

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS
ESCOLA SUPERIOR DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO AMBIENTAL – PPGDA

JAMILLY IZABELA DE BRITO SILVA

**PROTOCOLO AUTÔNOMO DE CONSULTA DO POVO INDÍGENA KRENAK:
UMA RELEITURA DE(S)COLONIAL E INTERCULTURAL DA CONSTITUIÇÃO
DE 1988**

Manaus

2020

JAMILLY IZABELA DE BRITO SILVA

**PROTOCOLO AUTÔNOMO DE CONSULTA DO POVO INDÍGENA KRENAK:
UMA RELEITURA DE(S)COLONIAL E INTERCULTURAL DA CONSTITUIÇÃO
DE 1988**

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre em Direito, da Universidade do Estado do Amazonas, área de concentração: Direito Ambiental. Linha de pesquisa: Conservação dos recursos naturais e desenvolvimento sustentável.

Orientadora: Profa. Dra. Sílvia Maria da Silveira Loureiro

Manaus

2020

SILVA, Jamilly Izabela de Brito. **Protocolo autônomo de consulta do Povo Indígena Krenak:** uma releitura de(s)colonial e intercultural da Constituição de 1988. Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre em Direito, da Universidade do Estado do Amazonas, área de concentração: Direito Ambiental. Linha de pesquisa: Conservação dos recursos naturais e desenvolvimento sustentável, realizada no 1º semestre de 2020 (18 de fevereiro de 2020).

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Sílvia Maria da Silveira Loureiro (UEA)

Prof. Dr. Erivaldo Cavalcanti e Silva Filho (UEA)

Prof. Dr. Carlos Frederico Marés de Souza Filho (PUC/PR)

Examinada em: 18 de fevereiro de 2020.

Dedico este trabalho aos povos originários de Abya Yala que, há mais de 500 anos, resistem às políticas estatais genocidas e etnocidas que permearam a construção do que se convencionou chamar de América.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à **Deus**, mentor de todas as coisas, visíveis e invisíveis.

Aos meus pais, **Nonato e Sara**, ao meu irmão **Renan**, e à toda **minha família**, de sangue e de coração, pelo amor e companheirismo incessantes.

Ao meu grande amor, **Eduardo**, companheiro da vida.

À minha **Gema Gabi**, por nossa trajetória sempre compartilhada.

À minha querida orientadora, **professora Sílvia**, que segue me contagiando a ser, cada dia mais, defensora dos direitos humanos.

Aos **amigos e às amigas do PPGDA/UEA**, especialmente aos que compõem a **Turma de 2018**, por terem contribuído, cada um à sua maneira, para que as memórias do Mestrado fossem inesquecíveis.

Às **companheiras de jornada e orientação, Jáise e Marcela** por todos os sentimentos que dividimos durante esses dois anos.

Aos **professores Carlos Marés e Erivaldo Cavalcanti**, pela honraria de tê-los em minha banca e pelas grandiosas contribuições para essa pesquisa.

Ao **Fabício**, amigo de sempre e revisor de todas as horas, que acompanhou toda a minha trajetória no PPGDA/UEA e a **todos os meus amigos e amigas**, especialmente **Marcella, Isabella, Luciana, Marília, David, Bruno, Sandro e Thiago**, que sempre me incentivaram e compreenderam minhas ausências durante a construção dessa Dissertação.

À **Juliana** que, com profissionalismo e delicadeza, revisou todas as linhas desse texto, contribuindo para que o melhor resultado possível fosse apresentado.

Ao **Desembargador João Simões** e a **todos(as) aqueles(as) que trabalham(ram) comigo no TRE/AM e no MP/AM**, pelo apoio incondicional e pelo incentivo contagiante.

A **todos(as) que direta ou indiretamente contribuíram com esse trabalho e, principalmente, aos povos originários**, por me ensinarem a nunca desistir.

RESUMO

SILVA, Jamilly Izabela de Brito. **Protocolo autônomo de consulta do Povo Indígena Krenak**: uma releitura de(s)colonial e intercultural da Constituição de 1988. 166 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Mestrado em Direito). Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2020.

A presente pesquisa investiga se o pensamento *de(s)colonial* e *intercultural* contribui para a efetivação dos direitos atualmente assegurados aos povos originários pelo ordenamento jurídico brasileiro. A Constituição de 1988 representa uma grande conquista para os povos indígenas, ao reconhecer seu direito de existir (ser indígena), seu direito ao território enquanto mecanismo de manutenção de sua cosmovisão e seu direito de acionar diretamente o Judiciário (fazer valer seus interesses e direitos em nome próprio). Outrossim, o panorama constitucional foi robustecido com a internalização da Convenção 169 da OIT pelo Estado brasileiro, que assegura aos povos originários o direito de serem consultados sobre qualquer ato, ação ou medida da sociedade não-indígena que possa impactar o seu modo de vida e/ou o seu território. A inauguração de uma mudança de paradigma na proteção jurídica dos povos originários, todavia, não foi capaz de, por si só, iniciar a reversão de seu histórico de invisibilidade. É exatamente em razão da persistência de um cenário etnocida que a presente dissertação se mostra relevante, trazendo à lume o necessário resgate do modo de viver e de ser dos povos originários enquanto movimento endógeno que vem sendo paulatinamente juridicizado. Para a ampla compreensão do problema estudado, a dissertação divide-se em três partes. No Capítulo 1, explicita-se o referencial teórico filosófico que subsidia o desenvolvimento da análise, especificamente a construção dos conceitos de *colonialidade (do poder, do saber e do ser)*, *de(s)colonialidade* e *interculturalidade*, que parte de uma nova proposição de modernidade, principalmente baseada nas contribuições de Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Edgardo Lander, Nelson Maldonado-Torres e Catherine Walsh enquanto integrantes do *Grupo Modernidade/Colonialidade/De(s)colonialidade – MCD*. O Capítulo 2 dedica-se a analisar a ascensão e o fortalecimento do movimento indígena a partir das décadas de 1970 e 1980 e sua influência no processo de construção dos artigos 231 e 232 da Constituição de 1988, bem como as repercussões jurídicas ocasionadas com a internalização da Convenção 169 da OIT, focando na recente iniciativa dos povos originários de elaborar seus próprios protocolos de consulta (protocolos autônomos de consulta) enquanto instrumento jurídico para garantir o cumprimento do direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé. Por fim, o Capítulo 3, além de esmiuçar os argumentos que demonstram a força vinculante dos protocolos autônomos - que começaram a surgir numa espécie de “segundo momento” do movimento indígena - busca, por raciocínio indutivo, apresentar a construção do protocolo autônomo de consulta do Povo Indígena Krenak como um exemplo concreto de releitura *de(s)colonial* e *intercultural* da Constituição de 1988 e contrapor as duas facetas que acompanham os povos originários desde o “encobrimento” civilizatório com a chegada dos europeus à Abya Yala: as estruturas estatais etnocidas e a renitente capacidade de etnogênese(s) desse(s) povo(s). A pesquisa foi conduzida, sobretudo, pelo método indutivo, valendo-se, ainda, dos métodos de pesquisa auxiliares histórico e comparativo, além de adotar como procedimento a pesquisa qualitativa, notadamente por meio de estudo de caso.

Palavras-chave: Povos originários. Movimento indígena brasileiro. Protocolos autônomos de consulta. De(s)colonialidade. Interculturalidade.

ABSTRACT

This research investigates whether the *de[s]colonial* and *intercultural* thought contributes to the realization of the rights currently guaranteed to native peoples by the Brazilian legal system. The 1988 Constitution represents a great achievement for the indigenous peoples, as it recognizes their right to exist (to be indigenous), their right to their territory as a mechanism for maintaining their worldview and their right to direct access the Judiciary (asserting their interests and rights in their own name). Furthermore, the constitutional panorama was strengthened by the internalization of ILO Convention 169 by the Brazilian State, which guarantees indigenous peoples the right to be consulted on any act, action or measure by non-indigenous society that may impact their way of life and/or its territory. The inauguration of a paradigm shift in the legal protection of indigenous peoples, however, has not been able, on its own, to start reversing its history of invisibility. It is precisely because of the persistence of an ethnocidal scenario that the present dissertation shows its relevance, bringing to light the necessary rescue of the way of life and being of the original peoples as an endogenous movement that has been gradually juridically recognized. For a broader understanding of the problem under study, the dissertation is divided into three parts. Chapter 1 explains the theoretical-philosophical framework that supports the development of the analysis, specifically the construction of the concepts of coloniality (of power, knowledge and being), of *de[s]coloniality* and *interculturality*, which departs from a new proposition of modernity, mainly based on the contributions of Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter D Mignolo, Edgardo Lander, Nelson Maldonado-Torres and Catherine Walsh as members of the Modernity/Coloniality/De(s)coloniality Group - MCD. The Second Chapter is dedicated to analyzing the rise and strengthening of the indigenous movement from the 1970s and 1980s and its influence on the construction process of articles 231 and 232 of the 1988 Constitution, as well as the legal repercussions caused by the internalization of ILO Convention 169, focusing on the recent initiative by indigenous peoples to develop their own consultation protocols (autonomous consultation protocols) as a legal instrument to guarantee the fulfillment of the right to free, prior, informed and good faith consultation. Finally, Chapter 3, in addition to examining the arguments that demonstrate the binding force of the autonomous protocols – which began to emerge in a kind of a “second moment” of the indigenous movement – also seeks, through inductive reasoning, to present the construction of the autonomous protocol of consultation of the Krenak Indigenous People as a concrete example of a *de[s]colonial* and *intercultural* re-reading of the Constitution of 1988 and to oppose the two facets that accompany the original peoples since the civilization “cover-up” with the arrival of Europeans in Abya Yala: the structures ethnocidal state agencies and the resilient capacity of ethnogenesis of these people(s). The research was conducted, above all, by the inductive method, also using auxiliary historical and comparative research methods, in addition to adopting qualitative research as a procedure, notably through case study.

Keywords: Native peoples. Brazilian indigenous movement. Autonomous consultation protocols. De[s]coloniality. Interculturality.

LISTA DE SIGLAS

ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
AGU	Advocacia-Geral da União
ANAÍ/RS	Associação Nacional de Apoio ao Índio
ANC	Assembleia Nacional Constituinte
APA	Associação Brasileira de Antropologia
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
CEDI	Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CMI	Conselho Mundial de Igrejas
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNV	Comissão Nacional da Verdade
CNPq	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CONAGE	Coordenação Nacional dos Geólogos
CUT	Central Única dos Trabalhadores
DNPM	Departamento Nacional de Produção Mineral
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GTI	Grupo de Trabalho Interministerial
GRIN	Guarda Rural Indígena
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
MC	Modernidade/Colonialidade
MCD	Modernidade/Colonialidade/De(s)colonialidade
MNI	Mobilização Nacional Indígena
MPF	Ministério Público Federal
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONU	Organização das Nações Unidas
OPAN	Operação Anchieta
PEC	Proposta de Emenda à Constituição
PIGM	Posto Indígena Guido Marlière
SBPC	Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
STF	Supremo Tribunal Federal
UNI	União das Nações Indígenas

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 Sequência Ideológica da Grécia à Europa Moderna segundo Enrique Dussel	33
Figura 2 Sequência história do Mundo Grego à Europa Moderna proposta por Enrique Dussel	34
Figura 3 Linha do Tempo da Assembleia Nacional Constituinte.....	74
Figura 4 Fluxograma – Funcionamento da ANC	77
Figura 5 Ailton Krenak durante discurso na constituinte.....	89
Figura 6 Foto do Protocolo do Povo Indígena Krenak.....	130
Figura 7 Cena do filme “Arara”, de Jesco von Puttmaker, que mostra cenas da formatura da 1ª. turma da Guarda Rural Indígena	142

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	Principais integrantes do Grupo Modernidade/Colonialidade – MC.....	30
Tabela 2	Quadro-resumo das categorias-chave analisadas nesta pesquisa.....	65
Tabela 3	Etapas do processo constituinte	73
Tabela 4	Compilação de emendas relativas à FUNAI.....	97
Tabela 5	Requisitos consulta livre, prévia, informada e de boa-fé.....	110
Tabela 6	Oitiva Constitucional e Direito à Consulta acerca de empreendimentos ou exploração de recursos naturais.	113
Tabela 7	Lista dos Protocolos Autônomos de Consulta	120
Tabela 8	Quadro-resumo do protocolo autônomo de consulta do povo indígena Krenak ...	132

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 A DE(S)COLONIALIDADE E A INTERCULTURALIDADE COMO PRESSUPOSTOS FUNDAMENTAIS PARA A EFETIVAÇÃO DOS DIREITOS ATUALMENTE ASSEGURADOS AOS POVOS ORIGINÁRIOS PELO ORDENAMENTO JURÍDICO BRASILEIRO	20
1.1 Estudos pós-coloniais e de(s)coloniais: as construções teóricas em torno do subalterno e do colonizado	22
1.2 A América Latina como face encoberta da modernidade e as persistentes colonialidades do poder, do saber e do ser	31
1.3 De(s)colonialidade, interculturalidade e povos originários brasileiros	59
2 OS DIREITOS ASSEGURADOS AOS POVOS ORIGINÁRIOS PELO ORDENAMENTO JURÍDICO BRASILEIRO: O “RENASCER DOS POVOS INDÍGENAS PARA O DIREITO”?	66
2.1 O protagonismo dos povos originários na construção dos atuais artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988	67
2.1.1 Análise do quadro histórico da construção do art. 231, da Constituição Federal	77
2.1.2 Análise do quadro histórico da construção do art. 232, da Constituição Federal	93
2.2 A internalização da Convenção 169 da OIT e o direito à consulta prévia, livre, informada e de boa-fé: em busca da superação das colonialidades	104
2.2.1 O status constitucional da Convenção 169 da OIT: incidência da “cláusula aberta” contida no §2º. do art. 5º. da Constituição Federal de 1988	105
2.2.2 O direito à consulta prévia, livre, informada e de boa-fé como proposta de diálogo intercultural	109
3 DOS ETNOCÍDIOS ÀS ETNOGÊNESES: A CONSTRUÇÃO DE(S)COLONIAL E INTERCULTURAL DO PROTOCOLO AUTÔNOMO DE CONSULTA DO POVO INDÍGENA KRENAK	116
3.1 A força vinculante dos Protocolos autônomos de consulta	119
3.2 A construção do protocolo autônomo de consulta do Povo Indígena Krenak como proposta de releitura de(s)colonial e intercultural da Constituição Federal de 1988	130
3.3 Estudo de caso do Povo Indígena Krenak: as reiteradas práticas estatais etnocidas e seu(s) processo(s) de etnogênese(s)	135

CONCLUSÃO	151
REFERÊNCIAS	155
Artigos e Livros.....	155
Casos contenciosos perante a Corte Interamericana de Direitos Humanos	162
Casos contenciosos perante a Corte Internacional de Justiça.....	163
Casos perante o Supremo Tribunal Federal	163
Documentários.....	163
Legislação e Documentos oficiais	163
Sítios Eletrônicos.....	165

INTRODUÇÃO

A partir do avanço ultramar realizado especialmente pelas Coroas Portuguesa e Espanhola no Século XVI, com o apoio do pensamento filosófico dominante e da Igreja Católica que propagava a necessidade de “espalhar a fé cristã”¹, os povos originários² de Abya Yala³ iniciaram seu histórico de sobrevivência aos intermináveis e constantes ataques praticados desde o “encontro”⁴ entre civilizações.

O termo “encontro” de sociedades do Antigo e do Novo Mundo, como destaca Cunha (2012), representa um “eufemismo envergonhado” que levou a um morticínio nunca visto e que é “fruto de um processo complexo cujos agentes foram homens e micro-organismos, mas cujos motores últimos poderiam ser reduzidos a dois: ganância e ambição, formas culturais da expansão do que se convencionou chamar o capitalismo mercantil” (CUNHA, 2012, p. 14). Em outras palavras, prossegue a mesma autora, “motivos mesquinhos e não uma deliberada política de extermínio conseguiram esse resultado espantoso de reduzir uma população que estava na casa dos milhões em 1500 aos poucos mais de 800 mil índios que hoje habitam o Brasil” (CUNHA, 2012, p. 14).

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, especialmente em razão dos artigos 231 e 232, os paradigmas de subjugação e integração dos povos originários brasileiros até então enraizados no ordenamento jurídico colonial, imperial e republicano deveriam ter sido superados, viabilizando a cessação da diuturna “violência decorrente de políticas de

¹ Nesse ponto, Loureiro (2015) e Calafate e Gutiérrez (2014), assim como esta pesquisa, ressalvam o trabalho desenvolvido pelos pensadores da Escola Ibérica da Paz (séculos XVI e XVII) que, de forma contramajoritária e baseados na *recta ratio* e na origem democrática do poder, questionavam o “direito” das potências marítimas de subjugar os povos indígenas da América. Cfr., ainda, no mesmo sentido, Loureiro e Calafate (2020). Na atualidade, o conceito de *recta ratio* também vem sendo resgatado por Cançado Trindade, atual Juiz da Corte Internacional de Justiça, ao citar os autores da Escola Ibérica da Paz como “pais fundadores” do Direito Internacional em seus votos (Cfr., *inter alia*, os três casos envolvendo as Ilhas Marshall (contra Reino Unido, Índia e Paquistão), o caso Croácia v. Sérvia e o caso Alemanha v. Itália, com intervenção da Grécia. Cfr., ainda, Cançado Trindade (2006, p. 6-29).

² No presente estudo, a preferência pela utilização da expressão “povos originários” se dá em respeito à incansável batalha dos próprios povos originários para que a palavra “povos” e não “populações” fosse utilizada na Convenção 169 da OIT. Também foi utilizada a expressão “povos indígenas” como sinônimo de “povos originários”. Consigne-se, por oportuno, que a Constituição Federal evitou a utilização da palavra “povos”, preferindo o uso das palavras “índios”, “populações indígenas”, “grupos indígenas”, “comunidades indígenas” e “organizações indígenas” possivelmente em razão do equivocado receio da associação da palavra “povos” à ideia de separatismo e/ou secessão.

³ Como consta expressamente no Capítulo 1, a utilização da expressão Abya Yala é feita em oposição ao nome América, e tem como objetivo realçar a construção de um sentimento de unidade e pertencimento entre os povos originários.

⁴ O termo é parte da expressão “encontro entre dois mundos” utilizado por Höffner (1957, p. 97 e ss.) para designar o momento em que os europeus aportaram na América e tiveram seu primeiro contato com os índios.

assimilação, negação de direito às terras e impactos decorrentes do desenvolvimento em larga escala” (SANTOS FILHO, 2015, p. 379).

De fato, o Estado brasileiro, pelo menos no texto constitucional e de forma pioneira, garantiu o direito de ser e continuar sendo indígena, reconhecendo-lhes seus costumes e tradições (art. 231), bem como assegurou aos povos originários a legitimidade para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses (art. 232). Em outras palavras, a Constituição atual assegura – juridicamente – aos povos indígenas a manutenção e, até mesmo, o “resgate” de sua cultura e do seu modo de viver, além de reconhecer a capacidade processual para que os povos originários litiguem em causa própria.

Mais que isso: por meio da cláusula aberta contida no §2º. do art. 5º., a Constituição Federal assegura que os direitos e garantias expressos em seu texto não excluam outros decorrentes dos tratados internacionais em que a República Federativa do Brasil seja parte, o que possibilitou, por intermédio do Decreto Legislativo nº. 143, de 20 de junho de 2002, e do Decreto Presidencial nº. 5.051, de 19 de abril de 2004, a internalização da Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), sobre povos indígenas e tribais.

A Convenção 169 da OIT, assim como a Constituição Federal de 1988, garantem aos povos originários e tribais o reconhecimento e a proteção dos valores, práticas sociais, culturais, religiosas e espirituais que lhes são próprios, levando em consideração a natureza dos problemas que lhes sejam apresentados, tanto coletiva como individualmente, bem como o respeito à integridade de seus valores, práticas e instituições (art. 5º., “a” e “b”).

Para além do texto constitucional originário, o mesmo tratado internacional estipula, sem se referir ao direito à autodeterminação, que os povos indígenas e tribais devem ter “o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma” e os direitos de “controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural” e de “participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente” (art. 7º., item 1).

No mais, também se encontra assegurado no texto da Convenção 169 da OIT o direito à consulta prévia, livre, informada e de boa-fé aos povos indígenas e tribais sempre que o Estado preveja medidas que possam afetá-los diretamente (art. 6º.)⁵.

⁵ Registre-se, desde logo, que o recorte metodológico da presente pesquisa focou exclusivamente nos povos originários e, portanto, não se dedicou à análise da Convenção 169 da OIT em relação aos povos tribais. A própria Convenção explicita que sua aplicação é indistinta em relação aos povos indígenas e aos povos tribais

Fincado novo paradigma normativo no ordenamento jurídico brasileiro para declarar e reconhecer direitos inerentes aos povos originários, o grande desafio parece ser efetivá-los, uma vez que, a despeito da previsão constitucional originária e das disposições da Convenção 169 da OIT, permanece a herança de invisibilidade historicamente destinada aos povos indígenas e a todos os povos que, nas palavras de Souza Filho (2012, p. 195), “se conformaram à margem e muitas vezes contra o processo civilizatório”.

A *invisibilidade* é a maior característica que pode ser associada à história dos povos originários, mesmo após a promulgação do texto constitucional em vigor e a internalização da Convenção 169 da OIT. É preciso, assim, tornar visível a proteção que lhes é atualmente assegurada, descobrindo-se uma fresta – que já esteja aberta ou que possa se abrir – para que, enquanto titulares de direitos, falem e, principalmente, sejam ouvidos.

A própria denominação “índio” aponta para uma incompreensível homogeneização, como se todos aqueles que no Brasil habitavam em 1500 fossem um único povo indiferenciado⁶. Em verdade, os habitantes nativos compunham “grupos étnicos diferentes, com cultura própria; donos de tradições, costumes, língua e história distintos” (JUNQUEIRA, 2008, p. 66).

A partir desse ponto, portanto, a pesquisa buscou investigar primordialmente se o pensamento *de(s)colonial*⁷ e *intercultural* contribui para a efetivação dos direitos atualmente assegurados aos povos originários pelo ordenamento jurídico brasileiro, tudo com o objetivo de, por um lado, deixar definitivamente no passado as práticas etnocidas cometidas contra os povos indígenas e, doutro modo, consolidar (ou juridicizar) os processos de etnogênese(s) a que esses mesmos povos almejam, especialmente a partir do final da década de 1970 e do início da década de 1980⁸. A indicação do pensamento *de(s)colonial* e *intercultural* como

(art. 1º.), conceituando-os da seguinte forma: a) povos indígenas como “povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas” e; b) povos tribais em países independentes, como povos “cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial”.

⁶ Importa consignar que, por ocasião do nascimento do movimento indígena na década de 1970, houve, por parte das lideranças indígenas, uma retomada do uso político da palavra “índio”. Vide Capítulo 2.

⁷ O uso do termo *de(s)colonial*, assim como dos termos *de(s)colonialidade* e *giro de(s)colonial* mencionados à frente, com o “s” em destaque, é proposital. Os pensadores *de(s)coloniais*, por sugestão de Catherine Walsh, Walter Dignolo e Aníbal Quijano, suprimiram o “s” para dar um sentido construtivo ao termo ao desconstruir o prefixo “des”. É certo, todavia, que a supressão em questão tem sido alvo de críticas que apontam para uma suposta interferência e/ou privilégio do anglicanismo no termo *decolonial*, especialmente porque os três pesquisadores citados residem e/ou pesquisam nos Estados Unidos (SARTORI JUNIOR, 2017) (ARAUJO JUNIOR, 2018). O presente estudo, portanto, utilizou a palavra em questão com o “s” em destaque para enfatizar as diversas interpretações que podem ser dadas à supressão e/ou manutenção da referida letra.

⁸ Os conceitos de etnocídio e de etnogênese(s) serão esmiuçados no Capítulo 3.

principal marco teórico filosófico deve ser entendida como uma referência direta aos estudos desenvolvidos pelo *Grupo Modernidade/Colonialidade/De(s)colonialidade – MCD*⁹ a partir do ano de 1998.

Para alcançar o objetivo proposto, a pesquisa se dividiu em três capítulos. No Capítulo 1, foi explicitado o referencial teórico filosófico que subsidiou o desenvolvimento do trabalho, especificamente a construção dos conceitos de *colonialidade (do poder, do saber e do ser)*, *de(s)colonialidade* e *interculturalidade*, tendo como pressuposto uma nova proposição para o conceito de *modernidade*, principalmente a partir das contribuições de Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Edgardo Lander, Nelson Maldonado-Torres e Catherine Walsh enquanto integrantes do heterogêneo grupo de estudos latino-americanos que conformaram o já citado Grupo MCD.

O Capítulo 2, por sua vez, se dedicou a analisar a ascensão e o fortalecimento do movimento indígena a partir das décadas de 1970 e 1980 e suas repercussões no processo de construção (trabalhos preparatórios) dos artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988, contidos no Capítulo VIII (Dos Índios) do Título VIII (Da Ordem Social), bem como as repercussões jurídicas ocasionadas com a internalização da Convenção 169 da OIT, especificamente a recente iniciativa dos povos originários de elaborar seus próprios protocolos de consulta (protocolos autônomos de consulta) enquanto instrumento jurídico para garantir o cumprimento do direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé previsto em seu art. 6º.

Por fim, o Capítulo 3, além de esmiuçar os argumentos que demonstram a força vinculante dos protocolos autônomos de consulta, que começaram a surgir numa espécie de “segundo momento” do movimento indígena, buscou, por raciocínio indutivo aplicável ao Povo Indígena Krenak, conhecido como os últimos Botocudos do Leste¹⁰, apresentar a construção do protocolo autônomo de consulta deste povo como proposta de releitura *de(s)colonial* e *intercultural* da Constituição Federal de 1988 e contrapor as duas facetas que acompanham os povos originários desde o “encobrimento” civilizatório¹¹ com a chegada dos

⁹ Como se verá no Capítulo 1, o referencial teórico da presente pesquisa encontra-se focado na contribuição deste grupo formado por pesquisadores nascidos na América Latina e/ou que desenvolvem seus estudos na América Latina.

¹⁰ Sobre o assunto, Valente (2017, p. 75) explicita que “os Krenak eram outrora um de vários grupos indígenas que habitavam uma vasta região entre os estados de Minas Gerais, Bahia e Espírito Santo e que receberam a denominação genérica de botocudos, devido ao botoque, um pedaço de madeira em forma circular que usavam nos lábios e nas orelhas”.

¹¹ Para Dussel (2000, p. 48), um dos autores inseridos nos estudos de(s)coloniais, a chegada dos europeus à América e a prevalência do eurocentrismo ocidental como modelo de sociedade a ser seguido resultou no “encobrimento” do modo de ver e pensar daqueles que não representavam o ideal pré-estabelecido.

européus à Abya Yala: as estruturas estatais etnocidas e a renitente capacidade de etnogênese(s) desse(s) povo(s).

A escolha do estudo de caso recaiu sobre o Povo Indígena Krenak ou Borun, também associado às denominações Tapuia¹² e Aimoré¹³, ambas oriundas da língua Tupi e que se referem aos vários grupos de língua Macro-Jê que habitavam os sertões da Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais¹⁴, por 03 (três) razões principais. A primeira, porque a política estatal etnocida imposta aos Krenak foi mais devastadora nos séculos XIX e XX, fato que, por si só, possibilita maior acesso às fontes de pesquisa bibliográfica e documental e, ainda, delimita o período histórico a ser investigado. De fato, a pesquisa se debruçou de forma mais aprofundada em dois momentos fundamentais para entender o etnocídio praticado contra o Povo Indígena Krenak: parte do século XIX e o período do regime de exceção brasileiro que teve lugar no período compreendido entre os anos de 1964 e 1985.

Por conseguinte, a segunda razão que justifica esta escolha metodológica é o protagonismo de Ailton Krenak¹⁵ no movimento indígena que se fortaleceu no final da década

¹² Para Marinato (2007, p. 31): “a alcunha tapuia qualificava todos os povos que se mostraram resistentes desde os primeiros contatos e procuraram o afastamento das áreas colonizadas. Entre os inúmeros e diversificados grupos identificados como tapuias estavam os Aimorés, primeira denominação específica dada aos povos que mais tarde ficaram conhecidos como Botocudos. *Aimorés* e *Tapuia* são expressões provenientes da língua tupi, com a qual os portugueses primeiro tiveram contato e incorporaram na comunicação pela colônia. A denominação Botocudos é fruto da visão externa e preconceituosa dos portugueses, que se tornou comum para se referir aos grupos tribais da região analisada, que tinham a tradição de utilizar botoques labiais e auriculares feitos de madeira”. Sobre o assunto, discorre Ribeiro (2009, p. 23): “Quando a frota de Cabral chegou à costa do Brasil, ainda encontrou grupos Tapuia que resistiam à pressão Tupi: os Guaianá, cujos descendentes seriam os Kaingang de São Paulo e do Paraná, os Goitacá do Rio de Janeiro e do Espírito Santo, que seriam os Puri, Coroado e Coropó do século XIX, os Aimoré (Botocudos) da Bahia e os Kariri do Nordeste, além de outros. Eram chamados genericamente de Tapuia os grupos filiados à família linguística Jê e alguns de língua isolada”.

¹³ Para Ailton Krenak, a denominação *Aimoré* não designa um povo: “não, eles eram chamados de *aimorés* pelos Tupi do litoral, muito sabidos. Eles chamavam todos os índios do mato de *embaré*, porque usavam esse nome no sentido de serem brutos. Eram jagunços dos brancos e chamavam as outras tribos de gente do mato. Assim, o nome *aimoré* não nomeia um povo, era um apelido dado pelos Tupi” (COHN, 2015, p. 202).

¹⁴ Como afirma Paraíso (1992, p. 413): “o território ocupado pelos Botocudos compreendia grandes faixas da Mata Atlântica e da Zona da Mata na direção leste-sudeste, constituídas de florestas latifoliadas tropicais, cujos limites prováveis seriam o vale do Salitre, na Bahia, e o rio Doce, no Espírito Santo”.

¹⁵ Ailton Krenak nasceu no Vale do rio Doce, Minas Gerais, em 1953. Aos 17 anos Ailton migrou com seus parentes para o estado do Paraná. Alfabetizou-se aos 18 anos, tornando-se produtor gráfico e jornalista. Na década de 1980, passou a se dedicar exclusivamente à articulação do movimento indígena. Em 1987, no contexto das discussões da Assembleia Constituinte, Ailton Krenak foi autor de um gesto marcante, logo captado pela imprensa e que comoveu a opinião pública: pintou o rosto de preto com pasta de jenipapo enquanto discursava no plenário do Congresso Nacional, em sinal de luto pelo retrocesso na tramitação dos direitos indígenas. Em 1988 participou da fundação da União das Nações Indígenas (UNI), fórum intertribal interessado em estabelecer uma representação do movimento indígena em nível nacional, participando em 1989 do movimento Aliança dos Povos da Floresta, que reunia povos indígenas e seringueiros em torno da proposta da criação das reservas extrativistas, visando à proteção da floresta e da população nativa que nela vive. Nos últimos anos, Ailton se recolheu de volta a Minas Gerais e está mais perto do seu povo. Atualmente, está no Núcleo de Cultura Indígena, ONG que realiza desde 1998 o Festival de Dança e Cultura Indígena, idealizado e mantido por Ailton Krenak, na Serra do Cipó (MG), evento que visa promover o intercâmbio entre as diferentes etnias indígenas e delas com os não-índios. Biografia extraída do sítio eletrônico (blog) intitulado Ailton Krenak, que se destina a reunir matérias

de 1970 e no início da década de 1980, culminando com a ampla participação dos povos originários no processo constituinte. Sobre a importância da liderança indígena de Ailton Krenak, Eduardo Viveiros de Castro, ao prefaciar o livro intitulado *Ailton Krenak* (2015), da coleção Encontros, assevera que:

Davi [Kopenawa] e Ailton [Krenak] são índios que se “descobriram” índios, que voltaram a ser índios sem nunca deixar de tê-lo sido; são sobreviventes de massacres e epidemias, que ficaram longe de seus povos por anos; que tomaram como missão refletir, a partir de seu exílio forçado e seu trabalho de campo reverso, sobre sua condição, sobre sua diferença *insistente* perante os destruidores de seus mundos, e a partir daí ser capaz de *falar* a estes últimos, de *resistir* a eles, de indicar por onde passa o corte, a divergência, e quais são portanto as condições políticas de um entendimento possível (apenas possível) entre um “eles” que são muitos e um “nós” que se imagina, ou é compelido a se imaginar, como um grande Um coletivo, um Um que a *mera* existência dos índios revela a fraturado e separado de si mesmo [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 13)

Por fim, a terceira razão que subsidiou a escolha metodológica deste povo indígena específico é identificada no(s) seu(s) diferenciado(s) processo(s) de etnogênese(s). Inicialmente, como resistência às tentativas etnocidas do Estado brasileiro, tanto no século XIX quanto por ocasião do regime de exceção. Em seguida, como já dito alhures, por ter uma de suas lideranças com papel de destaque tanto na ascensão do movimento indígena quanto no processo constituinte. A isso deve ser somado o recente desastre ambiental envolvendo o Rio Doce (*Watu*, na língua Krenak,) em Mariana, ocorrido no dia 05 de novembro de 2015, que colocou a resiliência e a resistência deste povo indígena, mais uma vez, à prova: as águas sagradas do *Watu* estão amaldiçoadas e envenenadas. A tragédia anunciada ocorreu quase 30 (trinta) anos após a promulgação da Constituição Federal, mais de 10 (dez) anos depois da internalização da Convenção 169 da OIT e pouco menos de 02 (dois) anos antes da aprovação, pelo próprio Povo Krenak, de seu protocolo autônomo de consulta¹⁶.

Importa esclarecer que a escolha metodológica em relação ao Povo Indígena Krenak somente é indispensável do ponto de vista da viabilidade da pesquisa que ora se apresenta e não significa, em absoluto, a indicação de que este povo indígena específico é mais importante que quaisquer outros povos indígenas. Ademais, se a pesquisa fosse se debruçar sobre as violações de direitos humanos cometidas em desfavor de todos os povos originários situados no território brasileiro durante os mais de 500 (quinhentos) anos passados desde o

publicadas na internet e outros veículos sobre Ailton Krenak. Cfr: <<http://ailtonkrenak.blogspot.com/>>. Acesso em: 04 de janeiro de 2019.

¹⁶ Como consta no Capítulo 3, o protocolo de consulta do Povo Indígena Krenak foi elaborado pelos Krenak reunidos na Terra Indígena Krenak, localizada em Resplendor/MG, entre 23 de maio e 24 de agosto de 2017. Em 27 de junho e 24 de agosto de 2017, o protocolo foi aprovado e submetido à revisão final em reuniões realizadas na Aldeia Takruk.

“encobrimento” civilizatório, demonstraria a completa ausência de parâmetros metodológicos e/ou científicos e desconsideraria a diversidade e/ou pluralidade ínsita a cada povo indígena e seus diferentes processos de etnocídio(s) e etnogênese(s). Dito de outro modo, restaria configurada uma indesejada homogeneização de tratamento, o que, desgraçadamente, aproximaria esta pesquisa daquilo que ela mais quer se afastar: pressupor que os povos indígenas brasileiros devem ser indiscriminadamente considerados, “inseridos” ou “absorvidos” pela sociedade envolvente.

Fincadas as premissas fáticas e as escolhas exclusivamente metodológicas para construção desta dissertação, registre-se que a pesquisa em comento utilizou, primordialmente, o método de pesquisa indutivo e os métodos de pesquisa auxiliares histórico e comparativo, conforme ensinam Mezzaroba e Monteiro (2017, p. 90-93 e 116-118). O procedimento de pesquisa adotado, por sua vez, foi a pesquisa qualitativa, inclusive por meio de estudo de caso.

No mais, a pesquisa foi executada por intermédio da busca, seleção, leitura, análise crítica e fichamento do material bibliográfico e documental disponível em livros, documentos oficiais, artigos em periódicos especializados, normas constitucionais, infraconstitucionais e internacionais, jurisprudências e publicações acadêmicas.

Nesses termos, a pesquisa objetivou “chegar a conclusões mais amplas do que o conteúdo estabelecido pelas premissas nas quais está fundamentado o raciocínio” (MEZZAROBA e MONTEIRO, 2017, p. 91) ao extrair a contribuição do pensamento de(s)colonial e intercultural proposto no âmbito do *Grupo Modernidade/Colonialidade/De(s)colonialidade – MCD* para a efetivação dos direitos atualmente assegurados aos povos originários pelo ordenamento jurídico brasileiro.

Em suma, a pesquisa analisou, em primeiro lugar e a título de marco filosófico, as categorias-chave *colonialidade (do poder, do saber e do ser)*, *de(s)colonialidade* e *interculturalidade*, tendo como pressuposto uma nova proposição para o conceito de modernidade. Em seguida, explicitou como marco jurídico a proteção assegurada aos povos originários pelo atual ordenamento jurídico brasileiro (Constituição Federal e Convenção 169 da OIT). Ao final, estabelecidas as premissas teóricas, verificou as repercussões dos marcos filosófico (pensamento de(s)colonial e intercultural) e jurídico (especialmente os arts. 231 e 232 da Constituição Federal e o art. 6º., da Convenção 169 da OIT), especificamente nos processos de etnocídio(s) e de etnogênese(s) do Povo Indígena Krenak e de construção de seu protocolo autônomo de consulta.

1 A DE(S)COLONIALIDADE E A INTERCULTURALIDADE COMO PRESSUPOSTOS FUNDAMENTAIS PARA A EFETIVAÇÃO DOS DIREITOS ATUALMENTE ASSEGURADOS AOS POVOS ORIGINÁRIOS PELO ORDENAMENTO JURÍDICO BRASILEIRO¹⁷

Aonde quero chegar? A esta ideia: que ninguém colonializa inocentemente, que tampouco ninguém colonializa impunemente; que uma nação que colonializa, que uma civilização que justifica a colonização e, portanto, à força, já é uma civilização enferma, moralmente ferida, que irresistivelmente, de consequência em consequência, de negação em negação, é que chama a seu Hitler, quero dizer, seu castigo.

Colonização: cabeça de ponte da barbárie em uma civilização, da qual pode chegar a qualquer momento a pura e simples negação da civilização. [...]

Esses fatos comprovam que a colonização, repito, desumaniza o homem mesmo o mais civilizado; que a ação colonial, a empreitada colonial, a conquista colonial, fundada sobre o desprezo do homem nativo e justificada por esse desprezo, tende inevitavelmente a modificar aquele que a empreende; que o colonizador, ao habituar-se a ver no outro a besta, ao exercitar-se em tratá-lo como besta, para acalmar sua consciência, tende objetivamente em transformar-se ele próprio em besta.

(Aimé Césaire, em Discurso sobre o Colonialismo)

Este primeiro capítulo destina-se a minudenciar o marco teórico filosófico principal do presente estudo e, por via de consequência, possibilitar uma releitura *de(s)colonial* e *intercultural* dos direitos assegurados aos povos originários pelo ordenamento jurídico brasileiro. Para tanto, o objetivo é discorrer sobre a construção dos conceitos de *colonialidade* (*do poder, do saber e do ser*), *de(s)colonialidade* (que aqui será utilizada como sinônimo das expressões *pensamento de(s)colonial*, *giro de(s)colonial* e *opção de(s)colonial*) e *interculturalidade*, desenvolvidos no âmbito dos *estudos de(s)coloniais*, especificamente a partir da contribuição do Grupo *Modernidade/Colonialidade/De(s)colonialidade – MCD*¹⁸, tendo como pressuposto uma nova proposição para o conceito de *modernidade*.

¹⁷ Como a presente dissertação é apresentada num programa de pós-graduação situado no Brasil, todas as citações feitas em outras línguas que não o português, foram livremente traduzidas pela autora com o objetivo de reforçar a ideia de que o conhecimento construído durante esta produção acadêmica é, antes de tudo, latino-americano e especificamente brasileiro.

¹⁸ Apenas recentemente, como se verá a seguir, o Grupo ganhou em seu nome a palavra “descolonialidade”, deixando de ser designado apenas como *Grupo Modernidade / Colonialidade – MC* e passando a ser designado como *Grupo Modernidade / Colonialidade / De(s)colonialidade – MCD* (MIGNOLO e ESCOBAR, 2010). Pelas mesmas razões já explicitadas ao se referir ao termo *de(s)colonial*, no presente estudo a palavra *de(s)colonialidade* será utilizada com o “s” em destaque.

Importa consignar que a fixação do principal marco teórico da presente pesquisa nos *estudos de(s)coloniais* não significa acolher todas as suas conclusões de forma acrítica. Como se verá a seguir, ainda que o Grupo MCD possua contribuições advindas de várias áreas do conhecimento (o que, por óbvio, consagra a transdisciplinaridade imprescindível para a análise de temas complexos) eventuais distorções e/ou incoerências poderão ser devidamente corrigidas.

Deve ser mencionada, desde logo, a ausência de pesquisadores brasileiros e, por regra, a ausência de pesquisadores que atuam no âmbito jurídico, circunstâncias capazes de interferir (positiva e negativamente) na extração da contribuição dos *estudos de(s)coloniais* para a pesquisa em comento. Outra circunstância que merece destaque neste momento inicial é a existência de uma multiplicidade de conceitos e de ideias cunhados e desenvolvidos pelo grupo, havendo situações em que determinado componente apresenta um conceito específico mas conta com a contribuição de outro(s) componente(s) para desenvolvê-lo, bem como situações em que se identificam diferenças nas construções desses conceitos.

É certo, ademais, que, até em razão da diversidade ínsita aos *estudos de(s)coloniais*, é preciso delimitar a abrangência da pesquisa que ora se propõe. Como se objetiva esmiuçar especificamente os conceitos de *colonialidade (do poder, do saber e do ser)*, *de(s)colonialidade* e *interculturalidade*, tendo como pressuposto uma nova proposição para o conceito de modernidade, o marco teórico se focará principalmente nas contribuições de Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Edgardo Lander, Nelson Maldonado-Torres e Catherine Walsh. Os três primeiros em razão de seu protagonismo na constituição do grupo de estudos e no momento de maior produção coletiva (1998-2008), destacando-se, ainda, a contribuição de Enrique Dussel para a reconfiguração do marco inicial da *modernidade* e de Aníbal Quijano para a construção do conceito de *colonialidade do poder*. A essa tríade inicial, para os fins propostos na presente pesquisa, são acrescentadas as contribuições de Edgardo Lander em relação ao conceito de *colonialidade do saber*, de Nelson Maldonado-Torres em relação ao conceito de *colonialidade do ser* e de Catherine Walsh em relação ao conceito de *interculturalidade*. Tal delimitação, por óbvio, não impede que sejam consultados e/ou citados os demais pesquisadores *de(s)coloniais*, mas tão somente serve para direcionar os conceitos – aqui chamados de **categorias-chave** – advindos dos *estudos de(s)coloniais* que serão utilizados. Outrossim, ocorrerão eventuais incursões nos textos pós-coloniais, em especial nos escritos de Aimé Césaire, de Frantz Fanon e de Gayatri Chakrabarty Spivak, precipuamente por sua influência em relação aos pesquisadores *de(s)coloniais* já citados.

Isso posto, na parte inicial do capítulo, serão brevemente esmiuçados os antecedentes principais dos *estudos de(s)coloniais*, especificamente as contribuições advindas do pós-colonialismo e do Grupo de Estudos Subalternos da Índia. Em seguida, far-se-á uma cronologia de desenvolvimento do Grupo MCD para, então, explicitar os conceitos (ou **categorias-chave**) que, debatidos pelo grupo, interessam diretamente ao presente estudo. Ao final, serão explicitados os principais pontos de contato entre a contribuição teórica advinda dos *estudos de(s)coloniais* e a necessária superação do persistente paradigma etnocida existente contra os povos originários de Abya Yala.

1.1 Estudos pós-coloniais e de(s)coloniais: as construções teóricas em torno do subalterno e do colonizado

O termo pós-colonialismo, como destaca Ballestrin (2013), remete a, pelo menos, duas perspectivas: a primeira “diz respeito ao tempo histórico posterior aos processos de descolonização do chamado ‘terceiro mundo’, a partir da metade do século XX” e a segunda remete “ao conjunto de contribuições teóricas oriundas principalmente dos estudos literários e culturais, que a partir dos anos 1980 ganharam evidência em algumas universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra” (BALLESTRIN, 2013, p. 90). Em outras palavras, segundo Ballestrin (2013), o pós-colonialismo se caracteriza tanto por identificar a existência de uma relação antagônica por excelência entre o colonizador e o colonizado quanto por interceder por este último, sendo certo que o argumento pós-colonial, a partir de uma análise histórica, temporal, geográfica e disciplinar, busca a superação das relações coloniais, do colonialismo e da colonialidade.

Para Colaço e Damázio (2018, p. 79), “sob o nome de estudos pós-coloniais é conhecida uma corrente de pensamento que reflete, sobretudo nos meios acadêmicos relacionados à antropologia, história e literatura, sobre as heranças coloniais do Império Britânico em regiões como a Índia e o Oriente Médio”.

Por sua vez, Araújo Junior (2018, p. 60) irá afirmar que “a contribuição da teoria pós-colonial mostra que o colonialismo não é apenas um fenômeno econômico e político, pois possui uma dimensão epistemológica, relacionada à constituição de signos e símbolos”, ademais, não se deve descrever o colonialismo como um fato passado. Segundo o pesquisador, é preciso admitir os efeitos permanentes paralelamente ao desejo de vencer os

fenômenos, tais como: a hierarquia da linguagem, a demarcação de superioridades de grupos em detrimentos de outros e, ainda, a criação de oposições.

Como assevera Sartori Junior (2017), há dois momentos históricos colonialistas enquanto projetos políticos e econômicos de poder e dominação. Isso porque “a primeira onda do colonialismo moderno ocorreu com a conquista das Américas por Espanha e Portugal no final do século XV e início do XVI” e a “segunda grande onda do colonialismo moderno iniciou no século XIX com a formação de colônias na África e na Ásia por países europeus, principalmente França e Inglaterra, e perdurou até meados do século XX” (SARTORI JUNIOR, 2017, p. 33-34).

Nesse ponto, antes mesmo de prosseguir com os contornos gerais do pós-colonialismo, é imprescindível esclarecer o próprio conceito de colonialismo. Nos dizeres de Quijano (1992),

foi estabelecida uma relação de dominação direta, política, social e cultural dos europeus sobre os conquistados de todos os continentes. Essa dominação é conhecida como colonialismo. Em seu aspecto político, especialmente formal e explícito, a dominação colonial foi derrotada na grande maioria dos casos. A América foi o primeiro estágio dessa derrota. Posteriormente, após a Segunda Guerra Mundial, África e Ásia. Assim, o colonialismo, no sentido de um sistema de dominação política formal de algumas sociedades sobre outras, parece, portanto, uma questão do passado¹⁹ (QUIJANO, 1992, p. 11, tradução nossa).

Indubitavelmente, portanto, os estudos pós-coloniais convergem com os estudos relacionados à diversidade cultural (de um lado a Europa ocidental colonizadora e, de outro, os povos colonizados da América, da África e da Ásia). É preciso reiterar, como destacado por Aníbal Quijano (1992), que o colonialismo, enquanto realidade factual, já foi superado a partir da descolonização da América e, mais recentemente, da África e da Ásia, ocupando-se o pós-colonialismo de interceder pelo “subalterno” ou “colonizado”, reconhecendo-os, de forma inédita, como sujeitos que devem ter seus lugares de fala²⁰ assegurados.

¹⁹ No original: “fue establecida una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes. Esa dominación se conoce como colonialismo. En su aspecto político, sobre todo formal y explícito, la dominación colonial ha sido derrotada en la amplia mayoría de los casos. América fue el primer escenario de esa derrota. Posteriormente, desde la II Guerra Mundial, África y Asia. Así, el colonialismo, en el sentido de un sistema de dominación política formal de unas sociedades sobre otras, parece pues asunto del pasado”.

²⁰ Para os fins do presente estudo, a expressão “lugar de fala” será designada para explicitar o fato de que cada sujeito epistêmico (branco/branca, negro/negra, índio/índia e assim por diante) parte de um lugar diferente e, portanto, desigual. Dito de outro modo, o “lugar de fala” é a posição de onde o sujeito epistêmico olha para o mundo e intervém nele. O debate em torno dos “lugares de fala” será retomado por ocasião do Capítulo 3 desta dissertação.

Sobre a identificação do pós-colonialismo enquanto corrente ou escola de pensamento, frequentemente são indicadas as contribuições da conhecida “tríade francesa”, composta por Frantz Fanon, Aimé Césaire e Albert Memmi, agregando-se posteriormente as contribuições de Edward Said e do Grupo de Estudos Subalternos, este último iniciado na Índia na década de 1970, liderado por Ranajit Guha e que apresenta como integrantes Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak.

Ao narrar a genealogia do pós-colonialismo, Ballestrin (2013) destaca a importância da denominada “tríade francesa”, composta por Aimé Césaire, Albert Memmi e Frantz Fanon, responsável por desenvolver, pela primeira vez, o argumento pós-colonial de forma simultânea. De fato, o escritor e professor, de origem judaica, nascido na Tunísia, Albert Memmi (1920), autor de *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador* (1947), assim como o poeta negro Aimé Césaire (1913-2008), autor de *Discurso sobre o colonialismo* (1950), e o psicanalista negro Frantz Fanon (1925-1961), autor de *Os condenados da terra* (1961), ambos nascidos na Martinica, são considerados porta-vozes do colonizado que, até o momento, não possuía voz.

Em seguida, Ballestrin (2013) arremata trazendo as contribuições ulteriores de Edward Said e, ainda, do Grupo de Estudos Subalternos, formado na Índia e posteriormente expandido para outros lugares. Confira-se:

A esses três clássicos soma-se a obra *Orientalismo* (1978), de Edward Said (1935-2003), crítico literário de origem palestina, intelectual e militante da causa. O Oriente como “invenção” do Ocidente denunciou a funcionalidade da produção do conhecimento no exercício de dominação sobre o “outro”. [...]

De forma paralela, é indispensável apresentar outro movimento que acabou por reforçar o pós-colonialismo como um movimento epistêmico, intelectual e político. Na década de 1970, formava-se no sul asiático o Grupo de Estudos Subalternos – com a liderança de Ranajit Guha, um dissidente do marxismo indiano –, cujo principal projeto era “analisar criticamente não só a historiografia colonial da Índia feita por ocidentais europeus, mas também a historiografia eurocêntrica nacionalista indiana” (GROSFOGUEL, 2008, p. 116), bem como a historiografia marxista ortodoxa (CASTRO-GÓMEZ E MENDIETA, 1998). Na década de 1980, os *subaltern studies* se tornaram conhecidos fora da Índia, especialmente através dos autores Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Chakrabarty Spivak. O termo “subalterno” fora tomado emprestado de Antonio Gramsci e entendido como classe ou grupo desagregado e episódico que tem uma tendência histórica a uma unificação sempre provisória pela obliteração das classes dominantes. [...]

Em 1985, Spivak publicou um artigo que, ao lado dos livros já citados, tornou-se outro cânone do pós-colonialismo: “Pode o subalterno falar?”. É importante reparar que, nesse artigo, a autora faz uma profunda crítica aos intelectuais ocidentais Deleuze e Foucault – a despeito de sua filiação pós-estruturalista e desconstrucionista – e uma autocrítica aos estudos subalternos, através da reflexão sobre a prática discursiva do intelectual pós-colonial. Para ela, [...] o subalterno permanece silenciado e aparece como constituição de mais um “outro”, uma classificação essencialista que acaba por não incorporar a noção de *différance* ou hibridismo. [...]

