidade e pela falta de registros e de acesso a contextos e situações variadas”. Todavia, a coordenadora justifica que o volume de informações apresentadas permite fazer um balanço a respeito deste lado sombrio que abarca o cotidiano e as grandes lutas dos povos indígenas no Brasil, já que o objetivo deste é “colaborar para a construção da paz, zelar por direitos e pela dignidade humana e alertar para a necessidade da concretização de uma política indigenista justa”¹¹⁹.

Muito embora o relatório contemple inúmeros atos de violência sofridos pelos povos indígenas no país no período em análise (2016-2020), a tese selecionou os que pondera permitir à pesquisa estabelecer uma associação de causa e efeito com o histórico colonial dos atos de exploração e violações no marco da modernidade em relação à discriminação racial, étnica e cultural, e sobretudo, que estejam relacionados à exploração e/ou à expulsão dos territórios, o que não exclui a gravidade dos demais atos e os seus efeitos danosos à vida, à integridade física e moral, e ao patrimônio dos povos indígenas.

¹¹⁶ (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2022).

¹¹⁷ As 11 unidades regionais do CIMI compreendem: Amazônia Ocidental, Sul, Nordeste, Goiás/Tocantins, Mato Grosso do Sul, Mato Grosso, Leste, Rondônia, Maranhão, Norte I, Norte II.

¹¹⁸ (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2022).

¹¹⁹ *Ibidem*.

Vale dizer, a pesquisa adotou a concepção de violência cuja repercussão direta sejam atos discriminatórios em razão do “ser e do saber diferentes”, assim como expulsões dos territórios praticadas pelo poder público nacional e por particulares, notadamente por agentes do agronegócio, pois visa-se à demonstração dos impactos negativos que elas causam ao pleno exercício do modo de vida tradicional dos povos indígenas, logo, às condições socioambientais para a sua autodeterminação e exercício da cidadania.

Assim, foram eleitos todos os atos de uma determinada categoria de violências ou alguns atos de outras categorias que, conforme exposto, implicam expulsões dos territórios, e negação dos sujeitos que os imprime a subalternidade, isto é, o jugo de estarem no “lado obscuro da modernidade”. Nesse sentido, quanto à categoria de violências relacionadas ao patrimônio, foram eleitos todos os atos, quais sejam: omissão e morosidade na regularização de terras, conflitos relativos a direitos territoriais, invasões possessórias, exploração ilegal de recursos naturais e danos diversos ao patrimônio; na categoria de violências quanto à pessoa, foi eleita a violação de racismo e discriminação étnico culturais; e na categoria das violências por omissão do poder público, foram eleitas as violações que dizem respeito à desassistência geral, desassistência na área de educação escolar indígena, desassistência na área de saúde e morte por desassistência na área de saúde.

Os dados registrados a seguir foram extraídos dos gráficos que compõem os resumos quantitativos dos relatórios publicados pelo CIMI de 2016 a 2020, uma vez que o objetivo desta amostragem é indicar, através de dados quantitativos, que a violência sofrida pelos povos indígenas no Brasil não faz parte apenas de um histórico longínquo, mas é atual e progressiva, tal como abordado qualitativamente nas seções anteriores, agravando-se à medida em que as gestões administrativas do país estão mais alicerçadas em ideais de vieses neoliberais, atendendo, portanto, prioritariamente aos interesses do capital e do mercado financeiro.

Tabela 3: Violência contra os povos indígenas no Brasil - dados de 2016.

Parte I - Violência Contra o Patrimônio					
REGIÃO	Omissão e morosidade na regularização de terras		Conflitos relativos a direitos territoriais	Invasões possessórias, exploração ilegal de recursos naturais e danos diversos ao patrimônio	Total de casos
NORTE	377		1	28	406
NORDESTE	111		1	15	127
CENTRO-OESTE	156		8	13	177
SUDESTE	65			2	67
SUL	127		2	1	130
TOTAL	836		12	59	907
Parte II - Violência por Omissão do Poder Público					
REGIÃO	Desassistência na área da saúde	Morte por desassistência à saúde	Desassistência na área da educação escolar indígena	Desassistência geral	Total de casos
NORTE	19		11	10	40
NORDESTE	7	2	12	6	27
CENTRO-OESTE	11		10	14	35
SUDESTE	2		2	4	8
SUL	3	1		8	12
TOTAL	42	3	35	42	122
Parte III - Violência contra a pessoa					
REGIÃO	Racismo e discriminação étnico culturais				
NORTE	1				
NORDESTE	3				
CENTRO-OESTE	7				
SUDESTE	1				
SUL	4				
TOTAL	16				

Fonte: elaborada pela autora com base em CIMI, Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil, 2016¹²⁰.

¹²⁰(CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2016).

Tabela 4: Violência contra os povos indígenas no Brasil - dados de 2017.

Parte I - Violência Contra o Patrimônio					
REGIÃO	Omissão e morosidade na regularização de terras	Conflitos relativos a direitos territoriais	Invasões possessórias, exploração ilegal de recursos naturais e danos diversos ao patrimônio	Total de casos	
NORTE	388	5	67	460	
NORDESTE	111	5	13	129	
CENTRO-OESTE	156	1	13	170	
SUDESTE	65	1	1	67	
SUL	127	8	2	137	
TOTAL	847	20	96	963	
Parte II - Violência por Omissão do Poder Público					
REGIÃO	Desassistência na área da saúde	Desassistência geral	Morte por desassistência à saúde	Desassistência na área de educação escolar indígena	Total de casos
NORTE	21	15	7	30	73
NORDESTE	5	4	1	4	14
CENTRO-OESTE	8	5		4	17
SUDESTE	1	1		1	3
SUL	7	17		4	28
TOTAL	42	42	8	43	135
Parte III - Violência contra a pessoa					
REGIÃO	Racismo e discriminação étnico culturais				
NORTE	4				
NORDESTE	2				
CENTRO-OESTE	7				
SUDESTE	2				
SUL	3				
TOTAL	18				

Fonte: elaborada pela autora com base em CIMI, Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil, 2017¹²¹.

¹²¹ (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2017).

Tabela 5: Violência contra os povos indígenas no Brasil - dados de 2018.

Parte I - Violência Contra o Patrimônio					
REGIÃO	Omissão e morosidade na regularização de terras	Conflitos relativos a direitos territoriais	Invasões possessórias, exploração ilegal de recursos naturais e danos diversos ao patrimônio	Total de casos	
NORTE	347	1	52	400	
NORDESTE	113	6	12	131	
CENTRO-OESTE	169		13	182	
SUDESTE	65	2	28	95	
SUL	129	2	4	135	
TOTAL	823	11	109	943	
Parte II - Violência por Omissão do Poder Público					
REGIÃO	Desassistência Geral	Desassistência na área de educação escolar indígena	Desassistência na área de saúde	Morte por desassistência à saúde	Total de casos
NORTE	10	24	23	9	66
NORDESTE	4	5	11	1	21
CENTRO-OESTE	11	6	7	1	25
SUDESTE	1	1			2
SUL	7	5	3		15
TOTAL					
TOTAL	33	41	44	11	129
Parte III - Violência contra a pessoa					
REGIÃO	Racismo e discriminação étnico culturais				
NORTE	8				
NORDESTE	3				
CENTRO-OESTE	2				
SUDESTE	1				
SUL	3				
TOTAL	17				

Fonte: elaborado pela autora com base em CIMI, Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil, 2018¹²².

¹²²(CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2018).

Tabela 6: Violência contra os povos indígenas no Brasil - dados de 2019.

Parte I - Violência Contra o Patrimônio					
REGIÃO	Omissão e morosidade na regularização de terras	Conflitos relativos a direitos territoriais		Invasões possessórias, exploração ilegal de recursos naturais e danos diversos ao patrimônio	Total de casos
NORTE	353	13		149	441
NORDESTE	113	4		65	182
CENTRO-OESTE	169	11		28	208
SUDESTE	65	2		11	78
SUL	129	5		3	137
TOTAL	829	35		256	1.120
Parte II - Violência por Omissão do Poder Público					
REGIÃO	Desassistência Geral	Desassistência na área de educação escolar indígena	Desassistência na área de saúde	Morte por desassistência à saúde	Total de casos
NORTE	25	32	53	30	140
NORDESTE	10	9	9	1	29
CENTRO-OESTE	13	1	14		28
SUDESTE	5	1	2		8
SUL	12	7	7		26
TOTAL	65	50	85	31	231
Parte III - Violência contra a pessoa					
REGIÃO	Racismo e discriminação étnico culturais				
NORTE	6				
NORDESTE	2				
CENTRO-OESTE	1				
SUDESTE	5				
SUL	1				
TOTAL	15				

Fonte: elaborada pela autora com base em CIMI, Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil, 2019¹²³.

¹²³ (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2019).

Tabela 7: Violência contra os povos indígenas no Brasil - dados de 2020.

Parte I - Violência Contra o Patrimônio					
REGIÃO	Omissão e morosidade na regularização de terras	Conflitos relativos a direitos territoriais		Invasões possessórias, exploração ilegal de recursos naturais e danos diversos ao patrimônio	Total de casos
NORTE	354	69		147	570
NORDESTE	112	12		53	177
CENTRO-OESTE	169	6		42	217
SUDESTE	68	4		10	82
SUL	129	5		11	145
TOTAL	832	96		263	1.191
Parte II - Violência por Omissão do Poder Público					
REGIÃO	Desassistência Geral	Desassistência na área de educação escolar indígena	Desassistência na área de saúde	Morte por desassistência à saúde	Total de casos
NORTE	18	14	39	7	78
NORDESTE	5	2	10		17
CENTRO-OESTE	21	4	20	1	46
SUDESTE			4	1	5
SUL	4	3	5	1	13
TOTAL	48	23	78	10	159
Parte III - Violência contra a pessoa					
REGIÃO		Racismo e discriminação étnico culturais			
NORTE		5			
NORDESTE					
CENTRO-OESTE		6			
SUDESTE		1			
SUL		2			
TOTAL		13			

Fonte: elaborada pela autora com base em CIMI, Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil, 2020¹²⁴.

Conforme os dados apontados nas tabelas dos últimos cinco relatórios do CIMI, os quais foram divididos por região do país, a violência contra os povos indígenas no Brasil permanece como uma questão preocupante e que carece de políticas públicas, sobretudo no que se refere às violações praticadas contra os direitos territoriais destes sujeitos. No início do mandato presidencial de Jair Bolsonaro, os índices de violência patrimonial sofreram um acréscimo relevante pois, enquanto no período de 2016 a 2018, estes dados permaneciam inferiores a mil casos, em 2019 ultrapassaram esta monta, chegando a aproximadamente mil e duzentos casos, conforme mostra a Tabela 7. Dentre estes, destacam-se os conflitos possessórios, que refletem as invasões e

¹²⁴ (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2020).

expulsões de povos indígenas de suas terras, assim como a exploração ilegal dos seus recursos naturais, os quais, em 2019 e 2020, somaram duzentos e sessenta e três casos. Também foi possível aferir, com base nos dados em tela, que o presidente Bolsonaro cumpriu uma de suas promessas eleitorais, de que “não iria demarcar nenhum centímetro a mais de terra indígena” (CIMI, 2021), uma vez que os casos de omissão na regularização e/ou andamento dos processos demarcatórios permanecem em ascensão.

Os casos de omissão do poder público quanto ao acesso aos serviços essenciais à sobrevivência dos povos indígenas, também progrediram a partir de 2019. Ou seja, enquanto os relatórios de violência mostraram que entre os anos de 2016 e 2018, estes tipos de violência somavam aproximadamente cento e trinta casos; no período subsequente, houve um acréscimo em torno de 90%, posto que foram verificados, somente no ano de 2019, duzentos e quarenta e sete casos de omissão do poder público no tocante às políticas educacionais e de saúde aos povos indígenas.

Entretanto, viu-se uma estabilidade da violência quanto aos atos discriminatórios contra a pessoa indígena, seja em razão da questão racial, ou em razão da identidade étnico cultural o que, ao contrário, diminuiu nos últimos dois anos. Mas, o que causa maior comoção, é o fato de que em 2020, a maioria dos casos de discriminação e violência contra a dignidade dos indígenas foi causada pelo Presidente da República, Jair Bolsonaro (2019-atual), ou seja, de quem ocupa o mais alto cargo de representatividade do país, e que tais atos de violência foram causados no contexto de uma situação de pandemia nacional.

Mister destacar que a maior parte destes atos ocorreu através das redes sociais, ambiente onde “uma parcela da população brasileira sentiu-se ‘autorizada’ a expor todo seu preconceito, discriminação e ódio contra os povos indígenas” (CIMI, 2021, p. 169). E nesse sentido, ressalta-se a participação do Presidente da República, o qual, em transmissão ao vivo realizada pelas redes sociais, afirmou que “o índio mudou, tá evoluindo. Cada vez mais o índio é um ser humano igual a nós. Então, [precisamos] fazer com que o índio se integre à sociedade, e que seja realmente dono de sua terra. É isso que queremos aqui” (CIMI, 2021, p. 169). Vale dizer, com tal discurso, Jair Bolsonaro expressa o ideal integracionista, que vigorava durante a ditadura militar, a qual previa a progressiva assimilação dos povos indígenas à sociedade nacional, o que foi superado pela CFB/1988, posto que esta reconheceu aos povos indígenas o direito e à preservação de seus territórios e de seus modos de vida tradicionais.