Na década de 1980, o debate pós-colonial foi difundido no campo da crítica literária e dos estudos culturais na Inglaterra e nos Estados Unidos, cujos expoentes mais conhecidos no Brasil são Homi Bhabha (indiano), Stuart Hall (jamaicano) e Paul Gilroy (inglês). O local da cultura, Da diáspora e Atlântico negro foram traduzidos para o português e tiveram repercussão nas ciências sociais brasileiras (BALLESTRIN, 2013, p. 92-93, grifos do autor).

Para os fins do presente estudo, destaca-se a contribuição de Gayatri Chakrabarty Spivak ao questionar se a intelectualidade pós-colonial (europeia e asiática) teria legitimidade para falar em nome do subalterno e do colonizado. Nesse sentido, Spivak (2018, p. 24 e 39), ao fazer uma “crítica aos esforços atuais do Ocidente para problematizar o sujeito, em direção à questão de como o sujeito do Terceiro Mundo é representado no discurso ocidental”, destaca a problemática existente ao se entender o intelectual pós-colonial como um representante do subalterno, que “não representa (fala por) o grupo oprimido” e não é “uma consciência representativa (uma consciência que ‘re-presenta’ a realidade adequadamente)”.

Nesse panorama, no já citado artigo *Pode o subalterno falar?*, a conclusão é no sentido de que o subalterno e o colonizado somente falam por intermédio de outra pessoa que, mesmo estando inserida no pós-colonialismo, coloca-se na posição de reivindicar algo em nome do outro. Assim sendo, além de se constatar que o subalterno e o colonizado não podem falar (não se autorrepresentam), há certa homogeneização da categoria subalterna/colonizada, o que desconsidera, portanto, que todos aqueles identificados como subalternos e/ou colonizados – aqui acrescenta este estudo o exemplo dos povos indígenas – são componentes de múltiplos grupos heterogêneos. Mais que isso, a prática discursiva aplicada nos estudos pós-coloniais, seja pela “tríade francesa”, seja pelo Grupo de Estudos Subalternos, permanecia embebida de referenciais europeus ocidentais, o que pode ser evidenciado pelas influências dos pós-estruturalistas franceses Deleuze e Foucault e, ainda, do filósofo italiano Antonio Gramsci (BALLESTRIN, 2013).

Em suma, como esclarece Sartori Junior (2017), ao praticar o mesmo discurso dominante que a princípio pretendia afastar, o intelectual pós-colonial acaba se tornando cúmplice da essencialização do sujeito, executada em primeiro lugar pelo colonizador, e então comete o que Spivak chamou de violência epistêmica. Nas conclusões da própria Spivak (2018):

O mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro. Esse projeto é também a obliteração assimétrica do rastro desse Outro em sua precária subjetividade [com evidência para a palavra que significa ‘sujeito’] [...]. É bem conhecido que Foucault localiza a violência epistêmica – uma completa revisão da episteme – na redefinição de sanidade no final do século 18 europeu [...].

Mas, e se essa redefinição específica tiver sido apenas uma parte da narrativa da história na Europa, assim como nas colônias? E se os dois projetos de revisão epistêmica funcionavam como partes deslocadas e desconhecidas de uma vasta máquina operada por duas mãos? Talvez não seja demais pedir que o subtexto da narrativa palimpséstica do imperialismo seja reconhecido com um ‘conhecimento subjugado’ [...]

Não se trata de uma descrição de ‘como as coisas realmente eram’ ou de privilegiar a narrativa da histórica como imperialismo como a melhor versão da história [...]. Trata-se, ao contrário, de oferecer um relato de como uma explicação e uma narrativa da realidade foram estabelecidas como normativas (SPIVAK, 2018 p. 60-62, grifos da autora).

Essa autocrítica, proposta no âmbito do Grupo de Estudos Subalternos, é fundamental para compreender os desdobramentos que posteriormente ocorrerão na América Latina, a partir da influência do pós-colonialismo, especialmente porque, segundo Spivak (2018), há chances de o intelectual pós-colonial ser cúmplice na persistente constituição do Outro como a sombra do *self*. A contribuição dos estudos pós-coloniais inicia-se a partir do início do século XX com a “tríade francesa”, passando pelas colaborações relacionadas ao orientalismo, de Edward Said²¹, e pelos debates provocados pelo Grupo de Estudos Subalternos no sul da Ásia, chegando ao continente americano apenas no início da década de 1990. De fato, os estudos pós-coloniais inspiraram a fundação, por parte de intelectuais latino-americanos e americanistas, do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos. O debate pós-colonial, então, é inserido no continente americano que, naquele momento, vivenciava diversificados processos de redemocratização com o fim dos regimes autoritários que ocorreram na América Latina²².

Com o passar do tempo, alguns integrantes do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, especialmente Walter D. Mignolo, questionaram os estudos subalternos originais, ao constatar que a trajetória de dominação e resistência da própria América Latina permanecia encoberta, silenciada e ocultada. Isso porque, ainda segundo Mignolo, apenas traduzia ou

²¹ Para Araújo Junior (2018, p. 61), “Em ‘Orientalismo’, de 1978, Edward Said discute o impacto da dominação imperial da Europa sobre as colônias da Ásia e do Oriente Médio, durante os séculos XIX e XX, e a institucionalização de uma imagem sobre ‘o oriente’ ou ‘o oriental’. Trata-se de uma imagem que não é meramente geográfica. Ela representa formas de vida e de pensamento capazes de gerar subjetividades concretas que se incorporam às estruturas objetivas, como leis estatais, códigos de comércio e regulamentos burocráticos. A obra de Said discute uma forma de produção de pensamento, favorecida pelo exercício do poder ocidental, que cria uma distinção ontológica e epistemológica entre o ‘Oriente’ e o ‘Ocidente’, O primeiro é tratado como um lugar sem história ou desprovido de razão, e o oriental é visto como um ser irracional, depravado, infantil, diferente. Já o segundo é o lugar do europeu, que é considerado racional, liberal, virtuoso, maduro, normal [...]. Said demonstra que escritores, poetas, romancistas, filósofos, teóricos políticos e administradores imperiais aceitaram tal distinção básica como ponto de partida para teorias, romances e relatos políticos sobre o Oriente, seus povos, costumes, ‘mentalidade’ e destino, com influências que perduram até hoje”.

²² Em ordem cronológica e de forma exemplificativa, com as datas de início e fim do último período autoritário: Paraguai (1954/1989), Bolívia (1964/1982), Brasil (1964/1985), Uruguai (1973/1985), Chile (1973/1990), Argentina (1976/1983) e Peru (1980/1995).

tentava aplicar o entendimento firmado pelos teóricos indianos que, por sua vez, reproduziam heranças coloniais do império britânico.

Essas divergências, até por serem de ordem estrutural, acabaram por inviabilizar a continuidade do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, sendo que, a partir de 1998, alguns integrantes que já haviam participado daquele grupo desfeito se agregaram a outros pesquisadores para formar o Grupo *Modernidade/Colonialidade – MC*, também denominado de *Programa de Investigação Modernidade/Colonialidade*. Até por esse afastamento dos estudos pós-coloniais iniciais, as contribuições do mencionado grupo serão referidas no presente trabalho, a partir de então, pela expressão *estudos de(s)coloniais*.

Desde logo, mister ressaltar que, enquanto os estudos pós-coloniais estavam mais associados à segunda onda de colonialismo (século XIX – África e Ásia), os pesquisadores latino-americanos *de(s)coloniais* buscaram se aproximar da primeira e mais antiga onda de colonialismo (século XVI – América)²³. Conforme narrado por Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), a partir do ano de 2001 e até o ano de 2006, foram realizados sete encontros fundamentais do Grupo MC, cujo objetivo principal era debater os avanços realizados em relação às “categorias-chave que guiam sua pesquisa”²⁴ (CASTRO-GÓMEZ;GROSFOGUEL, 2007, p. 09, tradução nossa).

Registre-se, por oportuno, como antecedentes dessas reuniões/encontros coletivos, que Castro-Gómez e Grosfoguel (2007) narram como se deu a conformação paulatina e a partir da serendipidade derivada de diversos eventos que ocorreram quase simultaneamente e de forma independente entre si na Venezuela (organizado por Edgardo Lander), nos Estados Unidos (organizados por Ramón Grosfoguel e Agustín Lao-Montes) e na Colômbia (Santiago Castro-Gómez e Oscar Guardiola):

Em 1998, Edgardo Lander (sociólogo da Venezuela), por um lado, e Ramón Grosfoguel e Agustín Lao-Montes (ambos da Universidade Estadual de Nova York), por outro, organizaram oficinas independentes umas das outras, mas apontando na mesma direção. Da Universidade Central da Venezuela e com o apoio do CLACSO, Edgardo organizou em Caracas um evento para o qual foram convidados Mignolo, Escobar, Quijano, Dussel e Coronil. [...] Por outro lado, Ramón e Agustín organizaram em Binghamton o congresso internacional *Transmodernity, historical capitalism, and coloniality: a postdisciplinary dialogue*, ao qual, além de Quijano e Wallerstein, foram convidados o filósofo argentino Enrique Dussel e o semiólogo, também argentino, Walter Mignolo. [...] Foi neste congresso que Dussel, Quijano e Mignolo se reuniram pela primeira vez para discutir sua abordagem da herança colonial na América Latina, em diálogo com a análise do sistema-mundo de Wallerstein. No ano seguinte, o grupo de Binghamton organizou o evento *Historical*

²³ Aqui cabe referir, em relação ao século XVI, o debate em torno do uso do termo colonialismo e/ou imperialismo. Nesse sentido, cfr. Ballestrin (2017).

²⁴ No original “categorias claves que guían su que hacer investigativo”.

Sites of Colonial Disciplinary Practices: The Nation-State, the Bourgeois Family and the Enterprise, onde o diálogo com as teorias pós-coloniais da Ásia, África e América Latina foi aberto. Participaram desse evento Vandana Swami, Chandra Mohanty, Zine Magubane, Sylvia Winters, Walter Mignolo, Aníbal Quijano e o antropólogo venezuelano Fernando Coronil. Essa abordagem entre a análise do sistema-mundo e as teorias latino-americanas sobre a colonialidade continuou em março de 2000, quando Ramón Grosfoguel organizou em Boston a conferência correspondente à 24ª edição do PEWS (*Political Economy of the World-System*), convidando os filósofos colombianos Santiago Castro-Gómez e Oscar Guardiola Rivera, do Instituto Pensar, da Universidade Javeriana. [...] Paralelamente ao desenvolvimento descrito acima, um novo nó da rede estava sendo formado na Colômbia, graças à atividade iniciada por Santiago Castro-Gómez no Instituto de Estudos Sociais e Culturais Pensar. Juntamente com Oscar Guardiola e com o apoio da Pontifícia Universidade Javeriana, Santiago organiza em agosto de 1999 o Simpósio Internacional ‘A reestruturação das ciências sociais nos países andinos’. Este evento serviu como um catalisador para tudo o que vinha acontecendo nos outros nós da rede, pois foi a partir daí que foi assinado um convênio de cooperação acadêmica entre a Universidade Javeriana de Bogotá, a Duke University, a Universidade da Carolina do Norte e a Universidade Andina Simón Bolívar de Quito para organizar atividades e publicações sobre o tema da geopolítica do conhecimento e da colonialidade do poder. Além de Mignolo, Lander, Coronil, Quijano, Castro-Gómez e Guardiola, participaram do evento em Bogotá duas pessoas que se juntariam a este grupo transdisciplinar e plurinacional: a semióloga argentina Zulma Palermo e a romanista alemã Freya Schiwy. [...] ²⁵ (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007, p. 10, grifos dos autores, tradução nossa).

A reunião coletiva inicial, organizada por Walter Mignolo, ocorreu na Duke University em 2001 e contou, pela primeira vez, com a contribuição de Catherine Walsh, que, inclusive, ficou encarregada de organizar a segunda reunião do grupo, realizada em Quito, no

²⁵ No original: “En el año de 1998, Edgardo Lander (sociólogo radicado en Venezuela), por un lado, y Ramón Grosfoguel y Agustín Lao-Montes (ambos activos en la Universidad Estatal de New York), por el otro, organizaron talleres independientes uno del otro pero ambos apuntando en la misma dirección. Desde la Universidad Central de Venezuela y con el apoyo de la CLACSO, Edgardo organizó en Caracas un evento al cual fueron invitados Mignolo, Escobar, Quijano, Dussel y Coronil. [...] Por su parte, Ramón y Agustín organizaron en Binghamton el congreso internacional *Transmodernity, historical capitalism, and coloniality: a postdisciplinary dialogue*, al cual, además de Quijano y Wallerstein, fueron invitados el filósofo argentino Enrique Dussel y el semiólogo, también argentino, Walter Mignolo. [...] Fue en este congreso en donde Dussel, Quijano y Mignolo se reunieron por primera vez para discutir su enfoque de las herencias coloniales en América Latina, en diálogo con el análisis del sistema-mundo de Wallerstein. Al año siguiente, el grupo de Binghamton organizó el evento *Historical Sites of Colonial Disciplinary Practices: The Nation-State, the Bourgeois Family and the Enterprise*, en donde se abrió el diálogo con las teorías poscoloniales de Asia, África y América Latina. En este evento participaron Vandana Swami, Chandra Mohanty, Zine Magubane, Sylvia Winters, Walter Mignolo, Aníbal Quijano y el antropólogo venezolano Fernando Coronil. Este acercamiento entre el análisis del sistema-mundo y las teorías latinoamericanas sobre la colonialidad continuó en marzo de 2000, cuando Ramón Grosfoguel organizó en Boston la conferencia correspondiente a la edición número 24 del PEWS (*Political Economy of the World-System*), invitando a los filósofos colombianos Santiago Castro-Gómez y Oscar Guardiola Rivera, del Instituto Pensar de la Universidad Javeriana. [...] Paralelamente al desarrollo arriba descrito se estaba formando un nuevo nodo de la red en Colombia, gracias a la actividad iniciada por Santiago Castro-Gómez en el Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar. Junto con Oscar Guardiola, y con el apoyo de la Pontificia Universidad Javeriana, Santiago organiza en agosto de 1999 el Simposio Internacional ‘La reestructuración de las ciencias sociales en los países andinos’. Este evento sirvió como catalizador de todo lo que venía ocurriendo en los otros nodos de la red, pues fue a partir de allí que se firmó un convenio de cooperación académica entre la Universidad Javeriana de Bogotá, Duke University, University of North Carolina y la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito para organizar actividades y publicaciones en torno al tema de las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder. Además de Mignolo, Lander, Coronil, Quijano, Castro-Gómez y Guardiola, en el evento de Bogotá participaron dos personas que se unirían a este grupo transdisciplinario y plurinacional: la semióloga argentina Zulma Palermo y la romanista alemana Freya Schiwy. [...]”.

ano de 2002. Por ocasião da segunda reunião, explicitam Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), o grupo se aproximou de intelectuais indígenas e afro-americanos do Equador. Já em 2003, o terceiro encontro do grupo foi organizado por Ramón Grosfoguel e José David Saldívar e teve lugar na Universidade da Califórnia (Berkeley), momento em que se uniu ao grupo o filósofo Nelson Maldonado-Torres. Por conseguinte, no ano de 2004, foram realizados dois encontros (o quarto e o quinto na cronologia do grupo): o primeiro, no mês de abril, organizado por Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres e José David Saldívar, novamente na Universidade da Califórnia (Berkeley), oportunidade em que se iniciou um diálogo do grupo com Boaventura de Sousa Santos, um dos principais organizadores do Fórum Social Mundial. O segundo, no mês de junho, foi coordenado por Arturo Escobar e Walter Dignolo, tendo ocorrido nas cidades de Chapel Hill (Universidade da Carolina do Norte) e Durham (Duke University). Ainda segundo Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), em 2005 ocorreu o sexto encontro do grupo, liderado por Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel e José David Saldívar e, por fim, no ano de 2006, em Quito, foi realizada a sétima reunião do grupo, sob a coordenação de Catherine Walsh²⁶.

Dito isto, em linhas gerais, os principais integrantes do Grupo MCD são listados por Escobar (2003) e, para melhor situá-los geograficamente e por área de conhecimento, foram acrescentadas, na tabela a seguir^{27 28}, suas respectivas áreas de atuação, nacionalidades e universidades onde lecionam:

²⁶ Há menção, ainda, a um oitavo encontro do grupo, realizado em 2008, na Universidade Central da Venezuela, coordenado por Edgardo Lander.

²⁷ Um quadro similar ao ora apresentado, inclusive com a identificação das áreas de atuação, nacionalidade e universidades onde lecionam, foi concebido por Ballestrin (2013, p. 98). As diferenças são a inclusão, por Arturo Escobar, de Oscar Guardiola, Eduardo Restrepo, Jorge Sanjinés, Freya Schiwy, José David Saldívar, Ana Margarida Cervantes-Rodríguez e Agustín Lao Montes como principais integrantes e, doutro modo, a inclusão, por Luciana Ballestrin, de Immanuel Wallerstein e Boaventura de Sousa Santos como principais integrantes.

²⁸ Em tempo, não estão citados na tabela, mas participaram de duas das principais publicações coletivas do Grupo MC – os conjuntos de artigos intitulados *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (2000) e *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (2007) – Francisco López Segrega e Alejandro Moreno (primeira publicação) e Juan Camilo Cajigas-Rotundo, Carolina Santamaría Delgado, Fernando Garcés, Juliana Flórez-Flórez e Mónica Espinosa (segunda publicação). Registre-se que os nomes citados em relação à segunda publicação são apontados como pertencentes à segunda geração do Grupo MC (CASTRO-GÓMEZ; GROSFOGUEL, 2007, p. 12). Por fim, foi citada na referida tabela, mas não participou das duas obras acima citadas, a professora Zulma Palermo.

Tabela 1 Principais integrantes do Grupo Modernidade/Colonialidade – MC

INTEGRANTE	ÁREA	NACIONALIDADE	UNIVERSIDADE ONDE LECIONA E/OU LECIONAVA
Enrique Dussel	filosofia	argentina/mexicana	Universidad Autónoma Metropolitana (unidade de Iztapalapa) e Universidad Nacional Autónoma do México
Aníbal Quijano(*)	sociologia	peruana	Universidad Nacional de San Marcos, Peru
Walter Mignolo	semiótica e teoria cultural	argentina/estadunidense	Duke University, EUA
Edgardo Lander	sociologia	venezuelana	Universidad Central de Venezuela
Santiago Castro-Gómez	Filosofia	colombiana	Pontificia Universidad Javeriana, Colômbia
Óscar Guardiola-Rivera	filosofia e direito	colombiana	University of London
Eduardo Restrepo	antropologia	colombiana	Pontificia Universidad Javeriana, Colômbia
Catherine Walsh	linguística	estadunidense	Universidad Andina Simón Bolívar, Equador
Zulma Palermo	semiótica	argentina	Universidad Nacional de Salta, Argentina
Javier Sanjinés	teoria cultural e literatura	boliviana	University of Michigan, Ann Arbor, EUA
Freya Schiwy	jornalismo e teoria cultural	alemã	University of California, Berkeley, EUA
Fernando Coronil(*)	antropologia	venezuelana	University of New York, EUA
Ramón Grosfoguel	sociologia	porto-riquenha	University of California, Berkeley, EUA
José David Saldívar	literatura	estadunidense	Stanford University, Palo Alto, EUA
Ana Margarita Cervantes-Rodríguez			University at Albany, New York, EUA
Agustín Lao-Montes	sociologia	porto-riquenha	University of Massachusetts, Amherst, EUA
Nelson Maldonado-Torres	filosofia	porto-riquenha	University of California, Berkeley, EUA
Arturo Escobar	antropologia	colombiana	University of North Carolina, EUA

(*) já falecido.

Fonte: Elaboração própria.

Nesse panorama, é possível perceber que a maior atividade coletiva do grupo ocorreu entre os anos de 1998 e 2008. A partir de então, diversas circunstâncias contribuíram para desacelerar a construção coletiva das categorias-chave do Grupo MCD, especialmente em razão da impossibilidade de manutenção do consenso teórico entre seus integrantes.

É preciso frisar, contudo, que tal circunstância, longe de fragilizar o arcabouço teórico desenvolvido por estudiosos latino-americanos para a própria América Latina, demonstra a heterogeneidade ínsita ao próprio grupo que, como destaca Escobar (2003), sofreu influências diretas das teorias críticas europeias e estadunidenses da modernidade, do Grupo de Estudos Subalternos do Sul da Ásia, da teoria feminista chicana (relacionada às mulheres estadunidenses e mexicanas), da teoria pós-colonial e da filosofia africana, além de ter como referenciais a teoria da dependência, a pedagogia do oprimido e a filosofia da libertação.

De fato, o Grupo MCD funciona como uma espécie de articulador do pensamento crítico latino-americano no início do século XXI, tendo suas categorias-chave incorporadas nas mais diversas áreas do mundo acadêmico e em organizações e movimentos sociais, particularmente na região andina. Ao sintetizar os objetivos do grupo, Escobar (2003) relata que:

Sua principal força orientadora, no entanto, é uma reflexão contínua sobre a realidade cultural e política latino-americana, incluindo o conhecimento subalternizado dos grupos explorados e oprimidos. [...] Como Walter Mignolo argumentou, o MC deve ser visto como ‘outro paradigma’ [...]. Diante de um novo paradigma ‘da América Latina’ [...], o projeto MC não se enquadra em uma história linear de paradigmas ou epistemes; entendê-lo dessa maneira significaria integrá-lo à história do pensamento moderno. Ao contrário, o programa do MC deve ser entendido como um modo de pensar diferente, contrariando as grandes narrativas modernistas - cristianismo, liberalismo e marxismo -, situando seu próprio questionamento nas próprias bordas dos sistemas de pensamento e investigações para a possibilidade de modos de pensamento não-eurocêntricos²⁹ (ESCOBAR, 2003, p. 53, grifos do autor, tradução nossa).

Feitas tais considerações prefaciais, entre os conceitos (categorias-chave) desenvolvidos no âmbito do Grupo MCD, para o que se pretende na pesquisa em comento, interessam aqueles que se referem especificamente à *colonialidade (do poder, do saber e do ser)*, à *de(s)colonialidade* (que aqui será utilizada como sinônimo das expressões *pensamento de(s)colonial*, *giro de(s)colonial* e *opção de(s)colonial*) e à *interculturalidade*, tendo como pressuposto uma nova proposição para o conceito de *modernidade*.

1.2 A América Latina como face encoberta da modernidade e as persistentes colonialidades do poder, do saber e do ser

A premissa fundamental para o desenvolvimento de todo o marco teórico debatido pelos *estudos de(s)coloniais* reside em considerar a América “como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, por isso, como a primeira id-entidade da

²⁹ No original: “Su principal fuerza orientadora, sin embargo, es una reflexión continuada sobre la realidad cultural y política latinoamericana, incluyendo el conocimiento subalternizado de los grupos explotados y oprimidos. [...] Como Walter Mignolo ha argumentado, la MC debe ser vista como «un paradigma otro» [...]. Antes que un nuevo paradigma «desde Latinoamérica» [...], el proyecto de MC no se encuadra en una historia lineal de paradigmas o epistemes; entenderlo así significaría integrarlo en la historia del pensamiento moderno. Al contrario, el programa MC debe ser entendido como una manera diferente del pensamiento, en contravía de las grandes narrativas modernistas –la cristiandad, el liberalismo y el marxismo—, localizando su propio cuestionamiento en los bordes mismos de los sistemas de pensamiento e investigaciones hacia la posibilidad de modos de pensamiento no-eurocêntricos”.

modernidade”³⁰ (QUIJANO, 2000, p. 202, tradução nossa). Assim sendo, ao se estabelecer a América como ponto de partida da era moderna e, conseqüentemente, da racionalidade (razão), questiona-se a visão hegemônica de modernidade enquanto fenômeno exclusivo da Europa Ocidental que posteriormente se expandiu para o resto do mundo.

Essa nova proposição para o conceito de *modernidade*: (i) insere as contribuições de Portugal, Espanha e da própria América Latina para o fenômeno, (ii) destaca a centralidade da América Latina na história mundial e (iii) possibilita uma interpretação da racionalidade moderna distinta daquela associada tão somente ao padrão europeu ocidental que se encontra vigente. Como afirma Dussel (2000):

O ego cogito moderno foi precedido em mais de um século pelo ego conquiro (e conquista) prático dos hispano-portugueses que impuseram sua vontade (a primeira ‘Vontade do Poder’ moderna) ao índio americano. A conquista do México foi o primeiro domínio do ego moderno. A Europa (Espanha) tinha evidente superioridade sobre as culturas asteca, maia, inca, etc. [...], especialmente por suas armas de ferro [...] - presentes em todo o horizonte euro-afro-asiático. A Europa moderna, desde 1492, utilizará a conquista da América Latina (já que a América do Norte só entra em cena no século XVII) como um trampolim para obter uma ‘vantagem comparativa’ decisiva em relação às antigas culturas antagônicas (turco-muçulmana etc.). Sua superioridade será, em boa parte, o resultado do acúmulo de riquezas, experiências, conhecimentos, etc., que serão coletados desde a conquista da América Latina [...] A modernidade, como novo ‘paradigma’ da vida cotidiana, da compreensão da história, da ciência, da religião, surge no final do século XV e com o domínio do Atlântico. O século XVII já é o fruto do século XVI; Holanda, França, Inglaterra, já estão em desenvolvimento no horizonte aberto por Portugal e Espanha. A América Latina entra na Modernidade (muito antes da América do Norte) como a ‘outra face’ dominada, explorada, encoberta³¹ (DUSSEL, 2000, p. 48, grifos do autor, tradução nossa).

Antes mesmo da conformação do Grupo MC, Quijano (1992) já consignava a necessidade de se afastar os paradigmas distorcidos pela perspectiva exclusiva do poder europeu ocidental, conforme afirma:

³⁰ No original: “como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera id-entidad de la modernidad”.

³¹ No original: “El ego cogito moderno fue antecedido en más de un siglo por el ego conquiro (Y o conquisto) práctico del hispano-lusitano que impuso su voluntad (la primera ‘Voluntad-de-Poder’ moderna) al indio americano. La conquista de México fue el primer ámbito del ego moderno. Europa (España) tenía evidente superioridad sobre las culturas aztecas, mayas, incas, etc. [...], en especial por sus armas de hierro [...] -presentes en todo el horizonte euro-afro-asiático-. Europa moderna, desde 1492, usará la conquista de Latinoamérica (ya que Norteamérica sólo entra en juego en el siglo XVII) como trampolín para sacar una ‘ventaja comparativa’ determinante con respecto a sus antiguas culturas antagónicas (turco-musulmana, etc.). Su superioridad será, en buena parte, fruto de la acumulación de riqueza, experiencia, conocimientos, etc., que acopiará desde la conquista de Latinoamérica [...] La Modernidad, como nuevo ‘paradigma’ de vida cotidiana, de comprensión de la historia, de la ciencia, de la religión, surge al final del siglo XV y con el dominio del Atlántico. El siglo XVII es ya fruto del siglo XVI; Holanda, Francia, Inglaterra, son ya desarrollo posterior en el horizonte abierto por Portugal y España. América Latina entra en la Modernidad (mucho antes que Norte América) como la ‘otra cara’ dominada, explotada, encubierta”.

A crítica do paradigma europeu da racionalidade/modernidade é indispensável, e mais ainda, urgente. Mas é duvidoso que o caminho consista na simples negação de todas as suas categorias; na dissolução da realidade no discurso; na pura negação da ideia e na perspectiva da totalidade do conhecimento. *Longe disso*, é necessário livrar-se dos elos entre racionalidade/modernidade e colonialidade, em primeiro lugar e, em última instância, com todo o poder não constituído na livre decisão de pessoas livres. É a instrumentalização da razão do poder, colonial em primeiro lugar, que produziu paradigmas distorcidos de conhecimento e generalizou as promessas libertadoras da modernidade. A alternativa, portanto, é clara: a destruição da colonialidade do poder mundial³² (QUIJANO, 1992, p. 19-20, grifos do autor, tradução nossa).

Segundo destaca o próprio Dussel (2000), é preciso lembrar que o conceito de “Europa” consolidado no final do século XVIII foi alterado para embasar uma suposta diacronia unilinear Grécia-Roma-Europa, servindo, inclusive, como manipulação conceitual posterior do “modelo ariano” racista. Dito de outro modo, a sequência de acontecimentos que deu origem ao que hoje se conhece como “Europa”, naquele momento histórico (século XVIII), tornou-se unidimensional, tendo como exclusivo antecessor o mundo greco-romano “ocidental”, conforme se verifica na Figura 1, a seguir:

Figura 1 Sequência Ideológica da Grécia à Europa Moderna segundo Enrique Dussel



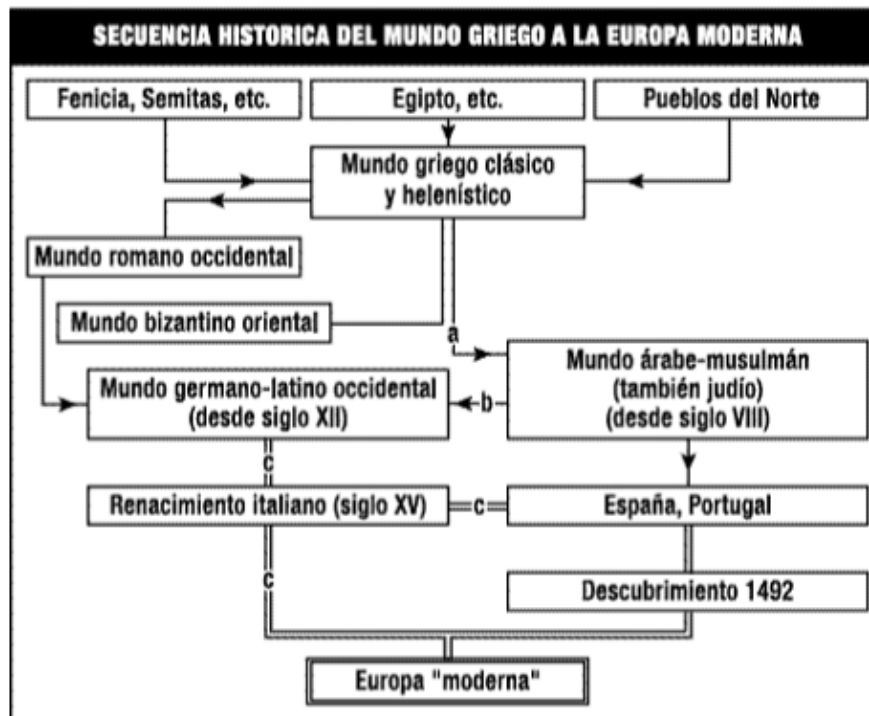
Fonte: Dussel, 2000, p. 41.

Diferentemente da sequência ideológica consolidada durante o “Século das Luzes”, o que hoje se entende por “Europa” conforme esclarece Dussel (2000), foi construído a partir de

³² No original: “La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable, Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. *Lejos* de eso, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad/modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituído en la decisión libre de gentes libres. Es la instrumentalización de la razón por el poder, colonial en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa, en consecuencia, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial”.

e mediante a contribuição direta do Oriente, e não do Ocidente (Figura 2), sendo certo que o espaço territorial europeu atual era, em verdade, ocupado pelo bárbaro por excelência, o chamado incivilizado, não-político e não-humano.

Figura 2 Sequência história do Mundo Grego à Europa Moderna proposta por Enrique Dussel



Esclarecimentos sobre as setas: a influência grega não é direta na Europa Latino-Occidental (setas a e b). A sequência c da Europa Moderna não se encontra com a Grécia, nem com o Império Bizantino, mas apenas com o mundo latino romano ocidental cristianizado.

Fonte: Dussel, 2000, p. 41.

Segundo Dussel (2000), o momento histórico relacionado às Cruzadas corrobora a multidimensionalidade ínsita à construção do continente europeu, porquanto se consubstancia na primeira tentativa (mesmo que frustrada) da “Europa Latina” – até então vista como cultura periférica, secundária e asilada – de se impor ao Mediterrâneo Oriental. Todavia, segundo o mesmo autor, por ocasião do Renascimento Italiano, especialmente após a queda de Constantinopla (1453), foi iniciada uma “fusão” que reconheceu erroneamente a cultura grega como exclusivamente “europeia”, “ocidental” e centro da história mundial: “o latino ocidental (sequência c do esquema), une-se ao grego oriental e [...] enfrenta o mundo turco, que, esquecendo a origem helenístico-bizantina do mundo muçulmano, permite a seguinte

equação falsa: Ocidental = Helenística + Romano + Cristão”³³ (DUSSEL, 2000, p. 43, tradução nossa).

A partir dessas premissas, o próprio Dussel (2000) propõe a oposição de dois conceitos de modernidade. O primeiro, hegemônico e eurocêntrico, que aponta como essenciais exclusivamente acontecimentos históricos intraeuropeus, como a Reforma, a Ilustração (Iluminismo) e a Revolução Francesa, é visto como “uma emancipação, uma ‘saída’ da imaturidade por um esforço da razão como um processo crítico, que abre a humanidade para um novo desenvolvimento do ser humano. Este processo seria realizado na Europa, essencialmente no século XVIII”³⁴ (DUSSEL, 2000, p. 45, grifos do autor, tradução nossa). No mesmo sentido, ao discorrer sobre a concepção de modernidade como um fenômeno essencialmente europeu, Escobar (2003) destaca que, historicamente, socialmente, culturalmente e filosoficamente, a modernidade tem sido explicada exclusivamente a partir de referenciais/fatores internos da Europa, *in litteris*:

1. *Historicamente*, a modernidade tem origens temporais e espaciais identificadas: o século XVII do norte da Europa - especialmente a França, a Alemanha e a Inglaterra -, em torno dos processos da Reforma, do Iluminismo e da Revolução Francesa. Esses processos se cristalizaram no final do século XVIII - a episteme moderna da qual Foucault fala - e se consolidaram com a Revolução Industrial.
2. *Sociologicamente*, a modernidade é caracterizada por certas instituições, particularmente o Estado-nação, e por algumas características básicas, como a autorreflexividade - o feedback contínuo entre conhecimento especializado e sociedade -; o desmembramento da vida social do contexto local e suas crescentes determinações por forças translocais; e o distanciamento espaço/tempo ou a separação entre espaço e lugar, das relações entre ‘outros ausentes’ que se tornam mais importantes do que a interação face a face (Giddens, 1990).
3. *Culturalmente*, a modernidade também pode ser caracterizada em termos da crescente apropriação daquelas competências culturais até agora assumidas por meio de formas de conhecimento especializado associado ao capital e ao aparato administrativo do Estado (Habermas, 1973). Habermas (1987) descreve esse processo como uma crescente racionalização da vida do mundo, acompanhada de universalização e individuação. A modernidade introduz uma ordem baseada nos construtos da razão, no indivíduo, no conhecimento especializado e nos mecanismos administrativos ligados ao Estado. A ordem e a razão são vistas como a base para a igualdade e a liberdade, permitindo assim a linguagem dos direitos.
4. *Filosoficamente*, pode-se visualizar a modernidade em termos do surgimento da noção de ‘homem’ como fundamento de todo conhecimento e ordem no mundo, separado do natural e do divino (um antropocentrismo onipresente, Foucault, 1973; Heidegger 1977, Panikkar, 1993). Por outro lado, a modernidade é vista em termos do triunfo da metafísica, entendida como uma tendência - estendida de Platão e alguns pré-socráticos a Descartes e pensadores modernos, e criticada por Nietzsche e Heidegger entre outros - que encontra na verdade lógica a base para uma teoria

³³ No original: “lo Occidental latino (secuencia c del esquema), se une con lo griego Oriental [...], y enfrenta el mundo turco, el que, olvidando el origen helenístico-bizantino del mundo musulmán, permite la siguiente ecuación falsa: Occidental = Helenístico + Romano + Cristiano”.

³⁴ No original: “una emancipación, una ‘salida’ [...] de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano. Este proceso se cumpliría en Europa, esencialmente en el siglo XVIII”.

racional do mundo composta de coisas e seres que são percebidos - e, portanto, controláveis - (por exemplo, Vattimo, 1991). Para Vattimo, a modernidade é caracterizada pela ideia de história e seu corolário, progresso e aperfeiçoamento. Vattimo enfatiza a lógica do desenvolvimento - a crença na melhoria e em melhorias perpétuas - como crucial para a fundamentação filosófica da ordem moderna ³⁵ (ESCOBAR, 2003, p. 55, grifos do autor, tradução nossa).

Doutro modo, o segundo conceito, proposto pelo Grupo MC, insere a modernidade como o primeiro momento histórico em que se pode falar de uma história mundial e localiza temporalmente este acontecimento na expansão marítima portuguesa e espanhola que culminou, em 1492, com a descoberta do Novo Mundo, e das gentes que nele habitavam. Até aquele momento (antes da modernidade), “os impérios ou sistemas culturais coexistiram entre si”³⁶ (DUSSEL, 2000, p. 46, tradução nossa).

Em continuidade à sequência histórica multidimensionada já explicitada alhures, Dussel (2000) sintetiza a visão alternativa (diferente da visão hegemônica) da primeira etapa da modernidade, destacando a participação dos latino-americanos do século XVI:

Espanha, como a primeira nação ‘moderna’ (com um Estado que unifica a península, com a Inquisição que cria o consenso nacional de alto a baixo, com um poder militar nacional para conquistar Granada, com a edição da Gramática castelhana de Nebrija em 1492, com a Igreja dominada pelo Estado graças ao Cardeal Cisneros, etc.) abre a primeira etapa ‘Moderna’: o mercantilismo mundial. As minas de prata de Potosí e Zacatecas (descobertas em 1545-1546) tornam possível acumular riqueza monetária suficiente para derrotar os turcos em Lepanto vinte e cinco anos após a descoberta

³⁵ No original: “1. *Históricamente*, la modernidad tiene orígenes temporal y espacialmente identificados: el siglo XVII de la Europa del Norte – especialmente Francia, Alemania e Inglaterra –, alrededor de los procesos de la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa. Estos procesos se cristalizaron al final del siglo XVIII – la episteme moderna de la que habla Foucault – y se consolidaron con la Revolución Industrial. 2. *Sociológicamente*, la modernidad es caracterizada por ciertas instituciones, particularmente el Estado-nación, y por algunos rasgos básicos tales como la reflexividad de sí mismo – la continua retroalimentación entre el conocimiento experto y la sociedad –; el desmembramiento de la vida social del contexto local y sus crecientes determinaciones por fuerzas translocales; y el distanciamiento espacio/tiempo o la separación de espacio y lugar, desde relaciones entre «ausentes otros» que devienen más importantes que la interacción cara a cara (Giddens, 1990). 3. *Culturalmente*, la modernidad puede ser además caracterizada en términos de la creciente apropiación de las hasta entonces dadas por sentadas competencias culturales por formas de conocimiento experto asociadas al capital y a los aparatos administrativos del Estado (Habermas, 1973). Habermas (1987) describe este proceso como una creciente racionalización del mundo-vida, acompañada por la universalización y la individuación. La modernidad introduce un orden basado en los constructos de la razón, el individuo, el conocimiento experto y los mecanismos administrativos ligados al Estado. Orden y razón son vistos como el fundamento para la igualdad y la libertad, posibilitando así el lenguaje de los derechos. 4. *Filosóficamente*, uno puede visualizar la modernidad en términos de la emergencia de la noción de «Hombre» como el fundamento de todo conocimiento y orden en el mundo, separado de lo natural y lo divino (un omnipresente antropocentrismo, Foucault, 1973; Heidegger, 1977; Panikkar, 1993). De otro lado, la modernidad es vista en términos del triunfo de la metafísica, entendida como una tendencia –extendida desde Platón y algunos presocráticos hasta Descartes y los pensadores modernos, y criticada por Nietzsche y Heidegger entre otros– que encuentra en la verdad lógica la fundación para una teoría racional del mundo compuesto por cosas y seres cognoscibles –y, por tanto, controlables– (e.g., Vattimo, 1991). Para Vattimo, la modernidad es caracterizada por la idea de historia y su corolario, progreso y superación. Vattimo enfatiza la lógica del desarrollo —la creencia en el perpetuo mejoramiento y superación— como crucial para la fundación filosófica del orden moderno”.

³⁶ No original: “los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí”.

(1571). O Atlântico suplanta o Mediterrâneo. Para nós, a ‘centralidade’ da Europa latina na história do mundo é a determinação fundamental da modernidade. As outras determinações são dadas em torno dela (subjetividade constituinte, propriedade privada, liberdade de contrato, etc.). O século XVII (por exemplo, Descartes, etc.) já é o resultado de um século e meio de ‘Modernidade’: ele é um efeito e não um ponto de partida. Holanda (que foi emancipada da Espanha em 1610), Inglaterra e França continuarão a estrada aberta. [...] Esta Europa Moderna, desde 1492, ‘centro’ da História Mundial, constitui, pela primeira vez na história, todas as outras culturas como sua ‘periferia’. [...] Na habitual interpretação da modernidade, Portugal e Espanha são postos de lado e, com eles, o latino-americano do século XVI, que na opinião unânime dos especialistas nada tem a ver com a ‘modernidade’ - mas, talvez, com o fim da Idade Média-. Bem, queremos nos opor a essas falsas unanimidades e propor uma conceituação completa e diferente da ‘Modernidade’, com um sentido global, que nos levará a uma interpretação da racionalidade moderna diversa daqueles que pensam ‘realizá-la’ (como Habermas) como aqueles que se opõem a ela (como os ‘Pós-modernos’)³⁷ (DUSSEL, 2000, p. 46-47, grifos do autor, tradução nossa).

Assim sendo, apenas por ocasião da segunda etapa da humanidade, até então vista como única etapa possível, é que são referidos os acontecimentos relacionados à Revolução Industrial e ao Iluminismo, como uma ampliação do horizonte iniciado no final do século XV. Por conseguinte, é preciso explicitar que a visão habitual e/ou hegemônica de modernidade pretende tornar-se universal³⁸, nos termos da sequência ideológica esmiuçada na Figura 1, para além do etnocentrismo³⁹ ínsito a toda cultura⁴⁰. Nas palavras de Dussel (2000, p. 48,

³⁷ No original: “España, como primera nación “moderna” (con un Estado que unifica la península, con la Inquisición que crea de arriba-abajo el consenso nacional, con un poder militar nacional al conquistar Granada, con la edición de la Gramática castelhana de Nebrija en 1492, con la Iglesia dominada por el Estado gracias al cardenal Cisneros, etc.) abre la primera etapa “Moderna”: el mercantilismo mundial. Las minas de plata de Potosí y Zacatecas (descubiertas en 1545-1546) permiten acumular riqueza monetaria suficiente para vencer a los Turcos en Lepanto veinticinco años después de dicho hallazgo (1571). El Atlántico suplanta al Mediterráneo. Para nosotros, la “centralidad” de la Europa latina en la Historia Mundial es la determinación fundamental de la Modernidad. Las demás determinaciones se van dando en torno a ella (la subjetividad constituyente, la propiedad privada, la libertad del contrato, etc.). El siglo XVII (p.e. Descartes, etc.) son ya el fruto de un siglo y medio de “Modernidad”: son efecto y no punto de partida. Holanda (que se emancipa de España en 1610), Inglaterra y Francia continuarán el camino abierto. [...] Esta Europa Moderna, desde 1492, “centro” de la Historia Mundial, constituye, por primera vez en la historia, a todas las otras culturas como su “periferia”. [...] En la interpretación habitual de la Modernidad se deja de lado a Portugal y España, y con ellos el siglo XVI hispanoamericano, que en opinión unánime de los especialistas nada tiene que ver con la “Modernidad” -sino, quizá, con el fin de la Edad Media-. Y bien, deseamos oponernos a estas falsas unanimidades y proponer una completa y distinta conceptualización de la “Modernidad”, con un sentido mundial, lo que nos llevará a una interpretación de la racionalidad moderna diversa de los que piensan “realizarla” (como Habermas) como de los que se oponen a ella (como los “Postmodernos”).”

³⁸ Nesse ponto, mister ressaltar que a universalidade pretendida, como típica manifestação do pensamento europeu ocidental, segundo Escobar (2003, p. 56), relaciona-se aos conceitos de logocentrismo (colocação, típica do pensamento europeu ocidental, da razão – *logos* – como preocupação central) e de falocentrismo (colocação da sexualidade masculina – *falo* (homem) – como modelo universal). É necessário acrescentar, ainda, o neologismo cunhado por Jacques Derrida que busca sintetizar esses dois conceitos (falocentrismo).

³⁹ Conforme Junqueira (2008, p. 89), o etnocentrismo reflete uma “atitude emocionalmente condicionada, que leva a considerar e julgar sociedades culturalmente diversas com critérios fornecidos pela própria cultura. Resulta numa tendência a menosprezar ou mesmo odiar culturas cujos padrões se afastam ou divergem dos da cultura do observador”.

⁴⁰ Para Junqueira (2008, p. 12-15), a cultura de uma sociedade é construída a partir do conjunto de símbolos por ela criado, sendo certo que a “capacidade de simbolizar” deve ser entendida como uma “qualidade humana de

grifos do autor, tradução nossa), “embora toda a cultura seja etnocêntrica, o etnocentrismo europeu moderno é o único que pode fingir se identificar com a ‘universalidade-mundo’”⁴¹.

De fato, a visão etnocêntrica que permeia cada cultura – e nos dizeres de Junqueira (2008, p. 17, grifos do autor) remete ao fato de que “cada cultura afirma-se como a melhor, como a ‘verdadeira’ expressão da humanidade, desqualificando as demais, que não passam, no seu modo de ver, de imperfeitas, primárias; quando não, selvagens e bárbaras” – é identificada, inclusive, no âmbito das sociedades indígenas. Sobre o assunto, assevera Lévi-Strauss (1952):

Esta atitude do pensamento, em nome da qual se expulsam os "selvagens" (ou todos aqueles que escolhemos considerar como tais) para fora da humanidade, é justamente a atitude mais marcante e a mais distintiva destes mesmos selvagens. Sabemos, na verdade, que a noção de humanidade, englobando, sem distinção de raça ou de civilização, todas as formas da espécie humana teve um aparecimento muito tardio e uma expansão limitada. [...] A humanidade acaba nas fronteiras da tribo, do grupo lingüístico, por vezes mesmo, da aldeia; a tal ponto que um grande número de populações ditas primitivas se designam por um nome que significa os "homens" (ou por vezes - digamos com mais discricção -, os "bons", os "excelentes", os "perfeitos"), implicando assim que as outras tribos, grupos ou aldeias não participem das virtudes - ou mesmo da natureza - humanas, mas são, quando muito, compostos por "maus", "perversos", "macacos terrestres"; ou "ovos de piolho". Chegando-se mesmo, a maior parte das vezes, a privar o estrangeiro deste último grau de realidade fazendo dele um "fantasma" ou uma "aparição" (LÉVI-STRAUSS, 1952, p. 04, grifos do autor).

Todavia, o que, por ora, deve ser destacado é a capacidade etnocêntrica da visão hegemônica de modernidade de encobrir, silenciar e exterminar os povos que na América habitavam por ocasião do “encontro”, além da destruir a própria natureza, que se vê desassistida daqueles que mais a preservam, até em razão de suas cosmovisões e de seus diferenciados modos de viver. Nesse sentido, é pertinente a reflexão de Junqueira (2008) quando afirma que:

A rigor, não há nada de extraordinário nessa atitude de valorizar a própria cultura. Como vimos, sociedades indígenas agem de modo similar, chegando a ridicularizar o estilo de vida de grupos vizinhos. Mas, em nossa sociedade, esse comportamento tem desdobramentos e consequências perigosos. Enxerga-se a diferença cultural como atraso, consideram-se esses povos incapazes de construir uma civilização que cultue o avanço tecnológico. Mais preocupante ainda é o poder de extermínio com que conta a sociedade industrial. Pode destruir índios e natureza num piscar de olhos: florestas centenárias são derrubadas em poucos dias, camadas geológicas são reviradas em busca de minérios, rios são poluídos. O avanço de interesses econômicos ou estratégicos nada respeita. Animais, aves e peixes tornam-se

atribuir significado”. Assim, “Os padrões de comportamento, as instituições, os valores materiais e espirituais de um povo são a sua *cultura*”.

⁴¹ No original: “aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la ‘universalidad-mundialidad’”.

escassos ou são extintos, e nessa onda de destruição os povos indígenas são arrastados. Morrem de fome ou pela ação de doenças contagiosas, como a gripe, o sarampo, a tuberculose. Ou são varridos de suas terras pelas armas que abrem espaço para novos empreendimentos (JUNQUEIRA, 2008, p. 44-45).

Tal constatação, a partir de uma perspectiva antropológica, pode significar o baixo grau de amadurecimento dessa sociedade europeia ocidental moderna. Isso porque, conforme aponta Junqueira (2008), o amadurecimento de uma sociedade pode ser identificado segundo a sua capacidade de entender as demais, precipuamente quando, ao invés de fazer com que seus hábitos e valores próprios atuem como impedimento ao conhecimento, a sociedade se lança na aventura de buscar compreender o diferente, ou seja, o “Outro”. Somente a partir da afirmação da alteridade do outro, é possível entrever a outra face oculta da modernidade: “o mundo periférico colonial, o índio sacrificado, o negro escravizado, a mulher oprimida, a criança alienada e a cultura popular, etc. (as ‘vítimas’ da ‘Modernidade’) como vítimas de um ato irracional (como uma contradição do ideal racional da mesma modernidade)”⁴² (DUSSEL, 2000, p. 49, grifos do autor, tradução nossa). Nesse panorama, a conquista e a colonização da América representam o momento de criação do “outro” da Europa, além de ser a origem do sistema-mundo capitalista⁴³, ancorada no ouro e na prata recém-descobertos no novo continente. O século XVI, portanto, representa o “ponto de iniciação do ocidentalismo como o imaginário nodal e a própria definição do sistema-mundo moderno/colonial - que subalternizou o conhecimento periférico e criou, no século XVIII, o Orientalismo como o Outro”⁴⁴ (ESCOBAR, 2003, p. 60, tradução nossa).

Em suma, portanto, como **primeira categoria-chave** do Grupo MC, em contradição à “mera modernidade eurocêntrica”, é proposta uma “modernidade subsumida de um horizonte mundial”⁴⁵ que “cumpriu uma função ambígua (de um lado como emancipação; e, de outro, como mítica de violência)”⁴⁶ (DUSSEL, 2000, p. 51, tradução nossa). É certo, contudo, que a identificação da faceta violenta e hegemônica da modernidade não significa a implementação de um projeto pré-moderno, antimoderno ou pós-moderno, no sentido de se

⁴² No original: “el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las “vítimas” de la “Modernidad”) como víctimas de un acto irracional (como contradicción del ideal racional de la misma Modernidad)”.

⁴³ Aqui fica clara a referência ao sociólogo americano Immanuel Wallerstein, fundador de um dos enfoques mais inovadores da sociologia ocidental durante a década de 70: a análise do sistema-mundo. O referido sociólogo influencia os *estudos de(s) coloniais* e trabalhou em conjunto com Aníbal Quijano, principalmente durante a década de 1990 (ESCOBAR, 2003).

⁴⁴ No original: “punto de iniciación del Occidentalismo como el nodal imaginario y la definición misma del sistema mundo moderno/colonial – el cual subalternizó los conocimientos periféricos y creó, en el siglo XVIII, el Orientalismo como el Otro”.

⁴⁵ No original: “modernidad subsumida desde un horizonte mundial”.

⁴⁶ No original: “cumplió una función ambigua (por una parte, como emancipación; y, por otra, como mítica cultura de la violencia)”.

afastar do conceito de modernidade, mas antes visa à estruturação de um projeto transmoderno. Como sintetiza Dussel (2000):

Deve ser um projeto ‘trans-moderno’ (e seria então uma ‘Transmodernidade’) pela subsunção real do caráter racional emancipatório da Modernidade e sua Alteridade negada (‘o Outro’ da Modernidade), pela negação de seu caráter mítico (o que justifica a inocência da Modernidade sobre suas vítimas e, portanto, torna-se contraditoriamente irracional). [...] A modernidade nasceu realmente em 1492: essa é a nossa tese. Sua superação real (como uma subsunção (e não meramente como uma *Aufhebung* hegeliana) é uma subsunção de seu caráter emancipatório racional europeu transcendido como um projeto mundial para a liberação de sua Alteridade negada: a ‘Transmodernidade’ (como um novo projeto de libertação político, econômico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etc.)⁴⁷ (DUSSEL, 2000, p. 50-51, grifos do autor, tradução nossa).

No mesmo diapasão, Maldonado-Torres (2007, p. 162) consigna que a transmodernidade enquanto ética dialógica radical representa um convite para que a modernidade e a colonialidade sejam analisadas de forma crítica, levando-se em consideração, inclusive, as experiências de sujeitos que sofrem diversas formas de colonialidade do poder, do saber e do ser.

A corroborar o *iter* adotado por Enrique Dussel, Escobar (2003) defende que essa proposição de modernidade traz consigo diversas consequências que podem ser resumidamente elencadas em três sentenças principais. A primeira consubstanciada na localização da origem da modernidade na conquista da América e no controle do Atlântico após 1492, o que ocasiona uma reformulação da sequência linear que liga a Grécia, a Roma, o cristianismo e a Europa moderna. Já a segunda refere-se à identificação do colonialismo e do desenvolvimento do sistema-mundo capitalista como fatos constitutivos da modernidade a partir de uma perspectiva planetária (em substituição à visão de modernidade intraeuropeia), o que, por sua vez, enfatiza o processo de periferalização e/ou subalternização do conhecimento e das culturas das demais regiões do mundo em relação à Europa, a começar pela América Latina – “o outro lado dominado e encoberto”. Por seu turno, a terceira remete ao questionamento da concepção exclusivamente eurocêntrica de conhecimento, que defende sua própria universalidade e superioridade como parâmetro e imposição para todas as outras culturas.

⁴⁷ No original: “Debe ser un proyecto “trans-moderno” (y sería entonces una “Trans-Modernidad”) por subsunción real del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada (“el Otro” de la Modernidad), por negación de su carácter mítico (que justifica la inocencia de la Modernidad sobre sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente irracional). [...] La Modernidad nace realmente en el 1492: esa es nuestra tesis. Su real superación (como subsuntion (y no meramente como *Aufhebung* hegeliana) es subsunción de su carácter emancipador racional europeo transcendido como proyecto mundial de liberación de su Alteridad negada: la “Trans-Modernidad” (como nuevo proyecto de liberación político, económico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etcétera)”.

Identificada a “outra face” da modernidade, desponta a *colonialidade* como parte integrante deste processo ainda em curso, a qual não pode ser confundida com o *colonialismo*. Como relembra Quijano (2007):

Colonialidade é um conceito diferente, embora ligado ao conceito de colonialismo. Este último refere-se estritamente a uma estrutura de dominação e exploração, onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma dada população é mantido por outra identidade diferente, e cujas sedes centrais também estão em outra jurisdição territorial. Mas nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder. O colonialismo é obviamente mais antigo, enquanto a colonialidade provou ser, nos últimos 500 anos, mais profunda e duradoura do que o colonialismo. Mas sem dúvida foi engendrada dentro deste e, mais ainda, sem ele, não poderia ter sido imposta à intersubjetividade do mundo, de maneira tão arraigada e prolongada⁴⁸ (QUIJANO, 2007, p. 93, tradução nossa).

No mesmo sentido, Maldonado-Torres (2007) explicita que:

Colonialismo denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo reside no poder de outro povo ou nação, que constitui tal nação em um império. Ao contrário desta ideia, a colonialidade refere-se a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas em vez de se limitar a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, ao contrário, refere-se à maneira como trabalho, conhecimento, autoridade e relações intersubjetivas são articuladas entre si, através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça [...]. Assim, embora o colonialismo preceda a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo⁴⁹ (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131, tradução nossa).

O conceito de *colonialidade*, cunhado por Aníbal Quijano no início da década de 1990, é descrito “como o outro lado (o lado escuro?) da modernidade”⁵⁰ (MIGNOLO, 2000, p. 57, tradução nossa). A *colonialidade*, portanto, mantém-se viva e é observada em inúmeros

⁴⁸ No original: “Colonialidad es un concepto diferente, aunque vinculado con el concepto de colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El colonialismo es, obviamente, más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongad”.

⁴⁹ No original: “Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza [...]. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo”.

⁵⁰ No original: “como el otro lado (¿el lado oscuro?) de la modernidad”.

aspectos da experiência moderna. Como destaca Maldonado-Torres (2007, p. 131, tradução nossa), “em certo sentido, respiramos a colonialidade na modernidade cotidiana”⁵¹.

Para Quijano (1992) a estrutura colonial do poder produziu “a discriminação social que foi posteriormente codificada como 'racial', 'étnica', 'antropológica' ou 'nacional', de acordo com os momentos, os agentes e as populações envolvidas”⁵² sendo certo ainda que “essas construções intersubjetivas, produto da dominação colonial dos europeus, foram até consideradas como categóricas (de pretensões ‘científicas’ e ‘objetivas’) de significado a-histórico, isto é, como fenômenos naturais e não da história do poder”⁵³ (QUIJANO, 1992, p. 12, grifos do autor, tradução nossa). A título de comprovação dessa codificação, Quijano (1992) destaca o fato de que a grande maioria dos discriminados são membros de “raças”, “etnias” e “nações” categorizadas como populações colonizadas a partir da conquista da América. E arremata:

[N]ão obstante o colonialismo político ter sido eliminado, a relação entre a cultura europeia, também chamada de ‘ocidental’, e as demais continua sendo uma relação de dominação colonial. Não é apenas uma subordinação das outras culturas em relação ao europeu, em uma relação externa. É uma colonização das outras culturas, embora sem dúvida em intensidade e profundidade diferentes de acordo com os casos. Consiste, primeiro, em uma colonização do imaginário do dominado. Ou seja, age no interior desse imaginário. Em uma medida, é parte dele⁵⁴ (QUIJANO, 1992, p. 12, grifos do autor, tradução nossa).

Assim sendo, a *colonialidade do poder*, **segunda categoria-chave** a ser apresentada, representa a ideia de “permanência conflituosa do relacionamento e do domínio colonial - que começou em 1492 - e evidencia uma estrutura ou matriz de poder colonial que parte dos interesses do capitalismo no marco da modernidade [...] e que atravessa praticamente todas as áreas da vida”⁵⁵ (WALSH, 2008, p. 136, tradução nossa). Desta forma, a *colonialidade do poder* reside no “estabelecimento de um sistema de classificação social baseado em uma

⁵¹ No original: “en un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente”.

⁵² No original: “las discriminaciones sociales que posteriormente fueron codificadas como ‘raciales’, ‘étnicas’, ‘antropológicas’ o ‘nacionales’, según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas”.

⁵³ No original: “esas construcciones intersubjetivas, producto de la dominación colonial por parte de los europeos, fueron inclusive asumidas como categorías (de pretensión ‘científica’ y ‘objetiva’) de significación ahistórica, es decir como fenómenos naturales y no de la historia del poder”.

⁵⁴ No original: “[N]o obstante el colonialismo político fue eliminado, la relación entre la cultura europea, llamada también ‘occidental’, y las otras, sigue siendo una relación de dominación colonial. No se trata solamente de una subordinación de las otras culturas respecto de la europea, en una relación exterior. Se trata de una colonización de las otras culturas, aunque sin duda en diferente intensidad y profundidad según los casos. Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En una medida, es parte de él”.

⁵⁵ No original: “permanencia conflictiva de la relación y dominio colonial – que iniciaron en 1492 – y evidencia una estructura o matriz de poder colonial que parte de los intereses de capitalismo en el marco de la modernidad [...] y que cruce prácticamente todos los ámbitos de la vida”.

hierarquia racial e sexual, e na formação e distribuição de identidades sociais do superior para o inferior: brancos, mestiços, índios, negros”⁵⁶ (WALSH, 2008, p. 136, tradução nossa), com a utilização do termo “raça” para definir um “padrão de poder conflitivo e permanente que desde a colônia até hoje manteve uma escala de identidades sociais com o branco masculino no topo e os índios e negros nos degraus finais, estes últimos como identidades homogêneas e negativas”⁵⁷ (WALSH, 2008, p. 136, tradução nossa).

Em tempo, conforme destacam Colaço e Damázio (2018), impende referir que, a despeito do pioneirismo de Georges-Louis Leclerc, o Conde de Buffon, ao utilizar a nomenclatura “raça” relacionando-a ao ser humano ainda na metade do século XVIII⁵⁸ em sua enciclopédia denominada *História Natural*, fato é que a ideia de “raça” somente recebe uma conotação mais ampla que a original (sai do aspecto estritamente biológico e se insere no âmbito das questões políticas, sociais e culturais) no século XIX, a partir dos debates em torno do monogenismo e do poligenismo⁵⁹ e, posteriormente, do fortalecimento das teorias evolucionistas. Sobre o assunto, também são pertinentes as colocações de Hunt (2007):

A ciência da raça pode ser rastreada até o final do século XVIII e os esforços para classificar os povos do mundo. Duas vertentes tecidas no século XVIII são entrelaçadas no século XIX: primeiro, o argumento de que a história tinha visto o desenvolvimento sucessivo dos povos em direção à civilização e que os brancos eram os mais avançados e, segundo, a ideia de que as características permanentes dividiam as pessoas por raça. O racismo, como doutrina sistemática, depende da conjunção dos dois. Os pensadores do século XVIII assumiram que todos os povos acabariam por alcançar a civilização, enquanto os teóricos raciais do século XIX acreditavam que apenas certas raças poderiam fazê-lo por causa de suas qualidades biológicas inerentes. Elementos dessa conjunção podem ser encontrados em cientistas do início do século XIX [...]. Só depois da metade do século, porém, essas ideias apareceram em sua forma totalmente articulada⁶⁰ (HUNT, 2007, p. 190, tradução nossa).

⁵⁶ No original: “establecimiento de un sistema de clasificación social basada en una jerárquica racial y sexual, y en la formación y distribución de identidades sociales de superior a inferior: blancos, mestizos, indios, negros”.

⁵⁷ No original: “patrón de poder conflictivo y permanente que desde la colonia hasta hoy ha mantenido una escala de identidades sociales con el blanco masculino en la cima y los indios y negros en los peldaños finales, éstas últimas como identidades homogéneas y negativas”.

⁵⁸ Segundo Colaço e Damázio (2018, p. 40), para Buffon, apontado como fundador da antropologia, os povos originários da América eram “débeis” e “pequenos” em relação aos europeus e “as raças são classificadas geograficamente utilizando como critério, principalmente, as características físicas como cor da pele, altura e traços corporais”.

⁵⁹ Em linhas gerais, os monogenistas defendiam que a humanidade é uma e, portanto, surgiu de um único núcleo de criação, sendo que as raças representariam mutações ocorridas no interior da própria espécie humana em razão de fatores externos como clima, alimentação e/ou costumes. Por sua vez, os poligenistas argumentavam que a humanidade teria surgido a partir de vários núcleos de criação, cujas diferenças estariam relacionadas às diferenças raciais.

⁶⁰ No original: “The Science of race can be traced back to the end of the eighteenth century and the efforts to classify the peoples of the world. Two strands woven in the eighteenth century twined together in the nineteenth: first, the argument that history had seen the successive development of peoples toward civilization and that whites were the most advanced of the lot, and second, the idea that permanente inherited characteristics divided people by race. Racism, as a systematic doctrine, depended on the conjunction of the two. Eighteenth-century thinkers

Assim, ainda que se possa falar na possível ocorrência de anacronismo no raciocínio desenvolvido pelos *de(s)coloniais* ao se referir às relações entre europeus e povos originários, a hierarquia racial sugerida, por vezes também associada à expressão heterogeneidade colonial⁶¹, deve ser situada na qualificação da humanidade em diversos graus (do mais humano para o menos humano). Nesse sentido, explicita Maldonado-Torres (2007):

É claro que o significado de 'raça' mudou ao longo dos séculos, e que o conceito não significava no século XVI o que veio a significar durante a revolução biológica, no século XIX, que produziu taxonomias baseadas na categoria biológica de raça. No entanto, pode-se falar de uma semelhança entre o racismo do século XIX e a atitude dos colonizadores em relação à ideia de graus de humanidade. De algum modo, pode-se dizer que o racismo científico e a própria ideia de raça foram expressões explícitas de uma atitude mais geral e generalizada em relação à humanidade dos sujeitos colonizados e escravizados nas Américas e na África, no final do século XV e no século XVI. Eu sugeriria que o que nasceu então era um pouco mais sutil, mas ao mesmo tempo mais penetrante do que o que ocorre em primeiro lugar no conceito de raça: é uma atitude caracterizada por uma suspeita permanente⁶² (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 133, tradução nossa).

Por conseguinte, conforme aponta Grosfoguel (2016), da mesma forma que Cristóvão Colombo quando aportou na América em 12 de outubro de 1492, Pero Vaz de Caminha, ao chegar ao Brasil em 1500, reportou imediatamente à monarquia portuguesa a viabilidade de efetiva evangelização, conversão e/ou cooptação dos povos originários à fé cristã:

assumed that all peoples would eventually achieve civilization, whereas nineteenth-century racial theorists believed that only certain races could do so because of their inherent biological qualities. Elements of this conjunction can be found in scientists of the early nineteenth century [...]. Only after midcentury, however, did these ideas appear in their fully articulated form”.

⁶¹ Segundo Maldonado-Torres (2007, p. 133, tradução nossa): “‘Heterogeneidade Colonial’ refere-se às múltiplas formas de sub-alteração, articuladas em torno da noção moderna de raça; uma ideia que é gerada em relação à concepção dos povos indígenas nas Américas, e que se fundamenta no imaginário, no senso comum e nas relações sociais que se estabelecem em relação aos escravos da África nas Américas. A heterogeneidade aqui referida aponta para a diversidade de formas de desumanização baseadas na ideia de raça”. No original: “‘Heterogeneidad colonial’ se refiere a las formas múltiples de sub-alterización, articuladas en torno a la noción moderna de raza; una idea que se genera en relación con la concepción de pueblos indígenas en las Américas, y que queda cimentada en el imaginario, el sentido común y las relaciones sociales que se establecen en relación con los esclavos provenientes de África en las Américas. La heterogeneidad aludida aquí apunta a la diversidad de formas de deshumanización basadas en la idea de raza”.

⁶² No original: “Es claro que el significado de ‘raza’ ha cambiado a través de los siglos, y que el concepto no significó en el siglo XVI lo que llegó a significar durante la revolución biologicista, en el siglo XIX, que produjo taxonomías basadas en la categoría biológica de raza. Sin embargo, se puede hablar de una semejanza entre el racismo del siglo XIX y la actitud de los colonizadores con respecto a la idea de grados de humanidad. De algún modo, puede decirse que el racismo científico y la idea misma de raza fueron las expresiones explícitas de una actitud más general y difundida sobre la humanidad de sujetos colonizados y esclavizados en las Américas y en África, a finales del siglo XV y en el siglo XVI. Yo sugeriría que lo que nació entonces fue algo más sutil, pero a la vez más penetrante que lo que transpira a primera instancia en el concepto de raza: se trata de una actitud caracterizada por una sospecha permanente”.

Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença. E portanto, se os degredados, que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. E, pois, Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens, por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa. Portanto Vossa Alteza, que tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da sua salvação. E prazerá a Deus que com pouco trabalho seja assim. [...] E, segundo que a mim e a todos pareceu, esta gente não lhes falece outra coisa para ser toda cristã, senão entender-nos, porque assim tomavam aquilo que nos viam fazer, como nós mesmos, por onde nos pareceu a todos que nenhuma idolatria, nem adoração têm. E bem creio que, se Vossa Alteza aqui mandar quem entre eles mais devagar ande, que todos serão tornados ao desejo de Vossa Alteza. E por isso, se alguém vier, não deixe logo de vir clérigo para os batizar, porque já então terão mais conhecimento de nossa fé, pelos dois degredados, que aqui entre eles ficam, os quais, ambos, hoje também comungaram. Entre todos estes que hoje vieram, não veio mais que uma mulher moça, a qual esteve sempre à missa e a quem deram um pano com que se cobrisse. Puseram-lho a redor de si. Porém, ao assentar, não fazia grande memória de o estender bem, para se cobrir. Assim, Senhor, a inocência desta gente é tal, que a de Adão não seria maior, quanto a vergonha. Ora veja Vossa Alteza se quem em tal inocência vive se converterá ou não, ensinando-lhes o que pertence à sua salvação. [...] Porém o melhor fruto, que nela [na terra] se pode fazer, me parece que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar. E que aí não houvesse mais que ter aqui esta pousada para esta navegação de Calecute, bastaria. Quando mais disposição para se nela cumprir e fazer o que Vossa Alteza tanto deseja, a saber, acrescentamento da nossa santa fé (CASTRO, 2003. p. 111)⁶³.

É estabelecida, portanto, a narrativa de que os povos originários não possuíam religião, sendo que, naquele momento histórico, a ausência de religião significava, igualmente, a ausência de alma e, em última *ratio*, a ausência de humanidade. Como enfatiza Grosfoguel (2016):

Dizer “povos sem religião” hoje em dia quer dizer que estamos nos referindo a “povos ateus”. Entretanto, no imaginário cristão do fim do século XV, a frase “povos sem religião” possuía uma conotação distinta. No imaginário cristão, todos os seres humanos são religiosos. Eles podem ter o “Deus errado” ou “os deuses errados”, pode haver guerras onde se derrama sangue na luta contra o inimigo equivocado, mas a humanidade do outro, como algo a ser conquistado e uma forma de dominação, não estava posta em questão. O que estava sendo questionado era a “teologia” do outro. Tudo foi radicalmente modificado em 1492, com a conquista das Américas e a caracterização de povos indígenas por Colombo como “povos sem religião”. Como dissemos, uma leitura anacrônica desta frase pode fazer parecer que Colombo se referia a “povos ateus”. Mas, no imaginário cristão da época, não ter uma religião equivalia a não ter uma alma, isto é, ser expulso da esfera do humano (GROSGOUEL, 2016, p. 36, grifos do autor).

⁶³ A Carta de Pero Vaz de Caminha que, em verdade, é um diário que registra os acontecimentos no período compreendido entre 22 de abril a 10 de maio de 1500, encontra-se integralmente disponível na Fundação Biblioteca Nacional do Ministério da Cultura. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf>. Acesso em: 10 de julho de 2019.

Diante deste cenário, do ponto de vista dos *estudos de(s)coloniais*, a questão racial localizada no século XVI estava associada ao debate sobre se os povos indígenas teriam alma ou não. Assim, a ideia de racismo que se institucionalizava no início da modernidade não se relacionava à cor, mas se referia à (ausência de) religião e conseqüentemente à (ausência de) alma. Nesse diapasão, contextualiza Grosfoguel (2016):

Ao contrário do que atesta o senso comum contemporâneo, o “racismo de cor” não foi o primeiro discurso racista. O “racismo religioso” (“povos com religião” *versus* “povos sem religião” ou “povos com alma” *versus* “povos sem alma”) foi o primeiro elemento racista do “sistema-mundo patriarcal, eurocêntrico, cristão, moderno e colonialista” (Grosfoguel, 2011) formado durante o longo século XVI. A definição de “povo sem religião” foi cunhada na Espanha, no final do século XV e início do século XVI. O debate suscitado pela conquista das Américas era sobre se os “povos sem religião” encontrados por Colombo em uma de suas viagens eram “povos com alma ou sem alma”. A lógica da argumentação era a seguinte: 1. se você não tem uma religião, você não tem um Deus; 2. se você não tem um Deus, você não tem uma alma; e, por fim, 3. se você não tem uma alma não é humano, mas animal. [...] O racismo de Estado não é um fenômeno posterior ao século XVIII, emergiu da conquista das Américas no século XVI [...] (GROSFOGUEL, 2016, p. 36-37, grifos do autor).

Logo, o debate teológico instalado durante o século XVI e o discurso científico do século XIX, do ponto de vista dos *estudos de(s)coloniais*, possuem a mesma conotação, uma vez que a questão central em ambos encontra-se fincada na humanidade ou na animalidade do outro, a partir de um discurso racista institucionalizado pelos Estados – monarquias espanhola e portuguesa (século XVI)⁶⁴ e Estados-nação da Europa Ocidental (século XIX) (GROSFOGUEL, 2016). Por conseguinte, ainda que, na prática, o início da escravização dos povos originários tenha ocorrido imediatamente após a chegada dos colonizadores, o debate sobre se os povos indígenas possuíam (ou não) alma perdurou por quase 60 (sessenta anos) até a realização da Junta (Controvérsia) de Valladolid, ocorrida em 1550/1551. Aqui, cabe uma ressalva. Diferentemente dos pesquisadores *de(s)coloniais*, que vêem tanto os argumentos trazidos por Juan Ginés de Sepúlveda quanto os argumentos apresentados por Bartolomeu de Las Casas como fontes para a institucionalização do discurso racista em

⁶⁴ Sobre a afirmação de institucionalização do discurso racista pelo Estado no século XVI, cabe mencionar que as legislações vigentes nas Coroas Ibéricas (Portugal e Espanha) eram dúbias. Ora, reconheciam aos povos indígenas o direito de domínio (propriedade), a liberdade e a humanidade, ora não reconheciam esses direitos e a qualidade de ser humano. Nesse sentido, Loureiro (2015, p. 206-207) destaca que “entre 1512 e 1541, por detrás de um documento legal enviado ao Novo Mundo, chegava outro documento que revogava o imediatamente anterior. Para Isacio Fernandez, isso se deve ao fato de que a Coroa se dividia entre o atendimento de interesses diametralmente opostos: de um lado, estavam os interesses econômicos de conquistadores e encomenderos de índios e, de outro, os ideais evangélicos de freis dominicanos, franciscanos e agustinianos”.

relação aos povos originários⁶⁵, o presente estudo, ancorado no que explicita Loureiro (2015), fará uma distinção fundamental entre o que defendeu o humanista franciscano Juan Ginés de Sepúlveda e o que defendeu o frei dominicano Bartolomeu de las Casas. De fato, Sepúlveda, seguindo a tradição teocrática e se aproximando do entendimento que se consagrou prevalente, “defendia a idéia aristotélica da escravidão natural e argumentava que os crimes contra a lei natural cometidos pelos ameríndios deveriam ser punidos com guerra justa pelos espanhóis” (LOUREIRO, 2015, p. 208). Já Las Casas “defendia que os indígenas americanos eram homens livres e iguais a qualquer outro súdito espanhol e, nesta condição, deveriam ter seu direito de domínio respeitado” (LOUREIRO, 2015, p. 208), alinhando-se à “corrente de pensamento [...] fadada ao silêncio e ao esquecimento durante os séculos seguintes” (LOUREIRO, 2015, p. 216).

Convém registrar entendimento análogo defendido por Assy (2020), ao apresentar a recente obra intitulada *As origens do Direito Internacional dos Povos Indígenas: a Escola Ibérica da Paz e as gentes do Novo Mundo*, publicada no bojo de um processo imprescindível de recuperação rigorosa de fontes e traduções dos escritos da Escola de Salamanca, aqui rebatizada como Escola Ibérica da Paz⁶⁶:

A resposta produzida pela Escola de Salamanca à crise cognitiva provocada pelo embate entre europeus e ameríndios ao longo dos séculos XVI-XVII tornou-se um dos momentos mais referenciados na historiografia da formação do direito internacional Europeu. Por um lado, figura a produção de uma literatura clássica sobre os direitos naturais cujas matrizes universais do *ius gentium* foram de certa forma creditadas à Escola de Salamanca. Muito embora, apenas de forma tangencial essa tradição tenha atribuído a essa Escola as distinções conceituais mais significativas em torno do direito natural. A Escola de Salamanca é palidamente mencionada na tradição de obras e autores que trataram das concepções de direito natural ao longo dos séculos XVI-XVIII. [...] Não fora estimada a série de

⁶⁵ Nesse sentido, discorre Grosfoguel (2016, p. 39): “O discurso biológico racista do século XIX é uma secularização do discurso teológico racista de Sepúlveda. Quando a autoridade do conhecimento passou da teologia cristã para a ciência moderna – após o projeto Iluminista do século XVIII e a Revolução Francesa –, o discurso teológico racista de Sepúlveda sobre “povos sem alma” sofreu uma mutação com a ascensão das ciências naturais, tornando-se um discurso biológico racista sobre “povos sem a biologia humana” e, posteriormente, “povos sem genes” (sem a genética humana). O mesmo aconteceu com o discurso de Bartolomé de las Casas. O discurso teológico de Las Casas, acerca dos “bárbaros a serem cristianizados” no século XVI transmutou-se com a ascensão das ciências sociais, agora em um discurso racista da antropologia cultural, sobre “primitivos a serem civilizados”. O desfecho do julgamento de Valladolid também é bastante conhecido. Embora a perspectiva de Sepúlveda tenha vencido nas instâncias maiores, a de Las Casas venceu em instâncias menores. Assim, a monarquia imperialista espanhola decidiu que os “índios” possuíam uma alma, mas que eram bárbaros a serem cristianizados. Entretanto, reconheceu-se que era um pecado, aos olhos de Deus, escravizá-los. A conclusão aparentemente significou a liberação dos “índios” do jugo colonial espanhol. Na divisão internacional do trabalho, os “índios” foram transferidos do trabalho escravo para outra forma de coerção denominada encomienda. Desde então, institucionalizou-se, de modo ainda mais sistemático, a ideia de raça”.

⁶⁶ Sobre o assunto, afirma Assy (2020, p. 14): “Pedro Calafate cunha a denominação Escola Ibérica da Paz, de maneira a fazer jus à abrangência de uma escola de pensamento crítico ao imperialismo Luso-Espanhol no Novo Mundo que abrangia não apenas a Universidade de Salamanca, mas também as universidades de Valladolid, Alcalá, Évora e Coimbra. [...]”.

discussões originais e sofisticadas em torno do direito natural e do *jus gentium* contra o domínio Espanhol nas Américas impelidas por essa escola iniciada no Mosteiro de San Esteban.

Por outro lado, as releituras decoloniais dos direitos humanos contemporâneas recobram essa mesma literatura exclusivamente como estratégia de confirmação histórica de subjugação epistêmica Ameríndia. Aqui a recepção da Escola de Salamanca foi matizada unicamente como parte agenciadora do projeto imperialista da conquista, com deferência mínima ao fato histórico de que a Escola de Salamanca se posicionou contra o domínio sobre os Ameríndios. Parte expressiva dos estudos decoloniais recuperam esses autores fora de seus limites de abrangência cognitiva espaço-temporais, de forma secundária, não-sistemática, pouco cuidadosa, homogeneizante, a despeito inclusive de um certo anacronismo histórico. A Escola de Salamanca não pode ser meramente equiparada a puro algoritmo de colonialidade do poder na literatura da conquista. [...]

O confronto com a América ameríndia foi intelectualmente muito menos unilateral do que sua história de recepção europeia reconhecera. A *Escola Ibérica da Paz* imprime e reproduz o enorme desafio intelectual de autores que tentavam traduzir categorias indígenas dentro da moldura escolástica e com as fontes da filosofia clássica, do direito romano e da teologia cristã da época. A alteridade profunda dos povos ameríndios e o concomitante imperativo de se envolver com um universo simbólico radicalmente diferente do que até então se conhecia, forjou a concepção de um direito natural universal, mas consciente da dignidade de outras culturas e povos radicalmente distintos. (ASSY, 2020, p. 13-14)

Em tempo, ainda sobre o debate relacionado à utilização do termo “raça”, há mais uma circunstância digna de nota. Como asseveram Restrepo e Rojas (2010), o texto indicado pelo próprio Aníbal Quijano como o *locus* onde se introduziu o conceito de *colonialidade* atrela-o principalmente à noção de cultura. Vejamos as considerações do próprio Quijano (1992) no referido texto:

A europeização cultural tornou-se uma aspiração. Era uma forma de participar do poder colonial, mas também poderia servir para destruí-lo e, mais tarde, para alcançar os mesmos benefícios materiais e o mesmo poder que os europeus; para conquistar a natureza. De qualquer forma, para o ‘desenvolvimento’. A cultura europeia tornou-se um modelo cultural universal. O imaginário das culturas não europeias, hoje dificilmente poderia existir e, acima de tudo, reproduzir-se, fora dessas relações. [...] Durante o mesmo período em que a dominação colonial europeia se consolidou, foi constituído o complexo cultural conhecido como Racionalidade/Modernidade Europeia, que se estabeleceu como um paradigma universal de conhecimento e relacionamento entre a humanidade e o resto do mundo. Tal coetaneidade entre a colonialidade e a elaboração da racionalidade/modernidade não foi, de forma alguma, acidental, como evidenciado pela própria maneira como o paradigma europeu do conhecimento racional foi elaborado. Na verdade, teve implicações decisivas na constituição do paradigma, associado ao processo de emergência das relações sociais urbanas e capitalistas, que, por sua vez, não poderiam ser explicadas totalmente fora do colonialismo, especialmente na América Latina. A gravitação decisiva da colonialidade na constituição do paradigma europeu da racionalidade/modernidade é claramente revelada na atual crise desse complexo cultural⁶⁷ (QUIJANO, 1992, p. 13-14, grifo do autor, tradução nossa).

⁶⁷ No original: “La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar en el poder colonial pero también podía servir para destruirlo y, después, para alcanzar los mismos beneficios materiales y el mismo poder que los europeos; para conquistar la naturaleza. En fin, para el “desarrollo”. La cultura europea

Nesses termos, para Aníbal Quijano, o conceito de raça é inserido posteriormente e de forma diferente da concepção religiosa já explicitada. De fato, o conceito de raça, no entender do sociólogo, teve várias acepções a partir de uma escala de desenvolvimento histórico sendo sintetizada na ideia de um padrão de classificação social^{68 69}. Sobre o assunto, destacam Restrepo e Rojas (2010) que:

Em suma, pode-se dizer que Quijano pensa em três momentos da produção da ideia de raça. Um no século XVI, expressado no debate de Valladolid, em que os europeus concebem uma diferença entre eles e os não-europeus em termos de ‘natureza biológica’ que explicava as diferenças no desenvolvimento de habilidades mentais ou culturais. Neste momento não há associação com a ‘cor’ nem com o termo de raça. Um segundo momento, no século XVII, em que essa diferença de natureza entre europeus e não europeus é posta em evidência no mito fundacional da modernidade, numa escala de desenvolvimento histórico que vai da barbárie à civilização. A partir de então começa a ser estabelecida a articulação entre a ideia de raça com ‘cor’ e a palavra ‘raça’. Finalmente, no século XIX, o que tem sido a ideologia da prática colonial europeia, é sistematizada na teoria das raças de Gobineau⁷⁰ (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 122, grifos dos autores, tradução nossa).

Com essas considerações, encontram-se explicitadas as razões trazidas pelos próprios *de(s)coloniais* para a utilização do termo “raça”, bem como foram tecidas considerações

pasó a ser un modelo cultural universal. El imaginario en las culturas no-europeas, hoy difícilmente podría existir y, sobre todo, reproducirse, fuera de esas relaciones. [...]

Durante el mismo período en que se consolidaba la dominación colonial europea, se fue constituyendo el complejo cultural conocido como la racionalidad/modernidad europea, el cual fue establecido como un paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del Mundo. Tal coetaneidad entre la colonialidad y la elaboración de la racionalidad/modernidad no fue de ningún modo accidental, como lo revela el modo mismo en que se elaboró el paradigma europeo del conocimiento racional. En realidad, tuvo implicaciones decisivas en la constitución del paradigma, asociada al proceso de emergencia de las relaciones sociales urbanas y capitalistas, las que, a su turno, no podrían ser plenamente explicadas al margen del colonialismo, sobre América Latina en particular. La gravitación decisiva de la colonialidad en la constitución del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad, es revelada con claridad en la crisis actual de ese complejo cultural”.

⁶⁸ Segundo Restrepo e Rojas (2010), no início dos anos 90, Quijano se referiu à raça não apenas como “diferença fenotípica”, mas também enquanto hierarquização dessas diferenças de acordo com o desenvolvimento biológico dos seres humanos. Por sua vez, já no final da década de noventa, Quijano explicita que o referido conceito, em verdade, não existe a não ser como uma construção ideológica, um alibi do poder tardiamente nomeada como raça, deixando de situá-la na biologia para trazê-la para a história das relações sociais (RESTREPO e ROJAS, 2010, p. 117).

⁶⁹ Os próprios pesquisadores do *Grupo Modernidade/Colonialidade* questionam e/ou problematizam as premissas de Aníbal Quijano, analisando-as pormenorizadamente para buscar entender a *ratio* adotada pelo sociólogo peruano (RESTREPO e ROJAS, 2010, p. 115-123).

⁷⁰ No original: “En suma, puede decirse que Quijano piensa en tres momentos de la producción de la idea de raza. Uno en el siglo XVI, expresado en el debate de Valladolid, donde los europeos conciben una diferencia entre ellos y los no europeos en términos de ‘naturaleza biológica’ que explicaba diferencias en el desarrollo de capacidades mentales o culturales. En este momento no hay una asociación con el ‘color’ ni con el término de raza. Un segundo momento, desde el siglo XVII, donde esta diferencia en naturaleza entre europeos y no europeos es puesta en clave del mito fundacional de la modernidad, en una escala de desarrollo histórico de la barbarie a la civilización. Para entonces se empieza a establecer la articulación entre la idea de raza con el ‘color’ y la palabra de ‘raza’. Finalmente, en el XIX, lo que ha sido la ideología de la práctica colonial europea, se sistematiza en la teoría de las razas de Gobineau”.

indispensáveis à continuidade do presente estudo para que a utilização do referido termo seja vista de forma crítica e problematizada. Fato é que o conceito de *colonialidade do poder* estabelece uma relação de superioridade entre colonizador e colonizado, a despeito da superação do colonialismo a partir da descolonização da América, da África e da Ásia. Dito de outra forma, constata-se que *modernidade* e *colonialidade* são duas faces da mesma moeda. Como asseveram Mignolo e Walsh (2018):

Há uma complexidade implícita na expressão modernidade/colonialidade. Por um lado, isso porque poderia ser escrita imperialidade/colonialidade, assumindo que a modernidade é o discurso dos imperialismos ocidentais desde o século XVI. Por outro lado, se a modernidade é uma narrativa (ou, melhor ainda, um conjunto de narrativas), a colonialidade é o que as narrativas escondem ou disfarçam, porque não se pode dizer explicitamente. Dizer explicitamente seria correr contra as próprias promessas da modernidade. Não se pode dizer explicitamente que a escravidão é a exploração de seres humanos em benefício de outros seres humanos. Não se pode explicitar que a guerra no Oriente Médio ou na Ásia Ocidental é para o controle do território e dos recursos naturais e não para a libertação ou o bem-estar das pessoas. A escravidão foi justificada através de narrativas que mostram os africanos como menos que humanos, para que pudessem ser tratados como animais⁷¹ (MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 141, tradução nossa).

Como adverte Souza Filho (2012), “aos poucos se foi cobrindo as ‘vergonhas’ dos índios, retirando suas armas, branqueando a cor da sua pele e o sentimento de sua religiosidade”, sendo que a “natural nudez virou vergonha, a Religião crença, a Língua dialeto, o Direito costume” (SOUZA FILHO, 2012, p. 33, grifos do autor). Logo, independentemente da descolonização e/ou libertação do julgo colonial, a *colonialidade do poder* permanece até hoje interferindo na forma como se pensa, se reconhece e se (des)respeita os povos originários. Exemplo dessa constatação é o fato de que a estrutura do Estado e da sociedade brasileira somente identifica um povo e/ou uma pessoa humana como indígena se houver correspondência ao ideário romântico e irreal de povos isolados, intocados e sem qualquer contato com a sociedade envolvente.

Ora, se todo o histórico anterior à Constituição de 1988, e mesmo depois de sua promulgação, está pautado na prática etnocida de “absorver” e “integrar” os povos indígenas à sociedade envolvente, como exigir que estes povos, após, mais de cinco séculos de

⁷¹ No original: “There is an implied complexity in the expression modernity/coloniality. On the one hand, this is because it could be written imperialism/coloniality, assuming that modernity is the discourse of Western imperialisms since the sixteenth century. On the other hand, if modernity is a narrative (or, better still, a set of narratives), coloniality is what the narratives hide or disguise, because it cannot be said explicitly. To say it explicitly would be to run against the very promises of modernity. It cannot be said explicitly that slavery is the exploitation of human beings for the benefit of other human beings. It cannot be said explicitly that the war in the Middle East or West Asia is for the control of territory and natural resources and not for the liberation or well being of people. Slavery was justified via narratives that figures Africans as less than human so they could be treated like animals”.

desrespeito sistematicamente violento à sua diversidade cultural, para serem reconhecidos, permaneçam em “estado de natureza”? A complementar o raciocínio adjacente à *colonialidade*, tem-se que a referida palavra também é comumente associada, no âmbito dos *estudos de(s) coloniais*, às expressões “do saber” e “do ser”.

A *colonialidade do saber*, proposta por Edgardo Lander e **terceira categoria-chave** mencionada no presente estudo, remete ao “posicionamento do eurocentrismo como única perspectiva do conhecimento, que exclui a existência e a viabilidade de outras racionalidades epistêmicas e outros conhecimentos que não os dos homens brancos europeus ou europeizados”⁷² (WALSH, 2008, p. 137, tradução nossa).

A partir da análise do que denomina de “sociedade liberal industrial”, Lander (2000, p. 11-12, tradução nossa) refere-se à “noção segundo a qual as características da chamada sociedade moderna são a expressão de tendências espontâneas e naturais do desenvolvimento histórico da sociedade”⁷³ que, por sua vez, impulsiona o fenômeno da naturalização das relações sociais em um único modelo civilizatório possível. Dito de outro modo, a sociedade liberal industrial deve ser vista como a imagem de futuro para o resto do mundo, “o modo de vida que naturalmente alcançaria se não fosse pelos obstáculos representados por sua inadequada composição racial, sua cultura arcaica, [...] seus mágicos preconceitos religiosos, [...] ou mais recentemente, pelo populismo e alguns Estados excessivamente intervencionistas”⁷⁴ (LANDER, 2000, p. 25-26, tradução nossa). Nesses termos, como assevera Lander (1999), o continente americano é pensado a partir de uma única voz, que emana de um único sujeito: branco, masculino, urbano e cosmopolita, sendo que “o resto, a maioria, é um 'Outro' bárbaro, primitivo, negro, índio que nada tem a contribuir para o futuro dessas sociedades. Eles devem ser branqueados e ocidentalizados, ou exterminados”⁷⁵ (LANDER 1999, p. 1, grifo do autor, tradução nossa).

Para buscar alternativas ao pensamento científico moderno hegemônico, excludente e desigual, exige-se tanto um “esforço para desconstruir o caráter universal e natural da sociedade capitalista-liberal”⁷⁶ quanto o “questionamento das reivindicações de objetividade e

⁷² No original: “posicionamiento del eurocentrismo como la perspectiva única del conocimiento, la que descarta la existencia y viabilidad de otras racionalidades epistémicas y otros conocimientos que no sean los de los hombres blancos europeos o europeizados”.

⁷³ No original: “noción de acuerdo a la cual las características de la sociedad llamada moderna son la expresión de las tendencias espontáneas, naturales del desarrollo histórico de la sociedad”.

⁷⁴ No original: “el modo de vida al cual éste llegaría naturalmente si no fuese por los obstáculos representados por su composición racial inadecuada, su cultura arcaica [...], sus prejuicios mágico religiosos [...], o más recientemente, por el populismo y unos Estados excesivamente intervencionistas”.

⁷⁵ No original: “el resto, la mayoría, es un ‘Outro’ bárbaro, primitivo, negro, indio, que nada tiene que aportar al futuro de estas sociedades. Habría que blanquearlos y occidentalizarlos, o exterminarlos”.

⁷⁶ No original: “esfuerzo de desconstrucción del carácter universal y natural de la sociedad capitalista-liberal”.

neutralidade dos principais instrumentos de naturalização e legitimação dessa ordem social: o conjunto de conhecimentos que conhecemos globalmente como ciências sociais”⁷⁷ (LANDER, 2000, p. 12, tradução nossa).

Nessa esteira, Lander (2000) aponta duas dimensões constitutivas dos saberes modernos que contribuem para explicar sua eficácia naturalizadora. A primeira é caracterizada pelas “separações sucessivas ou partições do mundo a partir do ‘real’ que ocorrem historicamente na sociedade ocidental e as formas pelas quais o conhecimento é construído com base nesse processo de separações sucessivas”⁷⁸. Já a segunda “é o modo como o conhecimento moderno é articulado com a organização do poder, especialmente as relações de poder colonial/imperial que constituem o mundo moderno”⁷⁹ (LANDER, 2000, p. 13-14, grifos do autor, tradução nossa).

Sobre a compartimentação do conhecimento, o século XVIII, principalmente a partir do Iluminismo, foi seu principal catalizador. Ainda que a primeira separação ocorrida na tradição ocidental tenha sido de origem religiosa (separação judaico-cristã entre Deus, o homem e a natureza), somente com o desenvolvimento das ciências modernas essas sucessivas separações são amplificadas e sistematizadas numa “ruptura ontológica entre o corpo e a mente, entre a razão e o mundo”⁸⁰ (LANDER, 2000, p. 14, tradução nossa). O conhecimento, então, passa a ser “descorporificado” e “descontextualizado”, bem como pretende ser “des-subjetivado” e “universal”. A exemplificar esse processo, é relevante a análise de Colaço e Damázio (2018) sobre o surgimento da antropologia:

A antropologia de caráter científico surge no interior da egopolítica do conhecimento. É uma perspectiva de conhecimento na qual o sujeito epistêmico é neutro, ou seja, não tem sexualidade, gênero, etnicidade, raça, classe, espiritualidade, valores, língua, nem localização epistêmica. Porém, paradoxalmente, estuda estas mesmas características nos povos objetos de seu estudo (COLAÇO; DAMÁZIO, 2018, p. 39).

Assim, a conquista ibérica do continente americano – além de se apresentar como o momento fundacional da “conformação colonial do mundo entre o ocidental ou europeu (concebido como moderno, avançado) e os ‘Outros’, o resto dos povos e culturas do

⁷⁷ No original: “cuestionamiento de las pretensiones de objetividad y neutralidad de los principales instrumentos de naturalización y legitimación de este orden social: el conjunto de saberes que conocemos globalmente como ciencias sociales”.

⁷⁸ No original: “sucessivas separaciones o particiones del mundo de lo ‘real’ que se dan históricamente en la sociedad occidental y las formas como se va construyendo el conocimiento sobre las bases de este proceso de sucesivas separaciones”.

⁷⁹ No original: “es la forma como se articulan los saberes modernos con la organización del poder, especialmente las relaciones coloniales/imperiales de poder constitutivas del mundo moderno”.

⁸⁰ No original: “ruptura ontológica entre cuerpo y mente, entre la razón y el mundo”.

planeta”⁸¹ – apresenta-se igualmente como o momento inicial da “constituição colonial do conhecimento, das línguas, da memória e do imaginário [...]”⁸² (LANDER, 2000, p. 15, grifos do autor, tradução nossa).

De fato, naquele momento histórico é iniciado o longo processo que culmina – já nos séculos XVIII e XIX, ao se organizar todas as culturas, povos e territórios do planeta no espaço e no tempo – em uma única narrativa universal, sendo que, conforme explicita Lander (2000, p. 16, tradução nossa), nessa narrativa “a Europa é - ou sempre foi - simultaneamente o centro geográfico e o culminar do movimento temporal”⁸³. Nesse contexto, a conformação dos saberes modernos é impregnada por uma visão universal e excludente da ideia de modernidade em quatro dimensões básicas, elencadas por Lander (2000):

1) a visão universal da história associada à ideia de progresso (a partir da qual a classificação e classificação de todos os povos e continentes e experiências históricas) é construída; 2) a ‘naturalização’ das relações sociais e da ‘natureza humana’ da sociedade liberal-capitalista; 3) a naturalização ou ontologização das múltiplas separações dessa sociedade; e 4) a superioridade necessária do conhecimento produzido por essa sociedade (‘ciência’) sobre todos os outros conhecimentos ⁸⁴ (LANDER, 2000, p. 22, grifos do autor, tradução nossa).

Logo, a previsão de uma única narrativa histórica universal que culmina com a ascensão e consolidação da sociedade liberal capitalista, para além de exigir que todos os povos e culturas se enquadrem na evolução unilinear traçada a partir das sociedades ditas primitivas até as sociedades apontadas como modernas, impõe àqueles que não se incorporarem ao parâmetro estabelecido o risco de desaparecimento. Mais que isso: pressupõe-se que as compreensões (conhecimentos) desenvolvidas pelo modelo/parâmetro a ser seguido são as únicas válidas, objetivas e que podem ser convertidas “em categorias universais para a análise de qualquer realidade, mas também em proposições normativas que definem o dever de ser para todos os povos do planeta”⁸⁵ (LANDER, 2000, p. 23, tradução nossa).

⁸¹ No original: “conformación colonial del mundo entre occidental o europeo (concebido como lo moderno, lo avanzado) y los ‘Otros’, el resto de los pueblos y culturas del planeta”.

⁸² No original: “constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria [...] y del imaginario [...]”.

⁸³ No original: “Europa es - o ha sido siempre - simultáneamente el centro geográfico y la culminación del movimiento temporal”.

⁸⁴ No original: “(1) la visión universal de la historia asociada a la idea del progreso (a partir de la cual se construye la clasificación y jerarquización de todos los pueblos y continentes, y experiencias históricas); 2) la “naturalización” tanto de las relaciones sociales como de la “naturaleza humana” de la sociedad liberalcapitalista; 3) la naturalización u ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad; y 4) la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad (‘ciencia’) sobre todo otro saber”.

⁸⁵ No original: “en categorías universales para el análisis de cualquier realidad, sino igualmente en proposiciones normativas que definen el deber ser para todos los pueblos del planeta”.

Assim, de acordo com Lander (1999), quando estabelecido o padrão de referencia associado ao “imaginário moderno”, qualquer diferença se transforma num obstáculo a ser superado, especialmente porque as noções relacionadas à equidade e à autonomia são tachadas de arcaicas ou obsoletas. Finca-se uma radicalização do universalismo que faz desaparecer a especificidade histórica. Ao se afirmar que os saberes científicos eurocêntricos possuem caráter universal, o estudo de todos os demais saberes, independentemente da cultura e/ou do povo, será realizado tão somente a partir da experiência moderna ocidental e, assim, contribuirá para “esconder, negar, subordinar ou remover toda a experiência ou expressão cultural que não correspondeu a esse dever, que é baseado nas ciências sociais”⁸⁶ (LANDER, 2000, p. 25, tradução nossa). Em síntese, conforme assevera o mesmo autor:

Uma forma de organização e de ser da sociedade é transformada por esse dispositivo colonizador de conhecimento na forma ‘normal’ dos seres humanos e da sociedade. Os outros modos de ser, as outras formas de organização da sociedade, as outras formas de conhecimento, são transformadas não apenas em diferentes, mas em carentes, arcaicas, primitivas, tradicionais, pré-modernas. Eles estão localizados em um momento anterior no desenvolvimento histórico da humanidade [...], que dentro do imaginário do progresso enfatiza sua inferioridade. Existindo um modo ‘natural’ de ser da sociedade e do ser humano, as outras expressões culturais diferentes são vistas como essenciais ou ontologicamente inferiores e, portanto, impossíveis de se tornarem ‘superadas’ e se tornarem modernas (principalmente devido à inferioridade racial)⁸⁷ (LANDER, 2000, p. 24, grifos do autor, tradução nossa).

Já a *colonialidade do ser*, desenvolvida por Nelson Maldonado-Torres⁸⁸ e apontada como **quarta categoria-chave** a ser esmiuçada, materializa-se “através da inferiorização,

⁸⁶ No original: “ocultar, negar, subordinar o extirpar toda experiencia o expresión cultural que no ha correspondido con este deber ser que fundamenta a las ciencias sociales”.

⁸⁷ No original: “Una forma de organización y de ser de la sociedad, se transforma mediante este dispositivo colonizador del saber en la forma “normal” del ser humano y de la sociedad. Las otras formas de ser, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas del saber, son transformadas no sólo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas. Son ubicadas en un momento anterior del desarrollo histórico de la humanidad [...], lo cual dentro del imaginario del progreso enfatiza su inferioridad. Existiendo una forma “natural” del ser de la sociedad y del ser humano, las otras expresiones culturales diferentes son vistas como esencial u ontológicamente inferiores e imposibilitadas por ello de llegar a “superarse” y llegar a ser modernas (debido principalmente a la inferioridad racial)”.

⁸⁸ Segundo o próprio Nelson Maldonado-Torres, o conceito de *colonialidade do ser* foi cunhado por Walter Mignolo no ano de 1995 (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 127). No mesmo sentido, asseveram Restrepo e Rojas (2010, p. 156): “Aunque Maldonado-Torres ha sido quien más esfuerzos ha dedicado a la elaboración de este concepto, es inicialmente Walter Mignolo quien explícitamente da las primeras puntadas. Obviamente, estas puntadas son el resultado de las conversaciones que los participantes de la naciente colectividad de argumentación adelantaban a comienzos de la década de dos mil. Muchas de estas conversaciones giraban en torno a exploraciones sobre las implicaciones y posibles elaboraciones del concepto de colonialidad del poder propuesto por Aníbal Quijano, así como de una apropiación de ciertos planteamientos del Enrique Dussel”. Tradução livre: “Embora Maldonado-Torres tenha sido o mais dedicado à elaboração deste conceito, é inicialmente Walter Mignolo quem explicitamente dá os primeiros pontos. Obviamente, esses pontos são o resultado das conversas que os participantes do coletivo de argumentação nascente avançaram no início da década de 2000. Muitas dessas conversas giraram em torno de explorações sobre as implicações e possíveis

subalternização e desumanização”⁸⁹ daqueles que não fazem parte do ideal racional formal e não são considerados indivíduos “civilizados” (WALSH, 2008, p. 138, tradução nossa).

Esse conceito surge da “necessidade de esclarecer a questão sobre os efeitos da colonialidade na experiência vivida, e não apenas nas mentes de sujeitos subordinados”⁹⁰ (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 130, tradução nossa). Daí porque Restrepo e Rojas (2010, p. 158, tradução nossa) explicitam que “a colonialidade do ser afeta não apenas aqueles que são inferiorizados, desumanizados, mas também aqueles que se imaginam superiores e que encarnam o paradigma da humanidade”⁹¹.

Após refletir sobre a noção de ontologia proposta por Martin Heidegger⁹² e contrapô-la àquela defendida por Emmanuel Levinas⁹³, que é entendida como uma subversão radical da

elaborações do conceito de colonialidade de poder proposto por Aníbal Quijano, bem como uma apropriação de certas abordagens de Enrique Dussel”.

⁸⁹ No original: “por medio de la inferiorización, subalternización y la deshumanización”.

⁹⁰ No original: “necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no sólo en la mente de sujetos subalternos”.

⁹¹ No original: “la colonialidad del ser no sólo afecta a quienes son inferiorizados, deshumanizados, sino también a quienes se imaginan a sí mismos como superiores y encarnando el paradigma de humanidad”.