Ressalta-se, outrossim, que a pandemia pelo coronavírus castigou sobremaneira os povos indígenas, haja vista que, além de terem pouco acesso aos serviços de saúde, - muitos pelo fato de habitarem áreas isoladas, a exemplo da tribo Moxihatëtêa, na TI Yanomami, localizada no município de Alto Alegre, Roraima - , o presidente da República ainda vetou vinte e dois artigos do projeto de lei emergencial voltado à prevenção do contágio e da disseminação do coronavírus nos territórios indígenas - entre eles, o artigo que garantia fornecimento de água potável aos povos indígenas. Quanto a esta decisão, exalta-se a fala preconceituosa do vice-presidente, Hamilton Mourão, quando em apoio à medida, afirmou que “os indígenas não precisam de água potável, já que ‘se abastecem da água dos rios que estão na sua região’” (CIMI, 2021, p. 169). Ora, o entendimento do vice-presidente, além de estar equivocado da pecha discriminatória, também é equivocada, pois desconsidera o fato de que grande parte dos rios nos territórios indígenas está poluída devido à ação de invasores, e que muitas comunidades não têm acesso à água potável.

Por outro lado, ainda que os dados coletados de 2016 a 2020 de violência discriminatória contra os povos indígenas revelem uma parcela inexpressiva de casos quando comparada com os demais tipos de violações, não há que se olvidar que este tipo de infração está associado ao contexto histórico de violências sofridas por estes povos, ainda que praticadas cotidianamente.

Em síntese, e à guisa de conclusão, o que se mostra hodiernamente, é que os ataques de reversão de direitos e das medidas estatais que criam obstáculos estão de encontro com os ditames da “Carta Cidadã” pois, conforme pondera Resende (2014) mostram-se emoldurados na lógica econômica neoliberal agressiva.

Importa ressaltar, também, que tal cenário reflete “a atualidade da proposta teórica de Wallerstein e da compatibilidade do pensamento decolonial para refletir e discutir as violências sobre os povos indígenas na contemporaneidade, na persistência das políticas de restrição de direitos e de anulação identitária” (RESENDE, 2014, p. 108), o que impõe a convicção de que ainda se presencia a permanência e a continuidade do processo moderno/colonial do etnocídio, e o desmonte das políticas ambientais e sociais em favor dos povos indígenas.

3.3 SITUANDO O ESPAÇO DOS MOVIMENTOS INDÍGENAS NA AMÉRICA LATINA NA LUTA PELA TERRITORIALIDADE

Pretende-se nesta seção trazer a contundência da tensão e do contexto das lutas dos povos indígenas na Aby Yala¹²⁵ que envolvem as suas territorialidades, como atos de resistência e de medidas emancipatórias, assim como de ruptura com o 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 Abya 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.

Com efeito, 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

¹²⁵*Abya Yala*, que significa “nascido em casa”, vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente em oposição a América, expressão que, embora usada pela primeira vez em 1507 pelo cosmólogo Martin Waldseemüller, só se consagra a partir de finais do século XVIII e inícios do século XIX, adotada pelas elites crioulas para se afirmarem em contraponto aos conquistadores europeus, no bojo do processo de independência (PORTO-GONÇALVES, 2009).

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.

E neste sentido, Porto-Gonçalves (2009) esclarece 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. Destarte, paulatinamente, a expressão *Abya Yala* passa a substituir o nome América nos palcos dialógicos dos diversos movimentos indígenas que se seguem na América Latina, sobretudo no início do Séc. XXI, “indicando assim não só outro nome, mas também a presença de outro sujeito enunciator de discurso, até então calado e subalternizado em termos políticos: os povos originários” (PORTO-GONÇALVES, 2009, p. 26) para superar o processo de isolamento político ao qual se submeteram desde a tomada de seus territórios pelo colonizador ibérico. Ainda, não há que se olvidar, que o próprio termo “indígena” também 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. Note-se, América Latina ainda é uma expressão europeia e que, portanto, exclui aqueles que nela viviam na Era Pré-Colombiana. Ou seja, *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 na 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?), ‘protecionismo/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).

Esta nova era dos movimentos indígenas na perspectiva da territorialidade na América-Latina tem como principais marcos as grandes Marchas pela Dignidade e pelo Território que ocorreram nos anos noventa no Equador e na Bolívia, que desaguaram na promulgação de suas novas Constituições Federais, de 2008 e 2009, respectivamente, as quais promoveram e reconheceram a pluralismo jurídico como um dos pilares norteadores do Estado nacional, e delinearum um novo conceito de cidadania no constitucionalismo latino-americano. Ou seja, são os descendentes de Tupac Amaru, Tupac Katari e Sepé Tiaraju, articulando-se para o centro de um novo quadro político.

Com efeito, estes movimentos ocorreram em resposta ao longo período de exploração que aqueles povos sofreram, posto que alijados de representação política, assim como submetidos a altos índices de miserabilidade e privatização dos recursos naturais, tal como aconteceu na Bolívia durante séculos, inclusive até o Séc. XXI. Assim, em 1999, em resposta ao neoliberalismo instalado, foi constituído na Bolívia o *Movimiento al Socialismo* – MAS, composto por diversos setores da esquerda, como militantes dos movimentos de mineiros e *cocaleros*, consistindo em mais uma corrente social e étnica fortemente heterogênea, do que um partido político claramente definido (BELLO, 2018).

De acordo com Rey, o programa político do MAS tinha como objetivos: *in verbis*:

A construção de uma nova Bolívia que deveria se apoiar na identidade, nos valores e na concepção de mundo de sua população indígena. Entre outras coisas, o MAS já exigia na época a nacionalização das grandes indústrias, a autogestão das empresas responsáveis pelo seu pessoal, o fim da destruição

dos campos de coca e a distribuição das terras às comunidades indígenas e camponesas. (REY, 2010, p. 207)¹²⁶.

Sob o contexto do MAS, três episódios sucederam-se no país, os quais foram determinantes para a mudança de rumos na Bolívia: a “guerra da água”, em Cochabamba (2002); a “guerra do gás”, em Tarija (2003); e a disputa pela nacionalização do petróleo, em 2005. Neste mesmo ano, em decorrência destes protestos, pela primeira vez na história do país, foi eleito um cidadão de etnia indígena como presidente da República, Evo Morales, ex-líder *cocalero*, o qual promoveu uma “refundação da República” que determinou a promulgação de uma nova Constituição boliviana, aprovada diretamente pelo povo em 2009, cujo preâmbulo enaltece a plurinacionalidade inspirada “nas lutas do passado e na revolta indígena anticolonial”¹²⁷, e o reconhecimento da autonomia dos povos originários.

O Equador, por sua vez, também se propôs a promover um “novo pacto social” (WILHELMI, 2010, p. 177 *apud* BELLO, 2018, p. 117) que contou com a expressiva participação do movimento indigenista, destacado em prol do estabelecimento de um Estado plurinacional que reconheça a diversidade cultural e garanta a autodeterminação indígena.

Nessa esteira, portanto, em 2006 houve a eleição presidencial de Rafael Correa, alinhado à ideologia de Evo Morales e com o apoio de Hugo Chávez. O presidente eleito, economista representante do movimento *Alianza Patria Activa y Soberana – PAIS*, prometeu a realização de uma “revolução cidadã” no país, conclamando que a “América Latina não vive uma época de mudanças, mas uma mudança de época” (DELCAS, 2007, s.p. *apud* BELLO, 2018, p. 118). Destarte, em abril de 2007, Correa convocou uma assembleia constituinte, cujo texto foi aprovado com 63,9% dos votos favoráveis e 28% contrários e, em setembro de 2008, foi aprovado pelo referendo constitucional a nova Constituição equatoriana, que entrou em vigor no mês seguinte, isto é, em 20 de outubro de 2008. A principal inovação desta Carta Federativa foi a ressignificação do conceito de cidadania calcado no princípio do Bem Viver (*Sumak Kawsay*), de cujo tema se ocupou a última seção deste capítulo. Para contemplar o seu povo indígena, maioria no referendo popular, a Constituição Federal previu as

¹²⁶Texto original: *La construcción de una nueva Bolivia que se debía apoyar en la identidad, los valores y la concepción Del mundo de su población indígena. Entre otras cosas, o MAS exigía ya en aquel tiempo la estatización de grandes industrias, la autogestión de las empresas a cargo de su personal, el fin de la destrucción de los campos de coca y la distribución de tierras a comunidades indígenas e campesinas.*

¹²⁷ Excerto do texto do Preâmbulo da CF boliviana de 2009. Texto original: (...) *inspirado em las luchas del pasado, em la sublevación indígena anticolonial (...).*

perspectivas da interculturalidade e da plurinacionalidade, inaugurando um constitucionalismo plurinacional, categorias que se entende irrefutáveis à autodeterminação indígena, conforme abordado na seção a seguir.

Merece destaque, outrossim, o levante ameríndio dos povos Miskitos na Nicarágua por força da Revolução Sandinista (1979-1989), de ideal marxista. Trata-se de um movimento com motivos particulares, posto que os Miskitos se opunham ao sandinismo a partir de uma luta indígena legítima, mas contra as forças comunistas. Ou seja, os Miskitos pugnavam por direito ao reconhecimento de suas diferenças e pela demarcação de seus territórios, corroborando que essa nova era de movimentos representa um novo marco teórico-político às lutas indígenas que, do pleito à terra, passaram a ser do território. O autor, Porto-Gonçalves (2012), concebe o conflito miskito-sandinista-imperialismo também como um episódio que marca esta nova era de conflitividade na América Latina sob o protagonismo dos povos originários, os quais, segundo ele, reconfiguram as lutas camponesas e passam a incorporar novas dimensões ao significado de território, como a natureza e a cultura, que o qualificam como territorialidade.

Vale ressaltar, que no ano em que o sandinismo é derrotado, em 1989, ocorre a queda do muro de Berlin, evento que refletiu na América Latina como precursor de novas possibilidades identitárias e potencialidades políticas, sobretudo aos povos indígenas, uma vez que, até então, as lutas de classes ainda estavam balizadas pelo ideal eurocêntrico, a exemplo das lutas camponesas por terra e crédito, impedindo outras razões. No mesmo ano, esse novo padrão conflitivo também se instala na Venezuela com as manifestações de rua (*callejeras*), a exemplo do “Caracazo”, em Caracas, que foi alvo de protestos e saques, em reação à tentativa do então presidente, Carlos Andrés Pérez, de aderir ao neoliberalismo à revelia do Parlamento e da população. Este manifesto, em que pese ter resultado em dezenas de mortos e centenas de feridos, determinou a recua do governo quanto à liberalização ampliada da economia.

Ainda no ano de 1989, formalizava-se a ascensão do neoliberalismo como modelo econômico mundial consagrado no “Consenso de Washington” que definiu pautas econômicas para a comunidade internacional, a exemplo da adoção de metas econômicas e políticas orientadas pelo modelo do Estado mínimo, pela privatização de empresas estatais, pela flexibilização da legislação trabalhista, diminuição de benefícios previdenciários, dentre outras. Trata-se, por conseguinte, de um acordo que causa profundas transformações nas relações entre o Estado e a sociedade civil, ou seja, outra

fonte instigativa de reações populares e de grupos étnicos, haja vista que a hegemonia do capital, promovida neste Consenso, impacta de forma severa na exploração dos recursos naturais.

Em sede dos problemas ambientais, não há que se olvidar, que logo mais tarde, em 1992, parece haver uma consolidação do novo padrão conflitivo, ao se reunirem os chefes de todos os países do mundo, organizados pela Comissão das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Desenvolvimento - ONU na ECO-92, também conhecida por Rio-92, em comemoração aos 500 anos do descobrimento da América (ou melhor, do *encobrimento* [DUSSEL, 1993]), a qual, de acordo com Porto-Gonçalves (2012), consagrou a problematização causada pelos movimentos sociais. A ECO-92 foi protagonizada pelos povos indígenas, os quais conclamaram que, os mesmos países que violentaram, exploraram, saquearam os povos originários durante séculos, reuniam-se para debater questões sobre as quais seus povos sempre demonstraram conhecimento e apreço, especialmente, sobre os elementos da natureza: água, terra, ar, flora e fauna. E tais conhecimentos eram oriundos de suas crenças e rituais, vale dizer, a partir de sua cultura, mas invisibilizados pela “colonialidade do saber” (QUIJANO, 2000). A partir da Rio-92 é inaugurado um novo cenário de movimentos sociais em todas as grandes cúpulas mundiais.