⁹² Aqui cabe um esclarecimento sobre quem é o “ser” que será impactado pela “colonialidade do ser”. Segundo Maldonado-Torres (2007, p. 141-143, grifos do autor, tradução nossa): “Deus não pode mais ocupar o fundamento da ontologia. As entidades, como tal, também não são muito úteis, pois seu significado é, em parte, independente delas e elas não podem entendê-las por si mesmas. De fato, há apenas um ser para quem a questão do ser é significativa: o ser humano. [...] Heidegger usa outro conceito para se referir aos seres humanos como seres para os quais seu próprio ser está em questão: o Dasein. O Dasein literalmente significa ‘estar lá’. O Dasein é simplesmente o ser que está lá. [...] Agora, enquanto o Dasein parece se referir a um ser humano individual, Heidegger descobre que ele está sob a modalidade de uma figura anônima coletiva que ele chama de ‘o único’. ‘O único’ (das Man) poderia ser comparado ao que Nietzsche chamou de matilha ou massa de pessoas [...]. Heidegger (1996, p. 75) reconhece a existência do que ele chama de Dasein primitivo, mas não consegue se conectar com o Dasein colonizado. Em vez de fazer isso, ele toma o homem europeu como modelo do Dasein e esquece as relações de poder que operam na mesma definição de ser primitivo”. No original: “Dios no puede ocupar más el fundamento de la ontología. Los entes, como tales, no son de mucha ayuda tampoco, ya que su sentido es, en parte, independiente de ellos y no pueden comprenderlo ellos mismos. En efecto, sólo hay un ser para quien la pregunta del ser es significativa: el ser humano. [...] Heidegger utiliza otro concepto para referirse a los seres humanos como seres para quienes su propio ser está en cuestión: Dasein. Dasein significa literalmente “ser-ahí”. Dasein es simplemente el ser que está ahí. [...] Ahora bien, mientras Dasein parecería referirse a un ser humano individual, Heidegger descubre que se le encuentra bajo la modalidad de una figura anónima colectiva que él llama “el uno”. “El uno” (das Man) podría compararse a lo que Nietzsche llamó la manada o la masa de gente [...]. Heidegger (1996, p. 75) reconoce la existencia de lo que llama el Dasein primitivo, pero no lo logra conectar con el Dasein colonizado. En vez de hacer esto, toma al Hombre europeo como modelo de Dasein, y olvida las relaciones de poder que operan en la misma definición de ser primitivo”.

⁹³ Ainda na década de 60, Enrique Dussel também foi influenciado pela obra de Emmanuel Levinas na concepção do conceito de filosofia da liberação. Como assevera Maldonado-Torres (2007, p. 129): “Levinas também despertou Dussel de seu sonho ontológico e o inspirou a articular uma filosofia crítica do Ser e da totalidade, que não apenas considerava a experiência do antissemitismo e do holocausto judeu, mas também a dos povos colonizados em outras partes do mundo, particularmente na América Latina. Se Levinas estabeleceu a relação entre ontologia e poder, Dussel, por outro lado, notou a conexão entre o Ser e a história das empresas coloniais, aproximando-se assim da ideia da colonialidade de ser”. Do original: “Levinas también despertó a Dussel de su sueño ontológico y lo inspiró a articular una filosofía crítica del Ser y la totalidad, que no sólo consideró la experiencia del anti-semitismo y del holocausto judío, sino también la de pueblos colonizados en otras partes del mundo, particularmente en América Latina. Si Levinas estableció la relación entre la ontología y el poder, Dussel, por su parte, notó la conexión entre el Ser y la historia de las empresas coloniales, llegando así muy cerca de la idea de la colonialidad del ser”.

filosofia ocidental, inclusive porque também fincada em fontes judias, Maldonado-Torres (2007, p. 128, tradução nossa) reconhece em Levinas “uma ideia muito particular da filosofia e vocação do ser humano: o começo do filósofo não aparece no encontro entre sujeito e objeto, mas na ética, entendida como uma relação fundamental entre um eu e outro”⁹⁴.

Igualmente, ao se deparar com as ideias defendidas por Frantz Fanon⁹⁵, que “concentra sua atenção no trauma do encontro do sujeito racializado com o outro”⁹⁶, Maldonado-Torres (2007, p. 130, tradução nossa) explicita que referido pós-colonialista “começa a elaborar o que poderia ser considerado como o aparato existencial do ‘sujeito’ produzido pela colonialidade do ser”⁹⁷.

Assim, numa espécie de maniqueísmo, o *ego conquiro* (praticado pelo sujeito epistêmico europeu branco⁹⁸) é pressuposto para a identificação do *ego cogito* e, a partir de uma atitude imperial, enxerga-se o conquistado (sujeito epistêmico colonizado e racializado) como ser não-pensante porque não atuou como conquistador a partir de uma não ética de guerra (MALDONADO-TORRES, 2007). De fato, a divisão consolidada por Descartes no século XVII entre a coisa pensante (*res cogitans*) e a matéria (*res extensa*) – que pode ser exemplificada pela separação entre corpo e alma – é precedida pela diferença antropológica colonial entre o ego conquistador e o ego conquistado. Estabelece-se, portanto, o que se denominou de ceticismo misantropo colonial/racial. Vejamos:

A ética do ego conquiro deixa de ser apenas um código especial de comportamento, que é legítimo em períodos de guerra, e torna-se as Américas - e gradualmente em todo o mundo - em virtude do ceticismo misantrópico, da ideia de raça e da colonialidade do poder, em um comportamento que reflete o modo como as coisas são (uma lógica da naturalização das diferenças socialmente hierárquicas, que

⁹⁴ No original: “una idea muy particular de la filosofía y de la vocación del ser humano: el comienzo del filosofar no consta en el encuentro entre sujeto y objeto sino en la ética, entendida como relación fundamental entre un yo y otro”.

⁹⁵ Registre-se, por oportuno, o entendimento de Maldonado-Torres (2007, p. 130) sobre a inter-relação entre as ideias de Frantz Fanon e de Enrique Dussel: “Se Dussel esclarece a dimensão histórica da colonialidade do ser, Fanon articula as expressões existenciais da colonialidade, em relação à experiência racial e, em parte também, à experiência da diferença de gênero”. Do original: “Si Dussel aclara la dimensión histórica de la colonialidad del ser, Fanon articula las expresiones existenciales de la colonialidad, en relación con la experiencia racial y, en parte también, con la experiencia de diferencia de género”.

⁹⁶ No original: “concentra su atención en el trauma del encuentro del sujeto racializado con el otro imperial”.

⁹⁷ No original: “comienza a elaborar lo que pudiera considerarse como el aparato existencial del ‘sujeto’ producido por la colonialidad del ser”.

⁹⁸ Importa consignar que o *ego conquiro* é, ainda, caracterizado como um *ego fálico*, considerando que o sujeito que conquista é um sujeito masculino (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 138). No mesmo sentido, asseveram Castro-Gómez e Grosfoguel (2007, p. 19, tradução nossa): “A expansão colonial europeia foi realizada por homens heterossexuais europeus. Para onde quer que fossem, exportavam seus discursos e formavam estruturas hierárquicas em termos raciais, sexuais, de gênero e de classe”. No original: “La expansión colonial europea fue llevada a cabo por varones heterosexuales europeos. Por donde quiera que fueran, exportaban sus discursos y formaban estructuras jerárquicas en términos raciales, sexuales, de género y de clase”. Ver, ainda, nota de rodapé anterior que trata sobre o falocentrismo.

atingirá seu clímax no uso das ciências naturais para validar o racismo no século XIX). A concepção moderna do mundo está altamente relacionada com a ideia do mundo em condições de conquista e guerra. A modernidade é caracterizada por uma ambiguidade entre um certo ímpeto humanista secular e a traição radical de certas dimensões desse mesmo ímpeto, por sua relação com a ética da guerra e sua naturalização através da ideia de raça. A ideia de raça legitima a ética antiética do guerreiro, muito tempo depois do fim da guerra, indicando que a modernidade é, entre outras coisas, um perpétuo processo de conquista, por meio da ética característica dela⁹⁹ (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 139).

A partir desses pressupostos, a *colonialidade do ser* representa a identificação da exclusão do subalterno e do colonizado a partir da perspectiva ontológica e pode ser sintetizada na seguinte máxima: “Eu penso (outros não pensam ou não pensam adequadamente), então eu sou (outros não, são desprovidos de existência, não devem existir ou são dispensáveis)”¹⁰⁰ (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 144). Nesses termos, a invisibilidade e a inferiorização que desumanizam são as principais expressões da *colonialidade do ser*, uma vez que esta última se encontra situada numa exceção à ordem do ser. Como destaca Maldonado-Torres (2007, p. 144, tradução nossa), “é como se esta [colonialidade do ser] fosse produto do excesso de ser que, em sua ação de continuar sendo e evitar a interrupção do que reside além do ser, produz o que a manterá sendo, o ser não humano e um mundo desumano”¹⁰¹. No mesmo sentido, defendem Restrepo e Rojas (2010, p. 158, tradução nossa) ao consignarem que “a inferiorização do subalternizado colonial, que em seu ponto extremo aparece como desumanização, é uma das características da colonialidade de ser”¹⁰².

Para Maldonado-Torres (2007, p. 154, tradução nossa), a *colonialidade do ser* “é onde [os] sentimentos de superioridade e inferioridade, escravidão racial, indiferença aos

⁹⁹ No original: “La ética del ego conquiro deja de ser sólo un código especial de comportamiento, que es legítimo en periodos de guerra, y se convierte en las Américas — y gradualmente en el mundo entero —, por virtud del escepticismo misantrópico, la idea de raza y la colonialidad del poder, en una conducta que refleja la forma como las cosas son (una lógica de la naturalización de diferencias jerarquizadas socialmente, que alcanzará su clímax en el uso de las ciencias naturales para validar el racismo en el siglo XIX). La concepción moderna del mundo está altamente relacionada con la idea del mundo bajo condiciones de conquista y guerra. La modernidad se caracteriza por una ambigüedad entre cierto ímpetu humanista secular y la traición radical de ciertas dimensiones de ese mismo ímpetu, por su relación con la ética de la guerra y su naturalización a través de la idea de raza. La idea de raza legitima la no-ética del guerrero, mucho después que la guerra termina, lo que indica que la modernidad es, entre otras cosas, un proceso perpetuo de conquista, a través de la ética que es característica de la misma”.

¹⁰⁰ No original: “Yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables)”.

¹⁰¹ No original: “es como si ésta [colonialidad del ser] fuera el producto del exceso del ser que, en su gesta por continuar siendo y por evitar la interrupción de lo que reside más allá del ser, produce aquello que lo mantendrá siendo, el no-ser humano y un mundo inhumano”.

¹⁰² No original: “la inferiorización del subalternizado colonial, que en su punto extremo aparece como deshumanización, es una de las características de la colonialidad del ser”.

diferentes, genocídio e morte tornam-se patentes como realidades ordinárias”¹⁰³, bem como “um projeto que tenta transformar o mundo humano em uma estrutura maniqueísta entre mestres e escravos”¹⁰⁴. Quando se analisam as *colonialidades do poder, do saber e do ser* conjuntamente, no que os *de(s)coloniais* identificam como a “trilogia do poder da colonialidade” (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 157), despontam tanto a exploração e a dominação que acompanham a modernidade, enquanto período histórico iniciado no final do Século XIV, como as repercussões em torno da subalternização do conhecimento que não é classificado como europeu ocidental, neste rol incluídos os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas e, ainda, em torno da experiência vivida pelo colonizado, particularmente quando se exige a integração de sua(s) linguagem(ns) própria(s) àquela entendida como universal. Como sintetiza Maldonado-Torres (2007):

E, se a colonialidade do poder se refere à inter-relação entre as formas modernas de exploração e dominação, e a colonialidade do conhecimento tem a ver com o papel da epistemologia e as tarefas gerais da produção de conhecimento na reprodução dos regimes de pensamento coloniais, a colonialidade do ser remete, portanto, à experiência vivida da colonização e seu impacto na linguagem¹⁰⁵ (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 130, tradução nossa).

Por fim, há a inserção da palavra *de(s)colonialidade* no nome do grupo, que passou a se chamar *Modernidade/Colonialidade/De(s)colonialidade*. Sobre o assunto, remetendo à interconexão já mencionada entre modernidade e colonialidade, Mignolo e Walsh (2018) consignam, ao se referirem à tríade conceitual:

Imagine-se diante de um quadro negro. Você escreve a *três* modernidade/colonialidade/decolonialidade. O corte (/) entre modernidade e colonialidade e entre colonialidade e descolonialidade significa que os três termos são simultaneamente, desde o século XVI, divididos e unidos. Eles estão realmente emaranhados: modernidade/colonialidade/decolonialidade. As divisões e conexões são constantemente atravessadas por fluxos e energias que não permitem que nenhum desses termos seja isolado e imutável [...]. Se não há modernidade sem colonialidade, se a colonialidade é constitutiva da modernidade, se o "/" se divide imediatamente e se conecta, então a descolonialidade propõe o desfazer da modernidade. Ou seja, a descolonialidade implica a demodernidade [...]. Ao mesmo tempo, a modernidade/colonialidade engendra a descolonialidade. Portanto, não haveria descolonialidade - e a descolonialidade não seria necessária - se a modernidade/colonialidade não criasse a necessidade de desvincular-se da retórica

¹⁰³ No original: “es [...] donde [los] sentimientos de superioridad e inferioridad, la esclavitud racial, la indiferencia ante los diferentes, el genocidio y la muerte se hacen patentes como realidades ordinarias”.

¹⁰⁴ No original: “un proyecto que intenta transformar el mundo humano en una estructura maniquea entre amos y esclavos”.

¹⁰⁵ No original: “Y, si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje”.

da modernidade e da lógica da colonialidade¹⁰⁶ (MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 139, tradução nossa).

Para utilizar uma expressão de Mignolo (2007), a modernidade é uma hidra de três cabeças, ainda que só mostre uma (representada pela narrativa hegemônica da “salvação” e do “progresso”). Isso porque a modernidade pressupõe uma lógica opressiva – aqui chamada de *colonialidade*, representante da segunda cabeça de hidra – e essa lógica opressiva produz uma energia de descontentamento e de desconfiança que se traduzem em projetos de *de(s)colonialidade*, que conformam a terceira cabeça.

1.3 De(s)colonialidade, interculturalidade e povos originários brasileiros

De tudo quanto já foi dito, tem-se que o enfrentamento da *colonialidade do poder, do saber e do ser* associa-se umbilicalmente à indispensável desconstrução (ou superação) do “mito da modernidade” que, por si só, justifica uma práxis irracional de violência.

Sobre o assunto, explicita Dussel (2000):

1) A civilização moderna entende-se como mais desenvolvida, superior (o que significa manter uma posição ideologicamente eurocêntrica sem consciência). 2) A superioridade força o desenvolvimento do mais primitivo, rude, bárbaro, como requisito moral. 3) O caminho deste processo de desenvolvimento educacional deve ser o seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e europeu, que determina, novamente sem consciência, a ‘falácia desenvolvimentista’). 4) Como o bárbaro se opõe ao processo de civilização, a prática moderna deve, em última análise, exercer a violência, se necessário, para destruir os obstáculos de tal modernização (a guerra justa colonial). 5) Esta dominação produz vítimas (de muitas maneiras diferentes), violência que é interpretada como um ato inevitável e com o sentido quase ritual de sacrifício; o herói civilizador convida suas próprias vítimas do caráter de holocausto de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica da terra, etc.). 6) Para o moderno, o bárbaro tem uma ‘falha’ [...] (oposta ao processo civilizador) que [...] permite que a ‘Modernidade’ se apresente não apenas como inocente, mas como ‘emancipadora’ dessa ‘culpa’ de suas próprias vítimas. 7) Finalmente, e por causa da natureza ‘civilizadora’ da ‘Modernidade’, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da ‘modernização’ de outros povos ‘atrasados’ (imaturos) [...].

¹⁰⁶ No original: “Imagine yourself in front of a blackboard. You write the trais modernity/coloniality/decoloniality. The slash (/) between modernity and coloniality and between coloniality and decoloniality means that the three terms are simultaneously, since the sixteenth century, divided and united. They are indeed entangled: modernity/coloniality/decoloniality. The divisions and connections are constantly crossed by flows and energies that do not allow any one of these terms to be isolated and immutable [...]. If there is no modernity without coloniality, if coloniality is constitutive of modernity, if the “/” at once divides and connect, then decoloniality proposes the undoing of modernity. That is, decoloniality implies demodernity [...]. At the same time, modernity/coloniality engender decoloniality. So there would be no decoloniality – and decoloniality would not be necessary – if modernity/coloniality had not created the need to delink from the rhetoric of modernity and the logico of coloniality”.

de outras raças escravizáveis, do outro sexo para fraco, e assim por diante¹⁰⁷ (DUSSEL, 2000, p. 49, grifos do autor, tradução nossa).

Assim, diante da modernidade hegemonicamente construída, para que haja uma mudança do *status quo ante* é preciso, antes de tudo, promover uma descolonização “epistemológica”, no sentido de afastar a imposição de uma racionalidade universal. Nesse sentido, asseverou Quijano (1992):

Em primeiro lugar, a descolonização epistemológica para dar lugar a uma nova comunicação intercultural, uma troca de experiências e significados, como base de outra racionalidade que pode reivindicar legitimamente alguma universalidade. Bem, nada menos racional, finalmente, do que a afirmação de que a visão de mundo específica de uma determinada etnia seja imposta como racionalidade universal, embora essa etnia seja chamada de Europa Ocidental. Porque isso, na verdade, é reivindicar para um provincianismo o título de universalidade¹⁰⁸ (QUIJANO, 1992, p. 19-20, tradução nossa).

Como adverte Junqueira (2008), a despeito do novo paradigma normativo constitucional, atualmente há uma nova formulação do processo de dominação, uma vez que, mesmo que não se pregue abertamente o extermínio ou a imposição de trabalho escravo ou servil, persiste a evocação do índio como um ser humano inferior, incivilizado, incompleto, atrasado e incapaz, circunstância que é utilizada como fundamento para que o Estado controle, interfira e desrespeite o modo de vida e a cultura diferenciados dos povos originários ao adotar uma política assimilacionista e/ou integracionista.

Logo, a *de(s)colonialidade* (utilizada neste estudo via expressões como *pensamento de(s)colonial*, *giro de(s)colonial* e *opção de(s)colonial*), palavra originariamente cunhada por

¹⁰⁷ No original: “1) La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica). 2) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral. 3) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la “falacia desarrollista”). 4) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial). 5) Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocausto de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera). 6) Para el moderno, el bárbaro tiene una ‘culpa’ [...] (el oponerse al proceso civilizador) [...] que permite a la ‘Modernidad’ presentarse no sólo como inocente sino como ‘emancipadora’ de esa ‘culpa’ de sus propias víctimas. 7) Por último, y por el carácter ‘civilizador’ de la ‘Modernidad’, se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la ‘modernización’ de los otros pueblos ‘atrasados’ (inmaduros) [...], de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera”.

¹⁰⁸ No original: “En primer término, la descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de una otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa Occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad”.

Nelson Maldonado-Torres, busca alterar a perspectiva dos estudos relacionados à descolonização da América, além de desconstruir (superar) o “mito da modernidade”, afastando-se a *colonialidade* em todas as suas facetas e garantindo-se que todos os envolvidos na construção do Estado brasileiro, independentemente de sua classificação social, étnica ou racial, possuam protagonismo. É a **quinta categoria-chave** a ser explicitada na presente pesquisa.

Desde logo, faz-se mister mencionar que, como pressuposto da *de(s)colonialidade*, é preciso rever a compartimentalização imposta pela trilogia do poder da colonialidade para, então, tornar visíveis as interconexões que a retórica da modernidade oculta constantemente. Nesse sentido, Mignolo e Walsh (2018) afirmam que:

Os atores e instituições que criam, pronunciam e transformam os projetos que impulsionam a ideia de modernidade são os mesmos atores e instituições que (intencionalmente ou não) mantêm todos os domínios inter-relacionados e também mantêm essas inter-relações invisíveis. É nesse contexto que devemos entender a criação da figura do ‘especialista’, que aparece frequentemente nos principais meios de comunicação para explicar esse ou aquele aspecto de uma nova história e que sabe muito sobre um domínio, mas é ignorante sobre os outros e sobre como todos os domínios estão conectados. [...] Especialistas em um domínio são, literalmente, ignorantes sobre os outros domínios e, acima de tudo, sobre as interconexões entre os domínios e entre domínios e níveis. A analítica decolonial da MCP [matriz colonial do poder] visa justamente revelar essas interconexões que a retórica da modernidade oculta constantemente¹⁰⁹ (MIGNOLO; WALSH, 2018, p. 143-145, tradução nossa).

A *de(s)colonialidade* possibilita, portanto, o “diálogo com formas não ocidentais de conhecimento que veem o mundo como uma totalidade em que tudo está relacionado com o todo, a exemplo das diversas cosmovisões dos povos indígenas”¹¹⁰ (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 17, tradução nossa).

Logo, a primeira descolonização, ocorrida no século XIX (colônias espanholas e portuguesas) e no século XX (colônias inglesas e francesas) foi incompleta, tendo em conta que se limitou à independência política e jurídica dessas colônias. Esta segunda descolonização – aqui chamada de *de(s)colonialidade* – deve se dirigir “à heterarquia das

¹⁰⁹ No original: “The actors and institutions that create, pronounce, and transform the designs that drive the idea of modernity are the same actors and institutions that (intentionally or not) keep all the domains interrelated and also keep these interrelations invisible. It is within this context that we must understand the creation of the figure of the “expert”, who appears often in the mainstream media to explain this or that aspect for a new story and who knows a great deal about one domain but is ignorant of the others and of how all the domains are connected. [...] Experts in one domain are literally ignorant of other domains and, above all, about the interconnections between the domains and between domains and levels. The decolonial analytic of CMP [colonial matrix of power] aims precisely to reveal these interconnections that the rhetoric of modernity constantly hides”.

¹¹⁰ No original: “diálogo con formas no occidentales de conocimiento que ven el mundo como una totalidad en la que todo está relacionado con todo”.

múltiplas relações raciais, étnicas, sexuais, epistêmicas, econômicas e de gênero que a primeira descolonização deixou intacta”¹¹¹ (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 17, tradução nossa). Mais que isso: o *giro de(s) colonial* deve ser considerado como um projeto que não apenas busca pôr fim às relações coloniais, mas também se opõe, de forma radical, ao legado e à continuidade da trilogia do poder das *colonialidades* (MALDONADO-TORRES, 2007). O *giro de(s)colonial* deve ser visto, portanto, como “uma virada humanista, que aspira, em parte, a completar o que a Europa poderia ter feito, mas que o *ego conquiro* tornava impossível: o reconhecimento de todo ser humano como um verdadeiro membro da mesma espécie”¹¹² (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 161, tradução nossa).

Nesse ponto, como destaca Maldonado-Torres (2007, p. 162), a *de(s)colonialidade*, para não se tornar uma nova atitude imperial, deve ser construída a partir do que Enrique Dussel apresentou como transmodernidade e, por consectário lógico, abarcar uma diversidade epistêmica. Em síntese:

O reconhecimento da diversidade epistêmica leva a conceber os conceitos da descolonização como um convite ao diálogo, e não como imposições de uma classe iluminada. Tais conceitos são expressões da disponibilidade dos sujeitos que os produzem ou usam para entrar em diálogo e produzir mudanças. A descolonização, assim, aspira a romper com a lógica monológica da modernidade. Pretende, portanto, promover a transmodernidade: um conceito que também deve ser entendido como um convite ao diálogo e não como um novo universal imperialista¹¹³ (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 162, tradução nossa).

No mesmo sentido, Palermo (2013, p. 241, tradução nossa) propõe que a transmodernidade possibilita “um diálogo com a alteridade não eurocêntrica, bem como uma crítica das situações a que os subordinados foram submetidos, gerando um pensamento não-dependente, não-mimético, do europeu”¹¹⁴. Importante registrar, no marco do pensamento

¹¹¹ No original: “a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización dejó intactas”.

¹¹² No original: “un giro humanístico, que aspira, en parte, a completar aquello que Europa pudo haber hecho pero que el ego conquiro hizo imposible: el reconocimiento de todo humano como miembro real de una misma especie”.

¹¹³ No original: “El reconocimiento de la diversidad epistémica lleva a concebir los conceptos de la descolonización como invitaciones al diálogo, y no como imposiciones de una clase iluminada. Tales conceptos son expresiones de la disponibilidad de los sujetos que los producen o los usan para entrar en diálogo y producir cambios. La de-colonización, de esta forma, aspira a romper con la lógica monológica de la modernidad. Pretende, más bien, fomentar la transmodernidad: un concepto que también debe entenderse como una invitación al diálogo y no como un nuevo universal abstracto imperial”.

¹¹⁴ No original: “un diálogo con la alteridad no-eurocéntrica a la vez que una crítica de las situaciones por las que los subalternos fueron sometidos, generando para ello un pensamiento no dependiente, no mimético del europeo”.

de(s)colonial, a utilização da expressão Abya Yala¹¹⁵ “como uma autodesignação dos povos originários do continente em oposição a América [...], objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento” (PORTO-GONÇALVES, 2009, p. 26). Abya Yala, na língua do povo Kuna, originário da Colômbia, significa “terra madura”, “terra viva” ou “terra em florescimento”. Como destaca Porto-Gonçalves (2009), a expressão foi explicitamente utilizada com esse sentido político pela primeira vez na *II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala*, realizada em Quito no ano de 2004, sendo certo que lentamente, no âmbito dos diferentes encontros do movimento dos povos indígenas, “o nome América vem sendo substituído por Abya Yala, indicando assim não só outro nome, mas também a presença de outro sujeito enunciador de discurso, até então calado e subalternizado em termos políticos: os povos originários” (PORTO-GONÇALVES, 2009, p. 26).

Por fim, a **sexta categoria-chave** remete à *interculturalidade*, desenvolvida por Catherine Walsh. O uso do termo, segundo a própria Walsh (2010, p. 04, tradução nossa), “começa com força na América Latina nos anos 90, como parte de uma nova situação política e legal focada na diversidade étnico-cultural”¹¹⁶ que inclui “o reconhecimento legal pelos Estados de populações indígenas e, em menor escala, de afrodescendentes”¹¹⁷.

Em suma, segundo Walsh (2008, 2010), a *interculturalidade* tem como alicerce a busca por uma transformação radical das estruturas, das instituições e das relações da sociedade que, por sua vez, viabilizará a construção de um projeto histórico alternativo. Dito de outro modo, o existir intercultural pressupõe a construção de relações entre pessoas que possuem práticas, lógicas e/ou saberes diferentes, confrontando-as para viabilizar a mudança (desconstrução e /ou reconstrução) das estruturas e das instituições que naturalizam assimetrias e desigualdades sociais. Vejamos:

A interculturalidade, no entanto, ainda não existe. É algo para construir. Vai muito além do respeito, da tolerância e do reconhecimento da diversidade; indica e estimula, ao contrário, um processo político e um projeto social voltado para a construção de novas e diferentes sociedades, relações e condições de vida. Aqui me refiro não apenas às condições econômicas, mas também àquelas que têm a ver com a cosmologia da vida em geral, incluindo os conhecimentos e os saberes, a memória

¹¹⁵ Segundo Porto-Gonçalves (2009, p. 26), “embora [a expressão tenha sido] usada pela primeira vez em 1507 pelo cosmólogo Martin Wakdseemüller, 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”.

¹¹⁶ No original: “inicia con fuerza en América Latina en la década de los 90s, como parte de una nueva coyuntura política y jurídica centrada en la diversidad étnico-cultural”.

¹¹⁷ No original: “el reconocimiento jurídico por parte de los Estados de las poblaciones indígenas y, en menor medida, de los afrodescendientes”.

ancestral, e a relação com a Mãe Natureza e com a espiritualidade, entre outras. Por si só, parte do problema das relações e condições históricas e atuais, de dominação, exclusão, desigualdade e iniquidade bem como do conflito que essas relações e condições geram, ou seja, a ‘colonialidade’ com seus quatro eixos ou poderes já indicados¹¹⁸ (WALSH, 2008, p. 140, grifos da autora, tradução nossa).

A *de(s)colonialidade* e a *interculturalidade* propõem um processo permanente e ativo de construção, negociação e inter-relação em torno da(s) diversidade(s), de modo que todos “tenham a oportunidade e a capacidade de contribuir com essa diferença para a criação de novos entendimentos, coexistência, colaborações e solidariedade”¹¹⁹ (WALSH, 2008, p. 141, tradução nossa). Nesse sentido, um dos problemas fundamentais enfrentados atualmente pelo campo jurídico na América Latina, segundo Walsh (2010, p. 03, tradução nossa) é o “monismo jurídico que reduz o direito ao direito estatal, totalizando ideias-concepções de lei e justiça e negando ou ignorando outros locais de produção jurídica”¹²⁰.

Inquestionável, portanto, que a *interculturalidade* – em sua acepção crítica – “é um projeto de caráter e orientação descolonial, descolonizante. Sustenta e exige a transformação e construção de condições de vida, ser, pensar, conhecer, aprender, sentir e viver distintas”¹²¹ (WALSH, 2010, p. 06, tradução nossa). Enquanto projeto *de(s)colonial*, a *interculturalidade* afasta-se dos paradigmas intelectuais hegemônicos de modernidade, buscando integrar os grupos colonizados e subalternizados, constituindo-se numa espécie de ética da liberação. Sobre o assunto, discorre Palermo (2013):

A perseguição desta ‘ética libertadora’ como espinha dorsal de todas as práticas teóricas concretizadas exige vários movimentos: de um lado, a geração de um pensamento que engloba a diversidade dos processos históricos que correspondem a cada um dos espaços de significado que fazem para a América Latina, incluindo aqueles depositados em histórias orais, bem como aqueles registrados pela cultura da carta, além dos códigos múltiplos que circulavam e circulam¹²² (PALERMO, 2013, p. 243, grifos do autor, tradução nossa).

¹¹⁸ No original: “La interculturalidad, en cambio, aún no existe. Es algo por construir. Va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta, más bien, un proceso y proyecto social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas. Aquí me refiero no sólo a las condiciones económicas sino también a ellas que tienen que ver con la cosmología de la vida en general, incluyendo los conocimientos y saberes, la memoria ancestral, y la relación con la madre naturaleza y la espiritualidad, entre otras. Por sí, parte del problema de las relaciones y condiciones históricas y actuales, de la dominación, exclusión, desigualdad e inequidad como también de la conflictividad que estas relaciones y condiciones engendran, es decir la «colonialidad» con sus cuatro ejes o potestades ya señalados”

¹¹⁹ No original: “tengan la oportunidad y capacidad para aportar desde esta diferencia a la creación de nuevas comprensiones, convivencias, colaboraciones y solidariedades”.

¹²⁰ No original: “monismo legal que reduce el derecho al derecho estatal, totalizando las ideas-concepciones de derecho y de justicia y negando u obviando otros lugares de producción jurídica”.

¹²¹ No original: “es un proyecto de carácter y orientación de-colonial, descolonizador. Apuntala y requiere la transformación y la construcción de condiciones de estar, ser, pensar, conocer, aprender, sentir, y vivir distintas”.

¹²² No original: “La persecución de esa ‘ética liberadora’ como vertebración de todas las prácticas teóricas que se vienen concretando, reclama varios movimientos: por un lado, la generación de un pensamiento que abarque la diversidad de los procesos históricos que se corresponden con cada uno de los espacios de sentido que hacen a

Com essas considerações, encontram-se devidamente explicitadas as 06 (seis) categorias-chave advindas dos estudos desenvolvidos pelo *Grupo MCD* para a presente pesquisa, as quais são rememoradas conforme tabela a seguir.

Tabela 2 Quadro-resumo das categorias-chave analisadas nesta pesquisa

CATEGORIAS-CHAVE	NOVA PROPOSIÇÃO PARA O CONCEITO DE MODERNIDADE	
	COLONIALIDADE	DO PODER
		DO SABER
		DO SER
	DE(S)COLONIALIDADE, PENSAMENTO DE(S)COLONIAL, GIRO DE(S)COLONIAL OU OPÇÃO DE(S)COLONIAL	
INTERCULTURALIDADE		

Fonte: Elaboração própria.

Fincados os pressupostos teóricos de ordem filosófica do presente estudo, a partir de agora se buscará demonstrar, no Capítulo 02, como as categorias-chave *de(s)colonialidade* e *interculturalidade* funcionaram como molas propulsoras de dois momentos indispensáveis ao fortalecimento do movimento indígena brasileiro, a saber: (1) o momento pré-constitucional que culminou com a promulgação do texto constitucional com as previsões contidas nos arts. 231 e 232 e; (2) o momento pós-internalização da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, especialmente a partir da criação de protocolo(s) autônomo(s) de consulta com base no direito à consulta prévia, livre, informada e de boa-fé assegurado pelo referido tratado internacional. Nas duas ocasiões, os povos originários, enquanto sujeitos epistêmicos, asseguraram seus lugares de fala para defender a proteção jurídica de suas cosmovisões, enxertando o referencial europeu ocidental com doses de diversidade advindas do “Outro” até então silenciado.

2 OS DIREITOS ASSEGURADOS AOS POVOS ORIGINÁRIOS PELO ORDENAMENTO JURÍDICO BRASILEIRO: O “RENASCER DOS POVOS INDÍGENAS PARA O DIREITO”?¹²³

*Andirá-Marau, Rio Negro, Javari
Mawetek, Xingu, Waimiri-Atroari
Nossas terras amadas, nossas terras amadas*

*Tucandeira, Kuarup, Turé, Hetohoky
Reahu, Yäkwa, Worecu, Dabacuri
Nossos ritos sagrados, nossos ritos sagrados*

*Minha voz entoa a resistência
Dos povos indígenas do Brasil
Dizimados, convertidos ou civilizados
Perseverantes na luta pelo direito à terra*

*Minha flecha é brado retumbante
Que voa no tempo, voa, voa, em defesa da vida
Sou Serigy, Araribóia e Ajuricaba
Sou a memória da história que não foi contada*

*Sou a maloca dos povos, a seiva da vida
Sou o som dos tambores, maracás e flautas*

*Todos os tuxauas reunidos
Celebrando o grande Dabacuri
Todas as tribos reunidas
No Dabacuri, Dabacuri, Dabacuri*

*Vamos cantar, vamos dançar
Peles vermelhas do Brasil
Sateré, Kamayurá, Karipuna, Karajá
Yanomami, Enawenê, Ticuna, Baniwa
Dabacuri, Dabacuri*

*(Íntegra da letra da toada intitulada “Peles Vermelhas do Brasil”,
composição de Geandro Pantoja e João Kennedy, grifos nossos)*

O segundo capítulo desta pesquisa tem como objetivo esmiuçar o atual arcabouço de proteção jurídica assegurado aos povos originários pela Constituição Federal de 1988, tanto em razão da inserção dos artigos 231 e 232 no texto constitucional originário quanto em virtude da internalização da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre povos indígenas e tribais, especialmente quanto à previsão geral do direito à consulta prévia, livre, informada e de boa-fé contida neste tratado internacional (art. 6º). Além disso, nesta etapa do estudo, busca-se problematizar a ausência de efetividade da proteção jurídica já

¹²³ A expressão “o renascer dos povos indígenas para o direito” foi utilizada por sintetizar a viragem promovida pela Constituição Federal de 1988 advinda precipuamente da luta dos próprios povos indígenas durante a Constituinte e é uma referência direta à obra de mesmo título de autoria de Carlos Frederico Marés de Souza Filho.

concedida aos povos originários e, ainda, visibilizar a incansável atuação dos povos indígenas para resgatar os lugares de fala que lhes são devidos na salvaguarda de seus direitos.

Para tanto, em um primeiro momento será apresentada a ascensão e o fortalecimento do movimento indígena a partir da década de 1970 e suas repercussões diretas no protagonismo dos povos originários nos trabalhos da Assembleia Nacional Constituinte instalada em 1987, especificamente no processo de construção do Capítulo VIII (Dos Índios).

Após, serão objeto de estudo as repercussões jurídicas advindas com a internalização da Convenção 169 da OIT e, ainda, com a atuação do movimento indígena para exigir que o Estado brasileiro realize a consulta prévia, livre, informada e de boa-fé de acordo com os costumes e tradições de cada povo, a serem indicados pelos próprios povos indígenas em seus protocolos de consulta (protocolos autônomos de consulta).

2.1 O protagonismo dos povos originários na construção dos atuais artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988

É premissa inquestionável que a promulgação da Constituição de 1988 inaugurou uma mudança de paradigma na proteção jurídica destinada aos povos originários, a partir do rompimento com o entendimento até então vigente de que a condição de indígena era transitória e somente deveria ser respeitada até a sua integração progressiva e harmoniosa à “comunhão nacional”¹²⁴.

Pela primeira vez na história constitucional, foi destinado um capítulo específico para os povos indígenas (Capítulo VIII), composto de dois artigos (arts. 231 e 232) que estão topograficamente localizados no Título VIII (Da Ordem Social)^{125 126}. Importa registrar, desde

¹²⁴ Nesse sentido, constava expressamente no Código Civil de 1916 que “os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, e que cessará à medida de sua adaptação” (art. 6º, parágrafo único). O referido código já foi substituído pelo Código Civil de 2002, que se limita a prever que “a capacidade dos indígenas será regulada por legislação especial” (art. 4º, parágrafo único). O Estatuto do Índio (Lei nº. 6.001/73), ainda vigente, dispõe, em seu art. 1º, 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.”. No mesmo sentido, a Convenção 107 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) previa em seu art. 2.1 que “competirá principalmente aos governos pôr em prática programas coordenados e sistemáticos com vistas à proteção das populações interessadas e sua integração progressiva na vida dos respectivos países” e em seu art. 23.2 que “deverá ser assegurada a transição progressiva da língua materna ou vernacular para a língua nacional ou para uma das línguas oficiais do país”. Registre-se que a Convenção 107 já foi suplantada pela Convenção 169, também da OIT, a qual, a exemplo da Constituição Federal de 1988, afastou-se completamente dessas premissas.

¹²⁵ A título de registro, mencione-se que o art. 20, XI; o art. 22, XIV; o art. 49, XVI; o art. 109, XI; o art. 129, V; o art. 176, §1º.; o art. 210, §2º. e o art. 215, §1º., todos da Constituição Federal e, ainda, o art. 67, do Ato de

logo, que o núcleo duro da proteção aos direitos dos povos originários na Constituição Federal (arts. 231 e 232) foi “resultado da ampla participação política dos povos indígenas e organizações dedicadas à sua defesa” e assegura o reconhecimento da “organização social, costumes, línguas, crenças e tradições como direitos subjetivos dos povos indígenas”, bem como “a promoção do protagonismo dos povos indígenas, quando admite, no artigo 232, legitimidade processual aos índios, [...] suas comunidade e organizações, na defesa de seus direitos e interesses” (MUNDURUKU, 2012, p. 37).

Nesse panorama, para entender o protagonismo desempenhado pelos povos originários durante a Assembleia Nacional Constituinte, é imprescindível retornar até a década de 1970, época em que o movimento indígena inicia sua caminhada para suplantar a resiliência e a resistência individualizada de cada povo que, até então, defendia exclusivamente seus próprios interesses. De fato, apesar de sempre terem resistido à política estatal historicamente etnocêntrica e etnocida, os povos originários brasileiros, até a década de 1960, atuavam em prol do reconhecimento de seus direitos de forma fragmentada e isolada. Como destaca Lacerda (2007, p. 125), os povos indígenas “caracterizavam-se pelo desconhecimento mútuo das realidades e problemas comuns ou específicos, e a consequente ausência de articulação, entre si e com setores politicamente estratégicos da ‘sociedade envolvente’[...]”, especialmente em relação a possíveis propostas e reivindicações mais amplas ou comuns.

As lideranças indígenas passaram, então, a ultrapassar as esferas de suas respectivas comunidades e se envolver com os problemas e dificuldades dos demais povos que se encontravam para além de seus respectivos territórios. Como destaca Munduruku (2012, p. 45), “os primeiros líderes perceberam que a apropriação de códigos impostos era de fundamental importância para afirmar a diferença e lutar pelos interesses, não mais de um

Disposições Constitucionais Transitórias, também versam, direta ou indiretamente sobre os direitos e garantias assegurados aos povos indígenas.

¹²⁶ Convém registrar que, após o silêncio das Constituições de 1824 e 1891, o histórico constitucional brasileiro, a partir da Constituição de 1934 e até mesmo durante o regime de exceção brasileiro (1964-1985), tem assegurado aos povos originários a posse permanente e a inalienabilidade de suas terras. Vejamos: (a) Constituição de 1934 – Art. 129. Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las; (b) Constituição de 1937 – Art. 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; (c) Constituição de 1967 – Art. 186. É assegurada aos silvícolas a posse permanente das terras que habitam e reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes; (d) Emenda Constitucional de 1969 – 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.

único povo, mas de todos os povos indígenas brasileiros”. Nesse contexto, foram realizadas, a partir de 1974, as denominadas Assembleias de Chefes Indígenas, inicialmente organizadas pelo recém-criado Conselho Indigenista Missionário (CIMI)¹²⁷. Os povos originários e outros atores da sociedade civil organizada, na gênese do movimento indígena, se aproximaram para a consecução do objetivo comum: defender os direitos comuns a todos os povos indígenas, os quais, naquele momento histórico, sofriam diversos reveses por parte da política estatal vigente no regime de exceção (1964-1985).

Já na década de 1980, os próprios povos originários, independentemente dos auspícios do CIMI, da Igreja Católica ou de outros atores sociais, passam a liderar a organização das Assembleias, tendo sido fundada a União das Nações Indígenas (UNI) em 1980, que tinha como principal líder Ailton Krenak e foi definida como “a mais bem-sucedida tentativa de criar uma organização indígena nacional nessa época” (CUNHA, 2018, p. 434). Mais que isso: a organização de um movimento indígena de âmbito nacional “explica as grandes novidades obtidas na Constituição de 1988, que abandona as metas e o jargão assimilacionistas e reconhece os direitos originários dos índios, seus direitos históricos, à posse da terra de que foram os primeiros senhores” (CUNHA, 2012, p. 22).

Convém registrar, ademais, que o fortalecimento do movimento indígena também foi impulsionado pela duvidosa sugestão, emanada do então Ministro do Interior Maurício Rangel Reis, de editar um decreto para “emancipar compulsoriamente” os povos indígenas “aculturados”, alterando a disposição contida na Lei n. 6.001/73 (Estatuto do Índio) que já permitia a “emancipação voluntária” da comunidade indígena e de seus membros em relação ao regime tutelar estabelecido pelo próprio Estatuto (vide art. 7º. a 11, da Lei n. 6.001/73). Registre-se que, se emancipados, os povos originários perderiam o direito às terras que ocupavam. Sobre o assunto, discorre Cunha (2018):

Em 1978, o então ministro do Interior Rangel Reis procurou fazer aceitar o chamado ‘Decreto da Emancipação’. Tratava-se de distinguir entre ‘silvícolas’, entendidos

¹²⁷ Segundo o seu sítio eletrônico (<https://cimi.org.br/>), “o 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. Criado em 1972, no auge da Ditadura Militar, quando o Estado brasileiro adotava como centrais os grandes projetos de infraestrutura e assumia abertamente a integração dos povos indígenas à sociedade majoritária como perspectiva única, o CIMI procurou favorecer a articulação entre aldeias e povos, promovendo as grandes assembleias indígenas, onde se desenharam os primeiros contornos da luta pela garantia do direito à diversidade cultural. Em sua prática junto aos povos indígenas, o CIMI assume como objetivo geral: Testemunhar e anunciar profeticamente a Boa-Nova do Reino, a serviço dos projetos de vida dos povos indígenas, denunciando as estruturas de dominação, violência e injustiça, praticando o diálogo intercultural, inter-religioso e ecumênico, apoiando as alianças desses povos entre si e com os setores populares para a construção de um mundo para todos, igualitário, democrático, pluricultural e em harmonia com a natureza, a caminho do Reino definitivo”.

como índios que viviam segundo suas ‘tradições’, e índios ‘aculturados’, que já se estariam conformando aos costumes da maioria dos brasileiros e que deveriam ser emancipados. [...] Acenando com a emancipação da tutela para índios ‘aculturados’, o Decreto de Rangel Reis tentava repetir um processo inaugurado na metade do século XIX, sobretudo nas províncias do nordeste brasileiro, a pretexto de que ‘os índios se achavam confundidos com a massa da população’, nos termos da época, o que os privava de seus direitos exclusivos e coletivos sobre as terras. Emancipar índios da tutela com frequência seria interpretado por juízes como uma forma de destituí-los de sua condição indígena e, por conseguinte, dos direitos sobre suas terras que desde a Colônia lhes eram assegurados. Em suma, emancipar índios era uma forma disfarçada de liberar as terras que ocupavam (CUNHA, 2018, p. 430-431, grifos do autor).

Assim, num processo de desenvolvimento do que Munduruku (2012) chama de “consciência” ou “identidade” pan-indígena, os povos indígenas paulatinamente reassumem seus lugares de fala como sujeitos da própria história em busca do reconhecimento dos direitos inerentes à sua condição, fato que culminará, como já dito, com o seu protagonismo no processo constituinte¹²⁸. Assim explicita o referido autor:

Se os primeiros passos foram dados ainda na década de 1960, a organização começou a acontecer efetivamente no início de 1970, quando o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), passou a atuar como idealizador e realizador de assembleias de chefes indígenas. Nelas eram reunidas lideranças de diferentes regiões do país, chegando a mobilizar os mais de 200 povos indígenas. A principal pauta naquelas discussões eram as questões voltadas para a defesa do território indígena, sempre considerado o maior instrumento para a manutenção da cultura tradicional. No entanto, a pauta não se prendia apenas em notícias ou reivindicações. [...]

As primeiras reuniões foram denominadas assembleias, sendo que a primeira delas aconteceu em 1974 e reuniu apenas 17 líderes, vindos de diferentes regiões brasileiras. Posteriormente estas reuniões foram as principais fontes da criação de uma consciência pan-indígena em que as lideranças começaram a ter uma atitude macrorregional com relação às demandas dos outros povos indígenas brasileiros. Elas também aguçaram o protagonismo indígena, fazendo esse povo abandonar uma atitude passiva ou defensiva e tornando-o mobilizador da consciência na defesa dos seus direitos. Essa tomada de consciência se dá de modo especial quando essas lideranças percebem que são sujeitos de direito dentro da sociedade anfitriã (MUNDURUKU, 2012, p. 51-52).

Esse protagonismo também é caracterizado pela apropriação, por parte dos povos originários, do discurso dominante, como exemplifica Munduruku (2012) ao citar a retomada do uso político da palavra “índio” pelas lideranças indígenas. Cabe destacar que essa retomada demonstra o objetivo de aquele grupo de pessoas (designado como “índios”) exigir para si a legitimidade de representar os diversos povos originários. Assim, uma palavra que, por si só, carrega uma indesejável homogeneização, uma vez que desconsidera a diversidade e/ou a pluralidade ínsita a cada povo indígena, passou a ser utilizada pelo próprio grupo

¹²⁸ Ainda sobre a contribuição dos povos indígenas para a construção do texto constitucional (arts. 231 e 232), cfr. Kayser (2010, pág. 173-202) e Lacerda (2017, pág. 221-244).

invisibilizado como legitimadora da luta em prol dos interesses de todos os povos indígenas brasileiros.

A construção do texto constitucional, particularmente em relação aos povos indígenas, foi permeada por avanços e retrocessos. É fundamental compreender este processo, seja porque a aprovação dos artigos 231 e 232 foi, antes de tudo, uma conquista dos próprios povos originários, seja porque, a despeito desta proteção constitucional, a ideia integracionista pré-constitucional persiste no plano da realidade fática. Assim, mostra-se imprescindível identificar os objetivos vindicados pelo texto constitucional a partir dos valores que foram rejeitados e/ou incorporados aos dispositivos, especialmente se considerarmos a intensa participação dos povos indígenas. Nesse panorama, a Assembleia Nacional Constituinte foi convocada por intermédio da Emenda Constitucional nº. 26, de 27 de novembro de 1985¹²⁹, sendo certo que, como bem definiu Loureiro (2004), *in verbis*:

[...] prevaleceu, não sem veementes protestos daqueles que sustentavam ponto de vista contrário, uma assembleia congressual, na qual os membros do Poder Legislativo deveriam conciliar as funções de legislador ordinário e de legislador constituinte. Por não haver cláusula expressa em contrário, assegurou-se a participação dos senadores eleitos indiretamente em 1982 nos trabalhos constituintes, com *status* igualitário àqueles eleitos diretamente em 1986, para o exercício cumulativo das funções de congressista e de constituinte. Enfim, foi suprimida qualquer limitação ao poder constituinte originário, constituindo-se uma assembleia constituinte *livre e soberana* (LOUREIRO, 2004, p. 21).

Desde logo, registre-se que, mesmo tendo havido um anteprojeto de Constituição elaborado por 50 (cinquenta) notáveis que compunham a Comissão Provisória de Estudos Constitucionais, instituída pelo Decreto nº 91.450, de 18 de julho de 1985, também conhecida como Comissão Afonso Arinos¹³⁰, o texto constitucional foi integralmente gestacionado¹³¹ a partir de 1º. de fevereiro de 1987, com a instalação da Assembleia Nacional Constituinte. Sobre esse momento, mister trazer à lume as considerações tecidas por Duarte (2017) acerca dos desafios iniciais enfrentados pela ANC:

¹²⁹ A Assembleia Nacional Constituinte foi convocada por intermédio da Emenda Constitucional nº. 26, de 27 de novembro de 1985, que continha cinco artigos. Somente os arts. 1º. a 3º. trataram do processo de elaboração da Constituição. O art. 4º. ampliou as hipóteses de anistia concedida pela Lei 6.683/1979 e o art. 5º., por fim, elencou casos de inelegibilidade.

¹³⁰ Apesar de ter sido publicado no Diário Oficial da União de 26 de setembro de 1986, o anteprojeto jamais foi enviado ao Congresso Nacional. Ainda assim, o texto em questão auxiliou muitos constituintes que participaram dos debates para a construção da nova Constituição. O próprio senador Afonso Arinos de Mello Franco, presidente da Comissão Provisória de Estudos Constitucionais, foi um dos constituintes e, inclusive, foi designado presidente da Comissão de Sistematização.

¹³¹ Segundo Oliveira (1993), também foram apresentados anteprojetos de Constituição por Fábio Konder Comparato, Henry Macksoud, entre outros.

[...] Entre a data de instalação da ANC (01 de fevereiro de 1987) e a eleição de sua Mesa Diretora (26 de março de 1987), algumas questões estruturais foram postas em discussão, tais como: 1) os Senadores eleitos em 1982 participariam do processo? [Sim]; 2) seria criada uma Comissão Constituinte responsável pela elaboração de um Anteprojeto? [Não]; 3) como se daria a organização da ANC? [Decidiu-se por um modelo descentralizado entre comissões e subcomissões]; 4) haveria meios instrumentais para que a população participasse do processo constitucional? [Sim e, neste sentido, foram disciplinados mecanismos como emendas populares, audiências públicas, sugestões, entre outros]. [...]

Com base no ato convocatório (EC-26/85), a organização da ANC se daria, como visto, sem a divisão própria do sistema bicameral, mas na forma unicameral – os membros da Câmara dos Deputados e do Senado Federal foram iguados sob a regra de um voto por representante. A Assembleia seria instalada pelo Presidente do Supremo Tribunal Federal (STF), que presidira a eleição da sua Presidência (art. 2º da EC-26/5), e a nova Constituição seria promulgada ‘depois da aprovação de seu texto, em dois turnos de discussão e votação, pela maioria absoluta (...)’ (art. 3º da EC-26/85). Sendo assim, o primeiro procedimento decisório da ANC teve por finalidade a sua própria formação, com a escolha de seu Presidente e a definição de quem seriam, de fato, os Constituintes (DUARTE, 2017, p. 53).

É certo, ainda, que entre março de 1986 e julho de 1987, no âmbito do projeto "Diga Gente e Projeto Constituição", foram coletadas mais de 72 mil sugestões de cidadãos de todo o país, além de outras 12 mil sugestões dos constituintes e de entidades representativas¹³². Os parlamentares eleitos em 15 de novembro de 1986 (487 Deputados Federais e 49 Senadores), além de 23 Senadores eleitos em 1982¹³³, foram os participantes da Constituinte, a qual concluiu seus trabalhos em 5 de outubro de 1988, quando Ulysses Guimarães, em sessão solene, declarou a promulgação da Constituição Federal de 1988.