O palco da hegemonia neoliberal globalizada também revela que o “Grande Dinheiro” (PORTO-GONÇALVES, 2012, p. 50) tem o poder de conformação geopolítica local, regional e mundial, inclusive no continente americano, a exemplo da operada pelo Acordo de Livre Comércio da América do Norte – NAFTA sobre o bloco de integração econômica regional-global composto pelos EUA, Canadá e México. Uma das reações foi o movimento zapatista, isto é, o indigenato ocupando as ruas, em 1º de janeiro de 1994, para além das montanhas de Chiapas - México, visando à defesa de uma gestão autônoma e democrática do território, a partilha da terra e da colheita, dentre outros pleitos associados à participação direta da população. Com efeito, “os índios continuam querendo se espelhar, refletir, repercutir como protagonistas locais-regionais-nacionais-globais” (PORTO-GONÇALVES, 2012, p. 50), de encontro ao NAFTA.

Em que pesem os movimentos sociais contra as perversidades instituídas pelo neoliberalismo global, ocorridos em diversos países, inclusive no Brasil, há que se ressaltar que os conflitos sociais na América Latina e Caribe foram marcados pela expressiva presença dos movimentos indígenas e demais grupos étnicos, como o dos afrodescendentes e de campesinatos de diferentes matrizes culturais, notadamente em

países como Bolívia, Paraguai, Equador, México, Guatemala, Colômbia, Chile e Brasil. A respeito do Brasil, destaca-se o movimento campesíndio do Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra – MST, com estrutura política organizada, cuja pauta maior é a luta pela terra como meio de produção pela reforma agrária.

Inúmeros meios de sobrevivência foram empreendidos pelos grupos subalternizados ao longo do tempo ante às perversidades do colonialismo, que se transformou no neoliberalismo selvagem. Em outras palavras, muitas fugas para lugares de difícil acesso foram as estratégias adotadas pelos indígenas como forma de libertação, como demonstra-se a seguir, *verbis*:

(...) os indígenas na bacia amazônica buscaram os altos cursos dos rios; os negros formaram seus palenques e quilombos em lugares acidentados, ou nas fumas e cavernas, ou nos bosques fechados, ou acima das cachoeiras; ou nos mangues ou áreas insalubres para brancos. Em muitos lugares os indígenas preferiram ou aceitaram missionários protetores contra colonos ávidos por explorá-los. Enfim, foram várias e múltiplas as estratégias de sobrevivência. (PORTO-GONÇALVES, 2012, p. 47).

Porém, não obstante toda a resistência histórica indígena contra as violências sofridas desde 1492, apenas recentemente os povos originários ganharam maior visibilidade, quando suas lutas assumem uma dimensão político-social relacionada a questões que envolvem suas territorialidades enquanto bem viver.

Não se olvide, outrossim, que a conformação da maior área territorial brasileira à época da sua independência (1822) estava condicionada à manutenção da escravidão de negros, brancos pobres e indígenas da região amazônica. Com efeito, a região amazônica, que atualmente compreende 54% do território brasileiro, somente se desvinculou de Portugal para aderir ao Rio de Janeiro, capital do Brasil à época, quando a população luso-amazônica de Belém, capital de Grão-Pará, temeu o fim da escravidão que a Revolução Liberal do Porto, em 1820, ameaçava extinguir.

De acordo com Porto-Gonçalves (2012), o aumento da exploração daqueles povos no Brasil foi uma das razões que deram azo à maior rebelião popular da história do país, qual seja, a Revolução dos Cabanos (1835-1839), rebelada contra a escravidão e o latifúndio. Ou seja, a unidade territorial no Brasil foi possível mediante o pacto entre as oligarquias com o Império e grupos subalternizados, ao manterem o latifúndio e a escravidão. Nesse sentido, é possível afirmar que a colonialidade prevaleceu, posto que até hoje vimos sua continuidade, mormente pelo desmonte das políticas sociais e ambientais; vale dizer: “se de um modo geral, há muito de continuidade histórica colonial na descontinuidade dos processos de independência da América Latina, no

Brasil as continuidades são muito mais significativas do que as discontinuidades” (PORTO-GONÇALVES, 2012, p. 21).

Ante o exposto, corrobora-se o que Quijano (2000) já afirmara, que o fim do colonialismo não significou o fim da colonialidade. Veja-se, a colonialidade ainda se mantém, um exemplo é a nova divisão territorial do trabalho, onde os países pobres viram verdadeiras lixeiras do mundo, para sustentar o modo de vida desigual nos marcos do capitalismo (PORTO-GONÇALVES, 2012).

Por conseguinte, a luta emancipatória dos povos indígenas assume um novo significado, não só pela conquista de um espaço físico para explorar os seus meios de produção, como a terra, mas um espaço em sua dimensão cosmológica, onde possam desenvolver suas idiossincrasias enquanto bem viver, validar seus saberes de forma a romper com o pensamento hegemônico europeu. Enfim, atenuar, através da conformação de novas territorialidades, os efeitos nefastos que o histórico colonial lhes causou, haja vista que os povos subalternos têm na *Nuestra América*, que congrega todos que se percebem no marco do sistema-mundo moderno-colonial, aquela expectativa de ruptura com o modelo imperial capitalista representado pela “outra” América (do Norte –EUA).

3.4 REDEFININDO HORIZONTES – UMA SAÍDA PARA O IMPASSE DA AUTODETERMINAÇÃO INDÍGENA: O CONSTITUCIONALISMO NA AMÉRICA LATINA

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 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”¹²⁸, 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 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).

¹²⁸ 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.

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.

3.4.1 O atual constitucionalismo Latino-Americano

Antes de adentrar-se nos dois exemplos de países latino-americanos que implantaram a reconstrução estatal com ampliação democrática e reconhecimento do pluralismo jurídico como pilar fundante do Direito, ressignificando seus conceitos sobre cidadania; quais sejam, o Equador e a Bolívia, importa definir-se, brevemente, o atual constitucionalismo latino-americano. Nesse sentido, utilizou-se da classificação tecida por Bello (2018), o qual identificou três etapas de promulgações de Constituições ou reformas constitucionais, quais sejam: a primeira “onda” refere-se ao período de 1982 a 1988 com o surgimento do multiculturalismo; a “segunda” é a que medeia o período de 1989 a 2005, marcada pelo reconhecimento do Estado pluricultural e do pluralismo jurídico; e a terceira “onda” refere-se ao período de 2006 em diante referenciado pela afirmação da livre determinação dos povos e do modelo de Estado plurinacional (FAJARDO, 2010 *apud* BELLO, 2018).

Como exemplos de países que se enquadram nestas etapas, Bello (2018) explica que o primeiro período é representado pelo Canadá, em 1982, pela Guatemala, em 1985, e pela Nicarágua, em 1987, países americanos que reconheceram direitos à identidade cultural e direitos indígenas específicos. Já o Brasil, em 1988, promulgou sua nova Constituição Federal, definida como “Carta Cidadã”, posto que oriunda de um debate amplo e aberto, caracterizando, assim, um pacto plural. Em sua base consagrou

institutos e princípios inéditos, como a dignidade da pessoa humana e um amplo rol de direitos e garantias fundamentais.

A segunda “onda” do constitucionalismo na América- Latina é assinalada pela influência da Convenção n. 169 da OIT, em 1989, - a qual já fora abordada no capítulo anterior - que, dentre outros resultados, promoveu um forte debate e apelo às questões indígenas e ao acolhimento de novos modelos de pluralismo jurídico, o que foi recepcionado pelas Constituições da Colômbia (1991); do Paraguai (1992); do Peru (1993); do Equador (1998); da Venezuela (1999); e Bolívia (1967, reformada em 2002).

E, a terceira fase, é a que registra um dos objetivos da tese, que é o de invocar a refundação do Estado brasileiro como um dos pilares à concepção de cidadania que se adequa ao pleito e ao modo de vida dos seus povos originários, pois está representada pela promulgação das novas Constituições do Equador, em 2008, e da Bolívia, em 2009. Tais Constituições Federais foram “viabilizadas por intensas mobilizações populares, enfatizando a questão étnica e promovendo a ideia de refundação do Estado, calcada na harmonia das diversas culturas sob o pálio de um Estado plurinacional ou pluricultural” (BELLO, 2018, p. 87).

Com efeito, a instituição de um Estado plurinacional consagra a sua conformação por nações, nacionalidades indígenas e novos direitos, que emergiu de um contexto material-dialético caracterizado pela alta presença indígena nas constituintes, ou seja, por uma participação política dos povos indígenas até então ausentes (ou negados), pelo fracasso das políticas neoliberais e, por fim, por um Estado que retome sua responsabilidade social, torne efetivo o Estado “de bem-estar”, principalmente para os povos indígenas.

As Constituições do Equador e da Bolívia, marcos político e jurídico do novo constitucionalismo latino-americano, em sede de direitos dos povos indígenas e de novos direitos, reconheceram, dentre outros a:

Responsabilidade social do Estado. Novos direitos sociais (à água, ao “**bem-viver**”) e direitos “da natureza” (Equador). Direitos de indivíduos, grupos, comunidades, povos nações e nacionalidades indígenas. **Autonomias indígenas. Jurisdição indígena:** deve respeitar os direitos humanos, direitos das mulheres (Equador), direitos de defesa e garantias (Bolívia). Novo contexto da Constituição da Bolívia reduz alguns avanços do texto original (*e.g.*, **busca restringir a jurisdição indígena a indígenas dentro do seu território para assuntos indígenas**) e **introduziu o requisito de “ser advogado” para as autoridades indígenas membros do Tribunal Constitucional Plurinacional** (FAJARDO, 2010, p. 35 *apud* BELLO, 2018, p. 89-90, grifado).

A nova Constituição Política do Estado Plurinacional da Bolívia contempla o “bloco indígena-popular” como vitorioso na luta ante às medidas neoliberais impostas no país, a exemplo das guerras da água e do gás, fortalecendo, destarte, o papel de determinados sujeitos e grupos sociais antes negados (LEONEL JÚNIOR, 2015). Este novo pacto político-jurídico é o corolário do acervo político e social das lutas entabuladas pelos seus povos originários até a sua promulgação em 2009, configurando, portanto, um referencial temporal ao país. Com efeito, trata-se de um documento normativo que redesenha um novo parâmetro político e jurídico à compilação de direitos até então preconizados como fundamentais, agora reunidos em um conjunto de capítulos denominado *Derechos Fundamentales y Garantías*¹²⁹ que compõem o Título II da Constituição. Este Título introduz um novo rol de categorias de direitos, quais sejam: humanos, sociais, coletivos e povos indígenas, ao que se destaca que todos foram ratificados pela ONU.

Ainda 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, cujos excertos transcreve-se no idioma original, a seguir:

[...] El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, **inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas**, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, **en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado.**

Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, **donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos [...].** (BOLÍVIA, 2009, p. 1, grifado)¹³⁰.

Veja-se que 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

¹²⁹ Cfe. *Constitución Política Del Estado*, Bolívia, 2009. (BOLÍVIA, 2009, p. 4).

¹³⁰ Tradução nossa: “O povo boliviano, de composição plural, do fundo da história, inspirado nas lutas do passado, na revolta indígena anticolonial, na independência, nas lutas de libertação popular, nas marchas indígenas, sociais e sindicais, nas guerras da água e de outubro, nas lutas pela terra e pelo território, e com a memória dos nossos mártires, construímos um novo Estado. Um Estado baseado no respeito e na igualdade entre todos, com princípios de soberania, dignidade, complementariedade, solidariedade, harmonia e equidade na distribuição e redistribuição do produto social, onde prevaleça a busca do bem viver; com respeito à pluralidade econômica, social, jurídica, política e cultural dos habitantes desta terra; na convivência coletiva com acesso à água, trabalho, educação, saúde e moradia para todos”.

princípios norteadores do novo constitucionalismo boliviano que já podem ser extraídos do texto preambular da 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 primeiro¹³¹ do Documento. 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 territoriais¹³².

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. Pinheiro, Braun e Franceschi

¹³¹ Constituição Política da Bolívia, 2009. *Art. 1. Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.* (BOLÍVIA, 2009).

¹³² Constituição Política da Bolívia, 2009. *Art. 2. Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley.* Fonte: ibidem.

denunciam tal complexidade para o estabelecimento de um novo constitucionalismo, pelo que denunciam, *in verbis*:

Essa coexistência critica conceitos importantes como nação, cidadania, igualdade, sempre formados a partir de projetos de Estados nacionais, os quais desconsideravam os povos indígenas, não reconhecendo-os ou querendo inseri-los a uma cultura nacional homogênea (PINHEIRO, BRAUN, FRANCESCHI, 2015, p. 54).

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).¹³³

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

¹³³Texto 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.* (ECUADOR, 2008).

naturais não renováveis do território do Estado pertencem ao seu patrimônio inalienável, irrenunciável e imprescritível. (ECUADOR, 2008, grifado).¹³⁴

Ao agregar a interculturalidade como matriz fundante da sua nova Constituição da República, o Equador reconhece a presença da reciprocidade e da autonomia sob 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). Vale dizer, o país, como os demais que se fundaram no pilar da interculturalidade, acataram como válidas normas que, embora não escritas, 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.

Ao teorizar pela primeira vez sobre a interculturalidade, em 2007, Walsh (2019) refletiu sobre o movimento indígena equatoriano como base de um “pensamento e posicionamento outro desde a diferença colonial”, com vista à construção de uma diversidade epistêmica para além do capitalismo global. E, nesse sentido, explicou que, particularmente no Equador, o conceito de interculturalidade está relacionado a geopolíticas de lugar e espaço, considerando não só o passado, mas também a atual trajetória das resistências dos indígenas e dos negros ao encontro da construção de um projeto social, cultural, político, ético e epistêmico voltado à descolonização e à transformação. Para além da inter-relação, como idealizam, por exemplo, os países europeus e norte-americanos, a interculturalidade está associada ao encontro dialógico que supera o reconhecimento multicultural das territorialidades. Segundo Walsh, a interculturalidade representa:

a interculturalidade aponta e representa processos de construção de um conhecimento outro, de uma prática política outra, de um poder social (e estatal) outro e de uma sociedade outra; uma outra forma de pensamento relacionada com e contra a modernidade/colonialidade, e um paradigma outro, que é pensado por meio da práxis política (WALSH, 2019, p. 9).

¹³⁴ 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.* (ECUADOR, 2008).

É possível inferir-se, pois, que a construção de um Estado plurinacional está calcada na ideia de uma democracia consensual, dialógica e participativa, assim como o foram na Bolívia e no Equador, sobretudo, resultado da interação entre as identidades culturais existentes em seus territórios. Catherine Walsh evidencia a interculturalidade no projeto constitucional equatoriano, uma vez que este não resultou dos auspícios conceituais do Estado-nação, fruto da colonialidade do poder eurocêntrica; mas de uma prática política decorrente de um movimento étnico-social contra-hegemônico à colonialidade do ser, saber e poder. Isto é, trabalhar-se com a noção de interculturalidade, enfatiza a autora, significa explorar uma perspectiva e prática “‘outra’, que encontra sustentação e razão de existência na colonialidade do poder” (WALSH, 2019, p. 10).

Outrossim, de encontro às assimetrias políticas e sociais há muito impostas pelo Estado-nação à sociedade equatoriana, que desprezava outras formas de autodeterminação jurídica que não as emanadas do poder estatal; o novo constitucionalismo do país também reconheceu o pluralismo jurídico como fonte do direito, validando a organização e as normas provenientes das diversas nacionalidades que compõem o Equador, de acordo com seus costumes e culturas. Com efeito, assim como na Bolívia, o texto constitucional equatoriano de 2008 representou a convivência harmônica entre jurisdições diversas. É o que se infere da exposição a seguir:

Esses textos (de 2008 e 2009) representam um constitucionalismo plurinacional comunitário, com base nas experiências de sociedades interculturais, práticas de pluralismo igualitário jurisdicional [sic] – convivência de instâncias legais diversas em igual hierarquia – jurisdição ordinária estatal e jurisdição indígena/camponesa (PINHEIRO, BRAUN, FRANCESCHI, 2015, p. 48).

Como resultância, as normas prescritas pelas autoridades indígenas no Equador e na Bolívia têm força de lei, isto é, são legítimas para dizer o direito que rege as nações/nacionalidades indígenas destes países, conforme alude o artigo 171 da Constituição equatoriana, o qual disciplina as formas de tutela judicial dos novos direitos de cidadania – judicialização nacional ou jurisdição indígena autônoma. Isto é, de acordo com a referida norma, “as autoridades das comunidades, povos e nacionalidades indígenas exercerão funções jurisdicionais, com base em suas tradições ancestrais e direito próprio, dentro do seu âmbito territorial, com garantia de participação e decisão das mulheres”¹³⁵. Todavia, as normas e procedimentos a serem

¹³⁵ Tradução livre do *caput* do Art. 171 da Constituição do Equador.

aplicados em sede da jurisdição indígena não poderão contrariar a Constituição e os direitos humanos reconhecidos no ordenamento internacional, a exemplo das normas da Convenção n. 169 da OIT. Assim também o é, de acordo com o prescrito no artigo 190 da Constituição boliviana que reconhece e torna válida a função jurisdicional das autoridades indígenas, as quais poderão aplicar seus princípios, valores culturais, normas e procedimentos próprios¹³⁶.

Por fim, no que tange aos novos direitos de cidadania instituídos pela Carta Constitucional equatoriana, destacam-se os direitos do “bem viver” (*Sumak Kawsay*) e os direitos da natureza, arrolados no Título II. Com efeito, em razão de uma regulação sistemática e coerente à proposta do projeto político e social pugnado nas mobilizações indígenas do país, cuja maior bandeira é o direito ao território, não há como o legislador constitucional conceder quilate constitucional aos direitos de “bem viver” (art. 12), se a este não estiver associada a natureza como detentora de proteção e garantias fundamentais. Ou seja, a Constituição equatoriana, sob o paradigma do biocentrismo, consagrou a natureza como sujeito de direitos (art. 71), inovando as classificações tradicionais de direitos, uma vez que, “ao invés da classificação geracional do constitucionalismo europeu em direitos civis, políticos e sociais, é adotada uma divisão temática não hierarquizante” (WILHELMI, 2010, p. 187 *apud* BELLO, 2018, p. 121).

No entanto, é mister compreender que a instituição de uma nova Constituição não basta para a refundação de um Estado, posto que há que se observar características intrínsecas, tais como a descolonização e a plurinacionalidade, ora já abordadas. Tal assertiva leva à seguinte indagação: as reestruturas constitucionais boliviana e equatoriana, por exemplo, de fato contribuíram como instrumentos para a hegemonia de um projeto popular na América Latina? As respostas são incertas, porém constituíram um marco institucional para as vozes que há séculos eram caladas ou inaudíveis às estruturas estatais.

Conforme o entendimento de Leonel Júnior (2015), a Bolívia, assim como outros países latino-americanos, ainda deve aprofundar transformações centrais para as mudanças estruturais que estão no bojo do seu projeto popular. Entrementes, segundo o autor, a tendência deste projeto amparado pelo novo constitucionalismo é:

[...] uma maior democratização de pontos estratégicos, como a riqueza, a terra, a cultura, as comunicações e a informação, entre outros. Além da importância em criar mecanismos de participação e construção social a partir

¹³⁶ Tradução livre de excerto do *caput* do Art. 190 da Constituição da Bolívia (2009).

da formação do povo, assim, dando mais espaços, no caso boliviano, à concepção institucional e dinâmica social desde os diversos povos indígenas, mestiços, camponeses e trabalhadores responsáveis pela construção da riqueza e sujeitos fundamentais do povo para a transformação da Bolívia (LEONEL JÚNIOR, 2015, p. 16).

Superada tal ressalva, é indubitável que o novo constitucionalismo latino-americano, estribado no Estado plurinacional e no pluralismo jurídico, fez-se realidade por força da matriz intercultural que funda os movimentos populares e étnicos.

3.5 O PONTO DE CHEGADA? CONTRIBUIÇÕES DA TEORIA CRÍTICA DOS DIREITOS HUMANOS NA LUTA PELO DIREITO AO TERRITÓRIO E LÓGICA DO BEM VIVER

A tese defende que a refundação do Estado, a partir de uma nova Constituição política-normativa no Brasil, é o marco civilizatório capaz de conferir autonomia e autodeterminação aos seus povos indígenas, e que a guarida teórica que se entende 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.

Portanto, nesta seção discorrer-se-á no sentido de que a TCDH, assim como os princípios do Bem Viver, configura 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 totalidade¹³⁷ 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, 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”¹³⁸ - são reprimidas, por serem os meios em que os outros emergem para romper a alienação¹³⁹ a

¹³⁷ 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).

¹³⁸ Cfe. Dussel, 1977, p. 69.

¹³⁹ “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

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.

É o que Dussel retrata em sua passagem teórica, *in verbis*:

Vestida de nobres virtudes nietzscheanas, guerreiras, saudáveis, brancas e loiras como os arianos, Europa se lança sobre a periferia, sobre a exterioridade geopolítica; sobre as mulheres de outros homens; sobre seus filhos, sobre seus deuses. Em nome do ser, do mundo humano, da civilização, aniquila a alteridade de outros humanos, de outras mulheres, de outras culturas, de outras eróticas, de outras religiões. Incorpora assim aqueles homens ou, de outra forma, amplia violentamente as fronteiras de seu mundo até incluir outros povos em seu espaço de controle (DUSSEL, 2013, p. 73).¹⁴⁰

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.

A exterioridade - não apenas física, mas também histórica - do outro, quer por sua alienação ao mundo moderno que o subjaz delinquente, quer por representar uma ameaça ao sistema, emoldura um contexto de injustiças sociais e ambientais que recaem sobre os sujeitos mais vulneráveis, *in casu*, os povos indígenas, ao que se denomina

reações sociais e instituição de “direitos vivos” (SÁNCHEZ RUBIO, 2018), portanto, visa à práxis de libertação.

¹⁴⁰ Texto original: *Vestida de nobles virtudes nietzscheanas, guerreras, saludables, blancas y rubias como los arios, Europa se lanza sobre la periferia, sobre la exterioridad geopolítica; sobre las mujeres de otros varones; sobre sus hijos; sobre sus dioses. En nombre del ser, del mundo humano, de la civilización, aniquila la alteridad de otros seres humanos, de otras culturas, de otras eróticas, de otras religiones. Incorpora así aquellos seres humanos o, de otra manera, despliega violentamente las fronteras de su mundo hasta incluir a otros pueblos en su ámbito controlado.*

“racismo ambiental” (PACHECO, 2008). De acordo com o que pondera a autora sobre o racismo ambiental, permite-se afirmar que esta definição contribui para o tratamento intersubjetivo dos povos indígenas, uma vez que:

O conceito de Racismo Ambiental nos desafia a ampliar nossas visões de mundo e a lutar por um novo paradigma civilizatório, por uma sociedade igualitária e justa, na qual democracia plena e cidadania ativa não sejam direitos de poucos privilegiados, independentemente de cor, origem e etnia (PACHECO, 2008, p. 11).

Os relatórios de violência do CIMI dos últimos cinco anos evidenciaram o racismo ambiental contínuo e progressivo contra os povos indígenas brasileiros, conforme demonstrado na seção 3.2, isto é, os documentos denunciam que o Estado compactua com o processo histórico de violência contra estes sujeitos, o que é intensificado hodiernamente pela tomada dos seus territórios. Assim, a colonialidade do poder acaba sendo reforçada por manter o tratamento assimétrico dos povos originários no Brasil.

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 grileiros¹⁴¹, ou pelas elites do agronegócio.

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. E, a corroborar estes dados de violências revelados na tese, 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).

¹⁴¹ 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.

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. Neste sentido, Tânia Pacheco pondera as consequências causadas pelo racismo ambiental, que expropria povos vulneráveis de seus territórios originais, *in verbis*:

Para seus ocupantes originais – povos indígenas, remanescentes de quilombos, agricultores familiares, ribeirinhos, pescadores artesanais, caiçaras, marisqueiras e outros representantes de populações tradicionais – resta alguma forma de exílio. Do confinamento em assentamentos ou em reservas cada vez menores, sem condições para garantir suas tradições culturais e sequer a subsistência, ao desterro e à migração para os centros urbanos, onde dificilmente conseguirão conquistar algum espaço para viver com dignidade. Na maioria dos casos, acabarão nas zonas de risco das favelas, dos subúrbios ou do entorno de fábricas, poluídos pelos lixões e pelos resíduos tóxicos (PACHECO, 2008, p. 11).

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. Ou seja, sob o fundamento intercultural, e pela prática da intersubjetividade pregados pela FL, vislumbram-se os alicerces à construção da justiça ambiental (ACSELRAD, MELLO, BEZERRA, 2009) capazes de irromper com o racismo ambiental, na medida em que a alienação a que os outros são submetidos seja transposta pelo pertencimento, mediante a afirmação e efetivação pelo Estado dos direitos que pugnam em seus movimentos sociais e étnicos.

A noção de (in) justiça ambiental está implicada no racismo ambiental, porquanto ela decorre da constatação de que a crescente escassez de recursos naturais, consequência nefasta da apropriação/exploração capitalista, assim como o desequilíbrio dos ecossistemas, afetam de modo desigual, e muitas vezes injusto, diferentes grupos sociais, principalmente os mais vulneráveis. Ou seja, a relação entre o ser humano/capital e a natureza reflete, em maior ou menor grau, as assimetrias políticas, sociais e econômicas de um determinado momento histórico e de uma determinada localidade. Por conseguinte, todas as ações humanas ou institucionais, projetos sociais ou políticos, acordos, contratos que visem impedir a expropriação territorial de povos que, em uma sociedade desigual, social e economicamente, sofrem a maior carga dos

danos ambientais do desenvolvimento, constituem o que a Rede Brasileira de Justiça Ambiental - RBJA define como, “injustiça ambiental”¹⁴².