O processo constituinte se desenvolveu em **sete etapas** que se desdobraram em **25 (vinte e cinco) fases**, considerando o momento inicial de elaboração do Regimento Interno e de colheita de sugestões dos cidadãos, dos constituintes e de entidades e, ainda, a estrutura de **oito Comissões Temáticas** que, por sua vez, possuíam **três Subcomissões Temáticas cada uma**¹³⁴, além das **Comissões de Sistematização e de Redação**¹³⁵, conforme se observa na tabela a seguir:

¹³² Os dados em questão estão disponíveis no sítio eletrônico destinado à Constituição Federal de 1988, especificamente na aba intitulada “30 anos da Constituição da Cidadania”. Cfr.: <<https://www.camara.leg.br/internet/agencia/infograficos-html5/constituente/index.html>>. Acesso em: 20 de outubro de 2019.

¹³³ Sobre o assunto, a figura do senador biônico foi instituída pelo conhecido Pacote de Abril, que se constituiu em um conjunto de leis outorgado pelo então Presidente da República, Ernesto Geisel, em 13 de abril de 1977. Em síntese, como remanescente do referido Pacote de Abril, tem-se que 1/3 (um terço) das vagas de senadores que foram disputadas em 1982 foi preenchida pelo voto indireto do colégio eleitoral. Assim, cerca de um terço dos senadores constituintes, além de terem recebido mandato apenas para exercerem o poder legislativo ordinário, não foram sufragados pelo voto direto e sim referendados após uma indicação do presidente da República. Sobre a redemocratização brasileira, Cfr. LOUREIRO (2004, p. 14-24).

¹³⁴ Vejamos as denominações das Comissões e de suas respectivas Subcomissões: (1) Comissão da Soberania e dos Direitos e Garantias do Homem e da Mulher (Subcomissões: da Nacionalidade, da Soberania e das Relações Internacionais; dos Direitos Políticos, dos Direitos Coletivos e das Garantias; e dos Direitos e Garantias Individuais); (2) Comissão da Organização do Estado (Subcomissões: da União, Distrito Federal e Territórios;

Tabela 3 Etapas do processo constituinte

ETAPAS	FASES
1. Preliminar	- Definição do Regimento Interno da ANC - Sugestões: Cidadãos, Constituintes e Entidades
2. Subcomissões Temáticas [instaladas em 07 de abril de 1987]	A: Anteprojeto do Relator B: Emenda ao Anteprojeto do Relator C: Anteprojeto da Subcomissão
3. Comissões Temáticas [instaladas em 01 de abril de 1987]	E: Emenda ao Anteprojeto da Subcomissão, na Comissão F: Substitutivo do Relator G: Emenda ao Substitutivo H: Anteprojeto da Comissão
4. Comissão de Sistematização [instalada em 09 de abril de 1987]	I: Anteprojeto de Constituição J: Emenda Mérito (CS) ao Anteprojeto K: Emenda Adequação (CS) ao Anteprojeto L: Projeto de Constituição M: Emenda (1P) de Plenário e Populares N: Substitutivo 1 do Relator O: Emenda (ES) ao Substitutivo 1 P: Substitutivo 2 do Relator
5. Plenário	Q: Projeto A (início 1º. Turno) R: Ato das Disposições Transitórias S: Emenda (2P) de Plenário T: Projeto B (fim 1º. Turno, início 2º. Turno) U: Emenda (2T) ao Projeto B V: Projeto C (fim 2º. Turno)
6. Comissão de Redação	W: Proposta exclusivamente de redação X: Projeto D – redação final
7. Epílogo	Y: Promulgação

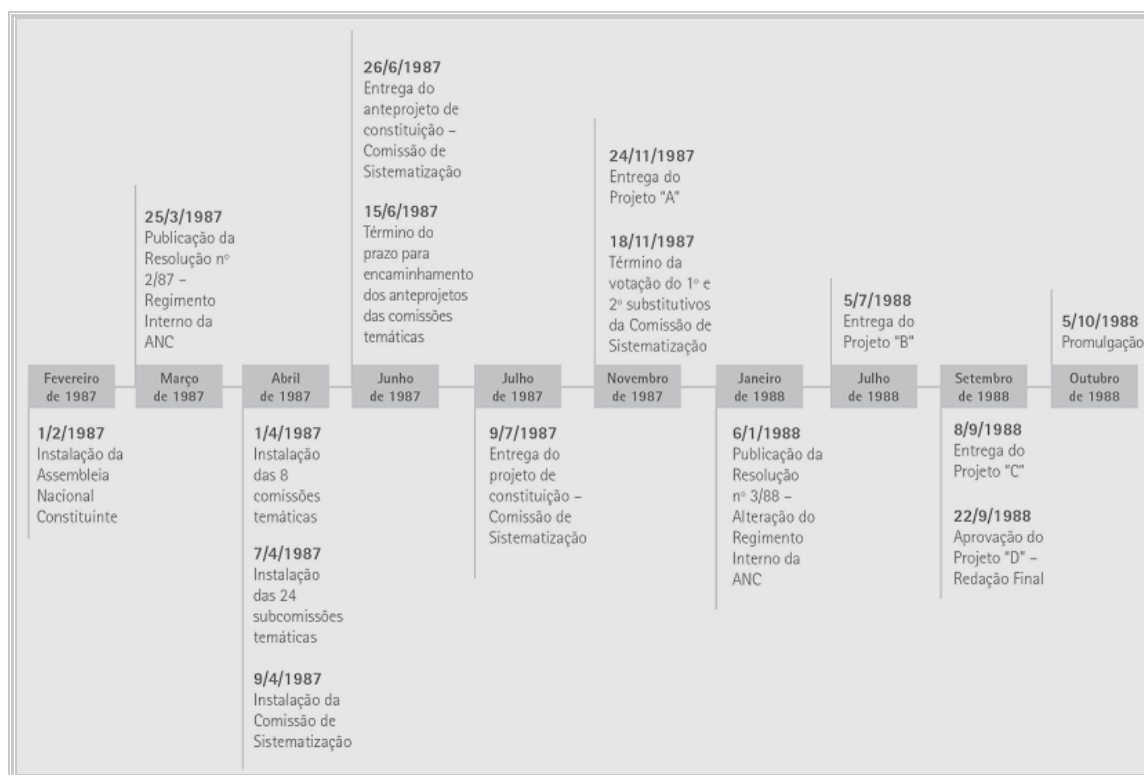
NOTA: “Etapas” propostas pelo autor; fases da base APEM. A fase D não existe.

Fonte: OLIVEIRA, 1993, p. 11-12.

Para melhor compreender o *iter* procedimental da Assembleia Nacional Constituinte, a linha do tempo a seguir apresentada (disponibilizada no sítio eletrônico comemorativo aos 30 anos da Constituição Cidadã) é especialmente elucidativa do ponto de vista temporal (passagem do tempo) do processo constituinte. Confira-se:

dos Estados; e dos Municípios e Regiões); (3) Comissão da Organização dos Poderes e Sistema de Governo (Subcomissões: do Poder Legislativo; do Poder Executivo; e do Poder Judiciário e do Ministério Público); (4) Comissão da Organização Eleitoral, Partidária e Garantia das Instituições (Subcomissões: do Sistema Eleitoral e Partidos Políticos; de Defesa do Estado, da Sociedade e de sua Segurança; e de Garantia da Constituição, Reformas e Emendas); (5) Comissão do Sistema Tributário, Orçamento e Finanças (Subcomissões: de Tributos, Participação e Distribuição das Receitas; de Orçamento e Fiscalização Financeira; e do Sistema Financeiro); (6) Comissão da Ordem Econômica (Subcomissões: de Princípios Gerais, Intervenção do Estado, Regime da Propriedade do Subsolo e da Atividade Econômica; da Questão Urbana e Transporte; e da Política Agrícola e Fundiária e da Reforma Agrária); (7) Comissão da Ordem Social (Subcomissões: dos Direitos dos Trabalhadores e Servidores Públicos; de Saúde, Seguridade e do Meio Ambiente; e dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias); e (8) Comissão da Família, da Educação, Cultura e Esportes, da Ciência e Tecnologia e da Comunicação (Subcomissões: da Educação, Cultura e Esportes; da Ciência e Tecnologia e da Comunicação; e da Família, do Menor e do Idoso).

¹³⁵ As oito Comissões Temáticas foram instaladas em 1º. de abril de 1987. As 24 (vinte e quatro) Subcomissões Temáticas foram instaladas em 7 de abril de 1987, a Comissão de Sistematização foi instalada em 9 de abril de 1987 e a Comissão de Redação em 21 de abril de 1988 (OLIVEIRA, 1993, p. 12-13).

Figura 3 Linha do Tempo da Assembleia Nacional Constituinte

Fonte: Câmara dos Deputados. Portal da Constituição Cidadã. Disponível em <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao-cidada/o-processo-constituente/imagens/linhadotempo_new.png>. Acesso em 20 de novembro de 2019.

Durante os trabalhos desenvolvidos pelas subcomissões temáticas, o que viria a ser o Capítulo VIII do Título VIII da Constituição Federal foi objeto de um total de seis audiências públicas, sendo cinco no âmbito da Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias¹³⁶ e uma no âmbito da Subcomissão da Nacionalidade, da Soberania e das Relações Internacionais¹³⁷. Nessas ocasiões, foram ouvidas diversas lideranças indígenas (Estevão Taukane, Bakairi; Nelson Sarakura, Pataxó; Gilberto Macuxi; Davi Yanomami; Kromare Metotire; Pedro Kaingang; Valdomiro Terena; Hamilton Kauná; Antonio Apurinã e Ailton Krenak), bem como juristas (Carlos Marés, Comissão pela Criação do Parque Yanomani e Comissão Pró-Índio de São Paulo), cientistas políticos (Florestan Fernandes), antropólogos (Manuela Carneiro Cunha, Presidente da Associação Brasileira de Antropologia;

¹³⁶ Vide atas e notas taquigráficas relativas às 3ª, 4ª, 8ª, 11ª e 12ª reuniões da Subcomissão. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao-cidada/o-processo-constituente/comissoes-e-subcomissoes/comissao7/subcomissao7c>. Acesso em: 20 de novembro de 2019.

¹³⁷ Vide ata e notas taquigráficas relativas à 9ª reunião da Subcomissão. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao-cidada/o-processo-constituente/comissoes-e-subcomissoes/Comissao-1/copy_of_subcomissao1a>. Acesso em: 20 de novembro de 2019

Mércio Gomes, Instituto de Pesquisas Antropológicas do Rio), geólogos (Vanderlino Teixeira de Carvalho, Coordenação Nacional de Geologia) e o representante do CIMI (Dom Erwin Krautler).

Por ocasião da 3ª. reunião da Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, realizada em 22 de abril de 1987, várias lideranças indígenas, dentre as quais o Cacique Celestino (Xavantes), o Cacique Antana (Xingu), o Cacique Raoni (Xingu), o Cacique Aleixo Pahi (Krahôs), o Cacique Inocência (Enkbatas - Canoeiros), o Cacique Alfredo Gueiro (Kaxinawá), Ailton Krenak (Presidente da União das Nações Indígenas), Janacula Kanaiurá (Chefe de Gabinete do Presidente da Fundação Nacional do Índio – FUNAI), Marcos Terena (Ministério da Cultura), Jorge Terena (Ministério da Cultura) e Idjarruri Karajá (Superintendente para Assuntos Indígenas do Estado de Goiás), apoiados por diversas organizações da sociedade civil, apresentaram aos constituintes integrantes da Subcomissão uma proposta contendo três artigos destinados à assegurar a proteção constitucional aos povos indígenas¹³⁸.

Também na referida 3ª. reunião, foi objeto de registro o gesto simbólico do Presidente daquela Subcomissão de se dirigir até uma das portarias do Senado Federal para

¹³⁸ Confira-se o inteiro teor da proposta apresentada pelas lideranças indígenas: “DAS POPULAÇÕES INDÍGENAS. **Art. 1º.** São reconhecidas as comunidades indígenas, seus direitos originários sobre as terras que ocupam, sua organização social, seus usos e costumes, línguas e tradições. **Parágrafo único.** A União garantirá a devida proteção às terras, às instituições, às pessoas, aos bens, à saúde e à educação dos índios. **Art. 2º.** As terras ocupadas pelos índios são alienáveis (*sic*), destinadas a sua posse permanente, ficando reconhecidos seus direitos ao usufruto exclusivo das terras das riquezas naturais do solo, do subsolo, dos cursos pluviais e de todas as utilidades nelas existentes. **[§1º]** São terras ocupadas pelos índios, as por eles habitadas, utilizadas para pesca, caça, extração, coleta, agricultura, outras atividades produtivas, bem como as áreas necessárias à reprodução física e cultural de suas comunidades, segundo seus usos, costumes e tradições, estando incluídas as áreas necessárias à preservação do meio-ambiente e do seu patrimônio cultural. **[§2º]** As terras ocupadas pelos índios pertencem à União, são indisponíveis e inalterável a sua destinação. São nulos e extintos e não produzirão efeitos jurídicos os atos de qualquer natureza que tenham por objetivo o domínio, a posse, o uso, a ocupação ou a concessão de terras ocupadas pelos índios ou das riquezas naturais do solo, do subsolo e dos cursos pluviais nela existentes. **[§3º]** A nulidade e extinção de que trata o parágrafo anterior não dão direito de ação ou indenização contra o poder público ou dos índios. Na terra ocupada pelos índios é vedada qualquer atividade extrativa de riquezas não renováveis, exceto, foiceação e garimpagem, quando exercida pelas próprias comunidades indígenas. **[§4º]** Para melhor garantia das terras indígenas, ainda não demarcadas, a União as demará, observado o disposto no §1º. deste artigo. **Art. 3º.** Os índios, as comunidades indígenas, suas organizações, o Congresso Nacional e o Ministério Público são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa dos direitos indígenas. **[§1º]** A competência para dirimir disputas sobre os direitos indígenas será sempre da Justiça Federal. **[§2º]** O Ministério Público tem a responsabilidade da defesa e a proteção desse direito, judicial e extrajudicial, devendo agir de ofício, ou mediante provocação. **[§3º]** A proteção compreende a pessoa, o patrimônio material e imaterial, o interesse dos índios, bem como a preservação e restauração de seus direitos, reparação de danos e promoção de responsabilidade dos ofensores. **[§4º]** Em toda a relação contratual de que puder resultar o prejuízo ao direito dos indígenas será obrigatória a interveniência do Ministério Público sob pena de nulidade. **[§5º]** Os direitos e garantias reconhecidos neste capítulo são diretamente aplicáveis e vincula a todos os poderes públicos. **[§6º]** Compete à União, e de forma a completar aos Estados, legislar sobre a garantia dos direitos previstos neste capítulo”. Vide ata e notas taquigráficas relativas à 3ª. reunião da Subcomissão. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao-cidada/o-processo-constituente/comissoes-e-subcomissoes/comissao7/subcomissao7c>. Acesso em: 20 de novembro de 2019.

fazer respeitar o direito de um cacique de entrar no prédio do Congresso Nacional - o prédio da Constituinte - sem camisa, usando a sua indumentária típica. Além disso, o cacique Raoni Metuktire teve assegurado o seu direito de discursar diante de todos, quando então proferiu as palavras repletas de simbolismo:

[...] Por que seu povo não respeita meu povo? Meu trabalho é esse. Estou querendo pedir para vocês guardar minha palavra. Vocês falaram muito bonito para nós, eu gostei do que falaram para nós. Vocês têm que ter lembrança da nossa comunidade. [...]

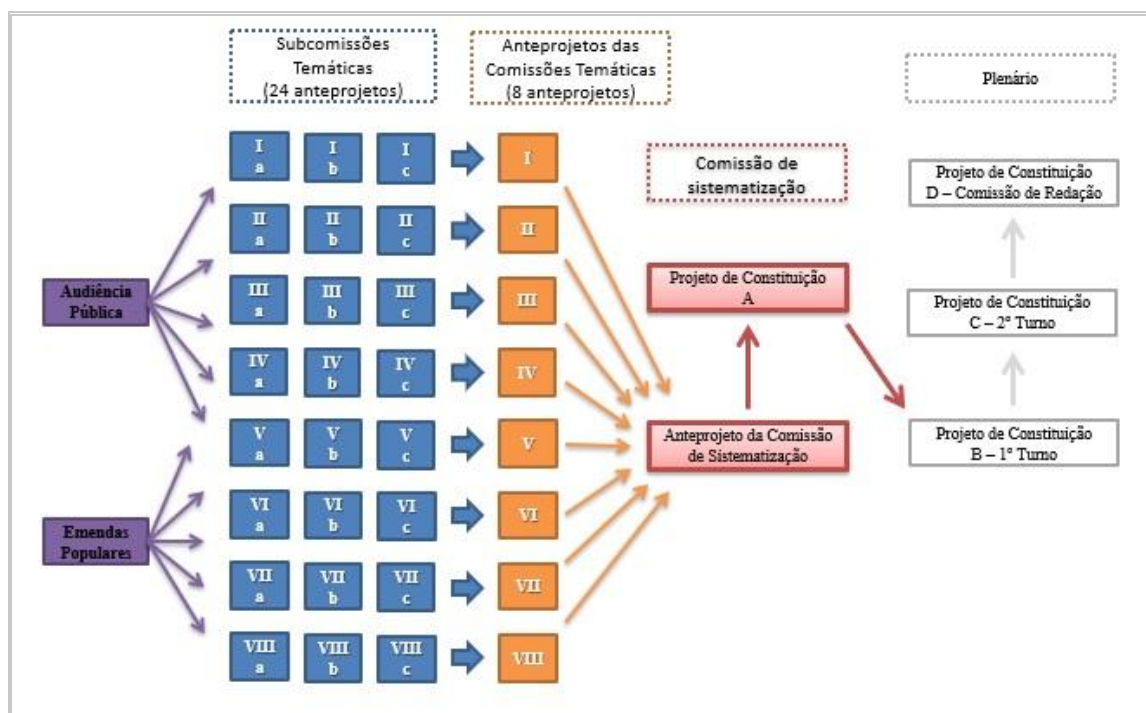
Seu povo não pode matar mais o meu povo. Quando o seu povo mata o meu povo, temos que lutar para matar. Vocês têm que acreditar nas minhas palavras, porque eu estou acreditando muito nas palavras de vocês.¹³⁹

Como se verá a seguir, as atas das reuniões realizadas pela Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias demonstram que, nas etapas iniciais do processo constituinte, houve uma troca legítima e horizontal de experiências entre os constituintes, a sociedade civil e as lideranças indígenas, circunstância que culminou com a apresentação de um primeiro Projeto de Constituição (FASE L) consentâneo com os anseios dos povos originários, principais destinatários da proteção vindicada.

Nesse ponto, para melhor compreender o funcionamento da Assembleia Nacional Constituinte, o fluxograma a seguir é esclarecedor, mormente no que se refere às etapas decisórias (Subcomissões, Comissões, Comissão de sistematização e Plenário) quanto às evidências de participação popular (a partir das audiências públicas e das emendas populares) e aos vários projetos de Constituição apresentados (Projetos A, B, C e D).

¹³⁹ Vide ata e notas taquigráficas relativa à 3ª. reunião da Subcomissão. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao-cidada/o-processo-constituente/comissoes-e-subcomissoes/comissao7/subcomissao7c>. Acesso em: 20 de novembro de 2019.

Figura 4 Fluxograma – Funcionamento da ANC



Fonte: LOUREIRO (2019).

Em relação à construção constituinte do art. 231, é certo que houve um retrocesso temporário quando o referido Projeto foi submetido ao debate na Comissão de Sistematização, após a divulgação e disseminação de uma suposta conspiração internacional para excluir o Estado brasileiro do mercado mundial de minérios em razão dos requisitos contidos no texto constitucional em construção para autorizar a mineração em terras indígenas.

Esmiuçados, ainda que brevemente, a ascensão e o fortalecimento dos povos indígenas e, ato contínuo, explicitadas as regras mínimas para compreender o funcionamento da constituinte, nos dois tópicos subsequentes será analisado o iter procedimental constituinte para a aprovação do atual texto dos arts. 231 e 232.

2.1.1 Análise do quadro histórico da construção do art. 231, da Constituição Federal

Especificamente em relação ao futuro art. 231, os anteprojetos apresentados pela Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias (FASE C) e pela Comissão da Ordem Social (FASE H), bem como o primeiro Projeto de Constituição

aprovado pela Comissão de Sistematização (FASE L)¹⁴⁰ traziam, de modo geral, os mesmos direitos e garantias que estavam contidos na proposta inicial apresentada pelos povos indígenas. Ressalve-se, contudo, a inclusão da possibilidade de exploração de riquezas minerais¹⁴¹ e de potencial hidrelétrico, circunstâncias que eram completamente vedadas na proposta apresentada pelas lideranças indígenas, a qual contemplava exclusivamente a fискаção e a garimpagem realizada pelos próprios povos originários¹⁴².

Sobre a autorização para pesquisa, lavra ou exploração de minérios e o aproveitamento dos potenciais de energia hidráulica em terras indígenas, os textos até então propostos pela constituinte (FASES A, C, H e L) explicitavam que essas atividades somente poderiam ser desenvolvidas como privilégio da União, no caso de exigir o interesse nacional e diante da inexistência de reservas conhecidas, suficientes para o consumo interno, e exploráveis, em outras partes do território brasileiro, sendo indispensável, ainda, a autorização das populações indígenas envolvidas e a aprovação do Congresso Nacional, caso a caso. No mais, a partir da FASE H, no caso da exploração de riquezas minerais, havia previsão expressa de destinação de percentual não inferior à metade do valor dos resultados operacionais à execução da política indigenista nacional e a programas de proteção do meio ambiente, com fiscalização do Congresso Nacional.

Com essas considerações, vejamos o inteiro teor dos dispositivos constitucionais que conformariam o futuro art. 231 da Constituição e que foram apresentados no Primeiro Projeto de Constituição aprovado pela Comissão de Sistematização (FASE L), *in litteris*:

Art. 424. São reconhecidos aos índios seus direitos originários sobre as terras que ocupam, sua organização social, seus usos, costumes, línguas, crenças e tradições.

§1º. Compete à União a proteção das terras, instituições, pessoas, bens e saúde dos índios, bem como promover-lhes a educação.

§2º. A educação de que trata o parágrafo anterior será ministrada, no nível básico, na língua materna e na portuguesa, assegurada a preservação da identidade étnica e cultural das populações indígenas.

§3º. A política indigenista ficará a cargo de órgão próprio da administração federal, que executará as diretrizes e normas definidas por um Conselho Deliberativo composto de forma paritária por representantes das populações indígenas, da União e da sociedade.

¹⁴⁰ A redação final do anteprojeto da Subcomissão foi aprovada em 25 de maio de 1987. Já o anteprojeto da Comissão foi aprovado em 12 de junho de 1987. O primeiro Projeto de Constituição foi aprovado pela Comissão de Sistematização em 9 de julho de 1987.

¹⁴¹ Como visto, a proposta apresentada pelos povos originários à Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias somente se referia às riquezas **naturais** e enquanto direito de usufruto exclusivo pelos próprios povos (expressamente: “ficando reconhecidos seus direitos ao usufruto exclusivo das terras das riquezas naturais do solo, do subsolo, dos cursos pluviais e de todas as utilidades nelas existentes”).

¹⁴² Ressalte-se que tanto a fискаção quanto a garimpagem são procedimentos artesanais de extração de minérios.

Art. 425. As terras ocupadas pelos índios são destinadas à sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas naturais do solo e do subsolo, das utilidades nelas existentes e dos cursos fluviais, ressalvado o direito de navegação.

§1º. São terras ocupadas pelos índios as por eles habitadas, as utilizadas para suas atividades produtivas, e as áreas necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições, incluídas as necessárias à preservação do meio ambiente e do seu patrimônio cultural.

§2º. As terras ocupadas pelos índios são bens da União, inalienáveis, imprescritíveis e indisponíveis a qualquer título, vedada outra destinação que não seja a posse e usufruto dos próprios índios, cabendo à União demarcá-las.

§3º Fica vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo nos casos de epidemia, catástrofe da natureza e outros similares, ficando garantido seu retorno às terras quando o risco estiver eliminado. Fica proibida, sob qualquer pretexto, a destinação para qualquer outro fim das terras temporariamente desocupadas.

Art. 426. São nulos e extintos e não produzirão efeitos jurídicos os atos de qualquer natureza, ainda que já praticados, que tenham por objeto o domínio, a posse, o uso, a ocupação ou a concessão de terras ocupadas pelos índios ou das riquezas naturais do solo e do subsolo nelas existentes.

§1º. A nulidade e a extinção de que trata este artigo não dão direito de ação ou indenização contra a União ou os índios, salvo quanto aos pretendentes ou adquirentes de boa-fé, em relação aos atos que tenham versado sobre terras ainda não demarcadas, caso em que o órgão do Poder Público que tenha autorizado a pretensão, ou emitido o título, responderá civilmente.

§2º. O exercício do direito de ação, na hipótese do parágrafo anterior, não autoriza a manutenção do autor ou do seu litisconsorte na posse da terra indígena, não impede o direito de regresso do órgão do Poder Público, nem elide a responsabilização penal do agente.

Art. 427 - A pesquisa, lavra ou exploração de minérios e o aproveitamento dos potenciais de energia hidráulica em terras indígenas somente poderão ser desenvolvidas, como privilégio da União, no caso de o exigir o interesse nacional e de inexistirem reservas conhecidas e suficientes para o consumo interno, e exploráveis, em outras partes do território brasileiro.

§1º. A pesquisa, lavra ou exploração de minérios e o aproveitamento dos potenciais de energia hidráulica de que trata este artigo dependem da autorização das populações indígenas envolvidas e da aprovação do Congresso Nacional, caso a caso.

§2º. A exploração de riquezas minerais em terras indígenas obriga à destinação de percentual não inferior à metade do valor dos resultados operacionais à execução da política indígenista nacional e a programas de proteção do meio ambiente, cabendo ao Congresso Nacional a fiscalização do cumprimento da obrigação aqui estabelecida.

§3º. Aos índios são permitidas a cata, a faiscação e a garimpagem em suas terras.

Art. 491. A União demarcará as terras ocupadas pelos índios, ainda não demarcadas, devendo o processo estar concluído no prazo de 5 (cinco) anos, contados da promulgação desta Constituição.

Da leitura do texto em comento, verifica-se que aos povos indígenas eram reconhecidos “os direitos originários sobre as terras que ocupam” e “sua organização social, seus usos, costumes, línguas, crenças e tradições”. Outrossim, as terras ocupadas pelos povos originários estavam conceituadas como “as por eles habitadas, as utilizadas para suas atividades produtivas, e as áreas necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus

usos, costumes e tradições, incluídas as necessárias à preservação do meio ambiente e do seu patrimônio cultural”.

Nesse ponto, mister rememorar que os povos originários, antes da chegada dos europeus, eram os senhores das terras situadas na América. Como defendeu Mendes Junior (1912): o direito dos povos originários às suas terras é um direito histórico, que antecede à própria criação do Estado brasileiro e se conforma num título congênito cujo reconhecimento remonta ao Alvará de 1º. de abril de 1680, incorporado à lei pombalina de 1775.

Especificamente em relação ao que se entende por *indigenato*, confira-se o que disse o referido autor:

A ocupação, como título de aquisição, só póde ter por objecto as coisas que nunca tiveram dono, ou que foram abandonadas por seu antigo dono. (...) ora, as terras de índios, congenitamente apropriadas, não podem ser consideradas nem como res nullius, nem como res derelictae; por outra, não se concebe que os índios tivessem adquirido, por simples ocupação, aquilo que lhes é congênito e primario, de sorte que, relativamente aos índios estabelecidos, não há uma simples posse, há um título immediato de dominio; não há, portanto, posse a legitimar, há dominio a reconhecer e direito originario e preliminarmente reservado. (MENDES JUNIOR, 1912, p. 59)

No mesmo sentido, também discorre Cunha (2012):

Os direitos específicos dos índios fundamentam-se numa situação histórica igualmente específica: eles eram os senhores destas terras antes dos colonizadores. Se isso é coisa que pouco se invoca hoje, existe, no entanto, uma sólida tradição jurídica que o sustenta: frei Francisco de Vitória, dominicano espanhol do século XVI considerado um fundador do direito internacional, não só argumentava que os índios eram ‘verdadeiros senhores [de suas terras] pública e privadamente’, mas até que o papa não tinha autoridade para atribuir os territórios da América a Espanha e Portugal. Quanto ao alegado (na época) ‘direito de descoberta’, ele era tão injustificado, argumentava Vitória com humor seco, quanto se os índios americanos houvessem ‘descoberto’ os espanhóis e se declarassem, por tal *razão*, senhores das terras ibéricas.

Os reis portugueses reconheceram, em várias leis, os direitos dos índios sobre suas terras (CUNHA, 2012, p. 110-111).

Por conseguinte, as terras indígenas eram consideradas bens da União “inalienáveis, imprescritíveis e indisponíveis a qualquer título”, além de serem destinadas à posse permanente dos índios, a quem cabia exclusivamente “o usufruto das riquezas naturais do solo e do subsolo, das utilidades nelas existentes e dos cursos fluviais, ressalvado o direito de navegação”. No mais, os atos que tivessem por objeto o domínio, a posse, o uso, a ocupação ou a concessão de terras ocupadas pelos índios ou das riquezas naturais do solo e do subsolo nelas existentes seriam considerados nulos e extintos, ainda que anteriormente praticados. Por fim, além daquilo que tinham sugerido os povos indígenas, foram introduzidos no texto

constitucional a proibição expressa de remoção dos grupos indígenas de suas terras, ressalvados os casos de epidemia, catástrofe da natureza e outros similares, com a garantia de retorno às terras quando o risco estiver eliminado, bem como a proibição de destinação para qualquer outro fim das terras temporariamente desocupadas e, ainda, a previsão expressa do prazo de cinco anos para demarcação das terras ocupadas pelos povos indígenas¹⁴³.

Em suma, como assevera a Revista mensal do CEDI (CEDI, n. 223, set. 1987), a questão indígena no processo constituinte, até então, vinha sendo tratada de forma suprapartidária e com base no consenso, o que possibilitava que fossem resguardados três princípios fundamentais: o respeito à diferenciada forma de vida dos povos originários, a proteção das terras indígenas, inclusive de suas riquezas naturais e a garantia de assistência da União.

É certo, contudo, que, após a primeira ocasião em que o debate foi realizado no âmbito da Comissão de Sistematização, inclusive com a abertura de prazo para emendas parlamentares e populares, nos dois projetos substitutivos apresentados pelo Constituinte Bernardo Cabral, relator da Comissão de Sistematização (FASES N e P), houve uma brusca alteração que culminou com a apresentação do Projeto A de Constituição (FASE Q)^{144 145}, o qual trazia em seu bojo diversas limitações à proteção constitucional dos povos indígenas, desfigurando a proposta que tramitava até aquele momento. A guinada dos trabalhos constituintes em prejuízo da proteção dos povos originários, como será mais bem esmiuçado a seguir, ocorreu após a divulgação de uma série de reportagens, iniciada pelo *O Estado de São Paulo* em 09 de agosto de 1987, com matéria de capa intitulada “Os índios na nova Constituição – A conspiração contra o Brasil”, e que disseminou desinformação acerca da suposta existência de uma conspiração internacional para impedir a lavra de minérios no território brasileiro¹⁴⁶. As acusações se dirigiam particularmente ao CIMI e a outras

¹⁴³ Convém registrar ainda, em relação à proposta inicial dos povos indígenas, constavam no Primeiro Projeto de Constituição os §§2º. e 3º. no art. 424, sendo que o primeiro se destinou a explicar o conteúdo da palavra “educação”, prevista no §1º. e o segundo definia, em linhas gerais, a política indigenista, prevendo, inclusive, a participação paritária da União, de representantes dos povos indígenas e da União no Conselho Deliberativo que seria responsável por definir as diretrizes e as normas a serem aplicadas.

¹⁴⁴ As votações na Comissão de Sistematização que culminaram com o Projeto A de Constituição ocorreram entre os dias 24 de setembro e 18 de novembro de 1987.

¹⁴⁵ Recomenda-se ao(à) leitor(a), sempre que entender necessário, consultar as figuras 3 e 4 e, ainda, a tabela 3 para melhor compreender as fases do processo constituinte.

¹⁴⁶ Seguem os títulos das demais reportagens que saíram nos dias seguintes: “Nem só de índios vive o Cimi” (dia 11/08), “O Cimi e seus irmãos de estanho” (dia 12/08), “Índios, o caminho para os minérios” (dia 13/08), “Cimi propõe a divisão do Brasil” (dia 14/08), “O evangelho do Cimi: índio, ouro...” (dia 15/08). Também foram publicados editoriais, pelo mesmo jornal, que acompanham a série de reportagens: “A Constituinte e a conspiração” (dia 09/08), “Consciência Tranquila” (dia 16/08) e “O círculo de ferro” (dia 19/08).

organizações religiosas que defendiam a salvaguarda dos direitos dos índios (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB e Conselho Mundial das Igrejas).

Diversos meios de comunicação pelo Brasil, entre eles *O Globo* e o *Correio Brasiliense*¹⁴⁷, assim como autoridades dos Poderes Executivo e Legislativo, inclusive o então Ministro da Justiça Paulo Brossard, repercutiram as reportagens do *O Estado de São Paulo*, numa campanha difamatória que ressoou diretamente no processo constituinte, uma vez que, segundo Cunha (2018) o futuro art. 231, já aprovado nas fases iniciais, foi desfigurado na fase de sistematização. A partir de então, aos povos originários somente passaram a ser reconhecidos “os direitos originários sobre as terras de posse imemorial onde se acham permanentemente localizados”, sendo que as terras de posse imemorial citadas pelo dispositivo eram conceituadas como “aquelas destinadas à sua habitação efetiva, às suas atividades produtivas e as necessárias à sua preservação cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”. Ademais, as terras indígenas permaneciam como bens da União “inalienáveis e imprescritíveis”, mas o texto passou a ser silente quanto à sua indisponibilidade. O texto consignava também que a destinação das terras indígenas continuava a atender à posse permanente dos índios que, todavia, somente teriam o usufruto “de seu solo, dos seus recursos fluviais e das suas utilidades”, tendo sido afastado o usufruto exclusivo em relação ao subsolo. Mais que isso: o texto passava a incluir entre as causas de remoção de grupos indígenas o “interesse da soberania nacional”, além de silenciar sobre eventual proibição de destinação para as terras temporariamente desocupadas e, ainda, sobre a nulidade e a extinção de atos que tivessem por objeto o domínio, a posse, o uso, a ocupação ou a concessão de terras indígenas. Registre-se, ademais, que o dispositivo que condicionava tanto a pesquisa, a lavra e a exploração de minérios quanto o aproveitamento dos potenciais de energia hidráulica em terras indígenas à demonstração de interesse nacional e de inexistência de reservas conhecidas, suficientes e exploráveis em outras partes do território brasileiro foi retirado do texto, sendo certo que apenas permaneceu, especificamente em relação à exploração da mineração, a previsão de necessidade de aprovação do Congresso Nacional, após serem ouvidas as comunidades afetadas (anteriormente o texto falava em autorização das comunidades afetadas).

Por fim, a destinação de percentual não estabelecido sobre os resultados da lavra em benefício das comunidades indígenas e do meio ambiente agora dependia da edição de uma lei infraconstitucional. Consigne-se, ademais, que não mais se encontrava previsto um prazo

¹⁴⁷ Deve ser mencionado ainda que os jornais manauenses *A Crítica* e *Jornal do Comércio* reproduziram as reportagens do *Estado de São Paulo*.

máximo para a demarcação das terras indígenas. Confirma-se a íntegra dos dispositivos constitucionais apresentados no Projeto A de Constituição (FASE Q) aprovado pela Comissão de Sistematização:

Art. 268. São reconhecidos aos índios seus direitos originários sobre as terras de posse imemorial onde se acham permanentemente localizados, sua organização social, seus usos, costumes, línguas, crenças e tradições, competindo à União a proteção desses bens.

§1º. Os atos que envolvam interesses das comunidades indígenas terão a participação obrigatória de órgão federal próprio e do Ministério Público, sob pena de nulidade.

§2º. A exploração das riquezas minerais em terras indígenas só pode ser efetivada com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, e obriga à destinação de percentual sobre os resultados da lavra em benefício das comunidades indígenas e do meio ambiente, na forma da lei.

Art. 269. As terras de posse imemorial dos índios são destinadas à sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas naturais do solo, dos recursos fluviais e de todas as utilidades nelas existentes.

§1º. São terras de posse imemorial onde se acham permanentemente localizados os índios aquelas destinadas à sua habitação efetiva, às suas atividades produtivas e as necessárias à sua preservação cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. § 2º As terras referidas no parágrafo anterior são bens inalienáveis e imprescritíveis da União, cabendo a esta demarcá-las.

§3º. É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo nos casos de epidemia, catástrofe da natureza e outros similares e de interesse da soberania nacional, garantido o seu retorno quando o risco estiver eliminado¹⁴⁸.

Segundo o encarte da Revista Tempo e Presença, publicado em setembro de 1987¹⁴⁹, O Estado de São Paulo, munido de “documentos fidedignos”¹⁵⁰, divulgou a existência de uma conspiração contra o Brasil, praticada pelo CIMI e outras entidades religiosas, que tinha como objetivos a constituição de um Estado Yanomami a partir do atual território brasileiro e

¹⁴⁸ BRASIL. Congresso. Câmara dos Deputados. Centro de Documentação e Informação. Quadro histórico artigo 231 da Constituição Federal de 1988. [Mensagem institucional]. Disponível em: <<http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/36880>>. Acesso em: 20 de novembro de 2019.

¹⁴⁹ Disponível em: <http://www.koinonia.org.br/protestantes/uploads/novidades/Tempo-e-Presenca_223.pdf>. Acesso em: 20 de novembro de 2019.

¹⁵⁰ A própria publicação consignou que os três documentos citados pelo O Estado de São Paulo foram desmentidos: “1. O documento ‘Diretrizes Brasil nº. 4 — ano 0’ é desconhecido de todas as entidades indigenistas do Brasil e sua existência foi cabalmente negada pelo CMI [Conselho Mundial de Igrejas], através de telex. O único documento oficial do CMI sobre a questão indígena é ‘Os Povos indígenas e seu Direito à Terra’ (declaração adotada pelo Comitê Central do Conselho Mundial de Igrejas, julho de 1982). O ‘Estadão’ não publicou qualquer fac-símile que permitisse atestar a sua veracidade ou identificar os seus falsificadores. 2. A carta do secretário-geral do Cimi, registrada por informante de ‘O Estado’ em cartório, não contém a assinatura do seu suposto autor, apresenta numeração desconexa com a dos arquivos do Cimi e sua existência, bem como o seu conteúdo, foram também objeto de desmentido da CNBB, através de nota oficial. 3. O ‘digesto’ reproduz uma conversa que nunca houve, entre um conjunto de pessoas (Cimi/CNBB/Cedi) que não se encontraram. De fato o tal sr. Mauro Nogueira, dizendo-se recomendado por d. Luciano (que nega) e a serviço do senador Marco Maciel (que também nega), esteve na sede do Secretariado Nacional do Cimi e foi recebido pelo secretário- geral, Antonio Brand, e pelo assessor jurídico, Júlio Gaiger, os quais negam que tenha havido a tal reunião”. (Tempo e Presença, n. 223, p. 2).

venezuelano e/ou a subtração de 14% da Amazônia legal do controle estrito do Estado brasileiro, com base num conceito de soberania restrita do Brasil em áreas indígenas.

Nesses termos, a conspiração internacional citada estava em curso, segundo *O Estado de São Paulo*, para atender aos interesses de grandes empresas internacionais na mineração de estanho que visavam, inclusive, impedir o ingresso de minérios brasileiros no mercado internacional, sendo que as organizações religiosas, especialmente o CIMI e a CNBB, teriam manipulado as lideranças indígenas para que defendessem uma proposta constitucional que impedisse a exploração de minérios em suas terras¹⁵¹.

Convém reiterar que o texto constitucional em construção, até o primeiro Projeto de Constituição (FASE L) apresentado pela Comissão de Sistematização, buscava resguardar as terras indígenas da exploração minerária e do aproveitamento hidrelétrico, prevendo diversos mecanismos que deveriam tornar excepcionais (mas não impedir e/ou inviabilizar) tais atividades, que somente ocorreriam: (a) como privilégio da União; (b) se demonstrado interesse nacional; (c) se demonstrada a inexistência de reservas conhecidas, suficientes para o consumo interno, e exploráveis, em outras partes do território brasileiro; (d) com autorização dos povos indígenas e; (e) com aprovação do Congresso Nacional. Tais circunstâncias, por si só, deveriam ser suficientes para afastar as alegações trazidas por parcela da imprensa brasileira naquele agosto de 1987: o texto constituinte não proibia a exploração mineral em terras indígenas. Ademais, se a acusação perpassava a impossibilidade de exploração dos minérios localizados em território brasileiros em benefício de empresas internacionais, como inserir entre os autores da conspiração a União e o Congresso Nacional¹⁵²?

Diferentemente do sensacionalismo que acompanhava a intensa campanha de difamação de entidades que auxiliavam os povos indígenas, a proposta de texto constitucional apresentada na FASE L visava compatibilizar as necessidades econômicas (exploração mineral) do Brasil e a necessidade de resguardar os povos originários da exploração irracional e desordenada dos recursos naturais existentes em suas terras, fato que já acontecia e se

¹⁵¹ A acusação de conspiração internacional também foi resumida em uma publicação realizada pela CNBB e pelo CIMI, em resposta à série de reportagens veiculadas pelo *O Estado de São Paulo*, nos seguintes termos: “[...] O jornal acusava o Cimi (Conselho Indigenista Missionário, órgão anexo à CNBB) de atuar subordinado a um Conselho Mundial de Igrejas Cristãs, coordenador de uma conspiração internacional que objetivaria ‘impor’ ao Brasil um tal ‘conceito de soberania restrita’ sobre as terras indígenas para, assim, lançar as bases para a internacionalização da Amazônia e restringir a participação no mercado internacional de minérios – especialmente estanho”. (CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL e CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 1987, p. 7)

¹⁵² A União, além de ser a única autorizada a fazer a exploração, era a proprietária das terras indígenas e a responsável pela assistência e proteção dos povos indígenas, devendo ser mencionado que apenas ao Congresso Nacional competia legislar sobre o assunto.

tornou mais comum durante o regime de exceção (1964-1985)¹⁵³. Por conseguinte, a proposta inicialmente trazida pelos próprios povos indígenas, como se viu, previa expressamente a vedação de qualquer atividade extrativa de riquezas não renováveis, exceto fiação e garimpagem, quando exercida pelas próprias comunidades indígenas, as quais, em última análise, além de serem consideradas atividades artesanais e, portanto, incompatíveis com o mercado internacional, estavam sob o manto protetor da União.

Ainda que tais argumentos não fossem suficientes, mister mencionar que, em julho de 1987, mês imediatamente anterior à divulgação da série de reportagens pelo *O Estado de São Paulo*, como bem destacaram Manuela Carneiro da Cunha, José Albertino Rodrigues e Wanderlino Teixeira de Carvalho, no já citado encarte da *Revista Tempo e Presença*, o CNPq divulgou um livro intitulado *Quem é quem no subsolo brasileiro*. A partir de dados oficiais do Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM) do Ministério das Minas e Energia e Interior, a publicação apontou que:

[...] 19% do território nacional acha-se bloqueado por autorizações de pesquisa ou de lavra mineral, sendo mais de 60% desta área localizada na Amazônia. Grupos estrangeiros detêm sozinhos 38,1% da área bloqueada por grupos econômicos. As empresas privadas nacionais vêm em segundo lugar, com 35% e as estatais vêm por último, com 26,9%. O Grupo British Petroleum/Brascan/Associados estrangeiros, somado ao grupo sul-africano Anglo-American detêm sozinhos 61% do total atribuído a grupos estrangeiros, o que corresponde a doze projetos Jari. Na faixa de fronteira, em associação com pessoas físicas ou jurídicas brasileiras, a British Petroleum detém seis empresas. Da área bloqueada por autorizações a grupos privados brasileiros, quatro grupos econômicos controlam sozinhos mais da metade: são eles a Paranapanema, Monteiro Aranha, Brumadinho e Best (CUNHA; RODRIGUES; CARVALHO, *Tempo e Presença*, n. 223, p. 5).

Diante disso, é indiscutível que, acaso a alegada conspiração internacional tivesse qualquer fundamento, além de não estar relacionada ao andamento dos trabalhos constituintes, já se encontrava em curso e prejudicava especialmente os povos originários, mormente porque os dados levantados pelo DNPM “configuram a profunda internacionalização e privatização da exploração mineral, a verdadeira ameaça à soberania nacional e a ausência de controle do Estado sobre a política mineral” (CUNHA; RODRIGUES; CARVALHO, *Tempo e Presença*, n. 223, p. 5).

¹⁵³ No âmbito da Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias já havia preocupação com exploração descontrolada das riquezas minerais existentes em territórios indígenas. Vide, em especial, ata e notas taquigráficas relativas à 8ª. reunião da Subcomissão. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao-cidada/o-processo-constituente/comissoes-e-subcomissoes/Comissao-1/copy_of_subcomissao1a>. Acesso em: 20 de novembro de 2019.

No mesmo texto, intitulado “Mineração e Terras Indígenas” (Tempo e Presença, n. 223), Manuela Carneiro da Cunha, José Albertino Rodrigues e Wanderlino Teixeira de Carvalho mencionam ainda os resultados das pesquisas realizadas pelo CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação) e pelo CONAGE (Coordenação Nacional dos Geólogos) em abril de 1986 e entregues oficialmente ao Ministério das Minas e Energia e do Interior, no bojo das quais se constatou que os alvarás concedidos pelo DNPM para pesquisa mineral em terras indígenas eram ilegais, seja porque baseados em decreto não regulamentado, seja porque beneficiavam 40% de multinacionais, 50% de empresas privadas nacionais e apenas 10% de empresas públicas, a despeito de o decreto estipular que os alvarás deveriam ser concedidos exclusivamente a companhias estatais e, de forma excepcional, a companhias privadas nacionais, inexistindo autorização para a concessão de alvarás para multinacionais.

Outro fator que contribuiu para inflacionar a campanha difamatória desencadeada contra os povos originários foi o desconhecimento, por parte da sociedade e dos próprios constituintes, acerca da realidade indígena que se apresentou na Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias. Nesse sentido, os próprios constituintes que compunham a referida Subcomissão anteciparam essa preocupação. Confira-se:

O SR. CONSTITUINTE BENEDICTO MONTEIRO – [...] o total desconhecimento que a sociedade brasileira tem, de um modo geral, e nós políticos, quer dizer, parlamentares da realidade indígena, da questão indígena. Toda a sociedade brasileira está acostumada a sentir o índio, as nações indígenas como coisa do passado. Nós apenas fazemos referências ao índio, mas como coisa do passado, quer dizer, não é essa idéia que nós estamos debatendo aqui. O máximo que o indivíduo coloca é, por exemplo, a cerâmica: em nosso Estado temos a cerâmica marajoara e a cerâmica tapajônica, quer dizer, dois estágios extraordinários da civilização indígena, e o Estado, a sociedade, a universidade usam aquilo apenas com o objetivo turístico, e não examinando a profundidade que essas manifestações da cultura nacional têm para o povo. Acho fundamental, a idéia do Ruy é muito boa de se estabelecer uma espécie de lobby, a própria Subcomissão estabelecer um lobby, em função da própria Assembléia Nacional Constituinte, porque são poucos os Constituintes e servidores que têm conhecimento disso. A grande maioria sequer sabe dessa instituição. Quando chega um indigenista, quando chega uma pessoa que está preocupada com o problema, eles não sabem nem como se portar diante daquela situação, porque não têm conhecimento. [...]

Então, acho que isto é uma grande providência, eu concordo com o Constituinte, e nós temos que fazer um lobby para poder atingir a grande totalidade dos Constituintes, que estão completamente alheios ao problema que estamos assistindo aqui.

O SR. CONSTITUINTE RUY NEDEL – Se me permite, eu até esqueci de citar e depois deveria constar no conteúdo do meu questionamento, eu madruguei nesta parte, os companheiros Constituintes viram, quando se estava no projeto de elaboração do Regimento Interno, usei a tribuna, falei, eu dizia que o problema do índio era um episódio e que só uma Assembléia Nacional Constituinte, sobre o

problema do índio, caberia; então, eu pleiteava uma comissão para ver se conquistaria uma Subcomissão, especificamente do problema do índio - existem minorias que estão dentro da sociedade, é uma coisa, e o problema do índio é efetivamente maior, o do negro não discuto, evidentemente, mas ele não está sofrendo o genocídio, e a injustiça, mas está dentro da sociedade. Não consegui uma vírgula no espaço, da imprensa sequer. Qual foi a minha artimanha? Gastar um minuto dos 5 minutos que dispunha eu em plenário, um minuto na questão do terceiro sexo, para depois falar no índio, porque estavam misturando com problema de fauna e flora, meio ambiente e índio, nego que haja relação de meio ambiente e o índio. Meio ambiente é um outro problema fundamental para todos nós, e apareci em todo o País, em todos os jornais, porque defendi o terceiro sexo, e mesmo assim não consegui uma vírgula sobre o índio, quer dizer, até da imprensa, o problema é sério. Não sei, acho que é hora de nos acordarmos.

O SR. CONSTITUINTE BENEDICTO MONTEIRO – Sr. Presidente, acho que realmente o assunto é sério. E esse resultado das Subcomissões é expressão do que estamos falando. Quer dizer, incluir o problema indígena nas minorias incapacitadas, ou nas minorias é um absurdo! Ela é contra a concepção geral das pessoas que têm preocupação com o problema¹⁵⁴.

Em 13 de agosto de 1987 – e, portanto, durante a semana em que eram divulgadas as reportagens pelo *O Estado de São Paulo* –, foram protocoladas duas emendas populares para apreciação da Assembleia Nacional Constituinte em relação aos povos indígenas. A primeira (PE00039-3 – Emenda 39), subscrita por 44.171 pessoas e tendo como entidades responsáveis o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ/RS), o Movimento de Justiça e Direitos Humanos e a Operação Anchieta (OPAN), buscava incluir no texto constitucional o reconhecimento dos índios como verdadeiras nações indígenas, as quais não ameaçariam a integridade física ou a soberania do Estado brasileiro, mas lhes dariam o *status* de república federativa plurinacional.

A proposta de emenda popular também previa que deveriam ficar garantidos os direitos originários dos índios às terras que ocupam e os direitos à organização social própria, aos seus costumes, tradições, usos e línguas, bem como a inclusão de mecanismos para a defesa de seus direitos e, ainda, a participação dos povos originários em todas as instituições e instâncias onde se tomem decisões.

Já a segunda emenda popular (PE00040-7 – Emenda 40), subscrita por 44.114 pessoas e tendo como entidades responsáveis a Associação Brasileira de Antropologia (APA), a Coordenação Nacional dos Geólogos (CONAGE) e a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), com apoio da União das Nações Indígenas (UNI) e de outras entidades,

¹⁵⁴ Vide atas e notas taquigráficas relativas à 8ª. reunião da Subcomissão. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao-cidada/o-processo-constituente/comissoes-e-subcomissoes/comissao7/subcomissao7c>. Acesso em: 20 de novembro de 2019. Acesso em: 20 de novembro de 2019.

defendia que fosse reconhecido o caráter pluriétnico da sociedade brasileira, sendo que deveriam ser reconhecidos aos índios, *in litteris*:

[...] - direito, enquanto brasileiros culturalmente diferenciados, a suas formas de organização social;
- o direito, enquanto primeiros habitantes do Brasil, às terras que ocupam e a suas riquezas naturais, do solo e do subsolo; e
- o direito, enquanto vulneráveis sobreviventes de um extermínio e de uma espoliação seculares, a uma proteção especial da União (Emenda PE 00040-7).