Trata-se, portanto, de uma relação que deriva da articulação entre degradação ambiental e injustiça ambiental (ACSELRAD, 2002), corolários do racismo ambiental. É como se os povos originários latino-americanos, *in casu*, indígenas brasileiros, com direitos reconhecidamente originários sobre os territórios que habitavam desde a invasão de 1492 (o que foi tardiamente reconhecido no Brasil depois de cinco séculos), estivessem em perpétuo exílio em suas próprias terras (GALEANO, 2010).

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

¹⁴²(REDE BRASILEIRA DE JUSTIÇA AMBIENTAL, 2022).

predatória da natureza, afirmando, destarte, aquela relação dualista entre razão e natureza. Nesse sentido, Quijano continua expondo que:

E, sobre essa base, o Capitalismo Colonial/Global pratica uma conduta cada vez mais feroz e predatória, que termina colocando em risco não somente a sobrevivência da espécie inteira no planeta, senão a continuidade e a reprodução das condições de vida, de toda vida, na terra. Sobre sua imposição, hoje estamos matando-nos entre nós e destruindo nosso lar comum (QUIJANO, 2013, p. 53, grifado).

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.

Urge, pois, a necessidade de se realizar uma abordagem dialética do conflito estrutural que se opera entre as relações: capital-meio ambiente, povos indígenas-meio ambiente. Enquanto na primeira relação instaura-se o maniqueísmo “radicalmente dualista” (Quijano, 2013); a segunda é ancestral, não dualista.

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.

Sobre tais considerações, a eloquência de Leroy e Meireles exalta a seguinte indagação:

Que contradições o Brasil está vivendo? As poderosas coalizões, que buscam eliminar do mapa ou reduzir a reservas (as menores possíveis) povos indígenas e comunidades tradicionais, parecem considerá-los elementos sobreviventes do passado, arcaicos obstáculos ao progresso. O crescimento econômico, na perspectiva dessa aliança, se sobrepõe aos direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais. Em nome dele, passa-se por cima dos direitos fundamentais: à liberdade, à opinião, à vida. (LEROY, MEIRELES, 2013, p. 129).

Desta reflexão, é possível inferir-se outra: será que a herança colonial do Brasil é maior que nos outros países latino-americanos para impedir a autodeterminação dos povos indígenas? Ora, tanto no processo constituinte, quanto após a vigência da CFB/1988, foi mantida a forma de colonialidade com estes povos, visto nas formas de violência do seu habitar e existir, conforme também revelam as amostras dos dados bibliográficos e documentais constantes da pesquisa.

São indagações que se entende reforçarem os objetivos deste estudo à guisa de se pensar outra matriz civilizatória capaz de contemplar os indígenas violentados pelo atual sistema dominante do país. 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.

Com efeito, neste momento, vive-se em um novo contexto mundial, orquestrado pelo mercado financeiro internacional; ou seja, os principais eventos bélicos do Século XX, I e II Guerras Mundiais, e a Guerra Fria, que condicionaram a comunidade internacional representada pela ONU à elaboração dos textos da DUDH em 1948, assim como dos Pactos Internacionais sobre Direitos Civis e Políticos, e sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, ambos de 1966, foram sucedidos por outros eventos de ordem política, econômica e cultural, os quais podem ser demarcados pela queda do muro de Berlim, na década de oitenta, que simbolizou a autoproclamação dos vencedores da Guerra Fria. Esta nova era caracterizou-se pela flexibilização das medidas interventoras do Estado na economia, o qual cedeu espaço às regras impostas pelo mercado internacional, sobretudo mediante a intervenção do Fundo Monetário Internacional – FMI, do Banco Mundial e da Organização Mundial do Comércio – OMC sobre os países. Em razão disso, a efetividade dos direitos humanos tornou-se onerosa aos Estados, haja vista que, *in verbis*:

Assistimos durante as últimas décadas à substituição dos direitos obtidos [...] por aquilo que agora se denominam ‘liberdades’ [...]. em definitivo, entramos num contexto em que a extensão e a generalização do mercado [...] fazem com que os direitos comecem a ser considerados ‘custos sociais’ das

empresas, que devem suprimi-los em nome da competitividade. (FLORES, 2009, p. 24-25).

Como corolário deste ônus, os direitos humanos padecem de problemas fundamentais, dentre os quais se destaca o hiato entre a teoria e a prática, a distância estabelecida entre o que é preconizado e o que é, de fato, realizado. Trata-se de um obstáculo que “não é um simples problema lógico nem de um ajuste teórico-formal, mas principalmente sócio-material, [...] porque há muitos seres humanos na Terra que padecem sofrimentos, injustiças, e consequências nefastas por essa lacuna” (RUBIO, 2018, p. 5)¹⁴³.

Isto é, segundo Sánchez Rubio (2010), este saber dominante que hasteia a bandeira de baluarte da democracia por se proclamar compositor dos direitos humanos universais, assenta-se em um abismo sobre um discurso de inclusões abstratas, amalgamado em teorias, normas jurídicas e instituições que os reconhecem, mas subordinado a um terreno de relações e estruturas de exclusões específicas que são naturalizadas, justificadas e toleradas.

Ante a este contexto é que os povos indígenas sofrem os abismos entre o dever ser - o direito, e o ser – a realidade, pois, ainda que sejam titulares de direitos e garantias fundamentais de envergadura constitucional, estas normas ainda se constituem plataformas para se obter direitos, cujas concretudes permanecem ao alvedrio de políticas públicas a serem executadas pelo Estado, as quais, ante à atual conjuntura de vários sistemas do Brasil, dentre eles o ambiental, estão distantes de serem realizadas – principal obstáculo para a aproximação entre o abstrato e o real em sede de direito vivo dos povos indígenas.

Em vista disto, 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).

¹⁴³ Texto original: *No es un simple problema lógico ni tampoco de ajuste teórico-formal, sino principalmente socio-material, [...] pues muchos son los seres humanos en la Tierra que padecen sufrimientos, injusticias y consecuencias nefastas por este desfase [...].*

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*”¹⁴⁴. 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 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:

¹⁴⁴ 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).

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)¹⁴⁵.

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

¹⁴⁵ 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 há 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 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”.*

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).

A reconfiguração dos sistemas que compõem o mundo - e as sociedades estatais - orquestrada pelo neoliberalismo econômico, impactou as formas de vida humana; a subjetividade voltou-se ao estado embrionário, radicalmente fechado, comandando as individualidades ao encontro do consumo exacerbado, e da obtenção de capital às custas do extrativismo selvagem. O “ser” foi colapsado pelo “ter” e pelo “poder”. Isto é, o capitalismo contemporâneo, além de causador de uma crise econômica e cultural, também age como impulsionador de uma crise “socioecológica de proporções civilizatórias” (SVAMPA, 2018). E a autora segue o seu argumento, sustentando a crise causada por este atual modelo de consumo, nos seguintes termos, *in verbis*:

Tanto o pós-extrativismo como o decrescimento defendem que o planeta possui limites ecológicos e enfatizam a insustentabilidade dos modelos de consumo imperial, amplamente difundidos em todo o mundo. Por isso, são pontos de partida para se pensar novos horizontes de transformação e alternativas baseadas em outra racionalidade ambiental – diferente da economicista, que prega a mercantilização da vida em todos os seus aspectos. (SVAMPA, 2018, p. 9-10).

Ou seja, o pós-extrativismo, conceito latino-americano que se originou das lutas sociais e étnicas contra o extrativismo desenfreado no início do Séc. XXI, em prol do

“desenvolvimentismo” (SASSEN, 2016), instalou grandes mobilizações antineoliberais e movimentos ambientais, que orientaram à necessidade de se pensar novos paradigmas políticos na América Latina, levados a cabo, em especial, pelo Equador e pela Bolívia. Estes países convergiram com o pensamento libertador que florescia nos povos indígenas das mais variadas etnias e territorialidades da *Nuestra América*, ao criarem Estados plurinacionais ao encontro da reivindicação de autonomia indígena e do Bem Viver.

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

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: DOS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS À LUTA PELO TERRITÓRIO E O BEM VIVER COMO DESVELAMENTO DOS SUJEITOS NEGADOS

À luz do exposto, esse estudo foi projetado sob a ideia precípua de que os povos indígenas, habitantes originários da Abya Yala, para serem sujeitos de direitos humanos devem ter seus direitos territoriais garantidos constitucionalmente, a partir do reconhecimento de que são detentores de direito originário sobre estes, que se constituiu antes mesmo da invasão das Américas pelas Coroas, portuguesa e espanhola, em 1492.

Para tanto, a partir destes sujeitos, o estudo efetuou o seu recorte espacial, determinando como sujeitos da pesquisa os povos indígenas do Brasil, e sobre os quais pairariam os seus objetivos, dentre os quais, o de abordar os históricos de violências sofridas por estes povos e, em que medida estas refletiam o marco civilizatório colonial eurocêntrico ainda hegemônico no Brasil e que, portanto, obstaculiza a efetivação dos direitos territoriais prescritos na CFB/1988. Como amostra contextual destas violências sistêmicas, estabeleceu-se como contorno temporal, o período que medeia os anos de 2016 a 2020, ou seja, os últimos cinco anos de violências registradas e relatadas pelo Conselho Indigenista Missionário, o CIMI, órgão que há meio século atua em defesa dos direitos dos povos indígenas do Brasil junto à Igreja Católica (CNBB).

Contudo, tais fatores sociais reiteram o caráter histórico e sistemático das formas de violências sofridas pelos povos originários dentro do sistema-mundo moderno-colonial. Por outro lado, cabe assinalar qual o contexto de lutas dos demais povos originários latino-americanos e sua relação com as lutas de resistência no Brasil. Indica-se, neste sentido, que a herança colonial do Brasil tem conotações mais amplas do que noutros países da AL que impedem e balizam os princípios da autodeterminação desses grupos, uma vez que mesmo com a promulgação da CFB/1988, foram mantidas as formas de colonialidade do poder, ser e saber sobre esses povos, visto nas formas de violência do seu habitar e existir.

Entendeu-se que este recorte temporal é hábil a demonstrar que, mesmo perpassando pela gestão de três presidentes do poder executivo nacional, que atuam sob viéses partidários-ideológicos distintos, os registros de violências contra os povos indígenas são permanentes e progressivos. Ou seja, os dados transcritos na tese revelam uma sucessão de atos de violência e de supressão de direitos que se agravam hodiernamente, especialmente no período marcado pela pandemia da Covid-19, iniciado

no primeiro semestre de 2020, e durante o mandato presidencial de Jair Bolsonaro, que contribuiu para descortinar mazelas sofridas pelos povos mais vulneráveis do Brasil, até então invisibilizadas pelas esferas públicas do poder.

Pelos dados das violências obtidos no relatório do CIMI, saltam aos olhos como o Estado compactua com esse processo histórico, principalmente nos últimos anos, intensificando a tomada dos territórios para atender aos interesses do capitalismo dependente e às frações de classe no Brasil. Fato que não é novo, pois situando a homologação de terras indígenas no país desde a redemocratização, assevera-se que o tratamento assimétrico persiste sobre tais populações independente de governos denominados progressistas ou conservadores, embora alguns reconheçam em maior ou menor grau a dívida histórica com os indígenas.

Estes dados, por sua vez, reforçaram um dos pressupostos da pesquisa de que este cenário histórico de violência, exploração e negação contra os povos indígenas nacionais, em que pese atualmente constituído sob um ordenamento jurídico constitucional alicerçado no “Estado de Bem-Estar Social”, não cessará sem uma refundação do Estado, *sine qua non*, a Matriz Colonial de Poder – MCP, tal qual identificada por Quijano, subsistirá hegemônica, mantendo, assim, “abertas as veias” (GALEANO, 2010) por onde vertem o plasma de injustiças, alijamentos, cerceamento de direitos e de exercício de cidadania dos grupos minoritários do Brasil, dentre eles, os indígenas.

A tese pretendeu prescrutar o marco político-jurídico estatuído pela atual CFB/1988, imiscuída na noção de que, além dele ser inócuo para atender os direitos territoriais do povos indígenas, reproduz a MCP através de espoliações, opressões, negações, explorações, etc que se amoldam em um rol de violências estruturais praticadas contra os “outros” em favor dos “funcionários do capital” (QUIJANO, 2013).

Destafeita, o capítulo segundo irrompeu mediante o percurso histórico traçado pelo instituto da “cidadania”, desde a Era pré-cristã, até a contemporaneidade, demonstrando-se as contundências entre os conceitos elaborados nos auspícios da modernidade eurocêntrica, a exemplo da sequência evolutiva de direitos categorizada por Marshall - adotada pelo atual texto constitucional brasileiro -, com os que se pretende viável para contemplar os sujeitos negados do país, pois alinhados à uma corrente epistemológica efetivamente social-democrática.

A este percurso, seguiu-se, por conseguinte, à exposição do quadro normativo nacional e internacional dos direitos dos povos indígenas pátrios, em especial, aqueles

que se referem aos seus direitos territoriais , visando à reafirmação de que ele reflete a universalização totalizante dos direitos humanos, tal como prescritos nas DUDH pela ONU, insculpidos sob o pressuposto jusnaturalista; ou seja, que não releva o histórico nem as particularidades sociais de cada região do mundo ao determinar o quê, por quê e para quem são os respectivos direitos. Com efeito, a partir do tratamento normativo-jurídico interno dos direitos dos povos indígenas, já é possível se inferir o caráter assimilacionista de que se imiscuiu o legislador pátrio, mediante o comportamento indiferente às suas idiossincrasias, em não reconhecer os seus saberes, costumes, tradições ancestrais, como saberes válidos e que, portanto, merecem guarida estatal.

Ora, o não reconhecimento do direito à diferença dos povos indígenas, isto é, do direito de exercerem os atos da vida civil e política sem terem que abrir mão dos seus modos de vida (LUCIANO, 2006), indica que os agentes legislativos internos e externos coadunam-se com a teoria hegemônica dos direitos humanos que se destina, tão somente, a regular o “sujeito abstrato” de direitos e deveres, os quais, em princípio, não geram ônus ao erário público; por isso, não figuram como uma ameaça ao sistema, ao *status quo*.

Contextualizado o ordenamento político-jurídico nacional no que tange aos direitos dos povos indígenas, *maxime*, aos que versam sobre os direitos territoriais, iniciou-se um estudo histórico das expropriações e expulsões sofridas pelos povos indígenas brasileiros, fatos que se atribui como uma das consequências do legado fundiário do país. Vale dizer, o primeiro regime de distribuição de terras preconizado pela “Lei de Terras” (Lei n. 601, de 1850), vigente desde o período imperial, institucionalizou o latifúndio no Brasil, já indiciando, portanto, a prevalência capitalista e oligárquica das políticas fundiárias, em detrimento dos povos tradicionais e demais grupos subalternos. Conforme já mencionado na pesquisa, a Lei de Terras promoveu o acesso à exploração legal da terra somente mediante contrato de compra e venda, o que, *ipso facto*, já denunciava o seu caráter excludente e elitista, que reproduzia o pensamento moderno eurocêntrico.

O legado fundiário brasileiro, constituído há mais de um século pela colonialidade, perpetua-se hodiernamente, mediante a hegemonia da propriedade privada, orientada pelos princípios iluministas que motivavam as revoluções burguesas europeias, a exemplo da Revolução Francesa. No entanto, as lutas travadas pelos povos latino-americanos, desde à época da conquista por fins libertários e de independência, não se coadunam com aquelas revoluções, por questões óbvias.

Ora, a constituição da América Latina pelos colonizadores é a própria razão da hegemonia europeia e da existência da modernidade, portanto, o caráter periférico atribuído a este continente, e o de subalternidade dos seus habitantes originários, já demonstra o caráter distinto das suas insurgências em relação às que houveram nos países centrais. Trata-se, destafeita, de uma questão identitária que vindo sendo debatida pelos sujeitos negados latino-americanos, com vista ao rompimento da colonialidade que os subjuga desde as primeiras expropriações ocorridas em 1492.

Nessa esteira que seguem os massacres experimentados pelos povos tradicionais em torno dos seus territórios, a pesquisa passou à abordagem da questão do território, enquanto objeto central de disputa dos movimentos étnicos perpetrados pelos povos indígenas e, principalmente, enquanto objeto de processos culturais que devem fundamentar os direitos humanos, conforme corrente exponenciada pelos adeptos à TCDH, a exemplo dos autores críticos europeus; e dos latino-americanos que sustentam a FL de Dussel.

Em face do exposto, e imbuída da concepção de Honneth (2003), dentre outros críticos, a tese buscou evidenciar o sentimento de desrespeito individual do sujeito negado como elemento identitário fundamental das subjetividades que se alinham em um determinado grupo étnico voltado à organização de movimentos sociais, assim como ocorre com os povos indígenas, os quais, integrados cultural e finalisticamente, lutam pela conquista dos mesmos direitos e, em particular, por direitos territoriais. O que realizou a partir da exposição dos principais episódios que caracterizaram os movimentos dos povos indígenas brasileiros politicamente organizados, na luta por territórios, o que ocorreu no início dos anos 1970.

Destes, mister ressaltar a formação das assembleias indígenas entre os anos de 1970 e 1980, pelas cinco regiões nacionais mediante a atuação do CIMI, as quais constituíram um marco importante de resistências destes povos contra o regime opressivo da ditadura militar que se instalou no país, assim como foi determinante para a participação política das representatividades indígenas durante o processo constituinte que antecedeu a promulgação da CFB/1988. Assim, por força destas mobilizações organizadas, as lideranças indígenas criaram novos instrumentos de luta e associações, como a UNI, principal organização de envergadura nacional. A participação da UNI foi derradeira no processo constituinte, e também constituiu um importante marco para o início das marchas indígenas que se sucederam nos ATL, até a realização da

Conferência Nacional dos Povos Indígenas, que ocorreu no ano de 2006, em Brasília-DF.

A realização da Conferência resultou na elaboração do Relatório Final do encontro, o qual compilou as demandas dos povos indígenas nas principais áreas, desde o início das trajetórias promovidas pelo ATL. Com efeito, este documento oficial imprimiu como questão central, demandas atinentes à demarcação de territórios e à autonomia indígena, assim como também promoveu a criação do CNPI, mediante a edição do Decreto nº 8.593/2015, mas em vigor desde 2016.

A segunda parte da pesquisa retomou a denúncia dos massacres experimentados pelos povos tradicionais, com vista ao enfrentamento das duas principais tensões levantadas na pesquisa: a primeira diz respeito à violência que a MCP perpetua através de expropriações, expulsões, negações, opressões e demais práticas de dominação contra os sujeitos negados, isto é, contra os “outros” que, em face de suas diferenças, não se amoldam a *los mismos* e; a segunda tensão, é a que ocorre entre a teoria hegemônica que universaliza os direitos humanos a todos indistintamente, como “sujeitos abstratos”, e a TCDH, que visa atender as demandas que urgem dos movimentos sociais, permitindo, assim, o rompimento da alienação ao qual são submetidos os “sujeitos outros” a partir da prática da alteridade.

Para tanto, propôs-se a refundação do Estado brasileiro, a exemplo das mobilizações protagonizadas pelos povos indígenas dos países andinos, notadamente, do Equador e da Bolívia, na primeira década do Séc. XXI, os quais, a partir de assembleias constituintes, fundaram Estados plurinacionais, firmados no reconhecimento de que são constituídos por povos de diversas etnias, com tradições ancestrais, costumes, culturas e saberes distintos e que, portanto, deve ser reconhecida a sua autonomia para se autogovernarem de acordo com os seus modos de vida.

O Equador, em particular, reconheceu a natureza como sujeito de direitos, sendo a ela prescritas normas constitucionais voltadas à sua preservação e exploração equilibrada de forma a não prejudicar os ecossistemas nacionais. À natureza também foi garantida legitimidade para postular em juízo em caso de violação dos seus direitos, proteções estas que indicam a posição favorável do legislador constitucional à mudança paradigmática da relação dualista entre o ser humano e a natureza, devendo esta ser transformada em uma relação harmônica e convergente com os valores do Bem Viver.

Alinhando-se ao posicionamento de Leonel Júnior (2015), fora ponderado na pesquisa que a refundação do Estado, por si só, mediante a instituição de uma nova

Carta Federal não é suficiente para que haja o rompimento do domínio das esferas coloniais do poder sobre a sociedade composta pelos povos subalternizados, que mais sofrem as mazelas da negação, exploração e opressão e outros atos de violência.

Reitera-se, portanto, a necessidade da observância de um novo paradigma nos sistemas estatais; na área econômica, por exemplo, a partir do colapso (ou, no mínimo, da relativização) dos princípios capitalistas neoliberais, com o rompimento da alienação da força de trabalho, de forma que o trabalhador seja estimulado à sua transposição, da condição de capital humano à uma relação cônica com a natureza, o que se sugere possível através da maior participação do Estado nas relações de trabalho, visando ao afastamento do desejo imoderado pelo consumo provocado pelas imposições e “encantamentos” da globalização. No sistema socio-cultural, por exemplo, mediante o reconhecimento legítimo dos saberes e práticas oriundos de etnias indígenas e de demais povos tradicionais, permitindo-se-lhes mais espaço nas searas públicas. No político-jurídico, a partir do reconhecimento da autonomia indígena, por conseguinte, da validade das normas prescritas por seus membros, desde que não contrárias à Constituição Federal, dentre outras mudanças paradigmáticas que visem à descolonização do ser, do poder e do saber, e à plurinacionalidade.

A urgência desta mudança paradigmática das subjetividades humanas foi incitada na segunda parte da tese com a demonstração da formação e da hegemonia dos pressupostos que orientam o Sistema-Mundo Moderno, tal qual elaborado por Wallerstein, e com as dominações impostas pela Matriz-Colonial de Poder, previstas por Quijano, as quais conformam o Sistema-Mundo Moderno/Colonial, cujos tentáculos ainda amarram a *Nuestra América* e o Brasil, sobretudo.

Com efeito, a pesquisa descreveu o histórico das mobilizações indígenas em torno da América latina desde a invasão colonial à guisa de explicar as motivações das lutas hodiernas travadas pelos povos indígenas pelo território e/ou por ações institucionais voltadas à demarcação de TIs, ou continuação dos processos demarcatórios. Foi possível aferir, destafeita, que se tratam de movimentos históricos pela descolonização do poder, que solapa a cidadania indígena e dos demais povos tradicionais, às custas da exploração de seus territórios em favor dos mercados financeiros, nacional e internacional. A exploração, portanto, foi complementada pelos dados dos relatórios do CIMI, dos anos de 2016 a 2020 como visto, que corroboram o cenário de violências e outras aviltações contra os povos indígenas, o qual se agrava

contemporaneamente, em especial, durante este período acometido pela pandemia da Covid-19.

Nessa esteira, e como corolário, o estudo propôs pensar-se a matriz epistemológica que ainda é hegemônica no Brasil – a MCP –, com vista a contribuir para a almejada mudança paradigmática dos pressupostos fundantes de um novo Estado decolonial e plurinacional, à luz da TCDH e do Bem Viver como instrumentos epistemológicos hábeis a conceber “outro mundo” (ACOSTA, 2016) capaz de garantir e efetivar novas territorialidades indígenas em solo brasileiro.

5 REFERÊNCIAS

ABI-EÇAB, Pedro Coraneli. Principais ameaças ao meio ambiente em terras indígenas. **Planeta Amazônia: Revista Internacional de Direito Ambiental e Políticas Públicas**, Macapá, n. 3, p. 01-17, 2011. Disponível em: <https://periodicos.unifap.br/index.php/planeta/article/viewFile/551/EcabN3.pdf> Acesso em: 09 jun. 2021.

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

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

ACSELRAD, Henri. Justiça ambiental e construção social do risco. **Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, n. 5, p. 49-60, jan./jun. 2002. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/22116/14480> Acesso em: 04 fev. 2022.

ACSELRAD, Henri. Mapeamentos, identidades e territórios. *In*: ACSELRAD, Henri. (org.). **Cartografia Social e Dinâmicas Territoriais**: marcos para o debate. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ, 2010. p. 9-46.

ACSELRAD, Henri. Vulnerabilidade social, conflitos ambientais e regulação urbana. **O Social em Questão**, v. 18, n. 33, p. 57-68. 2015.

ACSELRAD, Henri; MELLO, Cecília Campello do A.; BEZERRA, Gustavo das Neves. **O que é justiça ambiental**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. Prefácio. *In*. SOUZA, Catiúscia Custódio de. (org.). **O movimento indígena e a luta por emancipação**. Curitiba: Appris, 2018.

ARAÚJO, Ana Valério; OLIVEIRA, Paulo Celso de; JÓFEJ, Lúcia Fernanda; MOURA, Vilmar Martins; JAMES, S. **Povos indígenas e a lei dos “brancos”**: o direito à diferença. Brasília: SECAD/Ministério da Educação. 2006. Disponível em: http://pronacampo.mec.gov.br/images/pdf/bib_volume14_povos_indigenas_e_a_lei_dos_branco_o_direito_a_diferenca.pdf Acesso em: 06 out. 2020.

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

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL - APIB. **Home**. 2018. Disponível em: <https://apiboficial.org/> Acesso em: 20 set. 2018.

ASCENSO, João Gabriel da Silva. A formação de um movimento pan-indígena no Brasil no contexto da ditadura militar (décadas de 1970 e 1980). *In*: CONGRESSO INTERNACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS DA AMÉRICA LATINA, 3, Brasília,

2019. **Anais [...] Brasília: UnB, 2019. Disponível em:** <http://www.congressopovosindigenas.net/anais/3o-cipial/a-formacao-de-um-movimento-pan-indigena-no-brasil-no-contexto-da-ditadura-militar-decadas-de-1970-e-1980-2/> Acesso em: 08 jul. 2021.