Foi nesse panorama constituinte, permeado de acusações de conspiração internacional que em 04 de setembro de 1987, o então coordenador da UNI, Ailton Krenak, realizou seu célebre discurso defendendo, de forma contundente, a emenda popular apoiada por aquela entidade, a chamada Emenda 40, “Populações Indígenas”. Na ocasião, Krenak trajava um paletó branco e foi pintando seu rosto de preto com pasta de jenipapo num gesto *rin'tá* (armado de luto e de guerra) enquanto delatava a campanha difamatória que acusava o CIMI de representar interesses internacionais disfarçado de articuladora das propostas indígenas (LOPES, 2017). Já com o rosto totalmente enegrecido - ato que se referia não só à sua cosmologia, mas também à sua autodesignação política - Ailton Krenak finalizou sua manifestação destacando que “o povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos oito milhões de quilômetros quadrados do Brasil”¹⁵⁵.

¹⁵⁵ SIQUEIRA, Rodrigo. Índio cidadão? 2014. (52m03s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=T11q9-eWtc8>>. Acesso em: 25 de dezembro de 2019.

Figura 5 Ailton Krenak durante discurso na constituinte



Fonte: Frame retirado da entrevista concedida pela fotógrafa Zuleika de Souza à TV Senado. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/tv/programas/testemunha-da-historia/2018/08/fotografa-zuleika-de-souza-lembra-presenca-indigena-nos-debates-da-constituente>>.

No mesmo dia do discurso de Ailton Krenak, o movimento indígena brasileiro distribuiu uma nota à imprensa que resumia o caminho trilhado pela constituinte até o surgimento das falsas acusações de conspiração internacional, fazendo expressa referência à Emenda 40 já apresentada e à necessidade de aprová-la:

[...] Não estamos chegando agora a esta Assembléia Nacional Constituinte. Tivemos a honra de aqui comparecer, a convite de Vossas Excelências, desde o início do processo constituinte. Participamos das audiências públicas na Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, que foi regimentalmente responsável pelo tratamento dos nossos problemas e dos nossos direitos. Nos pronunciamos na sessão de instalação da Comissão da Ordem Social, como parte constitutiva que somos da sociedade brasileira.

Pela primeira vez na história do Brasil, os índios participaram da elaboração de uma Constituição. Vimos nascer, de um trabalho cotidiano de muitos dos senhores, a melhor formulação sobre os direitos indígenas que esse País já produziu. Testemunhamos a sensibilidade de pessoas como José Carlos Saboia, Alcení Guerra, Ivo Lech e Almir Gabriel, que independentemente de suas identidades partidárias tiveram a coragem de encarar de frente os problemas dos índios do Brasil. Como lá no Gorotire, que Vossas Excelências visitaram, estendendo os esforços dessa Constituinte para além dos limites das suas próprias paredes. A seriedade que marcou o nosso diálogo com essa casa, e a reciprocidade dos seus ilustres membros, veio consolidar um primeiro anteprojeto de Constituição, que sintetizou os direitos fundamentais das populações indígenas brasileiras.

Reconhecendo os direitos originários dos índios às terras que habitam; acatando os seus valores e tradições culturais como patrimônio da Nação e como referência para uma relação do poder público para com os índios, Vossas Excelências lançaram uma luz na história das relações entre índios e não-índios, abrindo uma perspectiva de futuro para o nosso povo.

Neste instante, atingidos por agressores e falsas polêmicas, expressamos com o nosso silêncio a nossa indignação e o nosso alerta, pois ainda somos nós os interlocutores de Vossas Excelências.

Essa emenda que apresentamos e ora defendemos significa o apoio e o reconhecimento dos índios e de 40 mil signatários de todo o País, para que Vossas Excelências possam restabelecer esse trabalho que é de todos nós, e leva-lo até a sua aprovação final (Tempo e Presença, n. 223, p. 12).

Convém registrar que em 23 de setembro de 1987, após a manifestação de Ailton Krenak aos constituintes, foi publicado o Decreto 94.945/87 que classificava as terras indígenas em duas categorias, a saber: área indígena e colônia indígena. A área indígena é conceituada como aquela “ocupada ou habitada por silvícolas não aculturados, ou em incipiente processo de aculturação” (art. 1º, I). Já a colônia indígena é conceituada como aquela “ocupada ou habitada por índios aculturados ou em adiantado processo de aculturação” (art. 1º, II). O referido decreto, defendido pelo Presidente da FUNAI à época, estabelecia tipos de terras indígenas – que teriam maior ou menor proteção – de acordo com um suposto grau de aculturação, circunstância que divergiu completamente dos debates da ANC em relação aos povos originários¹⁵⁶.

Para reverter o quadro desfavorável iniciado pela série de reportagens, foi indispensável a mobilização dos povos indígenas, por meio de sua organização nacional (UNI). Desde 1985 essa organização promovia reuniões de preparação para a Constituinte e também por intermédio de entidades da sociedade civil, como o próprio CIMI e a CNBB. Assim, o momento da constituinte em que o futuro art. 231 estava sendo discutido na Comissão de Sistematização representou, portanto, a coroação de uma atuação proativa dos povos originários, iniciada de forma coletiva e articulada na década de 1970 como resposta às duas décadas anteriores de ataques incessantes, responsáveis por acelerar o processo etnocida e genocida que acompanhou a formação do Brasil.

O 1º. Turno de votação em Plenário iniciou em 26 de novembro de 1987 com o Projeto A de Constituição (FASE Q). Tal projeto, além de ser menos protetivo aos povos indígenas, flertava abertamente com a retomada de ideias integracionistas. Encerrou-se com a aprovação, em 30 de junho de 1988, do Projeto B de Constituição (FASE T). Este, por sua

¹⁵⁶ O decreto em questão só foi formalmente revogado no ano de 1991 pelo Decreto n. 22, que dispôs sobre o processo administrativo de demarcação das terras indígenas e deu outras providências, considerando o art. 231 e (contraditoriamente) a Lei n. 6.001/1973.

vez, apesar de não incorporar integralmente as propostas trazidas pelas emendas populares 39 e 40, retorna à *ratio* inicialmente adotada pelos constituintes, por ocasião da construção do texto constitucional no âmbito da Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias; da Comissão da Ordem Social; e, até mesmo, da Comissão de Sistematização, no primeiro projeto que apresentou.

As terras indígenas, além de permanecerem inalienáveis, retomaram o *status* de bem da União indisponível e mantiveram-se destinadas à posse permanente dos índios, que possuem o usufruto exclusivo das riquezas dos solos, dos rios e dos lagos. A remoção de grupos indígenas de suas terras estava autorizada em duas situações (epidemia ou catástrofe que os pusesse em risco, com referendo do Congresso Nacional; ou interesse da soberania do país, após deliberação do Congresso Nacional), sendo que, em qualquer caso, estava garantido o retorno imediato dos indígenas quando cessados os riscos.

Igualmente, o Projeto B voltava a considerar a nulidade e a extinção de atos que objetivavam ocupar, dominar e possuir as terras indígenas; ou explorar as riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos existentes em terras indígenas, ressalvado relevante interesse da União, definido em lei complementar. Além disso, exigiu a autorização do Congresso Nacional, com oitiva das comunidades afetadas, tanto para o aproveitamento dos recursos hídricos quanto para a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas.

São identificadas, entretanto, algumas diferenças que devem ser ressaltadas, a saber: (a) as terras indígenas passaram a ser conceituadas como terras tradicionalmente ocupadas pelos índios; (b) os direitos que incidem sobre as terras indígenas – e não as terras em si – passaram a ser imprescritíveis; e (c) não havia nenhuma previsão de proibição de novas destinações para as terras temporariamente desocupadas nos casos de remoção.

O texto é, então, submetido ao 2º. Turno de votação em Plenário (FASE V– Projeto C de Constituição), ocorrido entre os dias 07 de julho e 02 de setembro de 1988 e, posteriormente, submetido à Comissão de Redação (FASE X – Redação Final), não havendo que se falar, todavia, em novas alterações substanciais¹⁵⁷, culminando, por fim, com a aprovação do atual art. 231, da Constituição Federal, nos seguintes termos:

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.

¹⁵⁷ Como assevera Giovanelli (2014, p. 6), “salvo detalhe na redação do parágrafo segundo, do artigo 231, da Constituição de 1988, o capítulo ‘Dos Índios’ do texto constitucional já constava do Projeto B de Constituição (etapa 5), aprovado pelo Plenário da ANC”.

§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 efetivados 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.

Logo, o Estado brasileiro, pelo menos no texto constitucional e de forma pioneira, “embora sem coragem para declarar o país multi-étnico e pluricultural” (SOUZA FILHO, 2012, p. 185), garantiu o direito de ser e continuar sendo indígena, reconhecendo-lhes seus costumes e tradições (art. 231). Em outras palavras, a Constituição atual assegura – juridicamente – aos povos indígenas a manutenção e, até mesmo, o “resgate” de sua cultura e do seu modo de viver.

A *ratio* constitucional também pode ser extraída dos debates ocorridos no âmbito da Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias que, em diversos momentos, reconhecia que o texto constitucional em gestação deveria deixar claro que os direitos dos povos originários são anteriores à própria lei e têm origem na sua própria existência, de modo que a formação social e a organização social desses povos, a despeito de não se encontrarem organizadas de acordo com os parâmetros estatais, não afastam os direitos à terra, à vida e à cultura que possuem¹⁵⁸.

¹⁵⁸ Vide atas e notas taquigráficas relativas à 8ª. reunião da Subcomissão. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao-cidada/o-processo-constituente/comissoes-e-subcomissoes/comissao7/subcomissao7c>. Acesso em: 20 de novembro de 2019. Acesso em: 20 de novembro de 2019.

Analisado o *iter* procedimental relativo à aprovação do texto final do art. 231 da Constituição Federal, a seguir será esmiuçado o processo de construção do art. 232 do mesmo diploma normativo.

2.1.2 Análise do quadro histórico da construção do art. 232, da Constituição Federal

Quanto ao art. 232, o texto constitucional promulgado preceitua que “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”. E, como será mais bem explicitado a seguir, mais emancipador que o texto inicialmente proposto pelas lideranças indígenas, sobretudo ao excluir a legitimidade do Congresso Nacional e do Ministério Público¹⁵⁹ para ingressar em juízo em defesa dos direitos e interesses dos povos indígenas.

Os anteprojetos apresentados pela Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias (FASE C) e pela Comissão da Ordem Social (FASE H), bem como o primeiro Projeto de Constituição aprovado pela Comissão de Sistematização (FASE L)¹⁶⁰ traziam, de modo geral, os mesmos direitos e garantias que estavam contidos na proposta inicial trazida pelos povos indígenas. Deve ser mencionado que, a partir da FASE H, o Congresso Nacional e o Ministério Público foram retirados do rol de legitimados, sendo certo que a legitimidade passou a ser do Ministério Público Federal, que deveria atuar de ofício ou por determinação do Congresso Nacional.

Ainda na Comissão de Sistematização, a partir dos dois projetos substitutivos apresentados pelo Constituinte Bernardo Cabral, relator da Comissão de Sistematização (FASES N e P), após a apresentação de emendas parlamentares e populares, o dispositivo constitucional começou a ganhar sua configuração final, passando a prever tão somente que “os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa dos interesses e direitos indígenas”¹⁶¹. Esse foi o mesmo teor apresentado por ocasião

¹⁵⁹ É certo que a Constituição Federal prevê expressamente que ao Ministério Público cabe “defender judicialmente os direitos e interesses das populações indígenas” (art. 129, V), o que torna obrigatória a sua intervenção como fiscal da ordem jurídica nos processos que estejam relacionados à questão indígena.

¹⁶⁰ A redação final do anteprojeto da Subcomissão foi aprovada em 25 de maio de 1987. Já o anteprojeto da Comissão foi aprovado em 12 de junho de 1987. O primeiro Projeto de Constituição foi aprovado pela Comissão de Sistematização em 9 de julho de 1987.

¹⁶¹ BRASIL. Congresso. Câmara dos Deputados. Centro de Documentação e Informação. Quadro histórico artigo 232 da Constituição Federal de 1988. [Mensagem institucional]. Disponível em: <<http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/36882>>. Acesso em: 20 de novembro de 2019.

do Projeto A de Constituição (FASE Q), no início do primeiro turno de votação em Plenário. Durante o 1º. Turno de votação, foi inserida a necessidade de intervenção obrigatória do Ministério Público em todos os atos do processo (Projeto B de Constituição – FASE T). O texto é, então, submetido ao 2º. turno de votação em Plenário (FASE V– Projeto C de Constituição), ocorrido entre os dias 07 de julho e 02 de setembro de 1988. Posteriormente é enviado à Comissão de Redação (FASE X – Redação Final), não tendo havido mais alterações desde a FASE T, o que culminou com a aprovação do atual art. 232, da Constituição Federal, já transcrito anteriormente¹⁶². Curioso observar que, diferentemente da tramitação constituinte do art. 231, a proposta de texto que culminou com o art. 232 foi tão somente aperfeiçoada durante o processo constituinte, de modo que o referido dispositivo teve como *ratio fundamental* dar voz diretamente aos povos indígenas sem a necessidade de interlocutores. Nesse contexto, a análise do texto proposto pelos próprios povos indígenas e, principalmente, do texto constitucional final aprovado para os arts. 231 e 232 evidenciam **três circunstâncias** que devem ser destacadas à luz da *de(s)colonialidade* e da *interculturalidade*, categorias-chave objeto do capítulo inicial desta pesquisa.

A **primeira** delas se consubstancia na constatação de que toda a polêmica envolvendo a construção do art. 231 da Constituição Federal não alcançou o texto do art. 232: durante todo o processo constituinte, foram feitas alterações pontuais, as quais, inclusive, trouxeram maior legitimação aos próprios povos indígenas. Ainda que tenha havido diversas propostas de emenda para excluir¹⁶³ ou reformular tal dispositivo, considerando que “são os índios civilmente incapazes e criminalmente inimputáveis [e] não dispõem, pois, de capacidade postulatória para invocar a proteção jurisdicional do Estado”¹⁶⁴ ou, ainda que “não [haja] como reconhecer aos índios, que não têm responsabilidade social definida, pleitear em juízo, direitos sociais próprios”¹⁶⁵ ¹⁶⁶, fato é que os constituintes consignaram que “os índios e

¹⁶² Reitera-se ao(à) leitor(a) que, sempre que entender necessário, poderá consultar as figuras 3 e 4 e, ainda, a tabela 3 para melhor compreender as fases do processo constituinte.

¹⁶³ Cfr. Emenda 08675, proposta por Gustavo De Faria (PMDB/RJ), na fase M - Emendas 1P ao Projeto de Constituição; Emenda 20973, proposta por Siqueira Campos (PDC/GO), na fase O - Emendas ES ao Primeiro Substitutivo do Relator.

¹⁶⁴ Trecho da justificativa apresentada para a emenda 24039, proposta por Gustavo de Faria (PMDB/RJ), na fase O - Emendas ES ao Primeiro Substitutivo do Relator. No mesmo sentido: Emenda 00425, proposta por Sadie Hauache (PFL/AM), na fase E - Emenda ao Anteprojeto do Relator da Comissão; Emenda 00510, proposta por Rubem Branquinho (PMDB/AC), na fase S - Emendas de Plenário - 2P; Emenda 34305, proposta por Ottomar Pinto (PTB/RR), na fase S - Emendas de Plenário - 2P.

¹⁶⁵ Trecho da justificativa apresentada para a emenda 31393, proposta por José Egreja (PTB/SP), na fase O - Emendas ES ao Primeiro Substitutivo do Relator.

¹⁶⁶ Merece ser mencionado que, pelo menos, três emendas apontavam para a necessidade de correção da “aberração jurídica” do texto constituinte que consagrava a legitimidade aos índios, suas comunidades e organizações, fato que somente teria sido possível em razão de supostos erros grosseiros do relator consubstanciados na previsão constitucional desta legitimidade. Cfr. Trecho da justificativa apresentada para a

as organizações que os representam expressarão com maior autenticidade os problemas que os afetam diretamente”, bem como que a redação do dispositivo “tem por objetivo defender e garantir a sobrevivência dos índios e neste sentido garantir-lhes, constitucionalmente, o direito à defesa de seus próprios interesses e direitos”¹⁶⁷.

De fato, a legitimidade processual para atuar enquanto pessoa individual indígena, comunidade indígena e/ou organização indígena é uma garantia fundamental que, até o momento, permanece invisibilizada no ordenamento jurídico brasileiro. Os operadores do Direito, assim como os poderes constituídos do Estado brasileiro, ainda não se aperceberam do caráter *de(s)colonial* deste dispositivo que, de maneira incontestável, afasta quaisquer argumentos relacionados a uma suposta incapacidade civil ou, ainda, a uma alegada necessidade de tutela para os povos indígenas. Sobre o assunto, discorre Vitorelli (2018):

[...] Reitere-se: se a Constituição reconheceu, expressamente, aos índios a capacidade processual e se a capacidade processual é um reflexo direto da capacidade civil, o melhor entendimento é o de que [...] deve-se reconhecer a plena capacidade civil dos índios. [...]

A leitura que se pode realizar do art. 8º. do Estatuto [do Índio], em homenagem à proteção dos índios como cultura minoritária é que, apesar de plenamente capazes, os índios podem não compreender perfeitamente as normas da sociedade envolvente e, por essa razão, não ter a adequada compreensão dos negócios jurídicos que celebram. Por essa razão, é possível a declaração de nulidade de negócios jurídicos celebrados entre índios e não índios quando se demonstrar que o ajuste decorreu de má-compreensão do índio, relativamente ao conteúdo do ato. Trata-se de uma aplicação, com alguma adaptação, da teoria do erro civil, conforme regulada nos artigos 138 e seguintes do Código Civil de 2002 (VITORELLI, 2018, p. 92).

Por sua vez, a **segunda** é que, somente aos próprios povos indígenas – de maneira individual e/ou coletivamente – é garantida a legitimidade processual para atuar na defesa de seus direitos e interesses. O Ministério Público tem interveniência obrigatória, mas sua atuação deve ser realizada na qualidade de fiscal da lei – ou, como preceitua o atual Código de Processo Civil, na qualidade de fiscal da ordem jurídica –, considerando primordialmente a condição de hipossuficiência dos povos indígenas.

Registre-se que, por força do art. 129, V, da Constituição Federal, o Ministério Público pode atuar como substituto processual dos povos indígenas. De igual sorte, a FUNAI

emenda 22246, proposta por Marcondes Gadelha (PFL/PB), na fase O - Emendas ES ao Primeiro Substitutivo do Relator; trecho da justificativa apresentada para a emenda 22464, proposta por Nilson Gibson (PMDB/PE), na fase O - Emendas ES ao Primeiro Substitutivo do Relator; trecho da justificativa apresentada para a emenda 24039, proposta por Gustavo de Faria (PMDB/RJ), na fase O - Emendas ES ao Primeiro Substitutivo do Relator; e trecho da justificativa apresentada para a emenda 32639, proposta por Gabriel Guerreiro (PMDB/PA), na fase O - Emendas ES ao Primeiro Substitutivo do Relator.

¹⁶⁷ Trechos do parecer apresentado para rejeição da emenda 01110, proposta por Gustavo de Faria (PMDB/RJ), na fase S - Emendas de Plenário - 2P.

também pode funcionar como substituta processual, nos termos do Estatuto do Índio e em razão de suas finalidades institucionais. Por óbvio, a legitimidade extraordinária do *Parquet* e da FUNAI não exclui a legitimidade ordinária dos próprios povos indígenas. Todavia, é imperioso mencionar que o sistema processual brasileiro – especialmente o sistema de tutela coletiva – possui imensa dificuldade de acionar suas engrenagens para garantir o exercício deste direito constitucionalmente assegurado, especialmente se considerarmos que a Constituição Federal, ao também assegurar aos povos indígenas “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições”, não exige que as comunidades e organizações indígenas se constituam nos mesmos termos das comunidades e organizações análogas da sociedade envolvente.

Quanto à **terceira**, da análise do processo constituinte, percebe-se que houve rechaço integral a todas as propostas que visavam assegurar à FUNAI uma atuação como “representante” dos povos indígenas na defesa de seus interesses e direitos. Em nenhuma das doze propostas de texto apresentados durante a constituinte (FASES A, C, F, H, I, L, N, P, Q, T, V e X) foi inserida a participação, direta ou indireta, da FUNAI.

Sobre o assunto, em adendo às tentativas de emenda do texto fincado expressamente na “incapacidade” dos índios, conforme já citado anteriormente, é necessário registrar que diversas outras emendas, em fases distintas do processo constituinte, foram propostas para que o dispositivo constitucional passasse a prever a legitimidade exclusiva ou concorrente da FUNAI para atuar na defesa dos direitos e garantias assegurados aos povos indígenas.

A *ratio decidendi* adotada pelos constituintes para rejeitar as referidas emendas fincou-se primordialmente na ausência de uma política indigenista¹⁶⁸ – por parte da FUNAI – adequada com a proteção dos povos indígenas, conforme é possível visualizar na tabela a seguir:

¹⁶⁸ Sobre a utilização da palavra “indigenista”, cabe aqui o registro de Vitorelli (2018, p. 23): “Tecnicamente, direito indigenista é o nome adequado a designar o direito produzido pelo grupo dominante, que trata da condição indígena. A expressão direito indígena se destinaria a designar o direito produzido pelo próprio grupo indígena. Em inglês, a primeira expressão é referida como *indigenous law*, enquanto a segunda é designada como *indian law*. Apesar disso, a legislação brasileira não adota essa distinção”.

Tabela 4 Compilação de emendas relativas à FUNAI

FASE	IDENTIFICAÇÃO DO NÚMERO E DO AUTOR DA EMENDA E JUSTIFICATIVA	DECISÃO
B - Emenda ao Anteprojeto do Relator da Subcomissão	00037, Nilson Gibson (PMDB/PE) É incompreensível excluir a competência do Órgão da Administração Federal para ingressar em juízo na defesa dos indígenas.	A redação original do Anteprojeto garante de forma mais eficiente a proteção dos direitos dos índios. Emenda rejeitada.
E - Emenda ao Anteprojeto do Relator da Comissão	00166, José Lourenço (PFL/BA) É incompreensível excluir a competência do Órgão da Administração Federal para ingressar em juízo na defesa dos indígenas.	Não existe no Brasil Órgão da Administração Federal efetivamente capacitado para garantir, de fato, os direitos indígenas. Daí sua exclusão, de vez que o órgão existente não é representativo das comunidades indígenas. Emenda rejeitada.
E - Emenda ao Anteprojeto do Relator da Comissão	00331, Nilson Gibson (PMDB/PE) É incompreensível excluir a competência do Órgão da Administração Federal para ingressar em juízo na defesa dos indígenas.	O ingresso em juízo, para defesa dos interesses e direitos dos índios, praticado diretamente pelos interessados, pelas associações que os representam e pelo Ministério Público, conferem maior autenticidade à ação judicial. Emenda rejeitada.
G - Emenda ao Substitutivo do Relator da Comissão	00421, Oswaldo Almeida (PL/RJ) Não se justifica a exclusão do Órgão da Administração Federal – que exerce a tutela especial dos índios – da capacidade de representar ou de assistir os índios em juízo	Na realidade da sociedade brasileira o que temos assistido, até os nossos dias, é certa negação ou impossibilidade de avanço no que tange à ampliação dos direitos dos índios. Se no início existia cerca de cinco milhões, hoje estão reduzidos a cerca de duzentos mil. O Órgão da Administração Federal que exerce a tutela ou cuida das questões indígenas não tem a dimensão necessária que a altitude do assunto deve merecer. [...] O que o novo Diploma Básico persegue é a extensão de sua proteção aos grupos minoritários desprotegidos da sociedade brasileira, corrigindo, no ensejo, as distorções até então existentes. Deixar a cargo do Órgão da Administração Federal a faculdade para ingressar em juízo em defesa dos interesses indígenas, como representante dessas pessoas, de suas comunidades e organizações, seria praticamente a manutenção da situação atual, e as populações indígenas do País, inquestionavelmente, permaneceria sem os direitos que a nova Constituição pretende assegurar-lhes. Emenda rejeitada.
G - Emenda ao Substitutivo do Relator da Comissão	01449, Lourival Baptista (PFL/SE) Não se justifica a exclusão do Órgão da Administração Federal - que exerce a tutela especial dos índios - da capacidade de representar ou de assistir os índios em juízo. [...]	Não constam informações sobre a aprovação ou rejeição da emenda.
J - Emenda CS de Mérito ao Anteprojeto de Constituição	02695, Oswaldo Almeida (PL/RJ) Não se justifica a exclusão do Órgão da Administração Federal que exerce a tutela especial dos índios da capacidade de representar ou de	Não constam informações sobre a aprovação ou rejeição da emenda.

	assistir os índios em juízo	
M - Emendas 1P ao Projeto de Constituição	02549, Oswaldo Almeida (PL/RJ) Não se justifica a exclusão do Órgão da Administração Federal que exerce a tutela especial dos índios da capacidade de representar ou de assistir os índios em juízo	A Emenda pretende incluir entre as partes legítimas para ingressar em juízo em defesa dos interesses e direito indígenas, [...] o órgão da Administração Federal. Não vislumbramos quaisquer razões que aconselhem o acatamento da proposta. O órgão de Administração Federal, no caso, a FUNAI, tem inúmeras outras atribuições, e, nesse particular, não nos parece que os interesses e os direitos indígenas estejam sendo cuidados e protegidos adequadamente. Nos debates em torno do assunto na elaboração do texto constitucional concluiu-se que tal incumbência deveria caber ao Ministério Público Federal e aos índios, suas comunidades e organizações. Emenda rejeitada.
M - Emendas 1P ao Projeto de Constituição	04893, Mozarildo Cavalcanti (PFL/RR) A emenda ora proposta ao Capítulo VIII do projeto de Constituição, visa adequar e compatibilizar os seus dispositivos com o que está expresso nos incisos VIII e X do Artigo 48, no Artigo 13 do inciso III, alínea “a”; no Artigo 49, inciso XIX, alínea “e” e em outros tópicos do projeto de Constituição. Além disso, também buscamos adequar o assunto ao que pode e deve ser tratado como matéria constitucional, deixando para a Lei Complementar e ordinária o restante.	A emenda pretende incluir entre as partes legítimas para ingressar em juízo em defesa dos interesses e direitos indígenas [...] o órgão da Administração Federal. Não vislumbramos quaisquer razões que aconselhem o acatamento da proposta. O Órgão de Administração Federal, no caso, a FUNAI, tem inúmeras outras atribuições, e, nesse particular, não nos parece que os interesses e os direitos indígenas estejam sendo cuidados e protegidos adequadamente. Nos debates em torno do assunto na elaboração do texto Constitucional concluiu-se que tal incumbência deveria caber aos índios, suas comunidades e organizações. Emenda rejeitada.
M - Emendas 1P ao Projeto de Constituição	08407, Rubem Branquinho (PMDB/AC) É inconcebível que o órgão da Administração Federal não participe do elenco de entidade com responsabilidade na defesa legal dos índios. O problema do índio no Brasil só terá solução através do fortalecimento do órgão da Administração Federal	A Emenda pretende incluir entre as partes legítimas para ingressar em juízo em defesa dos interesses e direito indígenas [...] o órgão da Administração Federal. Não vislumbramos quaisquer razões que aconselhem o acatamento da proposta. O órgão de Administração Federal, no caso, a FUNAI, tem inúmeras outras atribuições, e, nesse particular, não nos parece que os interesses e os direitos indígenas estejam sendo cuidados e protegidos adequadamente. Nos debates em torno do assunto na elaboração do texto constitucional concluiu-se que tal incumbência deveria caber aos índios, suas comunidades e organizações. Emenda rejeitada.
M - Emendas 1P ao Projeto de Constituição	11514, Oswaldo Almeida (PL/RJ) Não se justifica a exclusão do Órgão da Administração Federal que exerce a tutela especial dos índios da capacidade de representar ou de assistir os índios em juízo.	A Emenda pretende incluir entre as partes legítimas para ingressar em juízo em defesa dos interesses e direito indígenas [...] o órgão da Administração Federal. Não vislumbramos quaisquer razões que aconselhem o acatamento da proposta. O órgão da Administração Federal, no caso, a FUNAI, tem inúmeras outras atribuições, e, nesse particular, não nos parece que os interesses e os direitos indígenas estejam sendo cuidados e protegidos adequadamente. Nos debates em torno do assunto na elaboração do texto constitucional concluiu-se que tal incumbência deveria caber aos índios, suas comunidades e organizações. Emenda rejeitada.

M - Emendas 1P ao Projeto de Constituição	14056, Joaquim Francisco (PFL/PE) O órgão da administração federal, tutor dos índios, deve participar do elenco dos responsáveis pela defesa legal dos índios. A este órgão cabe a responsabilidade maior do apoio, proteção, promoção do bem-estar dos índios e de suas comunidades.	A Emenda pretende incluir entre as partes legítimas para ingressar em juízo em defesa dos interesses e direito indígenas [...] o órgão da Administração Federal. Não vislumbramos quaisquer razões que aconselhem o acatamento da proposta. O órgão da Administração Federal, no caso, a FUNAI, tem inúmeras outras atribuições, e, nesse particular, não nos parece que os interesses e os direitos indígenas estejam sendo cuidados e protegidos adequadamente. Nos debates em torno do assunto na elaboração do texto constitucional concluiu-se que tal incumbência deveria caber aos índios, suas comunidades e organizações. Emenda rejeitada.
---	--	---

Fonte: Adaptado de BRASIL. Congresso. Câmara dos Deputados. Centro de Documentação e Informação. Quadro histórico artigo 232 da Constituição Federal de 1988. Disponível em: <<http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/36882>>. Acesso em: 20 de novembro de 2019.

Logo, a partir da Constituição Federal de 1988, especialmente em razão dos artigos 231 e 232, o paradigma integracionista até então enraizado no ordenamento jurídico pátrio deveria ter sido superado, o que é, inclusive, corroborado pela análise do processo constituinte desses dois dispositivos.

Assim, “são reconhecidos aos indígenas o direito de serem como quiserem e de terem sua organização social e costumes respeitados”, afastando-se “a inferioridade e a incapacidade civil” e realçando-se “o caráter diferenciado de tais grupos, em igualdade de condições com os grupos dominantes” (ARAUJO JUNIOR et al, 2019, p. 9). Daí porque é possível, desde logo, fazer uma associação entre o respeito à diversidade cultural salvaguardada pela Constituição e a própria construção da participação democrática de todos aqueles que compõem o povo brasileiro. Como destacam Araújo Junior et al (2019):

O pluralismo político, associado às diversas formas de participação popular, sobretudo no que tange aos grupos marginalizados, densifica e efetiva a democracia. Quanto mais compreensível ou mais acessível se torna o alcance aos instrumentos que compõem os processos decisórios estabelecidos pela Constituição, mais legítimo se torna o Estado Democrático de Direito.

Outra faceta dessa concepção plural diz respeito ao fato de que o próprio ordenamento jurídico, como um todo, deve ser encarado à luz das interpretações que os diversos grupos formadores da sociedade brasileira dele fazem (ARAUJO JUNIOR et al, 2019, p. 10).

Em outras palavras, a partir deste novo paradigma normativo, deveria ocorrer a inversão “da política indigenista até então levada a efeito, pois agora não mais o ‘índio’ necessita entender e incorporar-se à sociedade envolvente, mas a sociedade brasileira que

deve buscar os valores e concepções étnicas de cada grupo pertencente ao estado brasileiro” (ALBUQUERQUE, 2008, p. 225).

É certo, porém, que os povos indígenas brasileiros, passados mais de 30 (trinta) anos desde a promulgação do texto constitucional, permanecem enfrentando o mal crônico da invisibilidade e o desrespeito sistemático à sua diversidade cultural. Sobre o assunto, sintetiza Junqueira (2008):

Todas essas agressões mostram com clareza que a conquista, iniciada no Século XVI, continua ativa, tendo apenas alterado suas táticas. Os índios continuam sendo perseguidos, discriminados, humilhados, assassinados, e os poucos direitos que conseguiram defender numa luta árdua, que dura séculos, são constantemente ameaçados (JUNQUEIRA, 2008, p. 85).

De fato, a despeito da previsão constitucional, permanece a herança historicamente destinada aos povos indígenas e a todos os povos que, nas palavras de Souza Filho (2012, p. 195), “se conformaram à margem e muitas vezes contra o processo civilizatório”. Vejamos a reflexão proposta pelo mesmo autor:

Por outro lado não é difícil reconhecer que, de uma forma geral, os excluídos da sociedade, conscientemente ou não, global ou parcialmente, são também núcleos de povos diferenciados, que não logram integrar-se nem mesmo nas Constituições impositivas, por esta sociedade de muitas faces, de alma plural, que será injusta na mesma medida em que o Estado quer fazê-la singular (SOUZA FILHO, 2012, p. 195).

Isso porque, ainda que no plano normativo constitucional (dever ser) já tenha havido o rompimento da ideia integracionista, no plano normativo infraconstitucional permanece vigente o Estatuto do Índio (Lei nº. 6.001/73), o que, inclusive, impulsiona o Estado brasileiro – no âmbito de cada um dos Poderes da República – a permanecer atuando, no plano fático, de forma etnocida perpetuando as facetas das *colonialidades* do ordenamento jurídico brasileiro. Nesse sentido, explicita Santos Filho (2015):

E os fatos assim passam em razão de omissão do Estado. De fato, o Poder Executivo permanece leniente com reiteradas práticas de ações contra indígenas, inerte quanto ao dever de proteger os índios, suas comunidades e culturas próprias, e, sobretudo, omissivo com relação ao dever de identificar e demarcar terras indígenas, estabelecido na Constituição e em instrumentos de direito internacional dos direitos humanos, obrigação essa que por certo representa um dos principais focos de tensão entre os índios e a comunidade envolvente.

Por sua vez, o Poder Legislativo labora sob intensa pressão de grupos dominantes, em específico por representantes de produtores rurais, sem nenhuma ou ínfima participação de representantes das sociedades indígenas. [...]

Retomando o exame da responsabilidade do Estado pelo desrespeito a direitos assegurados aos índios, cumpre assinalar que o Poder Judiciário também possui

conta, o que se dá em razão da prevalência de interpretação dos fatos a ele submetidos frente à legislação de regência com base na ultrapassada visão integracionista, que tinha como ideal a conformação dos indígenas à cultura da sociedade envolvente. [...]

[D]e forma reiterada ocorrem situações onde o Judiciário não aplica devidamente os direitos consagrados aos índios pelo sistema positivado, proferindo decisões amparadas em doutrina e jurisprudência fundadas na ultrapassada visão integracionista, que via o índio como um ser fadado ao desaparecimento, obrigado a se amoldar ao padrão da sociedade envolvente.

De forma reiterada julgados afirmam a inexistência de direito a ser assegurado em razão de o índio estar ‘aculturado’, ou seja, por ele dominar a língua portuguesa e estar amoldado a costumes da sociedade envolvente, o que representa patente equívoco pois índio não é somente aquele indivíduo que vive nas selvas e sem roupa. Índio é todo indivíduo que se identifica como tal (consciência de grupo), e é identificado pelo grupo étnico como pertencente à respectiva sociedade cujas características culturais o distinguem da sociedade e cultura predominantes (aceitação do grupo).

Os direitos estabelecidos não podem ser contemplados somente aos índios que tiveram ou têm pouco ou nenhum contato com a cultura da sociedade não indígena. O direito positivo avançou e o Poder Judiciário também deve avançar, garantindo eficácia às normas postas em favor dos índios, procedente ao reexame da jurisprudência predominante, fundada na ultrapassada visão etnocêntrica e integracionista que cuidava dos índios como categoria obrigada ao desaparecimento (SANTOS FILHO, 2015, p. 392-397).

Exemplos que denotam a persistente atuação integracionista e etnocida por parte do Estado brasileiro após a promulgação da Constituição Federal de 1988 podem ser encontrados no entendimento do Supremo Tribunal Federal. Isso, tanto em relação ao caráter de norma programática do dispositivo do ADCT, que determinou que a demarcação das terras de indígenas deveria ocorrer no prazo de cinco anos (art. 67)¹⁶⁹, quanto em relação ao estabelecimento da data da promulgação da Constituição como marco temporal para estabelecer quais seriam as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Nesse sentido, vide o Mandado de Segurança nº 22.566-2/DF, de relatoria do Ministro Marco Aurélio, julgado em 22/03/2004, assim ementado: “MANDADO DE SEGURANÇA – DILAÇÃO PROBATÓRIA. Estando a causa de pedir do mandado de segurança direcionada à definição de fatos considerada dilação probatória, forçoso é concluir pela impropriedade da medida. TERRAS INDÍGENAS – DEMARCAÇÃO. O prazo previsto no artigo 67 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias não é peremptório. Sinalizou simplesmente visão prognóstica sobre o término dos trabalhos de demarcação e, portanto, a realização destes em tempo razoável”. O referido posicionamento tem sido reiterado em precedentes mais recentes da Corte Suprema.

¹⁷⁰ Cfr., sobre o assunto, o julgamento da Petição 3.888/RR (Raposa Serra do Sol), de relatoria do Ministro Carlos Britto, ocorrido em 19/03/2009, assim ementado no que interessa para o debate aqui trazido: “11. O CONTEÚDO POSITIVO DO ATO DE DEMARCAÇÃO DAS TERRAS INDÍGENAS. 11.1. O marco temporal de ocupação. A Constituição Federal trabalhou com data certa — a data da promulgação dela própria (5 de outubro de 1988) — como insubstituível referencial para o dado da ocupação de um determinado espaço geográfico por essa ou aquela etnia aborígene; ou seja, para o reconhecimento, aos índios, dos direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. 11.2. O marco da tradicionalidade da ocupação. É preciso que esse estar coletivamente situado em certo espaço fundiário também ostente o caráter da perdurabilidade, no sentido anímico e psíquico de continuidade etnográfica. A tradicionalidade da posse nativa, no entanto, não se perde onde, ao tempo da promulgação da Lei Maior de 1988, a reocupação apenas não ocorreu por efeito de renitente esbulho por parte de não-índios. Caso das “fazendas” situadas na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, cuja ocupação não arrefeceu nos índios sua capacidade de resistência e de afirmação da sua peculiar presença em todo o complexo geográfico da “Raposa Serra do Sol” (...).”

São também evidentes manifestações das facetas das colonialidades a recente tramitação da PEC 215/2000¹⁷¹, a qual somente não teve sua votação finalizada em virtude da atuação do movimento indígena, inclusive com a ocupação do Plenário da Câmara dos Deputados durante o abril indígena de 2013 e da Cúpula do Congresso Nacional em dezembro de 2015, bem como a atual tendência do Poder Executivo Federal de desconsiderar e desrespeitar os direitos e garantias assegurados aos povos indígenas pela Constituição Federal de 1988 e pela Convenção 169 da OIT^{172 173 174}.

Registre-se, por conseguinte, que o Poder Executivo Federal, no dia 06 de fevereiro de 2020, encaminhou à Câmara dos Deputados o Projeto de Lei ° 191/2020, que busca regulamentar o §1º do art. 176 e o §3º do art. 231 da Constituição Federal com o objetivo de “estabelecer as condições específicas para a realização da pesquisa e da lavra de recursos minerais e hidrocarbonetos” e para “o aproveitamento de recursos hídricos para geração de

¹⁷¹ Conforme consulta realizada no sítio eletrônico da Câmara dos Deputados <<https://www.camara.leg.br/buscaProposicoesWeb/pesquisaSimplificada>>, a PEC 215/2000, de autoria do Deputado Almir Sá - PPB/RR e que tem como PECs apensadas as PECs 579/2002; 257/2004; 275/2004; 319/2004; 156/2003; 37/2007; 117/2007; 411/2009; 415/2009; 161/2007(1) e 291/2008, “inclui dentre as competências exclusivas do Congresso Nacional a aprovação de demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e a ratificação das demarcações já homologadas; estabelecendo que os critérios e procedimentos de demarcação serão regulamentados por lei”.

¹⁷² Já no governo de Dilma Rousseff (2011-2014 e 2015-2016) são evidenciadas situações que demonstram a não-aplicação da proteção constitucional aos povos indígenas. De fato, “Dilma deixou o cargo como a presidenta que havia demarcado menos terras indígenas desde a redemocratização do país. Aproximou-se ainda mais dos setores ligados ao agronegócio predatório e acelerou o desmonte da Fundação Nacional do Índio (Funai)” (BRUM, 2019, p. 34).

¹⁷³ A título exemplificativo, no governo de Jair Bolsonaro (2019-), uma das primeiras medidas adotadas foi a edição da Medida Provisória nº. 870, de 1º de janeiro de 2019, destinada a estabelecer a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios. Na referida Medida Provisória, constava dispositivo que transferia a competência para “a identificação, a delimitação, a demarcação e os registros das terras tradicionalmente ocupadas por indígenas” da FUNAI, vinculada ao Ministério da Justiça e Segurança Pública, para o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento. A Medida Provisória nº. 870 foi convertida na Lei nº. 13.844, de 18 de junho de 2019, sendo que o Congresso Nacional devolveu à FUNAI a competência de demarcar as terras tradicionalmente ocupadas por indígenas. É certo, contudo, que nova Medida Provisória, a de nº. 886, editada no mesmo dia em que a Medida Provisória nº. 870 foi convertida em lei, tendo o Presidente Jair Bolsonaro revertido a decisão adotada pelo Congresso Nacional e devolvido ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento a competência para “a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos e das terras tradicionalmente ocupadas por indígenas”. Em 24 de junho de 2019, o trecho em questão foi suspenso pelo Min. Luís Roberto Barroso ao deferir liminar nas Ações Diretas de Inconstitucionalidade (ADIs) 6062, 6172, 6173 e 6174. A decisão do Min. Barroso foi referendada, por unanimidade, pelo Plenário do Supremo Tribunal Federal em 1º de agosto de 2019. Cfr.: <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=414818>> e <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=418183>>. Acesso em: 10 de outubro de 2019.

¹⁷⁴ Devem ser mencionadas ainda as recorrentes declarações emanadas do atual Presidente da República no sentido de que “não tem mais demarcação de terra indígena”, de que os povos indígenas devem ser integrados ao povo brasileiro e de que “cada vez mais o índio é um ser humano igual a nós”. Cfr., ver ainda: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/11/politica/1554971346_439815.html>; <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/11/no-que-depender-de-mim-nao-tem-mais-demarcacao-de-terra-indigena-diz-bolsonaro-a-tv.shtml>> e; <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/cada-vez-mais-o-indio-e-um-ser-humano-igual-a-nos-diz-bolsonaro.shtml>>. Acesso em: 25 de janeiro de 2020.

energia elétrica em terras indígenas”, além de instituir a indenização pela restrição do usufruto de terras indígenas. A tramitação do referido projeto de lei tem sido obstada por forte pressão dos próprios povos indígenas, inclusive por meio da Mobilização Nacional Indígena (MNI)¹⁷⁵.

Especificamente em relação ao art. 232, é preciso refletir sobre a atual conjuntura. Ainda que seja indiscutivelmente louvável a atuação do Ministério Público Federal como substituto processual em diversas ações civis públicas ajuizadas com o fito de proteger direitos e garantias dos povos indígenas^{176 177}, e ainda que seja imprescindível reconhecer uma provável ausência de capacidade institucional dos próprios povos indígenas de litigar em causa própria, tanto por desconhecimento dos meandros processuais, quanto por ausência de estrutura mínima para acompanhar uma complexa ação de tutela coletiva, é premente que se comece a debater a necessidade de mudança de postura das estruturas estatais, sobretudo para garantir que os povos indígenas não sejam meros sujeitos tutelados e/ou protegidos e passem a atuar como protagonistas na defesa judicial de seus interesses.

Isso porque o Estado brasileiro permanece atuando de forma “clientelista”, mormente porque “não há um mecanismo de fomento à auto-organização ou à sustentabilidade das comunidades”, sendo que “é mais fácil para os governos atender às suas reivindicações pontuais que desenvolver uma política de longo prazo que, de modo responsável, permita que as comunidades indígenas decidam, por si mesmas, o que é melhor para suas próprias vidas” (VITORELLI, 2018, p. 430). Em suma, é preciso adotar estratégias e/ou políticas públicas que viabilizem a atuação judicial dos povos indígenas diretamente ou como assistentes litisconsorciais, garantindo-se, em qualquer caso, a intervenção do Ministério Público Federal.

¹⁷⁵ Cfr.: <<https://cimi.org.br/2020/02/mobilizacao-nacional-indigena-divulga-nota-de-repudio-ao-pl-que-regulamenta-mineracao-e-empreendimentos-em-terras-indigenas/>>. Acesso em: 31 de março de 2020.

¹⁷⁶ Por outro lado, deve ser destacada a atuação do Ministério Público Federal no Pará no caso Belo Monte, tendo em conta o ajuizamento de, pelo menos, 25 (vinte e cinco) ações civis públicas questionando as etapas da obra, sendo que, ao menos, 10 (dez) referem-se diretamente ao componente indígena. Cfr., ver ainda, SILVA, Jamilly Izabela de Brito. “*Belo Monte de Violências*”: *etnocídio* silencioso. In: Anais do VI Congresso Nacional da FEPODI [Recurso eletrônico on-line] organização VI Congresso Nacional da FEPODI – São Paulo. Disponível em: <https://www.academia.edu/39361393/Anais_do_VI_Congresso_Nacional_da_FEPODI>. Acesso em: 28 de dezembro de 2019.

¹⁷⁷ No mais, entre tantas outras iniciativas, deve ser expressamente mencionada a Ação Civil Pública apresentada pelo Ministério Público Federal em Minas Gerais com o objetivo de que o Estado brasileiro reconheça as graves violações de direito cometidas contra o povo indígena Krenak durante a ditadura militar, adotando medidas de reparação em favor de sua cultura. Cfr.: <<http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/noticias-mg/mpf-mg-acao-pede-que-estado-brasileiro-seja-responsabilizado-por-graves-violacoes-de-direitos-humanos-dos-krenak>>. Acesso em: 15 de janeiro de 2020.

2.2 A internalização da Convenção 169 da OIT e o direito à consulta prévia, livre, informada e de boa-fé: em busca da superação das colonialidades¹⁷⁸

O panorama constitucional brasileiro de salvaguarda dos direitos dos povos indígenas ganha fôlego quando, por meio da cláusula aberta contida no final do §2º. do art. 5º.¹⁷⁹, ocorre a internalização da Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho, sobre povos indígenas e tribais, por intermédio do Decreto Legislativo nº. 143, de 20 de junho de 2002, e do Decreto Presidencial nº. 5.051, de 19 de abril de 2004^{180 181}.

Para Oliveira e Aleixo (2014), a Convenção 169 da OIT, diferentemente de sua antecessora, a integracionista Convenção 107 da OIT¹⁸², encontra-se embasada na concepção de autonomia dos povos indígenas, a qual é facilmente visualizada a partir de três direitos assegurados no seu texto, a saber: o direito a autoidentificação, “no sentido de que são os próprios indígenas quem devem aferir sua condição de ser indígena, sem que esta seja feita de maneira heterônoma por outros agentes” (OLIVEIRA e ALEIXO, 2014, p. 4); o direito de participação dos povos nos órgãos que tratem sobre questões indígenas e; o direito à consulta

¹⁷⁸ As referências feitas à Convenção 169 da OIT estão atreladas apenas aos povos originários exclusivamente em razão dos objetivos da presente pesquisa. Importa registrar que, de acordo com os subsídios colhidos para a presente pesquisa, todas as disposições da Convenção 169 da OIT também se aplicam a povos tribais e demais povos e comunidades tradicionais.

¹⁷⁹ O §2º. do art. 5º. dita expressamente que: “os direitos e garantias expressos nesta Constituição não excluem outros decorrentes do regime e dos princípios por ela adotados, ou dos tratados internacionais em que a República Federativa do Brasil seja parte”.

¹⁸⁰ Nesse ponto, é imperioso mencionar o recente Decreto Presidencial nº. 10.088, de 05 de novembro de 2019, que “consolida, na forma de seus anexos, os atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil e em vigor, em observância ao disposto na Lei Complementar nº 95, de 26 de fevereiro de 1998, e no Decreto nº 9.191, de 1º de novembro de 2017” (art. 1º.). Apesar de ter sido editado com o objetivo inicial de sistematizar as convenções e recomendações da OIT, tem-se que o referido diploma legal possui previsão expressa (art. 5º., LXXV) revogando o Decreto Presidencial nº. 5.051, de 19 de abril de 2004, o que, afirme-se desde logo, não pode ser interpretado como um reinício do prazo de denúncia previsto no art. 39 da Convenção 169 da OIT, que dita: “1. Todo Membro que tenha ratificado a presente Convenção poderá denunciá-la após a expiração de um período de dez anos contados da entrada em vigor mediante ato comunicado ao Diretor-Geral da Repartição Internacional do Trabalho e por ele registrado. A denúncia só surtirá efeito um ano após o registro. 2. Todo Membro que tenha ratificado a presente Convenção e não fizer uso da faculdade de denúncia prevista pelo parágrafo precedente dentro do prazo de um ano após a expiração do período de dez anos previsto pelo presente Artigo, ficará obrigado por um novo período de dez anos e, posteriormente, poderá denunciar a presente Convenção ao expirar cada período de dez anos, nas condições previstas no presente Artigo”.

¹⁸¹ Convém mencionar que, nos anos de 2007 e 2016, foram aprovadas as Declarações da ONU e Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, que dão continuidade ao atual paradigma de proteção internacional dos povos indígenas, iniciado com a Convenção 169 da OIT.

¹⁸² Sobre o caráter integracionista, manifestam-se Oliveira e Aleixo (2014, p. 3-4): “Além da ideia de que os povos não tinham completado o estágio adequado de desenvolvimento, que repousava sob a noção de integração, [na Convenção 107 da OIT] há também a questão da ‘proteção’ às populações [...] que [...] deveria ser promovida pelos Estados nacionais signatários, inclusive sugerindo a criação de um órgão específico para tratar do assunto. No Brasil, a ‘proteção’, com fundamento na Convenção 107 da OIT aliada ao Código Civil de 1916, ainda vigente na época, assumiu feições de tutela, o que foi posteriormente criticado por indigenistas e lideranças indígenas [...]”.

prévia, livre, informada e de boa-fé. Assim sendo, os principais parâmetros da Convenção 169 da OIT estão associados “[a]o respeito aos povos indígenas na qualidade de comunidades de sujeitos políticos, a promoção de seus direitos em igualdade aos demais membros da população de um determinado Estado e [à] garantia da integridade de suas práticas culturais tradicionais” (DINO, 2014, p. 497-498).

Convém registrar que, assim como o texto constitucional de 1988, a aprovação da Convenção 169 da OIT é fruto da incansável atuação do movimento indígena nos fóruns internacionais. Em verdade, a força do movimento indígena brasileiro é, antes de tudo, um reflexo direto da atuação dos povos originários no âmbito internacional. Nesse sentido, destaca Loureiro (2015):

[...] De outro lado, na transição para o século XXI, emerge uma realidade multifacetada, fincada em novos marcos históricos, tais como, o movimento de descolonização africana e o movimento indigenista, desencadeados a partir da década de 1950 e 1970, respectivamente, que foram fontes geradoras de novas demandas coletivas por Direitos Humanos. [...]

Graças às ações do movimento indigenista, no plano internacional, algumas questões relevantes para os povos indígenas como, por exemplo, sua própria sobrevivência física, integridade cultural e manutenção dos vínculos de territorialidade, foram sendo postas perante órgãos de supervisão de tratados, tanto em âmbito global como regional, ainda que no quadro de sistemas de normas de proteção individual dos direitos humanos. [...]