BARACHO, José Alfredo de Oliveira. **Teoria geral da cidadania: a plenitude da cidadania e as garantias constitucionais e processuais.** São Paulo: Saraiva, 1995.

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

BELTRÃO, Jane Felipe; OLIVEIRA, Assis da Costa. Povos indígenas e cidadania: inscrições constitucionais como marcadores sociais da diferença na América Latina. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 53, n. 2, p. 715-744, 2010.

BERNARD, C.; GRUZINSKI, S. **História do Novo Mundo: da descoberta à conquista, uma experiência europeia, 1492-1550.** São Paulo: Edusp, 1997.

BERSTEIN, Serge. A Cultura Política. *In.* RIOUX, Jean Pierre; SIRINELLI, Jean-François (orgs.). **Para uma história cultural.** Lisboa: Editorial Estampa, 1998. p. 349-359.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil: movimentos, cidadania, direitos (1970-2009).** 2010. 468f. Dissertação. (Doutorado em História) Programa de Pós-Graduação do Departamento de História. Universidade de Brasília – UNB. 2010. Disponível em: repositorio.unb.br/bitstream/10482/6959/1/2010_PolieneSoaresdosSantosBicalho.pdf Acesso em: 18 de mar. 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.

BRAGATO, Fernanda Frizzo; NETO, Pedro Bigolin. Conflitos territoriais indígenas no Brasil: entre risco e prevenção. **Direito & Práxis**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 156-195, 2017.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **PEC. 215/2020: proposta de emenda à Constituição.** 2020. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=14562> Acesso em: 03 out. 2020.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **PL 5442/2009.** Brasília, 2009. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=439133> Acesso em: 02 out. 2020.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Portal da Constituição Cidadã**. 2021. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao-cidada/publicacoes/album-de-fotos/exposicoes/Exposicoes%20ulysses%20cocar.jpg/view Acesso em: 10 jul. 2021.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Terras devolutas**. 2021. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/a-camara/estruturaadm/gestao-na-camara-dos-deputados/responsabilidade-social-e-ambiental/acessibilidade/glossarios/dicionario-de-libras/t/terras-devoluta>. Acesso em: 26 mai. 2021.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Acesso em: 02 out. 2020.

BRASIL. **Decreto nº 7.747, de 05 de junho de 2012**. Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI, e dá outras providências. Brasília, DF, 2012. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2012/Decreto/D7747.htm#art15 Acesso em: 03 out. 2020.

BRASIL. **Decreto nº. 6.040, de 07 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, DF, 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm Acesso em: 03 out. 2020.

BRASIL. **Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973**. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília, DF, 1973. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm Acesso em: 01 out. 2020.

BRASIL. **Lei nº. 10.406, de 10 de janeiro de 2002**. Institui o Código Civil. Brasília, DF, 2002. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406.htm Acesso em: 18 mar. 2018.

BRASIL. Senado Federal. **A carta da cidadania faz 25 anos**. 2020. Disponível em: <http://www.senado.leg.br/noticias/especiais/constituicao25anos/encarteconstituicao.pdf> Acesso em: 06 out. 2020.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **PET 3388**. Brasília, 2009. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=2288693> Acesso em: 06 jul. 2021.

BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio**. Brasília: Universidade de Brasília, 1991.

CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CARVALHO, Lucas Borges de. Direito e barbárie na conquista da América indígena. **Revista Sequência**, Florianópolis, n. 49, p. 53-70, dez., 2004.

COLAÇO, Thais Luzia. O direito indígena a partir da Constituição Brasileira de 1988. *In.* WOLKMER, Antônio Carlos; MELO, Milena Petters. (orgs.). **Constitucionalismo Latino-Americano: tendências contemporâneas**. Curitiba: Juruá, 2013. p. 191-211.

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 fev. 2022.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Início**. 2020. Disponível em: <https://CIMI.org.br/o-CIMI/> Acesso em: 30 set. 2020.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Marcha e Conferência Indígena**. 2000.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Moção do Acampamento Terra Livre 2006 sobre a Conferência Nacional dos Povos Indígenas convocada pela FUNAI**. 2006. Disponível em: <https://CIMI.org.br/2006/04/24726/> Acesso em: 11 out. 2020.

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. **Povos Indígenas: aqueles que devem viver – Manifesto contra o decreto de extermínio**. 2012.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Relatório: Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil**. Brasília, 2020. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2021/11/relatorio-violencia-povos-indigenas-2020-cimi.pdf> Acesso em: 10 jan. 2022.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Relatório: Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil**. Brasília, 2019.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Relatório: Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil**. Brasília, 2018. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2019/09/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2018.pdf> Acesso em: 10 jan. 2022.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Relatório: Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil**. Brasília, 2017. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp->

content/uploads/2018/09/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2017-Cimi.pdf
Acesso em: 10 jan. 2022.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Relatório: Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil.** Brasília, 2016. Disponível em: https://cimi.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2016-Cimi.pdf 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. Natureza e direitos humanos: uma leitura à luz de Enrique Dussel. **Textos e Contextos**, Porto Alegre, v. 20, n. 1, p. 1-12, 2021.

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.

COSTA, César Augusto; LOUREIRO, Carlos Frederico. Ecologia política de Enrique Dussel: aproximações para as lutas sociais da América Latina. **Revista em Pauta**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 38, p. 86 – 113, 2016.

COSTA, César Augusto; LOUREIRO, Carlos Frederico. Educação ambiental crítica: uma leitura ancorada em Enrique Dussel e Paulo Freire. **Revista Georaguaiá**, Mato Grosso, v. 2, p. 1-17, 2013.

CRUZ, Tereza Almeida. Os processos de lutas e resistências dos povos indígenas do Brasil. **Revista SURES**, n. 9, p. 145-163, fev., 2017. Disponível em: <https://ojs.unila.edu.br/ojs/index.php/sures> Acesso em: 16 dez. 2021.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras. 1992.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania.** São Paulo: Claro Enigma. 2012.

DAGNINO, Evelina. Os movimentos sociais e a emergência de uma nova noção de cidadania. *In.* DAGNINO, Evelina. (org.). **Os Anos 90: política e sociedade no Brasil.** São Paulo: Brasiliense. 1994. p. 103-115.

DICIONÁRIO DE LATIM. **Latim.** 2020. Disponível em: <https://www.dicionariodelatim.com.br/> Acesso em: 22 set. 2020.

DICIONÁRIO ONLINE DE PORTUGUÊS. **Dicio.** 2020. Disponível em: <https://www.dicio.com.br> Acesso em: 24 set. 2020.

- DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro**. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.
- DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. São Paulo: Expressão popular, 2007.
- DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. *In*. LANDER, Edgardo. (org.). **A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais - Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 24-32.
- DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. São Paulo: Edições Loyola, 1977.
- DUSSEL, Enrique. **Filosofía de la liberación**. Buenos Aires: Docencia, 2013.
- ECUADOR. **Constitución de la Republica del Ecuador**. 2008. Disponível em: https://siteal.iiiep.unesco.org/sites/default/files/sit_accion_files/siteal_ecuador_6002.pdf Acesso em: 03 fev. 2022.
- ENCICLOPÉDIA LATINO-AMERICANA. **Abya Yala**. 2022. Disponível em: <http://latinoamericana.wiki.br/verbetes/a/abya-yala> Acesso em: 15 jan. 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.
- FAUSTO, Carlos. **Os índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- FELICE, Massimo di. Sete “deslocações que diferenciam o EZLN dos demais movimentos sociais. *In*. **A marcha indígena e a sublevação temporária**. São Paulo: Xamã, 2002. p. 29-40.
- FLORES, Joaquín Herrera. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.
- FLORES, Joaquín Herrera. **Los derechos humanos como productos culturales: crítica del humanismo abstracto**. Madrid: Los Libros de La Catarata, 2005.
- 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.

FLORES, Joaquín Herrera. Manifesto inflexivo: considerações intempestivas por uma cultura radical. Tradução de: Luciana Coplan. *In*. MOURA, Marcelo Oliveira de; ASTETE, Rodrigo Calderón. (orgs.). **Escritos de Teoria Crítica dos Direitos Humanos em homenagem à Joaquín Herrera Flores**. Pelotas: EDUCAT, 2014. p. 257-272.

FORTES, Larissa Borges; AQUINO, Sergio Ricardo Fernandes de. Na contramão do novo constitucionalismo latino-americano: estudo sobre o possível retrocesso dos direitos indígenas a partir da PEC 215/2000. **Revista Jurídica Direito & Paz**, Lorena, v. 18, n. 35. p. 154-174, 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/30416611/NA_CONTRAM%C3%83O_DO_NOVO_CONSTITUCIONALISMO_LATINO_AMERICANO_ESTUDO SOBRE_O_POSS%C3%84VEL_RETROCESSO_DOS_DIREITOS_IND%C3%84GENAS_A_PARTIR_DA_PEC_215_2000 Acesso em: 02 out. 2020.

FRANCO, Cezar Augusto de Oliveira. **Direitos indígenas e mobilização: um olhar sobre a tríplice fronteira – Brasil, Guyana e Venezuela**. 2012, 200f. Dissertação (Doutorado em Relações Internacionais e Desenvolvimento Regional) – Universidade Brasília – UNB, Brasília/DF, 2012. Disponível em: https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/11229/1/2012_CezarAugustodeOliveiraFranco.pdf Acesso em: 28 set. 2020.

FREITAS NETO, José Alves. **Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória**. São Paulo: Annablume, 2003.

FUNAI. **Conferência Nacional dos Povos Indígenas**. 2006. Disponível em: http://www.FUNAI.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Livros/Conferencia_Nacional_Povos%20Indigenas/Relatorio-Conferencia.pdf Acesso em: 22 set. 2018.

FUNAI. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. 2020. Disponível em: http://www.FUNAI.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/LEGISLACAO_INDIGENISTA/Legislacao-Fundamental/ONU-13-09-2007.pdf Acesso em: 06 out. 2020.

FUNAI. **Museu do Índio**. 2020. Disponível em: <http://museudoindio.gov.br/educativo/pesquisa-escolar/244-organizacoes-indigenas> Acesso em: 02 out. 2020.

FUNAI. **O Serviço de Proteção aos Índios**. 2020. Disponível em: <http://www.FUNAI.gov.br/index.php/todos-presidencia/2164-o-servico-de-protecao-aos-indios> Acesso em: 30 set. 2020.

FUNARI, Pedro Paulo. A cidadania entre os romanos. *In*. PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi. (orgs.). **História da Cidadania**. São Paulo: Contexto, 2016. p. 49-79.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI. **Conselho Nacional de Política Indigenista – CNPI**. 2020. Disponível em:

<http://www.FUNAI.gov.br/index.php/cnpi1#:~:text=Foi%20criado%20pelo%20Decreto%20n,indigenistas%2C%20com%20direito%20a%20voto> Acesso em: 14 out. 2020.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Porto Alegre: L&PM, 2010.

GALEANO, Eduardo. **De pernas para o ar: a escola do mundo ao avesso**. Porto Alegre: L&PM, 2013.

GASPAROTTO, Alessandra; TELÓ, Fabrício. **História de lutas pela terra no Brasil (1960-1980)**. 2. ed. São Leopoldo, 2021. Disponível em: [https://oikoseditora.com.br/obra/index/id/1124#:~:text=Ele%20%C3%A9%20constitu%C3%ADdo%20de%20hist%C3%B3rias,militar%20\(1964%2D1985\)](https://oikoseditora.com.br/obra/index/id/1124#:~:text=Ele%20%C3%A9%20constitu%C3%ADdo%20de%20hist%C3%B3rias,militar%20(1964%2D1985)) Acesso em: 16 dez. 2021.

GERHARDT, Tatiana; SILVEIRA, Denise. **Métodos de pesquisa**. Porto Alegre: UFRGS, 2009.

GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil: passado, presente e futuro**. São Paulo: Contexto, 2018.

GOMES, Mércio Pereira. **Texto de Apresentação do Relatório Final da Conferência Nacional dos Povos Indígenas**. Brasília: FUNAI/CGDTI, 2006. Disponível em: http://www.FUNAI.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Livros/Conferencia_Nacional_Povos%20Indigenas/Relatorio-Conferencia.pdf Acesso em: 22 set. 2018.

GONZALEZ, Everaldo Tadeu Quilici; MISAILIDIS, Mirta Gladys Leren Manzo de. **Direitos Humanos e movimentos sociais no Brasil: o processo histórico de construção da cidadania na sociedade brasileira**. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=bf34e4c28fa03210> Acesso em: 22 set. 2020.