[Em suma,] os êxitos alcançados pelo reconhecimento dos direitos indígenas deve-se mais à organização do movimento indigenista e suas lutas sociais nos fóruns internacionais, a partir da década de 1970, do que propriamente a uma previsão inicialmente dirigida às suas peculiaridades coletivas na normativa internacional de proteção dos direitos humanos produzida após a Segunda Guerra Mundial (LOUREIRO, 2015, p. 35, 142 e 303).

Feitas tais considerações, nas subseções a seguir serão inicialmente esmiuçados os argumentos que subsidiam o reconhecimento do *status* constitucional da Convenção 169 da OIT no ordenamento jurídico brasileiro e, em seguida, os direitos e garantias fundamentais assegurados aos povos indígenas a partir da internalização do referido tratado internacional.

2.2.1 O status constitucional da Convenção 169 da OIT: incidência da “cláusula aberta” contida no §2º. do art. 5º. da Constituição Federal de 1988

A internalização da Convenção 169 da OIT foi finalizada, pelo Estado brasileiro, **antes** da inclusão do §3º. ao art. 5º. da Constituição Federal¹⁸³, realizado pela Emenda Constitucional 45, de 30 de dezembro de 2004, o que lhe confere, segundo o entendimento do Supremo Tribunal Federal firmado no julgamento do Recurso Extraordinário no 466.343/SP¹⁸⁴, o *status* normativo supralegal, ainda que o rito utilizado perante a tramitação no Congresso Nacional tenha sido – como, de fato, foi – o de decreto legislativo.

Para o STF, portanto, os tratados internacionais sobre direitos humanos que forem internalizados pelo Estado brasileiro **após** a inclusão do §3º. ao art. 5º. da Constituição Federal somente terão o *status* equivalente ao de emenda constitucional se a tramitação do decreto legislativo seguir o rito agravado de dois turnos de votação em cada casa do Congresso Nacional, com a aprovação de três quintos dos votos, previsto no referido dispositivo constitucional.

Nesse ponto, à luz do entendimento do STF, é possível questionar qual seria o *status* normativo de um tratado internacional sobre direitos humanos que foi internalizado após a Emenda Constitucional 45/2004 mas não cumpriu o rito exigido pelo §3º. do art. 5º. da Constituição Federal: permaneceria supralegal, a exemplo daqueles que foram internalizados antes da previsão do rito agravado ou teria o *status* de mera lei ordinária? O questionamento é pertinente porque, diferentemente do que se esperaria acontecer, depois da promulgação da Emenda Constitucional 45/2004, o Protocolo Facultativo à Convenção contra a Tortura e Outros Tratamentos ou Penas Cruéis, Desumanos ou Degradantes, internalizado pelo Decreto Legislativo nº. 483, de 20 de dezembro de 2006, e pelo Decreto Presidencial nº. 6.085, de 19 de abril de 2007, não obedeceu ao rito exigido para ter *status* equivalente ao de emenda constitucional.

Afora a insegurança jurídica acima apontada, a contradição existente entre a vigência concomitante dos §§2º. e 3º. do art. 5º. da Constituição Federal é facilmente constatada. De um lado, vigora norma constitucional originária (§2º.) que expressamente confere aos tratados internacionais sobre direitos humanos em que o Brasil é parte o *status* de norma materialmente constitucional (“os direitos e garantias expressos nesta Constituição não

¹⁸³ O §3º. do art. 5º. explicita que: “os tratados e convenções internacionais sobre direitos humanos que forem aprovados, em cada Casa do Congresso Nacional, em dois turnos, por três quintos dos votos dos respectivos membros, serão equivalentes às emendas constitucionais”.

¹⁸⁴ A Corte Suprema brasileira, por ocasião do referido julgamento, superando entendimento anterior – firmado nos idos de 1977 (RE 80.004/SE) e ratificado em 1995 (HC 72.131-1/RJ) – que defendia o *status* de lei ordinária de todos os tratados internacionais (sejam de direitos humanos ou não), reconheceu a hierarquia supralegal dos tratados internacionais sobre direitos humanos que, a exemplo da Convenção 169 da OIT, foram internalizados pelo Estado brasileiro antes da inclusão do §3º. ao art. 5º. da Constituição Federal pela Emenda Constitucional 45/2004.

excluem outros decorrentes [...] dos tratados internacionais em que a República Federativa do Brasil seja parte”). Por outro lado, vigora norma constitucional derivada reformadora (§3º.) que, para reconhecer o *status* equivalente ao de emenda constitucional, exige que os tratados internacionais sobre direitos humanos sejam incorporados de acordo com o rito agravado de dois turnos de votação em cada casa do Congresso e aprovação por três quintos dos votos, a despeito de – contraditoriamente – o diploma legislativo editado continuar sendo o decreto legislativo e não a emenda constitucional.

Por conseguinte, é viável, inclusive, defender a inconstitucionalidade material do já citado §3º. do art. 5º., uma vez que a regra inserida pelo poder constituinte derivado parece conflitar com garantia fundamental que possui o caráter de cláusula pétrea (reconhecimento do caráter materialmente constitucional dos tratados internacionais sobre direitos humanos), nos termos do art. 60, §4º., IV, da Constituição Federal¹⁸⁵. Sobre o assunto, asseveram Loureiro e Silva (2009):

Do exposto nas referidas seções da presente pesquisa, verifica-se, em análise última, que o parágrafo 3º do artigo 5º ainda que vigente é inválido e, portanto, inconstitucional.

Primeiramente porque, tomando-se como parâmetro o texto constitucional originário da parte final do parágrafo 2º do mesmo artigo, não há que se falar em procedimento mais gravoso para a inclusão no catálogo de direitos e garantias fundamentais dos tratados internacionais sobre direitos humanos.

Note-se, nesse sentido, que os dispositivos referentes ao processo constitucional de incorporação de tratados, quais sejam, artigo 49, I e artigo 84, VIII, não fazem qualquer distinção quanto à natureza do tratado a ser incorporado, sendo o referendo congressual realizado na forma de decreto legislativo.

Nem mesmo o artigo 60 da Constituição que trata do processo legislativo de emendas previu a necessidade da equivalência do rito adotado no seu parágrafo 2º para incorporação de tratados internacionais sobre direitos humanos.

Ainda no que tange à norma do artigo 60, seu parágrafo 4º veda a propositura de emendas que tendam a abolir direitos e garantias fundamentais. Ora, se o parágrafo 3º do artigo 5º prevê um rito mais agravado para incorporação de tratados que versam sobre direitos humanos, significa que tal rito tende a abolir aqueles tratados que anteriormente seriam admitidos como materialmente constitucionais na forma do parágrafo 2º. Ademais, dito procedimento gravoso dificulta a inserção de novos tratados sobre direitos humanos no futuro, os quais, se não tiverem sua aprovação segundo os obstáculos procedimentais, ficarão sujeitos às inconstâncias da legislação ordinária.

Por fim, embora o presente estudo pretenda demonstrar a inconstitucionalidade do lamentável parágrafo 3º do artigo 5º não se pode omitir sua incompatibilidade com os tratados que pugnam pela aplicabilidade de seus textos no direito interno como exemplifica a Convenção Americana em seus artigos 1.1, 2 e 29, fazendo o Brasil, no futuro, sujeitar-se à responsabilização internacional pela violação destas obrigações [...] (LOUREIRO e SILVA, 2009, p. 200).

¹⁸⁵ Art. 60. *Omissis*. [...] § 4º Não será objeto de deliberação a proposta de emenda tendente a abolir: [...] IV - os direitos e garantias individuais.

No mesmo sentido, corrobora a tese de inconstitucionalidade material do §3º. do art. 5º., a previsão constitucional originária no sentido de que, a exemplo do §2º. do mesmo art. 5º., “as normas definidoras dos direitos e garantias fundamentais têm aplicação imediata” (art. 5º., §1º.).

Também deve ser mencionado “o impreciso surgimento do parágrafo 3º do artigo 5º, que encontra exclusiva explicação na pressão política exercida pelo Supremo Tribunal Federal – com o objetivo de solucionar definitivamente a dissonância quanto à força hierárquica dos tratados internacionais sobre direitos humanos” (LOUREIRO e SILVA 2009, p. 192), o que denota a possível inconstitucionalidade formal do dispositivo, *in verbis*:

[...] Cumpre registrar a obscuridade que envolve o normativo em apreço. Encoberto por uma massa de discussões sobre temas completamente discrepantes, não há registro de uma linha sequer de debate a respeito deste parágrafo 3º que veio dar nova feição ao modelo aberto de proteção dos direitos e garantias fundamentais. Trata-se, portanto, de um dispositivo praticamente clandestino no texto da Reforma do Poder Judiciário [...] Diante deste fato, após cautelosa reflexão e com fundamento nos dados coletados, transparece que o mencionado dispositivo [...] decorre da influência do entendimento jurisprudencial até então consolidado nas teses majoritárias do Supremo Tribunal Federal (LOUREIRO, 2007, p. 57).

Nesse diapasão, a despeito de reconhecer que há significativo debate doutrinário e jurisprudencial acerca da hierarquia dos tratados internacionais de proteção dos direitos humanos subscritos pelo Brasil, o presente trabalho defende que seja reconhecido o *status* constitucional dos tratados internacionais sobre direitos humanos internalizados pelo Brasil, seja antes ou depois da Emenda Constitucional 45/2004, tendo em conta o que dita expressamente a já citada parte final do §2º. do art. 5º. da Constituição Federal de 1988.

Ora, do ponto de vista do Direito Internacional e, particularmente do Direito Internacional dos Direitos Humanos, também não encontram guarida a tese firmada pelo Supremo Tribunal Federal e a inovação trazida pelo §3º. do art. 5º.

Isso porque, a uma, o debate é meramente formal, uma vez que “os argumentos, em geral, focam tão somente a questão do quórum qualificado e dos turnos de discussão e votação dos ditos tratados” (LOUREIRO e SILVA, 2009, p. 192), circunstância que é simplesmente ignorada pelos sistemas de proteção internacional dos direitos humanos, como explicita Cançado Trindade (2006):

[...] os triunfalistas da recente inserção do parágrafo 3º no artigo 5º da Constituição Federal brasileira, reféns de um direito formalista e esquecidos do Direito material, não parecem se dar conta de que, do prisma do Direito Internacional, um tratado como a Convenção Americana ratificado por um Estado o vincula *ipso jure*, aplicando-se de imediato e diretamente, quer tenha ele previamente obtido

aprovação parlamentar por maioria simples ou qualificada. Tais providências de ordem interna, - ou, ainda menos, de interna corporis, - são simples fatos do ponto de vista do ordenamento jurídico internacional, ou seja, são, do prisma jurídico-internacional e da responsabilidade internacional do Estado, inteiramente irrelevantes (CANÇADO TRINDADE, 2006, p. 11).

Igualmente, a duas, a própria Convenção 169 da OIT, a exemplo de outros tratados internacionais sobre direitos humanos, prevê expressamente a aplicação da norma mais favorável ao estipular que a aplicação das suas disposições “não deverá prejudicar os direitos e as vantagens garantidos aos povos interessados em virtude de outras convenções e recomendações, instrumentos internacionais, tratados, ou leis, laudos, costumes ou acordos nacionais” (art. 35).

2.2.2 O direito à consulta prévia, livre, informada e de boa-fé como proposta de diálogo intercultural

Feita tal digressão, e ainda que o *status* normativo que se reconheça à Convenção 169 da OIT seja o supralegal – e não o constitucional aqui defendido –, fato é que o referido tratado internacional, assim como a Constituição Federal de 1988, garante aos povos indígenas e tribais o reconhecimento e a proteção dos valores, práticas sociais, culturais, religiosas e espirituais que lhes são próprios, levando em consideração a natureza dos problemas que lhes sejam apresentados, tanto coletiva como individualmente, bem como o respeito à integridade de seus valores, práticas e instituições (art. 5º., “a” e “b”).

Para além do texto constitucional originário, o mesmo tratado internacional estipula, sem se referir ao direito à autodeterminação¹⁸⁶, que os povos indígenas devem ter “o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma”, além dos direitos “de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural” e de

¹⁸⁶ A própria Convenção 169 da OIT previu expressamente que “a utilização do termo ‘povos’ na presente Convenção não deverá ser interpretada no sentido de ter implicação alguma no que se refere aos direitos que possam ser conferidos a esse termo no direito internacional”. Conforme Anjos Filho (2013, p. 594), “a forte resistência histórica dos Estados em geral em reconhecer que os povos indígenas são titulares do direito à autodeterminação tem origem exatamente no temor de que esse direito represente uma séria ameaça à integridade territorial estatal, pois frequentemente a forte identidade cultural dos povos indígenas é vista com desconfiança e como possível indicação do desejo de secessão”.

“participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente” (art. 7º., item 1)¹⁸⁷.

No mais, também se encontra assegurado no texto da Convenção 169 da OIT o direito à consulta prévia, livre, informada e de boa-fé aos povos indígenas e tribais sempre que o Estado preveja medidas que possam afetá-los diretamente (art. 6º.), *in verbis*:

1. Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos deverão:
 - a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente;
 - b) estabelecer os meios através dos quais os povos interessados possam participar livremente, pelo menos na mesma medida que outros setores da população e em todos os níveis, na adoção de decisões em instituições efetivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis pelas políticas e programas que lhes sejam concernentes;
 - c) estabelecer os meios para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas dos povos e, nos casos apropriados, fornecer os recursos necessários para esse fim.
2. As consultas realizadas na aplicação desta Convenção deverão ser efetuadas com boa fé e de maneira apropriada às circunstâncias, com o objetivo de se chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca das medidas propostas.

Importante registrar que a Convenção 169 da OIT prevê que o direito à consulta, o qual deve ser garantido pelo Estado para se desincumbir de sua obrigação, é adjetivado: a consulta precisa ser prévia, livre, informada e de boa-fé, além de respeitar as instituições internas de cada povo. Confira-se tabela a seguir:

Tabela 5 Requisitos consulta livre, prévia, informada e de boa-fé

REQUISITOS DO DIREITO À CONSULTA SEGUNDO A CONVENÇÃO 169 DA OIT	
PRÉVIA	A consulta deve ser anterior ao início da execução da medida que afetará o povo interessado. Deve ser realizada, portanto, na fase de planejamento da medida.
LIVRE	A consulta deve garantir tempo para a reflexão do povo e que não haja nenhuma interferência de agentes externos, tudo com o objetivo de que a tomada de decisão ocorra de forma autônoma pela coletividade impactada.
INFORMADA	A consulta deve proporcionar discussão interna, com todas as informações, não apenas do que é a medida, mas de suas consequências, riscos e possibilidades, incluindo as eventuais vantagens que pode auferir o povo.
BOA-FÉ	A boa-fé deve ser entendida como o estabelecimento de uma relação de confiança, lealdade, transparência, honestidade e respeito mútuo entre as partes.

¹⁸⁷ Aqui, cabe uma ressalva. Apesar do texto do art. 7º., item 1, da Convenção 169 da OIT conter a expressão “direito de escolher” na tradução para o português anexa ao Decreto 5.051/2004, os textos do mesmo artigo nas versões oficiais em inglês (“right to decide”), espanhol (“derecho de decidir”), francês (“droit de décider”) contêm expressões análogas à expressão “direito de decidir”. Tal imprecisão na tradução possui implicações relevantes para a análise do alcance do direito à autonomia e ao autogoverno assegurados pela Convenção.

PROCEDIMENTOS E INSTITUIÇÕES REPRESENTATIVAS ¹⁸⁸	A consulta deve se dar mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através das instituições representativas de cada povo.
---	--

Fonte: Elaboração própria.

A previsão contida no art. 6º. acima transcrito, assim como as previsões análogas de consulta contidas no art. 7º, item 1, já citado, e nos arts. 15¹⁸⁹ (direito à consulta em relação à exploração de recursos naturais), 16¹⁹⁰ (direito à consulta em relação à remoção/translado de povos indígenas de suas terras) e 17¹⁹¹ (direito à consulta em relação à transmissão de terras) unem forças com o dispositivo já existente no texto constitucional quanto à necessidade de ouvir as comunidades afetadas quando cumpridos os requisitos para o aproveitamento dos

¹⁸⁸ Sobre o assunto, mister mencionar, em relação a este requisito, que há uma discussão sobre a necessidade de acréscimo do qualificativo “culturalmente adequada”. Para os fins do presente trabalho, todavia, importa salientar tão somente que, de um lado, o estabelecimento de um procedimento fixo e/ou de leis gerais para regulamentar o direito à consulta é incompatível com a diversidade cultural e social (formas de organização e governo) ínsita a cada povo originário e, por outro lado, segundo explicita Grabner (2015, p. 31), o procedimento apropriado exigido pela Convenção 169 da OIT “apenas terá seus contornos delineados diante do caso concreto, pautado principalmente pelo princípio ético da boa-fé”.

¹⁸⁹ Art. 15. 1. “Os direitos dos povos interessados aos recursos naturais existentes nas suas terras deverão ser especialmente protegidos. Esses direitos abrangem o direito desses povos a participarem da utilização, administração e conservação dos recursos mencionados. 2. Em caso de pertencer ao Estado a propriedade dos minérios ou dos recursos do subsolo, ou de ter direitos sobre outros recursos, existentes nas terras, **os governos deverão estabelecer ou manter procedimentos com vistas a consultar os povos interessados, a fim de se determinar se os interesses desses povos seriam prejudicados, e em que medida, antes de se empreender ou autorizar qualquer programa de prospecção ou exploração dos recursos existentes nas suas terras.** Os povos interessados deverão participar sempre que for possível dos benefícios que essas atividades produzam, e receber indenização equitativa por qualquer dano que possam sofrer como resultado dessas atividades” (grifos nossos).

¹⁹⁰ Art. 16. 1. “Com reserva do disposto nos parágrafos a seguir do presente Artigo, os povos interessados não deverão ser transladados das terras que ocupam. 2. Quando, excepcionalmente, o traslado e o reassentamento desses povos sejam considerados necessários, **só poderão ser efetuados com o consentimento dos mesmos, concedido livremente e com pleno conhecimento de causa. Quando não for possível obter o seu consentimento, o traslado e o reassentamento só poderão ser realizados após a conclusão de procedimentos adequados estabelecidos pela legislação nacional, inclusive enquetes públicas, quando for apropriado, nas quais os povos interessados tenham a possibilidade de estar efetivamente representados.** 3. Sempre que for possível, esses povos deverão ter o direito de voltar a suas terras tradicionais assim que deixarem de existir as causas que motivaram seu traslado e reassentamento. 4. Quando o retorno não for possível, conforme for determinado por acordo ou, na ausência de tais acordos, mediante procedimento adequado, esses povos deverão receber, em todos os casos em que for possível, terras cuja qualidade e cujo estatuto jurídico sejam pelo menos iguais aqueles das terras que ocupavam anteriormente, e que lhes permitam cobrir suas necessidades e garantir seu desenvolvimento futuro. Quando os povos interessados preferirem receber indenização em dinheiro ou em bens, essa indenização deverá ser concedida com as garantias apropriadas. 5. Deverão ser indenizadas plenamente as pessoas transladadas e reassentadas por qualquer perda ou dano que tenham sofrido como consequência do seu deslocamento” (grifos nossos).

¹⁹¹ Art. 17. 1. “Deverão ser respeitadas as modalidades de transmissão dos direitos sobre a terra entre os membros dos povos interessados estabelecidas por esses povos. 2. **Os povos interessados deverão ser consultados sempre que for considerada sua capacidade para alienarem suas terras ou transmitirem de outra forma os seus direitos sobre essas terras para fora de sua comunidade.** 3. Dever-se-á impedir que pessoas alheias a esses povos possam se aproveitar dos costumes dos mesmos ou do desconhecimento das leis por parte dos seus membros para se arrogarem a propriedade, a posse ou o uso das terras a eles pertencentes” (grifos nossos).

recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, e para a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas (art. 231, §3º.).

Aqui, cabe uma diferenciação entre o que se deve entender por oitiva constitucional nos termos do dispositivo acima citado e por direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé¹⁹². Para esmiuçar as diferenças entre esses dois instrumentos participativos, vejamos a tabela comparativa a seguir:

¹⁹² Mencione-se que também se encontra prevista a realização de audiência pública ambiental, destinada a dar publicidade ao estudo de impacto ambiental para a “instalação de obra ou atividade potencialmente causadora de significativa degradação do meio ambiente”, nos termos do art. 225, §1º., IV, da Constituição Federal c/c Lei nº 9784/99 e Resoluções CONAMA 001/86 e 009/1987.

Tabela 6 Oitiva Constitucional e Direito à Consulta acerca de empreendimentos ou exploração de recursos naturais.

	OITIVA CONSTITUCIONAL	DIREITO À CONSULTA
LEGISLAÇÃO	Constituição Federal, artigo 231, §3º c/c Convenção nº 169/OIT, artigos 6 e 15.	Convenção 169/OIT, artigos 6 e 15.
SUJEITOS	Povos indígenas.	Todos os sujeitos da Convenção 169/OIT (povos indígenas, comunidades quilombolas e comunidades tradicionais).
CONDUTOR	Congresso Nacional.	Órgão ou ente público responsável pela medida proposta e com poder de decisão. (Convenção 169/OIT, artigo 6.1).
HIPÓTESES	Decreto Legislativo que poderá autorizar o aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, pesquisa e lavra das riquezas minerais em terras indígenas.	Medidas administrativas (projetos de empreendimentos) suscetíveis de afetar diretamente determinado grupo (Convenção 169/OIT, artigo 6.1, a).
CRITÉRIO DE INCIDÊNCIA	Necessidade de edição de Decreto Legislativo para autorizar empreendimentos localizados em Terra Indígena (Constituição Federal, artigo 231, §3º).	Afetação direta a determinado grupo (Convenção 169/OIT, artigo 6.1, a).
MOMENTO	Antes de o Congresso Nacional editar o Decreto Legislativo autorizador do empreendimento, obra ou atividade de exploração de recursos que afetam terras indígenas.	Antes da autorização da medida e desde as primeiras etapas de planejamento da obra.
METODOLOGIA	O Congresso Nacional deverá compor comissão mista para ir ao território indígena realizar a oitiva (Constituição Federal, artigo 58, §2º e TRF1, AC 2006.39.03.000711-8, Caso Belo Monte) e respeitar regras e protocolos autônomos de consulta dos povos originários para o diálogo.	Será definido um Plano de Consulta respeitando regras, protocolos e procedimentos apropriados, a serem definidos pela própria comunidade consultada (Convenção 169/OIT, artigo 6.1, a).
FINALIDADE	Chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca do Decreto Legislativo (Convenção 169/OIT, artigo 6.2), subsidiando a tomada de decisão pelo Congresso Nacional.	Chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca das medidas propostas (Convenção 169/OIT, artigo 6.2).

Fonte: Adaptada de GARZÓN et al., 2016, p. 32-33

Assim sendo, o ordenamento jurídico brasileiro não previa, até a internalização da Convenção 169 da OIT, o direito à consulta prévia propriamente dito, circunstância que, por si só, justifica a importância do referido tratado internacional, bem como do status hierárquico a ele assegurado nos termos já expostos alhures (constitucional, como aqui defendido; ou supralegal, conforme jurisprudência do STF).

A consulta é prévia exatamente porque é de boa-fé e tendente a chegar a um acordo. Isso significa que, antes de iniciado o processo decisório, as partes se colocam em um diálogo que permita, por meio de revisão de suas posições iniciais, chegar-se à melhor decisão. Desse modo, a consulta traz em si, ontologicamente, a possibilidade de revisão do projeto inicial ou mesmo de sua não realização (DUPRAT, 2015). A partir da internalização da Convenção 169 da OIT, portanto, o ordenamento jurídico brasileiro passa a prever como direito dos povos indígenas e comunidades tradicionais a consulta livre, prévia, informada e de boa-fé **sempre** que decisões estatais possam afetá-los diretamente, sendo certo que esta consulta deve estar de acordo com as instituições representativas de cada povo, o que inviabiliza, por motivos óbvios, a regulamentação homogênea por parte do aparato estatal.

Ora, como adverte Souza Filho (2019, p. 31), “se os Estados nacionais resolverem estabelecer ou incorporar em suas leis as instituições representativas tradicionais, provavelmente haverá uma deturpação e, muito seguramente, ficará violado o objetivo de consulta estabelecido no numeral 2 do artigo 6º”, uma vez que, prossegue o autor, “a forma de estabelecer hierarquias e representação de cada povo é diferente entre si e muito diferente das sociedades organizadas em Estados, cuja representatividade é central, ainda que muitas vezes falha”.

A despeito de representar uma possibilidade real de interlocução mais respeitosa e igualitária entre o poder público e os povos originários, a incorporação ao ordenamento jurídico brasileiro do direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé tem encontrado entraves relacionados à ínfima capacidade estatal em qualquer dos poderes constituídos (Executivo, Legislativo e Judiciário) para o diálogo intercultural. Nesse contexto, os povos originários, numa espécie de “regulamentação emancipatória” do direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé, passaram a construir seus próprios protocolos de consulta, tendo o Povo Indígena Wajãpi, do Amapá, sido pioneiro ao apresentar seu protocolo autônomo de consulta em maio de 2014.

O protocolo autônomo de consulta, enquanto instrumento jurídico, garante que o direito à consulta seja realizado de acordo com os usos, costumes e tradições de cada povo. Assim, ao elaborarem seus próprios protocolos de consulta, os povos originários “expõem ao

governo como estão organizados politicamente, como se fazem representar, quem fala em nome deles, como esperam que as informações sejam repassadas e como tomam decisões autônomas levando em consideração a coletividade” (GARZÓN, et al, 2016, p. 38).

Em outras palavras, o protocolo autônomo de consulta estipula as regras mínimas que deverão nortear a interlocução entre o povo a ser consultado e o poder público, além de viabilizar a construção de um plano e/ou planejamento da consulta (a definição dos interlocutores, o local, a metodologia, o tempo e os recursos necessários para realização da consulta)¹⁹³. Desponta, portanto, como um instrumento jurídico que rompe com as persistentes facetas das *colonialidades do poder, do saber e do ser* para a efetivação do direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé.

Apresentado o panorama constituinte que culminou com a aprovação dos atuais arts. 231 e 232 do texto constitucional de 1988, com destaque para a participação do movimento indígena, bem como as repercussões jurídicas relacionadas à internalização do direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé previsto na Convenção 169 da OIT, a seguir, no Capítulo 03, a pesquisa se dedicará a defender os argumentos que demonstram a força vinculante dos protocolos autônomos de consulta à luz da atual proteção assegurada pelo ordenamento jurídico brasileiro, bem como buscará, pela via do estudo de caso do Povo Indígena Krenak, apresentar a construção de seu protocolo autônomo de consulta como proposta de releitura *de(s)colonial e intercultural* da Constituição Federal de 1988 e contrapor as facetas etnocidas do aparato estatal que acompanham os povos originários desde o “encobrimento” civilizatório com a chegada dos europeus à Abya Yala.

¹⁹³ Em relação à necessidade de construção de um plano e/ou planejamento para a realização da consulta, rememoram Garzón et al (2016, p. 38) que “a própria jurisprudência brasileira também tem reconhecido a necessidade de definir as regras do processo de consulta entre as partes antes de dar início à sua execução. Em decisão da quinta turma do Tribunal Regional Federal da 1ª Região, ainda sobre a ausência de consulta no caso de Belo Monte, a Desembargadora Selene Almeida menciona a necessidade de realizar uma “pré-consulta sobre o processo de consulta, tendo em vista a escolha dos interlocutores legitimados, o processo adequado, a duração da consulta, o local da oitiva, em cada caso, etc”. Cfr. Voto da Desembargadora Selene Almeida na EDAC 00007098.4.01.3903/PA, Rel. Desembargador Federal Souza Prudente, quinta turma TRF1, e-DJF1. de 27/08/2012, p. 316

3 DOS ETNOCÍDIOS ÀS ETNOGÊNESES: A CONSTRUÇÃO DE(S)COLONIAL E INTERCULTURAL DO PROTOCOLO AUTÔNOMO DE CONSULTA DO POVO INDÍGENA KRENAK

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história.

Agora, no começo do século XXI, algumas colaborações entre pensadores com visões distintas originadas em diferentes culturas possibilitam uma crítica dessa ideia. Somos mesmo uma humanidade?

[...]

As andanças que fiz por diferentes culturas e lugares do mundo me permitiram avaliar as garantias dadas ao integrar esse clube da humanidade. E fiquei pensando: “Por que insistimos tanto e durante tanto tempo em participar desse clube, que na maioria das vezes só limita a nossa capacidade de invenção, criação, existência e liberdade?”. Será que não estamos sempre atualizando aquela nossa velha disposição para a servidão voluntária?

(Ailton Krenak, em Ideias para adiar o fim do mundo)

Neste terceiro capítulo, o objetivo é se debruçar sobre a construção do protocolo autônomo de consulta do Povo Indígena Krenak, sem deixar de analisar o(s) etnocídio(s) cometidos pelo Estado brasileiro contra este povo, seu(s) processos de etnogênese(s) e suas respectivas inter-relações com o atual momento de reafirmação da autodeterminação dos povos indígenas.

Conforme visto na presente pesquisa, com a conquista do texto constitucional de 1988, os povos indígenas tiveram reconhecidos o direito de existir (ser indígena), o direito ao território enquanto mecanismo de manutenção de sua cosmovisão (estar em seu lugar) e o direito de acionar diretamente o Poder Judiciário (fazer valer seus interesses e direitos em nome próprio). A partir de 2004, por sua vez, este panorama constitucional foi robustecido com a internalização da Convenção 169 da OIT pelo Estado brasileiro que consolida, em favor dos povos indígenas, tanto uma “autodeterminação como escolha de futuro”, a qual não se confunde com o direito de constituir-se como Estado, quanto o direito “de serem consultados sempre que qualquer medida, ato ou ação da sociedade hegemônica possa interferir no ser social ou sua territorialidade” (SOUZA FILHO, 2019, p. 22).

Com essas considerações, tendo em conta o arcabouço filosófico e jurídico já firmado nos capítulos anteriores, especialmente a compreensão das balizas teóricas que subsidiam o pensamento *de(s)colonial* e *intercultural* e, ainda, a investigação dos trabalhos

preparatórios da Constituição Federal de 1988 (especificamente em relação aos arts. 231 e 232) e das repercussões jurídicas advindas com a internalização da Convenção 169 da OIT, para alcançar o objetivo proposto nesta etapa final da pesquisa, em primeiro lugar, serão esmiuçados os argumentos que demonstram a força vinculante dos protocolos autônomos de consulta, que começaram a surgir como “regulamentação emancipatória” do direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé previsto na Convenção 169 da OIT.

Em seguida, a partir do raciocínio indutivo e pela via do estudo de caso do Povo Indígena Krenak, será apresentada a construção de seu protocolo autônomo de consulta como uma proposta de releitura *de(s)colonial* e *intercultural* da Constituição Federal de 1988.

Por fim, serão contrapostas as duas facetas que acompanham os povos originários desde o encobrimento com a chegada dos europeus à Abya Yala: as estruturas estatais etnocidas e a renitente capacidade de etnogênese(s) desse(s) povo(s).

Em tempo, a título de esclarecimento inicial, cabe tecer necessárias considerações acerca do lugar de fala de uma mulher não indígena para produzir pesquisa acadêmica que, como já posto, versa exclusivamente sobre os direitos assegurados aos povos indígenas pelo atual ordenamento jurídico brasileiro. Enquanto pesquisadora parda integrante da sociedade envolvente, nordestina de nascimento e nortista por moradia, entendo pertinente, desde logo, enfatizar a urgente necessidade de deslocar o pensamento hegemônico e de ressignificar as identidades para “construir novos lugares de fala com o objetivo de possibilitar voz e visibilidade a sujeitos que foram considerados implícitos dentro da normatização hegemônica” (RIBEIRO, 2017, p. 43). Nesse diapasão, é preciso que haja uma descolonização do conhecimento, de modo que a identidade social atrelada aos grupos subalternizados, a exemplo dos povos originários, quebre o legado histórico de silêncio. Por essa razão, a presente pesquisa e esta pesquisadora defendem que sejam assegurados aos povos indígenas seus lugares de fala enquanto sujeitos epistêmicos e, por via de consequência, sejam abertos espaços para que todas as diversidades de vozes sejam atentamente ouvidas.

Ademais, importa registrar que a defesa dos lugares de fala dos povos indígenas, por óbvio, não impede que pessoas integrantes da sociedade envolvente, a exemplo desta pesquisadora, se dediquem a estudar, buscar maneiras de efetivar os direitos e garantias fundamentais que lhes foram assegurados e se responsabilizar pelas necessárias mudanças dessa realidade. Somente se exige o reconhecimento de que partimos (homens brancos, mulheres brancas, homens negros, mulheres negras, homens indígenas, mulheres indígenas, e assim por diante) de lugares diferentes e desiguais e, portanto, experenciamos a vida em sociedade de modos diferentes e a partir de perspectivas distintas. Nesses termos, devemos ter

a consciência e a responsabilidade de saber que o discurso que utilizamos não deve se sobrepor ou invisibilizar outras formas de ser no mundo, tampouco é dotado de neutralidade epistemológica. Por conseguinte, entendo imprescindível esclarecer que falar de pontos de partida diferentes deve remeter às condições sociais que permitem (ou impedem) que determinado grupo acesse lugares de cidadania e oportunidades, desconstruindo a existência de uma pretensa visão única, mutiladora e universal.

Como assevera Ribeiro (2017, p. 64 e 86), “o falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social”, sendo fundamental que “indivíduos pertencentes ao grupo social privilegiado em termos de *locus* social, consigam enxergar as hierarquias produzidas a partir desse lugar e como esse lugar impacta diretamente na constituição dos lugares de grupos subalternizados”. Em síntese, pensar lugar de fala é, antes de tudo, adotar uma postura ética que viabiliza refletir sobre hierarquias e desigualdades tão ínsitas às sociedades humanas.

Assim sendo, quando se defende a necessidade de assegurar o lugar de fala de determinada pessoa ou grupo, não significa dizer, para usar o exemplo de Ribeiro (2017, p. 64), “que somente o negro pode falar sobre racismo, por exemplo”. É preciso não confundir lugar de fala com representatividade¹⁹⁴: todas as pessoas possuem lugar de fala e podem refletir criticamente sobre os mais variados temas da sociedade.

Feita esta indispensável colocação acerca do lugar de fala desta pesquisadora, a seção a seguir se dedicará a demonstrar que os protocolos autônomos de consulta possuem força vinculante, considerando, inclusive, a atual proteção constitucional (originário e internalizado via tratado internacional) assegurada aos povos originários.

¹⁹⁴ Para explicar essa diferença, é salutar o exemplo dado por Ribeiro (2017, p. 83-84): “Uma travesti negra pode não se sentir representada por um homem branco cis, mas esse homem branco cis pode teorizar sobre a realidade das pessoas trans e travestis a partir do lugar que ele ocupa. Acreditamos que não pode haver essa desresponsabilização do sujeito do poder. A travesti negra fala a partir de sua localização social assim como o homem branco cis. Se existem poucas travestis negras em espaços de privilégio, é legítimo que exista uma luta para que elas de fato possam ter escolhas numa sociedade que as confina num determinado lugar, logo é justa a luta por representação, apesar dos seus limites. Porém, falar a partir de lugares, é também romper com essa lógica de que somente os subalternos falem de suas localizações, fazendo com que aqueles inseridos na norma hegemônica sequer pensem”.

3.1 A força vinculante dos Protocolos autônomos de consulta

A Constituição Federal de 1988, ao reconhecer a “organização social”, os “costumes” e as “tradições” dos povos indígenas (art. 231), assim como a Convenção 169 da OIT ao prever a “proteção dos valores, práticas sociais, culturais, religiosas e espirituais” que são próprias dos povos indígenas (art. 5º.), garantem, para usar expressão de Souza Filho (2019, p. 39), “a juridicidade de cada povo”, a qual pode ser definida pelas estruturas que formam as sociedades indígenas (hierarquias internas, legitimidades e instâncias de tomada de decisões). Nesse contexto, se insere, inclusive, o conceito de jusdiversidade ao propagar que “os princípios universais de reconhecimento integral dos valores de cada povo somente podem ser formulados como liberdade de agir segundo suas próprias leis” (SOUZA FILHO, 2012, p. 195).

No mesmo diapasão, Silveira (2013, p. 100) destaca que a jusdiversidade pode ser conceituada como um “refinamento de uma dimensão jurídica reconhecidamente plural, com ênfase mais no aspecto da etnicidade dos povos envolvidos e num sentido mais puro da sua origem, descartadas as hipóteses de mesmices e cópias dos procedimentos típicos de estado”.

Essa liberdade de agir, portanto, somente será plena quando, ao mesmo tempo que a Constituição Federal protege, no plano teórico, a diversidade cultural ínsita aos povos indígenas, fornece a estes povos mecanismos de autoproteção ou reconhece a utilização das ferramentas legais já disponíveis para a salvaguarda de seus direitos.

Desde o ano de 2014, quando o Povo Indígena Wajãpi, do Amapá, pioneiramente, construiu o primeiro protocolo autônomo de consulta no Brasil, foram elaborados, pelo menos, 27 (vinte e sete) protocolos autônomos de consulta por povos indígenas e tribais e comunidades tradicionais (vide tabela 7, a seguir), dentre eles, no ano de 2017, o protocolo autônomo de consulta do Povo Indígena Krenak, que será devidamente esmiuçado na próxima seção deste capítulo.

Tabela 7 Lista dos Protocolos Autônomos de Consulta

PROTOCOLO AUTÔNOMO	DATA DE APROVAÇÃO
Protocolo de Consulta e Consentimento Wajãpi	Maio de 2014
Protocolo de Consulta Beradeiros Montanha e Mangabal	Setembro de 2014
Protocolo de Consulta Munduruku	Dezembro de 2014
Protocolo de Consulta das comunidades quilombolas de Santarém	Agosto de 2016
Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas do Território do Xingu	Outubro de 2016
Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas Munduruku e Apiaká do Planalto Santareno	Janeiro de 2017
Protocolo de Consulta aos Pescadores e Pescadoras de Santarém	Junho de 2017
Protocolo de Consulta dos Quilombolas de Abacatal/Aurá	Julho de 2017
Protocolo de Consulta – Comunidade Tradicional da Ponta Oeste, Ilha do Mel	Julho de 2017
Protocolo de Consulta Prévia do Povo Krenak	Agosto de 2017
Protocolo de Consulta Juruna (Yudjá) da Terra Indígena Paquiçamba da Volta Grande do Rio Xingu	Agosto de 2017
Protocolo de Consulta das Comunidades Ribeirinhas Pimental e São Francisco	Novembro de 2017
Protocolo de Consulta e Consentimento – Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Alto Trombetas II	Março de 2018
Protocolo de Consulta Prévia da Tekoa Itaxi Mirim – Guarani Mbya	Junho de 2018
Protocolo de Consulta ao Povo Waimiri Atroari (Ie'xime Arynatypy Nypykwatypy Waimiri Atroari Behe Taka)	Agosto de 2018
Protocolo de Consulta Prévia, Livre e Informada da Comunidade Agroextrativista do Pirocaba/Abaetetuba – Pará	2018
Protocolo de Consulta dos Ilhéus e Ribeirinhos do Rio Paraná	2018
Protocolo de Consulta dos Kayapó-Menkragnoti associados ao Instituto Kabu	2019
Protocolo de Consulta dos Povos Indígenas de Oiapoque	2019
Protocolo de Consulta dos Quilombolas de Jambuaçu/Moju/Pará	2019
Protocolo Comunitário de Consulta Prévia Apanhadoras e Apanhadores de Flores Sempre Vivas de Macacos, Pé de Serra e Lavras	2019
Protocolo Comunitário de Consulta Prévia Comunidades Quilombolas Apanhadoras de Flores Sempre Vivas de Vargem do Inhaí, Mata dos Criolos, Raiz e Braúnas	2019
Protocolo de Consulta e Consentimento Prévio, Livre e Informado Comunidades Quilombolas de Alcântara, Maranhão	2019
Protocolo de consulta do Povo Paraná	2019
Protocolo de Consulta dos Povos Yanomami e Ye'kwana	2019
Protocolo de Consulta e Consentimento do Povo Indígena Mura de Autazes e Careiro da Várzea, Amazonas	2019
Protocolo de consulta dos Povos Indígenas da Região Serra da Lua – Roraima	Novembro de 2019

Fonte: Elaboração própria, com base nas informações atualizadas até 20 de janeiro de 2020 e contidas em sítios eletrônicos da Rede de Cooperação Amazônica – RCA <<https://rca.org.br/consulta-previa-e-protocolo>>, do Observatório de Protocolos Comunitários <<http://direitosocioambiental.org/observatorio-de-protocolos/protocolos-comunitarios-de-consulta/>> e do Instituto Socioambiental – ISA <<https://acervo.socioambiental.org/node>>. Acessos em: 20 de janeiro de 2020.

Os protocolos autônomos de consulta de cada povo “explicitam sua governança interna, materializando e traduzindo em regras concretas os princípios orientadores do direito de consulta, que estabelecem a obrigatoriedade da adoção de procedimentos apropriados às circunstâncias e do respeito às instituições representativas de cada povo e/ou comunidade” (GARZÓN, et al, 2016, p. 57). Para além disso, indicam quais são as autoridades legítimas

que representam aquele povo e definem os procedimentos considerados adequados pelo próprio povo para estabelecer um diálogo com os representantes do Estado.

Assim, os povos indígenas, numa espécie do que aqui é chamado de “segundo momento” do movimento indígena brasileiro – em continuidade ao “primeiro momento” que teve lugar nas décadas de 1970/1980 e culminou com a promulgação do texto constitucional originário –, passaram a construir seus protocolos de consulta de acordo com suas próprias organizações políticas e sociais, com o fito de explicitarem o procedimento que deve ser adotado pelo Estado brasileiro ao dar cumprimento ao direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé assegurado pela Convenção 169 da OIT. Mais que isso: os próprios povos indígenas, como corolário deste direito à consulta, vêm providenciando sua “regulamentação emancipatória” de forma unilateral (protocolos autônomos de consulta), assegurando que o exercício do direito à consulta prévia seja “realizado de forma intercultural, com respeito aos modos de criar, fazer e viver dos povos e comunidades diferenciados” (PONTES JR., 2019, p. 13). Sobre o assunto, discorre Souza Filho (2019):

Os povos tradicionais, especialmente no Brasil, passaram a entender que estes protocolos não poderiam ser tratados como atos bilaterais, mas como normas internas elaboradas livremente que estabeleceriam as formas e procedimentos como chegariam a uma decisão quando o Estado fosse consultá-los. A diferença parece sutil, mas é profunda. No ato bilateral há uma discussão, um acordo, antes da elaboração do protocolo, enquanto no modelo de norma interna do povo, unilateral, as formas e procedimentos são estabelecidos sem possibilidade de contestação pelo Estado, quer dizer, o procedimento de consulta estará previamente definido e, seguindo esse procedimento ou roteiro, o Estado fará a consulta, esta sim bilateral. E assim deve ser porque se trata da institucionalidade de cada povo (SOUZA FILHO, 2019, p. 35).

Daí porque se pode falar que os protocolos unilaterais possuem duas novidades principais: a primeira encontra-se consubstanciada no fato de que os povos originários podem demonstrar sua vontade coletiva de acordo com suas estruturas internas de hierarquia e sem interferência externa. Já a segunda remete à necessidade de o Estado brasileiro se afastar daquela premissa, até então inquestionável, de que os povos indígenas não teriam direito de determinar seu desenvolvimento, suas prioridades e seu futuro, direito que, inclusive, se encontra expressamente assegurado pela Convenção 169 da OIT (art. 7.1).

O exercício prático do direito à consulta prévia por parte dos próprios povos originários ratifica o entendimento de que o referido direito, até por seu caráter fundamental, tem aplicabilidade imediata e, portanto, independe de regulamentação. Esse é o entendimento defendido na presente pesquisa, inclusive por força do §1º. do art. 5º. da Constituição Federal.

Cabe mencionar que a Convenção 169 da OIT, de forma acertada e em respeito aos diferenciados processos de tomada de decisão existentes para cada povo originário ou tradicional, não previu como se daria a realização da consulta (o procedimento a ser adotado pelo Estado). Assim sendo, os próprios povos indígenas apresentaram a solução para a velha necessidade de “um poder que tenha aplicabilidade interna enquanto povo, mas também eficácia externa para impedir a opressão” (SOUZA FILHO, 2012, p. 191).

Nesse ponto, é imperioso registrar que, no ano de 2012, foi iniciada uma tentativa de regulamentação do direito à consulta por parte do aparato estatal. Tal iniciativa deu-se após denúncias formuladas na Organização Internacional do Trabalho pela Central Única dos Trabalhadores (CUT) e por organizações indígenas e quilombolas contra o Estado brasileiro por descumprimento sistemático da obrigação de consultar. Por meio da Portaria Interministerial n.º 35, de 27 de janeiro de 2012¹⁹⁵ foi instituído um Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) “com a finalidade de estudar, avaliar e apresentar proposta de regulamentação da Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, no que tange aos procedimentos de consulta prévia dos povos indígenas e tribais” (art. 1.º). Na ocasião, foi consignado que deveria ser adotado “o diálogo permanente e qualificado com os diversos segmentos sociais, que busca gerar uma efetiva corresponsabilidade entre Estado e Sociedade, tendo a Secretaria-Geral da Presidência da República] a missão de disseminar para dentro do governo esse método, aprofundando cada vez mais a participação e o diálogo social na gestão pública”¹⁹⁶.

Sobre a metodologia proposta para o Grupo de Trabalho Interministerial importa consignar a análise feita por Garzón et al (2016):

O documento ‘Metodologia e Agenda do Grupo de Trabalho Interministerial sobre a regulamentação dos mecanismos de consulta previstos na Convenção 169/OIT’ [...] estabelecia como principal método de trabalho do GTI ‘o diálogo permanente e

¹⁹⁵ Segundo Yamada (2017, p. 80), a portaria em questão foi editada após a inclusão do Estado brasileiro, no ano de 2011, numa lista preliminar de monitoramento da OIT, como resultado das denúncias já mencionadas que foram encaminhadas àquela organização internacional. A constituição do GTI garantiu que o Brasil não fosse incluído na lista definitiva de monitoramento da OIT.

¹⁹⁶ A Portaria Interministerial n.º 9, de 19 de fevereiro de 2013, que prorrogou o prazo de funcionamento do GTI, reforçou a necessidade de inserir os povos e comunidades tradicionais no diálogo, ao alterar o art. 2.º da Portaria Interministerial n.º 35, de 27 de janeiro de 2012 nos seguintes termos: “Art. 2.º O Grupo de Trabalho Interministerial dialogará de forma permanente com representantes dos povos indígenas, comunidades tradicionais e com a sociedade civil organizada, nos termos da Convenção n.º 169 da OIT. §1º São objetivos desse diálogo: I – planejar a realização de reuniões informativas e consultivas com os sujeitos de direitos da Convenção n.º 169 da OIT; II – contribuir no processo de sistematização dos resultados das reuniões informativas e consultivas visando à construção de minuta de instrumento de regulamentação dos mecanismos de consulta prévia previstos na Convenção n.º 169 da OIT; III – contribuir na elaboração de proposta do instrumento de regulamentação dos mecanismos de consulta prévia previstos na Convenção n.º 169 da Organização Internacional do Trabalho; IV – monitorar e avaliar o processo de regulamentação”.

qualificado com a sociedade civil, povos indígenas, comunidades quilombolas e povos e comunidades tradicionais'. O mesmo documento dividia o processo consultivo da regulamentação (chamada de consulta da consulta) em três etapas, com metodologias diferenciadas para cada uma delas: informativa (para 'difundir informações sobre a consulta'), consultiva (para 'construir consensos acerca do tema da regulamentação da consulta, de forma a produzir, no final do processo, instrumento de consulta que reflita os posicionamentos dos participantes do processo') e devolutiva (para a 'apresentação, concertação e devolução de todo o processo, principalmente da proposta de regulamentação dos mecanismos de consulta prévia') (GARZÓN et al, 2016, p. 39).

É certo, porém, que, em 16 de julho de 2012, a Advocacia-Geral da União (AGU) editou a Portaria nº. 303, a qual "incorporou todas as condicionantes do Caso Raposa Serra do Sol como orientação geral para a AGU atuar restritivamente em outros casos referentes à demarcação de territórios indígenas" (GARZÓN, et al, 2016, p. 14). Dito de outro modo, a referida normativa, editada durante a vigência do já citado Grupo Interministerial, restringiu diversos direitos indígenas na medida em que, ao refletir a posição institucional da AGU a ser uniformemente seguida pelos órgãos jurídicos da Administração Pública Federal direta e indireta, limitou a linha de defesa pelos Advogados da União e Procuradores Federais nos casos judiciais e extrajudiciais.

Entre as orientações contidas na portaria mencionada, estão listadas situações denominadas como estratégicas para a defesa nacional e que, por isso, podem ser adotadas independentemente de consulta às comunidades indígenas envolvidas ou à FUNAI, a saber: (a) instalação de bases, unidades e postos militares e demais intervenções militares; (b) expansão estratégica da malha viária; (c) exploração de alternativas energéticas de cunho estratégico; (d) resguardo das riquezas de cunho estratégico, a critério dos órgãos competentes (Ministério da Defesa e Conselho de Defesa Nacional) e; (e) atuação das Forças Armadas e da Polícia Federal na área indígena, no âmbito de suas atribuições.

A partir da edição da Portaria AGU nº. 303/2012, "a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) anunciou a saída do movimento indígena do processo de diálogo sobre uma possível regulamentação do direito à consulta, alegando a inexistência de boa-fé por parte do Governo" (GARZÓN, et al, 2016, p. 15). Sobre os motivos que levaram os povos indígenas a se retirarem do processo de diálogo iniciado no GTI, é esclarecedora a manifestação de Yamada (2017):

[A] paralisação das demarcações de TIs no Executivo, a publicação da Portaria 303 pela AGU – que transforma em orientação geral para a atuação da AGU as salvaguardas fixadas pelo STF apenas para caso da TI Raposa Serra do Sol (Petição 3.888 RR) –, e o avanço da PEC 215 no Congresso foram entendidos pelos membros

do GTI e os representantes dos povos indígenas e quilombolas como uma grave contradição no posicionamento do Governo Federal.

Assim, os representantes indígenas se retiraram alegando que a inexistência de boa-fé sinalizava que a já duvidosa regulamentação do direito de consulta iria servir apenas para explorar as TIs e suas riquezas naturais (YAMADA, 2017 p. 81).

Nos anos de 2013 e 2014, o debate no âmbito do poder público sobre a regulamentação do direito à consulta seguiu sem a participação dos representantes indígenas e, no final de 2014, foi consolidada uma proposta de regulamentação administrativa que se limitava a traçar parâmetros para as comunidades quilombolas que, até o momento, não foi publicada¹⁹⁷.

Assim sendo, apesar de no papel – seja nos atos que instituiu e que prorrogou a atuação do GTI, seja no documento que previa a metodologia e a agenda do GTI – constarem iniciativas que viabilizariam a efetiva participação dos povos e comunidades tradicionais, fato é que, no plano fático, além de terem sido realizadas apenas 11 reuniões, um terço das 32 reuniões inicialmente programadas (27 informativas e 5 consultivas), o processo de regulamentação conduzido pelo Estado brasileiro “não observou o elemento da boa-fé por parte do governo em diversas oportunidades, o que culminou em uma proposta de regulamentação restritiva” (GARZÓN et al, 2016, p. 39).

Em suma, a tentativa de regulamentação do direito à consulta por parte do aparato estatal paradoxalmente é resultado de um procedimento inconsulto, uma vez que os próprios povos indígenas se retiraram do debate quando, numa atitude que caminha na contramão das intenções propaladas pelo GTI e inquestionavelmente representa uma contradição intrínseca, o próprio poder público, por meio da AGU, órgão que tem a incumbência de defender juridicamente a Administração Pública Federal e os direitos coletivos indígenas, decidiu emitir orientação geral para que a atuação dos órgãos jurídicos da Administração Pública Federal direta e indireta restringisse diversos direitos assegurados aos povos indígenas.