GORCZEWSKI, Clovis; MARTIM, Nuria Belloso. **Cidadania, democracia e participação política: os desafios do século XXI**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2018.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Cidades-Estado na Antiguidade Clássica. *In*. PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi. (orgs.). **História da Cidadania**. São Paulo: Contexto, 2016. p. 29-47.

GUERRA, Vânia Maria Lescano; VALIENTE, Maria Francisca. Entre o discurso do “Acampamento Terra Livre” e a (ex)(in)clusão social, o (per)curso identitário dos povos indígenas. **Domínios de Linguagem**, v. 8, n. 3, p. 86-107, ago./dez., 2014. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem/article/view/26455> Acesso em: 11 jul. 2021.

GUIMARÃES, Elena. **Relatório Figueiredo: entre tempos, narrativas e memórias**. 2015. Dissertação (Pós - Graduação em Memória Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro – UNIRIO, Rio de Janeiro, 2015.

HEATER, Derek. **Ciudadanía: uma breve história**. Espanha: Alianza, 2007.

HONNETH, AXEL. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: 34, 2003.

IMARGENS. **ATL 2017: Acampamento Terra Livre – filme premiado no 2º Festival e Mostra de Audiovisual do NUPEPA**. 2021. Disponível em: <https://www.imargens.com.br/single-post/2019/08/25/atl-2017-acampamento-terra-livre-filme-premiado-no-2%C2%BA-festival-e-mostra-de-audiovisual> Acesso em: 10 jul. 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Gráficos e Tabelas**. 2021. Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html> Acesso em: 04 jun. 2021.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Acampamento Terra Livre vai reunir mais de 1,5 mil indígenas, em Brasília, em abril**. 2017. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/acampamento-terra-livre-vai-reunir-mais-de-15-mil-indigenas-em-brasilia-em-abril> Acesso em: 10 jul. 2021.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Assembleia Nacional Constituinte**. 2021. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/tags/assembleia-nacional-constituente> Acesso em: 10 jul. 2021.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Com pior desempenho em demarcações desde 1985, Temer tem quatro Terras Indígenas para homologar**. 2018. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/com-pior-desempenho-em-demarcacoes-desde-1985-temer-tem-quatro-terras-indigenas-para-homologar> Acesso em 10 de janeiro de 2022.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **O que muda (ou sobra) para os índios com a reforma do Bolsonaro?** 2019. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/o-que-muda-ou-sobra-para-os-indios-com-a-reforma-de-bolsonaro> Acesso em: 18 abr. 2019.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

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.

LAS CASAS, Bartolomé de. **O paraíso destruído:** brevíssima relação da destruição das Índias. Porto Alegre: L&PM, 1996.

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

LEROY, J. P.; MEIRELES, J. Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais: os visados territórios dos invisíveis. *In:* PORTO, M. F.; PACHECO, T.; LEROY, J. P. (orgs.). **Injustiça ambiental e saúde no Brasil:** o Mapa de Conflitos. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2013. p. 115-131. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/468vp/pdf/porto-9788575415764-05.pdf> Acesso em: 05 fev. 2022.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, Séculos XX/XXI. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 425-457, 2015.

LIMA, Telma; MIOTO, Regina. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. **Rev. Katál**, Florianópolis, v. 10, p. 37-45, 2007.

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

LOUREIRO, Carlos Frederico B. **Educação ambiental:** questões de vida. São Paulo: Cortez, 2019.

LUCIANO, Gersem dos Santos. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. *In:* RAMOS, Alcida Rita. **Constituições nacionais e povos indígenas.** Belo Horizonte: UFMG, 2012. p. 207-227.

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.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Metodologia do trabalho científico.** São Paulo: Atlas, 2011.

MARQUES, Marília. G1. DISTRITO Federal. **Fotos:** indígenas chegam à Esplanada dos Ministérios para 15º Acampamento Terra Livre. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2019/04/24/fotos-indigenas-chegam-a-esplanada-dos-ministerios-para-15o-acampamento-terra-livre.ghtml> Acesso em: 10 jul. 2021.

MARSHALL, T. H. **Cidadania, Classe Social e Status**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

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

MATOS, Maria Helena Ortolan. **Rumos do Movimento Indígena no Brasil Contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari**. 2006. 274f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, Campinas, 2006. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/280083> Acesso em: 18 mar. 2018.

MICHAELIS. **Sesmaria**. Dicionário Brasileira da Língua Portuguesa. 2021. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/palavra/RQzj4/sesmaria/> Acesso em: 26 mai. 2021.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017.

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

MONDAINI, Marco. O respeito aos direitos dos indivíduos. *In*. PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi. (orgs.). **História da Cidadania**. São Paulo: Contexto, 2016. p. 115-133.

MONTAÑO, Carlos; DURIGHETO, Maria Lúcia. **Estado, classe e movimento social**. São Paulo: Cortez, 2010.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat Baron de. **O espírito das leis**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MUNDUKURU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

NAÇÕES UNIDAS. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Aprova a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Rio de Janeiro: Centro de Informações das Nações Unidas, 2008. Disponível em: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_pt.pdf Acesso em: 18 mar. 2018.

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 Temucucui no Chile**. 2016. 516f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade de Brasília- UNB, Brasília, 2016.

NÖTZOLD, Ana Lúcia V.; BRIGHENTI, Clóvis Antônio L. Movimento indígena brasileiro da década de 1970: construção para o rompimento da invisibilidade étnica e social. *In*: SCHERER-WARREN, Ilse; LUCHMANN, Lígia H. H. (org.). **Movimentos sociais e participação**: abordagens e experiências no Brasil e América Latina. Florianópolis: UFCS, 2011. p. 37-58.

PACHECO, Tânia. **Racismo Ambiental**: expropriação do território e negação da cidadania. Salvador: Superintendência de Recursos Hídricos, 2008. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/textos-e-artigos/racismo-ambiental-expropriacao-do-territorio-e-negacao-da-cidadania-2/> Acesso em: 04 fev. 2022.

PACHECO, Tânia; PORTO, Marcelo; ROCHA, Diogo. Metodologia e Resultados do Mapa: uma síntese dos casos de injustiça ambiental e saúde no Brasil. *In*: FIRPO, M; PACHECO, T; LEROY, J. (org). **Injustiça ambiental e saúde no Brasil**: o Mapa de Conflitos. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2012. p. 35-72.

PEREIRA, Camila Potyara. **Proteção social no capitalismo**: contribuições à crítica de matrizes teóricas e ideológicas conflitantes. 2013. 307f. Tese (Doutorado em Política Social) Universidade de Brasília – UNS, Brasília, 2013. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/15153> Acesso em: 26 set. 2020.

PINHEIRO, Anderson Tadeu; BRAUN, Helenice; FRANCESCHI, Ligiane. Novo constitucionalismo latino-americano: cidadania e justiça comunitária. *In*. WOLKMER, Antônio Carlos; CAOVILLA, Maria Aparecida Lucca. (orgs.). **Temas atuais sobre o constitucionalismo latino-americano**. São Leopoldo: Karywa, 2015. p. 47-69.

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

PORANTIM. **Em defesa da causa indígena**. Brasília, v. 28, n. 295, mai., 2007. Disponível em: http://www.cimi.org.br/pub/publicacoes/1181167073_Porantim%20295.pdf Acesso em: 10 jul. 2021.

PORTAL KAINGANG. **Os Kaingang**. 2018. Disponível em: http://www.portalkaingang.org/index_povo_1default.htm Acesso em: 14 mar. 2018.

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.

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL. **Direitos constitucionais dos índios**. 2018. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Constitui%c3%a7%c3%a3o> Acesso em: 18 mar. 2018.

QUIJANO, Aníbal. “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.

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

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In.* QUIJANO, Aníbal (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 177-142. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf Acesso em: 11 dez. 2021.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. **Revista Internacional de Ciencias Sociales**, Murcia, v. 134, p. 583- 592, 1992.

RAUPP, F. M.; BEUREN, I. M. Metodologia da pesquisa aplicável às ciências sociais. *In.* BEUREN, I. M. (org.). **Como elaborar trabalhos monográficos em contabilidade: teoria e prática**. São Paulo: Atlas, 2006.

REDE BRASILEIRA DE JUSTIÇA AMBIENTAL. **Home**. 2022. Disponível em: <https://redejusticaambiental.wordpress.com/> Acesso em: 05 fev. 2022.

RESENDE, Ana Catarina Zema de. **Direitos e autonomia indígena no Brasil (1960-2010): uma análise histórica à luz da teoria do sistema-mundo e do pensamento decolonial**. 2014. 374f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Brasília – UNB, Brasília, 2014.

RESENDE, Ana Catarina Zema de; NASCIMENTO, Sandra Márcia. Lógicas do sistema mundo moderno colonial e a violência contra os povos indígenas no Brasil. *In.* **Revista de Estudos em Relações Interétnicas**, Brasília, v. 21, n. 2, p. 90-111, mai./ago., 2018.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**. Popayán: Universidad de Cauca, 2010.

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

RIBEIRO, Darcy. **América Latina: a pátria grande**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

RICHARDSON, Roberto Jarry. **Pesquisa social: métodos e técnicas**. São Paulo: Atlas, 2012.

ROSA, Rogério. **Integração Social dos Povos Indígenas**. In. Palestra concedida ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais e Direitos Humanos da Universidade Católica de Pelotas – PPGPSDH-UCPEL. 2018.

RTP ENSINA. **Sermão de frei António de Montesinos, em Santo Domingo**. 2021. Disponível em: <https://ensina.rtp.pt/artigo/sermao-de-frei-antonio-de-montesinos-em-santo-domingo/> Acesso em: 10 dez. 2021.

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

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

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

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

SANTOS, Boaventura de Sousa; GARAVITO, César A. Rodríguez. **El derecho y la globalización desde abajo: Hacia una legalidad cosmopolita**. Barcelona: Anthropos. 2007.

SANTOS, Gilberto Vieira dos; THOMAZ JÚNIOR, Antonio. O Movimento indígena contemporâneo e a geografia. **Revista NERA**, São Paulo, v. 23, n. 54, p. 137-162, 2020.

SARFATI, Gilberto. **Teoria das Relações Internacionais**. São Paulo: Saraiva, 2005.

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.

SILVA, Elizângela Cardoso de Araújo. Povos indígenas e o direito à terra na realidade brasileira. **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 133, p. 480-500, set./dez., 2018.

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

SOUZA, Catiúscia Custódio de. **O movimento indígena e a luta por emancipação**. Curitiba: Appris, 2018.

SVAMPA, Maristella. Prefácio. *In*. ACOSTA, Alberto; BRAND, Ulrich. (orgs.). **Pós-extrativismo e decrescimento**: saídas do labirinto capitalista. São Paulo: Autonomia Literária & Elefante, 2018.

TERRA INDÍGENA RAPOSA SERRA DO SOL. **O caso da demarcação da Raposa-Serra do Sol**. 2020. Disponível em: <https://especiais.socioambiental.org/inst/esp/raposa/> Acesso em: 03 out. 2020.

UNNEBERG, Flávia Soares. O despertar de novos tempos: do processo histórico-constitucional à constituição equatoriana de 2008. *In*. WOLKMER, Antônio Carlos; MELO, Milena Petters. (orgs.). **Constitucionalismo Latino-Americano**: tendências contemporâneas. Curitiba: Juruá, 2013. p. 125-140.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. Análise dos sistemas mundais. *In*: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan. (org.). **Teoria social hoje**. São Paulo: UNESP, 1999.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **Análisis de sistemas-mundo: una introducción**. 2. ed. México: Siglo XXI, 2006.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **Capitalismo histórico e Civilização Capitalista**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder um pensamento e posicionamento "outro" a partir da diferença colonial. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas**, Pelotas, v. 5, n. 1, jan./jul., p. 6-39, 2019.

WIKIPÉDIA. **Bartolomeu de Las Casas**. 2021. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Bartolomeu_de_las_Casas#Obras Acesso em: 10 dez. 2021.

WOLKMER, Antônio Carlos. 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.

WOLKMER, Antônio Carlos. Pluralismo crítico e perspectivas para um novo constitucionalismo na América Latina. *In*. WOLKMER, Antônio Carlos; MELO,

Milena Petters. (orgs.). **Constitucionalismo Latino-Americano: tendências contemporâneas**. Curitiba: Juruá, 2013. p.19-42.

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

YAMADA, Erika M.; OLIVEIRA, Lúcia Alberta Andrade de. **A Convenção 169 da OIT e o Direito à Consulta Livre, Prévia e Informada**. Brasília: FUNAI/GIZ, 2013. Disponível em: <http://www.FUNAI.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2014/doc/11-nov/convencaooit.pdf> Acesso em: 06 out. 2020.

ZERON, Carlos. A cidadania em Florença e Salamanca. *In*. PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi. (orgs.). **História da Cidadania**. São Paulo: Contexto, 2016. p. 97-113.

ZHOURI, A. Justiça Ambiental, diversidade cultural e accountability: desafios para a governança ambiental. **RBCS**, Viçosa, v. 23, n. 68, p. 97-108, out., 2008.