Foi exatamente nesse “contexto de obstrução dos canais de diálogo com o governo [e] de ausência de confiança nas intenções da regulamentação”, aliado à “convicção de que se o processo de regulamentação avançar será, necessariamente, uma regulamentação genérica face a enorme sociodiversidade brasileira” (GRUPIONI, 2017, p. 84), que nasceram os

¹⁹⁷ Segundo asseveram Garzón, et al (2016, p. 15), *in litteris*: “A proposta, todavia, vem sendo bastante criticada pelos sujeitos interessados, tanto em termos de processo [...] (insuficiente participação e mudança de escopo, sem aviso prévio, das reuniões que eram meramente informativas) quanto de conteúdo (limitação das garantias previstas nos documentos internacionais). As críticas à forma da regulamentação evidenciam que os desafios para implementar o direito à consulta vão além do seu descumprimento. Em muitos casos, são realizadas pretensas consultas, que não observam os padrões internacionais normatizados e resultam em processos que não garantem aos povos interessados autonomia e poder de decisão”.

protocolos autônomos de consulta, a única regulamentação possível para o direito à consulta livre, prévia, informada e de boa-fé.

De fato, eventual “uniformização dos procedimentos de consulta por meio de uma lei geral pode vir a representar uma possível expressão do colonialismo do poder, através de instrumentos e procedimentos jurídicos hegemônicos que buscam homogeneizar as práticas tradicionais” (SILVA, 2017, p. 279), ignorando as particularidades inerentes a cada povo nos processos de tomada de decisão. Isso porque a “imposição de um modelo que não condiz com a lógica dos povos, não se respeitando a regra básica de ser um procedimento apropriado com as instituições representativas tradicionais dos povos” (SILVA, 2019, p. 11) acaba por frustrar qualquer tentativa de diálogo entre o Estado e o povo a ser consultado, resultando em “processos de consulta prévia viciados pela lógica procedimental burocrática e pelo imediatismo que a velocidade do capital requer” (SILVA, 2019, p. 11).

Ora, os protocolos autônomos de consulta não só difundem as regras internas de tomada de decisão e de representação política, mas também “preparam, politicamente, os povos e comunidades tradicionais para o diálogo com o governo, empoderando-os nas arenas de discussão e cumprindo o papel de informar aos representantes do Estado as regras que eles devem respeitar na realização dos processos de consulta” (GRUPIONI, 2017, p. 84).

Além de ser caracterizado como uma ferramenta intercultural, por possibilitar que os povos expressem sua voz e o seu direito, os protocolos autônomos de consulta garantem legitimidade e segurança a processos que, de outra forma, possuem a tendência de serem conflitivos e desiguais, que passam a ser resumidos da seguinte forma:

Face a uma oportunidade de consulta, com um (1) protocolo próprio em mãos, representantes do governo e dos povos interessados, podem partir para a (2) discussão e aprovação de um plano conjunto de consulta, que orientará o (3) processo de consulta, de modo a se chegar ao (4) conteúdo de uma decisão, a ser firmada em (5) ata de acordos, que devem prever (6) mecanismos e oportunidades de acompanhamento das decisões acordadas (GRUPIONI, 2017, p. 84).

Indubitável, portanto, que o instrumento jurídico intitulado protocolo autônomo de consulta possibilita a criação de condições para que, como assevera Araújo Junior (2018), ocorra um diálogo efetivo entre as culturas, bem como assegura aos povos indígenas a participação no processo de aplicação do texto constitucional (original e advindo com a Convenção 169 da OIT), afastando-se da visão hegemônica de mundo e permitindo um diálogo intercultural de aprendizado recíproco.

De fato, “é na práxis sociocultural dos povos, suas tradições e direito próprio que encontramos as saídas jurídicas para solucionar impasses que a normatização etnocêntrica ocidental liberal jamais poderia dispor por se tratar de direitos coletivos” (SILVA, 2017, p. 279).

Os protocolos autônomos de consulta, dessa forma, enquanto “tradução escrita dos consensos internos de cada povo para se relacionar com os Estados Nacionais” (SOUZA FILHO, 2019), possuem natureza vinculante. Nesse sentido:

Dito de forma mais clara e precisa: os Estados nacionais estão obrigados a aceitar procedimentos estabelecidos pelos povos porque quem consulta é o Estado cujas medidas afetarão ou poderão afetar direitos não apenas materiais, mas intangíveis dos povos, que o Estado desconhece. Assim, quando o Estado impõe a sua forma de consulta, está, por este simples fato, violando o direito de consulta e, portanto, inutilizando-a para os fins da Convenção. Como só o povo pode dizer que é um povo, só ele pode dizer como forma sua vontade coletiva, só ele conhece suas prioridades, seus direitos intangíveis, sua forma de ser e seu sonho de futuro. Só ele pode consentir em mudar sua vida (SOUZA FILHO, 2019, p. 45).

Nesse ponto, cabe um comentário adicional. A própria Convenção 169 da OIT prevê que o objetivo do direito à consulta prévia, que tem sido regulamentado pelos povos originários em seus protocolos de consulta, é “chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca das medidas propostas”. Daí porque se tem um acalorado debate se ao direito à consulta prévia deve ser acrescida uma obrigação adicional de consentimento prévio.

Sobre o assunto, consigne-se, desde logo, que, mesmo que se defenda que não há um direito de veto por parte dos povos originários à medida de qualquer natureza que foi submetida à consulta prévia, é indispensável que o aparato estatal tenha o ônus qualificado de demonstrar que as alegações e/ou os argumentos trazidos pelo povo consultado, para não concordar com a continuidade da medida objeto da consulta, não procedem.

No mais, também deve ser mencionado que, no âmbito do Sistema Interamericano de Proteção aos Direitos Humanos, ao qual o Estado brasileiro se submete em razão da ratificação da Convenção Americana de Direitos Humanos¹⁹⁸ e da aceitação da jurisdição contenciosa da Corte Interamericana de Direitos Humanos, restou estabelecido que, sempre que projetos estatais causem impactos significativos nos direitos dos povos originários, deve ser cumprida pelo Estado a obrigação adicional de se obter o consentimento prévio, livre e informado. Confira-se o entendimento da Corte Interamericana no julgamento do Caso *Saramaka vs. Suriname* (2007):

¹⁹⁸ Devidamente internalizada pelo Estado brasileiro (Decreto Legislativo n. 27, de 26 de maio de 1992 e Decreto Presidencial n. 678, de 6 de novembro de 1992).

Da mesma forma, a Corte considera que, no caso de planos de desenvolvimento ou investimento em larga escala que tenham maior impacto no território de Saramaka, o Estado tem a obrigação, não apenas de consultar os Saramakas, mas também de obter consentimento livre, informado e prévio, de acordo com seus costumes e tradições. O Tribunal considera que a diferença entre ‘consulta’ e ‘consentimento’ neste contexto requer uma análise mais aprofundada (CORTE IDH, 2007, p. 134, tradução nossa)¹⁹⁹.

Dito de outra forma, “sempre que forem previstos projetos suscetíveis de causar um impacto significativo no direito ao uso e gozo dos seus territórios ancestrais [...] é requerida a obrigação adicional de se obter o consentimento prévio, livre e informado” (GARZÓN et al, 2016, p. 47). O protocolo autônomo de consulta, portanto, além de ser um instrumento de regulamentação emancipatória, é a materialização de que a busca pelo consentimento do povo submetido a consulta será sempre almejado nos termos do que exige a Convenção 169 da OIT.

Logo, é indubitável que as categorias-chave *de(s)colonialidade* e *interculturalidade* ampararam, à revelia da vontade institucionalizada do Estado, a atuação do movimento indígena no momento em que passaram a ser criados os protocolos autônomos de consulta com base no art. 6º. da Convenção 169 da OIT, os quais, por sua vez, “revelam-se como instrumentos legítimos de autodeterminação, vinculantes aos Estados na observância e implementação da consulta prévia, livre e informada, por conterem as diretrizes que nortearão as etapas do processo de consulta” (SILVA, 2019, p. 13).

Também apontando para a natureza vinculante do protocolo autônomo de consulta, o Relatório da missão ao Brasil da Relatora Especial da Organização das Nações Unidas (ONU) sobre os direitos dos povos indígenas²⁰⁰, Victoria Tauli-Corpuz, apresentado após a visita ao país ocorrida entre os dias 7 e 17 de março de 2016, recomendou expressamente ao Estado brasileiro “reconhecer e apoiar medidas proativas adotadas pelos povos indígenas para realizar seus direitos, inclusive seu direito de autodeterminação”, sendo que tal recomendação

¹⁹⁹ Do original: “asimismo, la Corte considera que, cuando se trate de planes de desarrollo o de inversión a gran escala que tendrían un mayor impacto dentro del territorio Saramaka, el Estado tiene la obligación, no sólo de consultar a los Saramakas, sino también debe obtener el consentimiento libre, informado y previo de éstos, según sus costumbres y tradiciones. La Corte considera que la diferencia entre ‘consulta’ y ‘consentimiento’ en este contexto requiere de mayor análisis”.

²⁰⁰ A Comissão de Direitos Humanos, então vinculada ao Conselho Econômico e Social da Organização das Nações Unidas decidiu nomear, em 2001, um Relator Especial sobre os direitos dos povos indígenas, como parte do sistema de Procedimentos Especiais. O mandato do Relator Especial foi recentemente renovado por mais três anos pelo Conselho de Direitos Humanos, vinculado à Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas, órgão que substituiu a Comissão de Direitos Humanos (Resolução adotada em 26 de setembro de 2019. Cfr. o inteiro teor da resolução em: <<https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G19/299/44/PDF/G1929944.pdf?OpenElement>>. Acesso em: 02 de janeiro de 2020.

inclui “observar e responder a protocolos de consulta e consentimento desenvolvidos pelos povos indígenas no contexto da obrigação do Estado em consultar”²⁰¹.

No âmbito da jurisprudência brasileira, em decisão proferida em 06 de dezembro de 2017, a 6ª. Turma do Tribunal Regional Federal da 1ª. Região, por unanimidade de votos, ao julgar Apelação Cível, suspendeu a validade da licença de instalação de um complexo de mineração concedido à mineradora Belo Sun Mineração Ltda., subsidiária da canadense Belo Sun Mineração, que promete ser a maior mina de ouro a céu aberto do Brasil, até que fosse elaborado o Estudo de Componente Indígena a partir de dados primários, na forma exigida pela FUNAI, bem como que fosse realizada a consulta livre e informada dos indígenas afetados, em conformidade com o protocolo de consulta respectivo, se houver, em atenção ao que dispõe a Convenção nº 169 da OIT (Processo 0002505-70.2013.4.01.3903/PA). Indubitavelmente, tal decisão deve ser lida, no que se refere ao direito de consulta prévia e, especialmente, à força vinculante dos protocolos de consulta, como um grande avanço.

No mesmo processo, contudo, ante o pedido das associações indígenas para ingressarem no feito como litisconsortes facultativos do Ministério Público Federal (art. 5º, §2º, da Lei nº 7.347/85) ou – caso não se admitindo o ingresso àquele título – o recebimento da manifestação na condição de terceiros prejudicados ou ainda como *amicus curiae*, o relator do caso proferiu decisão monocrática, em 11 de abril de 2019, consignando a ausência de legitimidade das entidades associativas, uma vez que, “quando expressamente autorizadas por seus filiados, atuam como representantes processuais, não se fazendo presente, pois, a hipótese de substituição processual prevista na legislação processual civil para autorizar a interposição de recurso na condição de terceiro prejudicado”²⁰².

Ainda que a decisão em questão tenha reconhecido que as comunidades localizadas na área da Volta Grande do Xingu serão afetadas por eventual julgamento favorável à Belo Sun Mineração, a ausência de mecanismos processuais adequados ao acolhimento da diversidade cultural ínsita aos povos indígenas no sistema processual vigente impediu que as referidas comunidades pudessem pleitear direito próprio, circunstância que viola diretamente a previsão constitucional contida no art. 232. É paradoxal que a decisão reconheça o direito de participação dos povos originários no procedimento administrativo em que deve ser realizado o Estudo de Componente Indígena, mas a inadmita no processo judicial, deixando entrever

²⁰¹ ASSEMBLÉIA-GERAL DAS NAÇÕES UNIDAS. Human Rights Council. Thirty-third session. Agenda item 3 Promotion and protection of all human rights, civil, political, economic, social and cultural rights, including the right to development. 8 august 2016. Disponível em <<https://undocs.org/A/HRC/33/42/Add.1>>. Acesso em 20 de janeiro de 2020.

²⁰² Convém registrar que os pedidos de ingresso na lide como assistentes litisconsorciais e *amicus curiae* foram rejeitados por argumentos processuais.

uma visão formalista do que se entende como pressuposto para o exercício do direito à consulta.

Imperioso mencionar, igualmente, o caso do Protocolo de Consulta e Consentimento do Povo Indígena Mura de Autazes e Careiro da Várzea, Amazonas, que se consubstancia no primeiro protocolo de consulta elaborado por uma etnia brasileira a partir de processo judicial, o qual foi ajuizado pelo Ministério Público Federal no Amazonas para garantir o direito de participar de consulta livre e informada sobre o licenciamento para estudos de exploração de minérios e instalação de estrutura rodoviária e portuária em terras indígenas ocupadas tradicionalmente pelo Povo Mura, em Autazes.

A necessidade de construção do protocolo de consulta pelo próprio Povo Mura foi definida em acordo judicial firmado entre o Ministério Público Federal (MPF) com a empresa Potássio do Brasil no ano de 2017. Também foi previsto no acordo a suspensão do licenciamento, que somente será iniciado após as comunidades envolvidas serem devidamente consultadas de forma prévia, livre, informada e de boa-fé, bem como a proibição à empresa Potássio do Brasil de buscar contato com membros das aldeias e comunidades ribeirinhas da região, mediante qualquer processo de convencimento ou de cooptação de lideranças e membros dos grupos²⁰³.

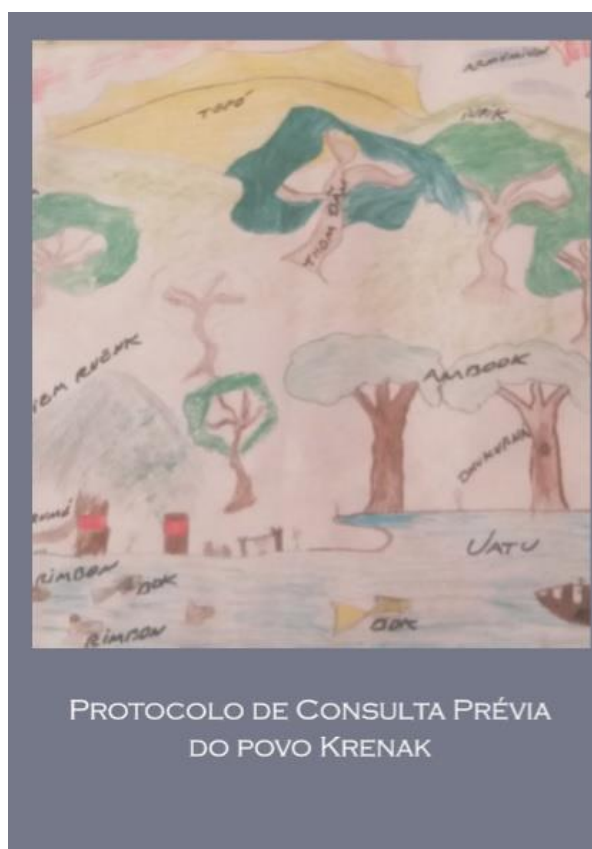
Fincadas tais premissas, considerando as opções metodológicas desta pesquisa, nas duas seções seguintes serão esmiuçados, a partir das incidências e repercussões afetas ao Povo Indígena Krenak e à construção de seu protocolo autônomo de consulta, tanto as práticas estatais etnocidas passadas e presentes, especificamente aquelas situadas no século XIX e no momento do regime de exceção brasileiro (1964-1985), quanto seus(s) processos de etnogênese(s) enquanto mecanismos a aptos rechaçar os ideários de exterminação, assimilação e integração dos povos originários.

²⁰³ Sobre o assunto, cfr.: <<http://www.mpf.mp.br/am/sala-de-imprensa/noticias-am/mpf-povo-mura-entrega-protocolo-de-consulta-a-justica-federal-do-amazonas>>. Acesso em: 05 de janeiro de 2020.

3.2 A construção do protocolo autônomo de consulta do Povo Indígena Krenak como proposta de releitura de(s)colonial e intercultural da Constituição Federal de 1988

O protocolo autônomo de consulta do Povo Indígena Krenak foi construído entre os dias 23 de maio e 24 de agosto de 2017²⁰⁴, como parte integrante do atual processo de construção de protocolos autônomos de consulta por diversos povos indígenas e comunidades tradicionais do Estado brasileiro a partir do ano de 2014. Registre-se, ademais, que o Povo Indígena Krenak, no ano de 2015, como se verá a seguir, havia sofrido as consequências advindas com o desastre industrial que “envenenou” as águas do Rio Doce, no município de Mariana.

Figura 6 Foto do Protocolo do Povo Indígena Krenak



Fonte: Adaptado de <<http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/docs/protocolo-de-consulta-krenak>>. Acesso em: 20 de dezembro de 2019.

²⁰⁴ As revisões finais do documento foram realizadas em reuniões ocorridas na Aldeia Takruk em 27 de junho e em 24 de agosto de 2017.

Já na página inicial, o protocolo Krenak²⁰⁵, além de destacar que os Povos e Comunidades Tradicionais devem sempre manter a posição de protagonistas de sua própria história, anuncia que responderá as seguintes indagações: “Quem deve ser consultado? Como deve ser o processo de consulta? Como os Krenak tomam suas decisões? O que o povo Krenak espera da consulta?”. Além disso, apresenta as matérias que deverão ser submetidas à consulta:

Nós, o Povo Krenak, devemos ser consultados sobre todos os assuntos relacionados à nossa cultura e ao nosso território, abrangendo tudo aquilo que envolve a nossa vida e que possa vir a interferir nela.

Além disso, nós também devemos ser escutados e consultados a respeito dos assuntos relacionados às políticas indígenas de maneira mais ampla, já que direta ou indiretamente essas questões têm impacto sobre nós.

Apenas nós, os Krenak de cada uma das aldeias localizadas na Terra Indígena Krenak, podemos fazer uso do nome Krenak.

Somos nós que identificamos quem pertence ao nosso povo (MPF, 2017, s/p.).

Segundo o protocolo, os Krenak de todas as aldeias²⁰⁶ devem ser consultados sobre todos os encaminhamentos relacionados a projetos ou interferências em seu território e em sua cultura, em especial os caciques, os representantes das associações Krenak²⁰⁷ e os mais velhos. O primeiro contato deve ser feito por meio da FUNAI e diretamente com os caciques e representantes das Associações. O Coordenador Técnico Local da FUNAI é visto como uma ponte para a comunicação com as lideranças acima referidas, as quais terão autoridade para avaliar se o assunto a ser submetido envolve todo o povo Krenak, hipótese em que será organizada uma reunião com toda a comunidade, ou se o assunto, por versar sobre algo relativo a um grupo específico e/ou levantamento de demandas, pode então ser tratado em reuniões menores em cada uma das aldeias. As reuniões designadas para a realização de consulta ao Povo Indígena Krenak serão sempre realizadas na Terra Indígena Krenak, em local a ser definido pelas lideranças do povo, e deverão ser acompanhadas por representantes da FUNAI e do MPF, sempre que o povo avaliar necessário.

O protocolo possibilita gravação ou filmagem das reuniões desde que seja solicitada autorização e seja fornecida cópia integral do material de áudio e vídeo, além de estipular expressamente que as reuniões somente serão finalizadas quando o assunto for considerado esgotado pelo povo ou quando forem definidos os encaminhamentos. O Povo Indígena

²⁰⁵ A íntegra do documento encontra-se disponível no sítio eletrônico da Rede de Cooperação Amazônica (RCA). Disponível em: <<https://rca.org.br/consulta-previa-e-protocolo/>>. Acesso em: 04 de janeiro de 2020.

²⁰⁶ São elas: Krenak, Naknenuk, Nakrehé, Takruk, Watu, Atoran e Borum Erehé.

²⁰⁷ São elas: Associação Indígena Krenak, Associação Indígena Naknenuk, Associação Indígena Nakrehé, Associação Indígena Takruk, Associação Indígena Watu, Associação Indígena Atoran e Associação Indígena Borum Erehé.

Krenak estipula ainda que a linguagem deve ser acessível e tudo deve ser bem explicado para que não fique nenhuma dúvida e todos compreendam o assunto da consulta. Ademais, quando for considerado necessário, os Krenak farão conversas internas sem a presença de pessoas externas. A instituição ou entidade responsável por realizar a consulta – que sempre será um órgão público – deverá estar representada por pessoa dotada de poder de decisão e autonomia para dar respostas e definições. O Povo Indígena Krenak procede à tomada de decisão de forma coletiva, buscando o consenso. Se este não for possível, a decisão será tomada pela maioria e somente o próprio Povo Krenak pode definir se o assunto objeto da consulta diz respeito (ou não) a todo o povo Krenak.

No mais, o protocolo Krenak veda expressamente: (1) a realização de reuniões de aldeia em aldeia a respeito de assunto que diga respeito a todo o Povo Krenak; (2) que as lideranças de cada uma das aldeias sejam consultadas individualmente e; (3) que uma liderança Krenak fale em nome de todo o povo. Por fim, o documento elaborado pelos Krenak prevê que devem ser evitadas reuniões na época da chuva, no mês de abril ou com duração superior a um dia, bem como que o melhor momento do dia para reunir todos os Krenak é à tarde, após as 15 horas.

Tabela 8 Quadro-resumo do protocolo autônomo de consulta do povo indígena Krenak

QUEM DEVE SER CONSULTADO?	Os Krenak de todas as aldeias, em especial os caciques, os representantes das associações Krenak e os mais velhos.
COMO DEVE SER O PROCESSO DE CONSULTA?	<p>(1) Primeiro contato deve ser realizado preferencialmente pelo Coordenador Técnico Local da FUNAI;</p> <p>(2) Lideranças Krenak (caciques, representantes das Associações e mais velhos) avaliam se a situação requer (ou não) reunião com toda a comunidade;</p> <p>(3) As reuniões serão sempre realizadas na Terra Indígena Krenak, em local a ser definido pelas lideranças do povo;</p> <p>(4) As reuniões somente serão finalizadas quando o assunto for considerado esgotado pelo povo ou quando forem definidos os encaminhamentos;</p> <p>(5) A linguagem deve ser acessível e tudo deve ser bem explicado para que não fique nenhuma dúvida e para que todos compreendam o assunto da consulta;</p> <p>(6) Sempre que for considerado necessário, os Krenak farão conversas internas sem a presença de pessoas que não façam parte do povo; e</p> <p>(7) A instituição ou entidade responsável por realizar a consulta – que sempre deverá ser um órgão público – deverá estar representada por pessoa dotada de poder de decisão e autonomia para dar respostas e definições.</p>
COMO OS KRENAK TOMAM SUAS DECISÕES?	A tomada de decisão ocorre de forma coletiva, buscando o consenso. Se este não for possível, a decisão será tomada pela maioria.

Fonte: Elaboração própria.

O protocolo Krenak é finalizado com a indicação das expectativas do povo em relação ao processamento do direito à consulta livre, prévia e informada. Confira-se, *ipsis litteris*:

Nós esperamos que nossas decisões sejam respeitadas e que o governo e as empresas não contem mentiras ou escondam informações.

Esperamos ser informados sobre tudo aquilo que interfere na nossa cultura e no nosso território. E que sejamos respeitados na forma como nos organizamos e como tomamos nossas decisões, no nosso tempo e segundo os nossos valores (MPF, 2017, s/p.).

É preciso rememorar que aos direitos e garantias conquistados pelos povos indígenas com a promulgação da Constituição de 1988, os quais Souza Filho (2012) classifica em três grandes categorias (direitos territoriais, direitos culturais e direitos à organização própria), foram agregados direitos relacionados à participação deliberativa e representatividade política, especialmente o direito à consulta prévia, livre, informada e de boa-fé²⁰⁸.

Segundo Duprat (2015), a ideia-força relacionada ao reconhecimento das aspirações dos povos e comunidades tradicionais de assumir o controle de suas próprias instituições, de suas formas de vida e de seu desenvolvimento econômico, deve guiar toda e qualquer interpretação a ser feita da Convenção 169 da OIT. Além disso, a interpretação do referido tratado internacional deve manter e fortalecer suas identidades, línguas, religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram, conforme previsão contida em seu preâmbulo.

De fato, o necessário resgate do modo de viver e de ser dos povos originários (processos de etnogêneses) é um movimento inicialmente endógeno – praticado em benefício próprio – e deve ser paulatinamente juridicizado: primeiro com o texto originário da Constituição Federal de 1988, em seguida, com o processo de internalização da Convenção 169 da OIT e, por último, com o reconhecimento da força vinculante dos protocolos autônomos de consulta.

²⁰⁸ Sobre o assunto, destaca Silva (2017, p. 94): “Com os avanços conquistados no âmbito internacional, acrescenta-se o que diz respeito ao reconhecimento dos novos direitos: os direitos à participação, consulta e consentimento livre, prévio e informado. [...] Os direitos de participação, repartição de benefícios e consulta, já estavam reconhecidos, ainda que em menor escala, na Constituição de 1988 [...]. A diferença é que deve ser feita uma interpretação extensiva e progressiva, aplicando a Convenção n. 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, a Declaração das Nações Unidas (2007) e a Declaração Americana (2016) sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Com os avanços internacionais, amplia-se a concepção de direitos civis e políticos dos povos étnicos [...], em termos de se garantir uma maior participação e representatividade política, à luz dos ideais democráticos e de pluralidade dos Estados. [...] Essa garantia de participação e representatividade não pode ser confundida com a implementação da consulta e consentimento livre, prévio e informado. Sobre o direito de consulta e consentimento livre, prévio e informado, objeto desta tese, em geral, é visto na esfera dos direitos de participação (direitos civis e políticos), restringindo-se assim, à esfera de atuação e decisão do Estado. Nessa perspectiva, se aproxima da concepção de cidadania multicultural”

Para efetivar o direito à consulta, os povos indígenas, a exemplo do Povo Krenak, ao elaborar protocolos próprios de consulta, esclarecem como devem ser consultados pelo Poder Público, considerando suas formas tradicionais de tomada de decisão e de se organizar politicamente. O protocolo autônomo de consulta, portanto, representa, de forma explícita e pública, as regras de representação, organização e acompanhamento de processos de tomada de decisões de cada povo e, em última análise, possibilita que o Estado dialogue da forma considerada adequada pelo próprio povo interessado.

Aqui, cabe uma consideração final: como já visto alhures, por ocasião do nascimento do movimento indígena nas décadas de 1970 e 1980, houve a necessidade de unificação das demandas comuns aos diversos povos indígenas como forma de visibilizar as reivindicações. O exemplo primordial desta união dos povos indígenas foi a criação da União das Nações Indígenas.

É certo, contudo, que o próprio coordenador da UNI, Ailton Krenak, reconhece que, ultrapassado aquele momento histórico plasmado pela coletivização da exigência de respeito aos seus direitos, seria inviável a perpetuação desse tipo de organização para o movimento indígena, sob pena de homogeneizar culturas indígenas diferentes entre si. Vejamos:

A articulação dessa coisa que chamam de movimento indígena foi como uma revoada de pássaros, sabe? Um revoada de pássaros que se encontram e depois vão embora. [...] As pessoas perguntam o que tanta gente diferente que se encontrou naquele momento, índios de diversas etnias, ribeirinhos, seringueiros, podia ter em comum. O que tinha em comum era o medo do progresso! No nosso caso, muito mais do que isso, era medo do branco. [...]

Quando formamos a União das Nações Indígenas, eu fui o representante. Me chamaram para falar com governadores, prefeitos e outros palhaços. Publicamente, eu pus fim naquilo. Não dava para responder por todos. Não acho que possa haver um único homem para dar todas as respostas por aqueles povos. [...] Um movimento indígena unificado iria reduzir muitas etnias e línguas à ocidentalização, todos estariam agora falando apenas o português. Isso acabaria por homogeneizar os índios. [...] Nós também não tínhamos algo, como os outros movimentos, estávamos lutando por terra, por direitos, mas existem diferenças. Acho que é muito difícil para o ocidental admitir que somos diferentes, que deveríamos ser iguais perante a lei, mas que somos diferentes em nossas culturas (COHN, 2015, p. 220-221).

É justamente nessa necessidade de assegurar a diversidade de cada povo que se encontra a legitimidade do aqui chamado “segundo momento” do movimento indígena brasileiro, com a atuação individualizada de cada povo na construção do seu protocolo autônomo de consulta, mecanismo indiscutivelmente associado à livre determinação dos povos.

As palavras de Estevão Carlos Taukane, um dos participantes do “primeiro momento” do movimento indígena, são resgatadas para entender o que, para os próprios

povos indígenas, significa a atual proliferação de protocolos autônomos de consulta: “a perspectiva de que o próprio índio um dia poderia comandar seu destino, que ele poderia ir se autodefinindo com autonomia, e que essa autonomia viesse acompanhada de uma forma elaborada e própria do modo de ser” (MUNDURUKU, 2012, p. 99). E mais: “que esse modo de ser não adviesse de uma influência externa, isto é, de fora para dentro, mas, ao contrário, de dentro para fora” (MUNDURUKU, 2012, p. 100).

Fincadas tais premissas, a seguir serão esmiuçados, a partir das incidências e repercussões afetas ao Povo Indígena Krenak, tanto as práticas estatais etnocidas passadas e presentes, especificamente aquelas situadas no século XIX e no momento do regime de exceção brasileiro (1964-1985), quanto seus(s) processos de etnogênese(s) enquanto mecanismos aptos a rechaçar os ideários de exterminação, assimilação e integração dos povos originários.

3.3 Estudo de caso do Povo Indígena Krenak: as reiteradas práticas estatais etnocidas e seu(s) processo(s) de etnogênese(s)

A situação de violência contra os povos indígenas se perpetua no tempo desde a expansão colonialista, o que levou à “extinção de culturas dos habitantes originários das terras que foram ocupadas; verdadeiro etnocídio” (SANTOS FILHO, 2015, p. 379). Como assevera Cunha (2012, p. 08-09), “são os ‘descobridores’ que inauguram [a História do Brasil] e conferem aos gentios uma entrada – de serviço – no grande curso da História”, fato que desencadeou a pergunta a ser respondida: “como enquadrar [...] essa parcela da humanidade, deixada por tanto tempo à margem da Boa Nova, na história geral do gênero humano?”.

Era a primeira oportunidade na qual os “europeus viram-se confrontados com um tipo de sociedade radicalmente diferente de tudo o que até então conheciam [e] precisaram pensar uma realidade social que não podia ter lugar em sua representação tradicional do ser social” (CLASTRES, 2014, p. 218). De fato, com “o Novo Mundo descobre-se também uma Nova Humanidade”, e o problema crucial a ser enfrentado é inseri-los na “economia divina” e na “genealogia dos povos”. Assim sendo, “não há outra solução que não a da continuidade, senão ao abrir-lhe[s] um espaço na cosmologia europeia” (CUNHA, 2012, p. 40).

Esse enquadramento inicial, além de etnocêntrico, mostrou-se imediatamente etnocida, sendo certo que já nos relatos de Américo Vespúcio, no século XVI, introduziu-se a ideia de que os povos indígenas habitantes da costa brasileira viviam em “guerra perpétua,

desinteressada e bestial” e praticavam “canibalismo” e “antropofagia de vingança e não alimentar” (CUNHA, 2012, p. 31-32 e 38). Apesar do “encontro” com o “Outro” ter impressionado aqueles que chegaram ao continente americano no século XVI, não houve a desconstituição da carga de pré-conceitos europeus já introjetados naqueles que, até os dias de hoje, representam o centro do mundo. Como afirma Junqueira (2008):

Terminada a novidade daquilo que lhes pareceu exótico, a diferença cultural passou a ser vista como pecado, atraso, humanização incompleta. Em poucas décadas, foram os índios igualados às feras: deviam ser afastados, mortos ou domesticados. Decretou-se serem eles inimigos da Coroa, de Deus e da colonização. Até hoje, continua-se a dizer que o Brasil foi descoberto em 1500. O que é descobrir? É ‘Encontrar pela primeira vez’, diz o dicionário. Mas, então, foram os índios que descobriram o Brasil (JUNQUEIRA, 2008, p. 77, grifo da autora).

Se no século XVI, “os europeus começaram a exercer seu controle no litoral leste e sudeste do Brasil, chocando-se com os índios que o habitavam”, a despeito da existência de um sistema de aliança e trocas comerciais e, ainda, das vozes dissonantes que não impunham aos povos originários o status de “menos humanos” ou, até mesmo, de “desumanos”, desprovidos de alma, a partir do século seguinte e até a alvorada do século XX, os portugueses aumentaram vertiginosamente sua área de influência/comando (MELATTI, 2014, p. 242). Segundo ainda Melatti (2014), em linhas gerais:

A área ocupada pela população controlada pelos europeus no século XVII é bem mais vasta. Na primeira metade do século, os portugueses ocupam o golfo maranhense e o estuário amazônico após expulsarem os franceses de São Luís. No sul, os bandeirantes destroem as missões dos jesuítas espanhóis no noroeste do Paraná, aprisionando e levando seus índios guaranis como escravos para São Paulo. Os jesuítas, abandonando a região, tornam a levantar missões no noroeste do Rio Grande do Sul, que vêm a ser também atacadas, mas não desalojadas. Na segunda metade do mesmo século, a penetração portuguesa prossegue a subida do rio Amazonas, talvez não no sentido de povoar, mas no oposto, de aprisionar e levar índios como escravos para Belém e São Luís. No Nordeste, após a expulsão dos holandeses em 1654, uma série de incursões armadas atacam os índios do seu interior, inclusive com a colaboração de bandeirantes paulistas, e perduram até o início do século seguinte, ficando conhecidas como Guerras dos Bárbaros. A região assim esvaziada foi liberada para a criação de gado, que também avançou pelo Rio São Francisco acima. No Sul, os bandeirantes reorientavam suas expedições para o norte, apresando índios em Mato Grosso, Goiás e Minas Gerais, lugares em que se faria, no século seguinte, a extração de ouro. A penetração bandeirante em Minas Gerais se encontrava com os criadores de gado que subiam o São Francisco. O povoamento controlado pelos europeus no século XVIII é mais intenso nas regiões auríferas de Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso, em parte já despovoadas de índios no século anterior. São combatidos os caiapós do sul, que habitavam a região meridional de Goiás e o Triângulo Mineiro. As fazendas de gado continuam a avançar pelo interior do Piauí. Em 1750, era assinado o Tratado de Madri, no qual a Espanha aceita transferir aos portugueses as terras que estes tinham efetivamente ocupado a oeste da linha de Tordesilhas. Entretanto, como a Espanha queria manter sob seu controle as duas

margens do rio da Prata, dá os aldeamentos jesuíticos do Rio Grande do Sul, os Sete Povos das Missões, em troca da Colônia do Sacramento, que os portugueses haviam estabelecido na margem oposta à de Buenos Aires. Os índios guaranis, entretanto, recusam-se a ser transferidos das missões para a margem do Prata e por isso são atacados pelas tropas tanto portuguesas como espanholas; é a chamada Guerra Guaranítica. Na Amazônia, o mesmo tratado leva os portugueses a reforçarem suas posições nos rios Guaporé, Solimões, Negro e Branco.

O avanço da população controlada pelos europeus e seus descendentes no século XIX é marcada pela expansão pelas terras timbiras do sul do Maranhão das fazendas de gado que, no fim da mesma centúria, já estarão atravessando o Araguaia, encontrando os caiapós. Após a Guerra do Paraguai, as fazendas de gado também se expandem em Mato Grosso do Sul, disputando terras com terenas e cadiués, que haviam colaborado com o Brasil nesse conflito internacional. Na Amazônia, a intensificação da extração da borracha leva à ocupação das bacias do Purus e do Juruá.

E mesmo no século XX a luta continua: em São Paulo, os construtores da Estrada de Ferro Noroeste lutaram com os caingangues. Na Amazônia, os seringueiros e os coletores de castanha-do-pará mantinham em muitos pontos luta aberta com os índios. Mesmo após ter arrefecido a expansão movida pela extração da borracha, as sociedades indígenas continuam a ser assediadas pelo garimpo, pelo avanço das agropecuárias, das madeireiras, pela prospecção de petróleo e pela realização de obras de grandes dimensões, como rodovias e hidrelétricas, até os dias de hoje (MELATTI, 2014, p. 242-243).

Especificamente quanto ao Povo Indígena Krenak²⁰⁹, ainda no século XVI, houve a tentativa de apresamento para servir como mão de obra escrava após a considerável diminuição da mão de obra Tupiniquim, dizimada no bojo da revolta de 1550 e pelo contágio de sarampo²¹⁰. Durante os séculos XVI e XVII, todavia, os Botocudos evitaram, tanto quanto

²⁰⁹ Sobre as denominações deste povo indígena, convém fazer o seguinte registro: “No século XVI as denominações predominantes são *Tapuia* e *Aimoré*, ambas oriundas da língua Tupi. A primeira caracteriza-se por ser ampla e generalizadora, estabelecendo confusão quanto aos vários grupos de língua Macro-Jê que habitavam os sertões da Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais. A denominação *Aimoré* parece-nos ser mais exata e precisa. A partir do século XVII os primeiros contatos efetivos e alguns aldeamentos, como o da barra do rio das Contas (Bahia), tornaram conhecida a autodenominação do grupo, que passou a generalizar-se e, em alguns pontos, no Espírito Santo e em Minas Gerais, a conviver com a antiga denominação *Aimoré*. Assim, a documentação desse século passa a identificá-los crescentemente de *Gren*, *Gueren* ou *Kren*. Já no século XVIII começa a aparecer uma nova denominação criada pelos portugueses — Botocudos. A denominação foi retirada da tradição grupal de uso de botoques labiais e auriculares, feitos da madeira da barriguda (*Bombax ventriculosa*). Esse adorno era comparado pelos portugueses a botoques, rolhas usadas para tampar tonéis [...]. Aliás, não apenas os portugueses tiraram a denominação do grupo pelo adorno; também os Malali os chamavam de *epcossek* (grandes orelhas) [...]. Essa denominação — Botocudos — generalizou-se de tal forma que passa a ser dominante até o fim do século XIX, quando contatos mais intensos e o aldeamento sistemático dos vários grupos permitiram o conhecimento dos vários subgrupos com suas variadas autodenominações, sempre retiradas de acidentes geográficos ou dos nomes de caciques que chefiavam as dissidências, tão comuns entre esse povo. Assim, começam a surgir na literatura as denominações *Gutkrak*, *Miña-Jirum*, *Nakrehé*, *Naknanuk*, *Pojixá*, *Krenak*, *Etwet* e tantas outras” (PARAÍSO, 1992, p. 428, grifos da autora).

²¹⁰ Sobre o assunto, relata Paraíso (1992, p. 413): “A revolta de 1550 foi uma reação às tentativas de escravização perpetradas pelos colonos que iniciavam a sua atividade açucareira. A mudança de relações e a opressão fizeram com que os Tupiniquins procurassem libertar-se do jugo pelo ataque e incêndios a engenhos, vilas e canaviais, provocando graves prejuízos à economia local. As medidas coercitivas fizeram-se sentir pela ação do governador Mem de Sá, que, pessoalmente, comandou o ataque aos Tupiniquins rebelados. O combate culminou na “Batalha dos Nadadores” [...], na queima de várias aldeias e na imposição da servidão por dívida aos Tupiniquins como forma de garantir o ressarcimento dos prejuízos provocados durante a revolta. Já a epidemia de sarampo surtiu também graves efeitos na composição demográfica do grupo. A doença foi introduzida no Espírito Santo por um irmão da Companhia de Jesus e se alastrou pelos vários aldeamentos

puderam, o contato com a sociedade envolvente, inclusive fazendo diversos ataques às vilas instaladas na região. Como destaca Paraíso (1992):

[A] primeira notícia do aldeamento de Botocudos é de 1602, em Ilhéus. Tal fato deveu-se à ação do padre Domingues Rodrigues. Esses índios foram transferidos para a ilha de Itaparica, no Recôncavo baiano, onde contraíram várias doenças infectocontagiosas que determinaram a morte de boa parte de sua população e a fuga da restante, que voltou a embrenhar-se nas matas, fugindo do contato (PARAÍSO, 1992, p. 414).

No final do século XVIII, na região do vale do rio Doce²¹¹, encontravam-se os inimigos mais “ferozes” da colonização portuguesa. A referida região “permanecia como um dos últimos espaços, ao longo do litoral, pouco conhecido e controlado, reduto absoluto dos povos nativos designados genericamente pela categoria Botocudos. Uma típica fronteira colonial” (MARINATO, 2007, p. 27). A situação se altera consideravelmente a partir do início do século XIX, tendo em conta a necessidade de “liberação do caminho das minas”, abrindo-se “passagem pela floresta do vale do Rio Doce depois de haver se esgotado a extração de diamantes e ouro” (COHN, 2015, p. 203).

Como assevera Cunha (2012, p. 21), “a partir da expulsão dos jesuítas por Pombal, em 1759, e sobretudo a partir da chegada de d. João VI ao Brasil, em 1808, a política indigenista viu sua arena reduzida e sua natureza modificada: não havia mais vozes dissonantes quando se tratava de escravizar índios e de ocupar terras”. Sintoma claro dessa mudança é a Carta Régia de 13 de maio de 1808, no bojo da qual a Coroa Portuguesa declarou “guerra justa” contra o Povo Krenak, sob a alegação de suposta antropofagia nos seguintes termos:

Manda fazer guerra aos índios Botocudos.

Pedro Maria Xavier de Ataíde e Mello, do meu Conselho, Governador e Capitão General da Capitania de Minas Geraes. Amigo. Eu o Príncipe Regente vos envio muito saudar. Sendo-me as graves queixas da Capitania de Minas Geraes têm subido á minha real presença, sobre as invasões que diariamente estão praticando os índios

jesuíticos do litoral. Depois, devido à reação dos índios que optavam por fugir para as aldeias do sertão, a epidemia assumiu proporções que não podem ser avaliadas devido à falta de dados”.

²¹¹ Região geográfica localizada no estado de Minas Gerais, correspondente ao leste mineiro. Conforme a divisão do IBGE vigente entre os anos de 1989 e 2017 (mesorregiões e microrregiões do Brasil), o Vale do Rio Doce era considerado uma mesorregião, composta pelas microrregiões de Aimorés, Caratinga, Governador Valadares, Guanhanês, Ipatinga, Mantena e Peçanha. A partir de 2017, com a extinção das mesorregiões e microrregiões, o Vale do Rio Doce passou a corresponder parcialmente às regiões geográficas intermediárias de Governador Valadares e Ipatinga. Cfr.: <<https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-do-territorio/divisao-regional/15778-divisoes-regionais-do-brasil.html?edicao=16163&t=sobre>> e <<https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-do-territorio/divisao-regional/15778-divisoes-regionais-do-brasil.html?edicao=15905&t=sobre>>. Acesso em: 04 de janeiro de 2020.

Botocudos, antropofagos, em diversas e muito distantes partes da mesma Capitania, particularmente sobre as margens do Rio Doce e rios que no mesmo desaguam e onde não só devastam todas as fazendas sitas naquellas visinhanças e tem até forçado muitos proprietarios a abandonal-as com grave prejuizo seu e da minha Real Coroa, mas passam a praticar as mais horriveis e atrozes scenas da mais barbara antropophagia, ora assassinando os Portuguezes e os Indios mansos por meio de feridas, de que servem depois o sangue, ora dilacerando os corpos e comendo os seus tristes restos; tendo-se verificado na minha real presença a inutilidade de todos os meios humanos, pelos quaes tenho mandado que se tente a sua civilização e o reduzil-os a aldear-se e a gozarem dos bens permanentes de uma sociedade pacifica e doce, debaixo das justas e humanas Leis que regem os meus povos; e até havendo-se demonstrado, quão pouco util era o systema de guerra defensivo que contra elles tenho mandado seguir, visto que os pontos de defeza em uma tão grande e extensa linha não podiam bastar a cobrir o paiz: sou servido por estes e outros justos motivos que ora fazem suspender os efeitos de humanidade que com elles tinha mandado praticar, ordenar-vos, em primeiro lugar: Que desde o momento, em que receberdes esta minha Carta Regia, deveis considerar como principiada contra estes Indios antropofagos uma guerra offensiva que continuareis sempre em todos os annos nas estações seccas e que não terá fim, senão quando tiverdes a felicidade de vos senhorear de suas habitações e de os capacitar da superioridade das minhas reaes armas de maneira tal que movidos do justo terror das mesmas, peçam a paz e sujeitando-se ao doce jugo das leis e promettendo viver em sociedade, possam vir a ser vassallos uteis, como ja o são as immensas variedades de Indios que nestes meus vastos Estados do Brazil se acham aldeados e gozam da felicidade que é consequencia necessaria do estado social (Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/antioresa1824/cartaregia-40169-13-maio-1808-572129-publicacaooriginal-95256-pe.html>. Acesso em 20 de janeiro de 2020).

A partir de então, “uma verdadeira operação de guerra foi organizada e reforçada nos ‘Sertões do Leste’ e nos sertões do rio Doce espírito-santense, [...] composta essencialmente por quartéis e presídios militares” (MARINATO, 2007, p. 28), sendo que foram incontáveis as tentativas de dizimar os Botocudos. Sobre o assunto, Ailton Krenak narra um episódio que ilustra o ora afirmado:

Darcy Ribeiro apresentou esses índios [botocudos] como extintos. Uma vez, quando ele era secretário de cultura, do governo Brizola, fui visitá-lo com um grupo de Guaranis no Rio de Janeiro. Por coincidência, nesse dia havia caído um temporal. Fomos andando a pé, da rodoviária até a Secretaria. Parecíamos uns pintos molhados. O guarda da Secretaria estranhou e disse que o secretário não iria receber aqueles pedintes descalços, com calças e camisas molhadas. Mas, apesar disso, entramos no gabinete do Darcy para cumprimentá-lo e ele perguntou como é que estávamos. Respondi: “como você disse que nosso povo está extinto, um fantasma veio lhe visitar. Porque, pelo seu livro, estamos mortos. Quem está extinto não dá notícia”.

Darcy deu uma risada e perguntou: “continua a matança em cima de vocês?”. Falei: “claro que continua. Vim aqui pedir sua intervenção junto ao governo para que a Funai e as outras agências do governo parem essa perseguição contra as restantes famílias de ‘botocudos’ (COHN, 2015, p. 204, grifos do autor).

Essa “caçada brutal” aos Botocudos se estendeu por todo o século XIX, sendo certo que “a tradição oral [...] diz que a guerra nunca cessou”, antes e tão somente “diminuiu

porque um dos lados não tinha mais contingente para combater”, sendo incontestável que “os ‘botocudos’ continuaram sendo sangrados como galinhas, ao longo do século XX” (COHN, 2015, p. 204).

Já sob os auspícios do SPI, criado em 1910, uma dissidência dos *Gutkrak*, que não aceitava o contato com a sociedade envolvente deu origem aos Krenak, cujo “capitão” ou cacique, refugiou-se nas matas do Rio Doce, em Minas Gerais (PARAÍSO, 1992), passando a ocupar a sua margem esquerda, entre as cidades de Resplendor e Conselheiro Penal. Ailton Krenak também narra esse momento histórico, a partir da tradição oral:

Em 1893, houve uma rebelião. Os índios mataram os que chefiavam a missão dos capuchinhos e saquearam propriedades e sítios. De 1893 até 1910, 1915, havia muito ressentimento e ninguém queria ver aqueles índios que fugiram da missão, quase mansos, e que de novo viraram brabos. O problema é que nessa segunda rebelião os índios não estavam mais com arco e flecha, mas com carabina. Começaram a assaltar as tropas com rifles e munição. Tomaram as armas dos tropeiros e formaram uma jagunçagem. No meio dessa jagunçagem surgiu um capitão, um sujeito guerreiro, o capitão Krenak.

Esses guerreiros deram muito trabalho na ocupação do Rio Doce, naquele lugar, que hoje tem o nome de Nanuk, palavra na língua dos ‘botocudos’. Nome de um cara rebelde, que comandava uma horda de bravos guerreiros, cercando as tropas. Seguiam pela rota de tropeiros que havia na região, tomando suprimentos de qualquer provedor. Alimentavam os grupos de seus guerreiros na Serra dos Aimorés.

Foi aí que o marechal Rondon, com o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), mandou seus bons indianistas/sertanistas, que saíam do Rio de Janeiro, de Cuiabá e de outras regiões, para pacificar os ‘botocudos’. Assim foram pacificados esses últimos guerreiros. Desses sertanistas, alguns eram oficiais. Eles atribuíram a patente de capitão a esse Krenak. Somos descendentes da família dele. Trocou o botoque dele, com um fotógrafo, por comida. Roquete Pinto fez uma foto dele quando ele já estava tuberculoso. Em troca de sua foto, ganhou os brincos e os anéis da orelha, que foram levados para o museu (COHN, 2015, p. 205, grifos do autor).

Convém registrar que o território Krenak foi demarcado por meio do Decreto nº. 5462, de 10 de dezembro de 1920, após um processo iniciado em 1918. O território demarcado alcançou apenas parte das terras tradicionalmente ocupadas por aquele povo. Todavia, a política estatal então vigente foi paulatinamente expulsando o Povo Indígena Krenak de seu território demarcado, sendo que fazendeiros foram ocupando aquela localidade, tanto por meio de arrendamentos incentivados pelo próprio SPI quanto por meio de invasões. Nesse sentido, é a narrativa de Ailton Krenak:

[D]o final de 1920 até a década de 1940, todas as famílias indígenas foram assentadas por Rondon na reserva do Posto Indígena Guido Marlière, que fica nos municípios de Resplendor e Conselheiro Pena, na margem esquerda do Rio Doce. (...) Eles enxotaram os índios dali, que fugiram para o Pankas, no Espírito Santo. Outros foram para o lado do Kuparak.

Naquele lugar houve um massacre causado pelos colonos. Incendiaram a aldeia, fuzilaram crianças e as mulheres e mataram muitos a facção. Isso ocorreu no final dos anos 1940 e 1950 e não havia ali nenhuma família instalada pacificamente.

Até 1970, toda a minha gente permaneceu naquele lugar algum tempo – uns por três meses, por um ano e meio – quando da refrega com os colonos. Acabaram todos expulsos. As últimas famílias que persistiam em permanecer foram arrancadas de lá, amarradas em correntes em cima de caminhões e despejadas em outro sítio, que a Secretaria de Agricultura de Minas Gerais trocou com a Fundação Nacional do Índio (Funai) a fim de liberar terra indígena para a colonização.

Despejaram os índios em propriedades da Corregedoria da Polícia, numa colônia penal, ou coisa assim. A perspectiva era aniquilar mesmo com o resto das famílias dos índios. Nesse lugar chamado Fazenda Guarani, em Carmésia, foram despejadas algumas famílias (COHN, 2015, p. 198-199).

Durante o regime de exceção brasileiro (1964-1985)²¹², segundo as informações trazidas no Relatório Final emitido pela Comissão Nacional da Verdade (CNV)^{213 214}, foram praticadas graves violações de direitos humanos que causaram grande desagregação social e cultural do povo indígena Krenak, podendo ser rotulada, inclusive, como verdadeira política etnocida do Estado brasileiro²¹⁵.

Em primeiro lugar, é indispensável mencionar a implantação da Guarda Rural Indígena (GRIN) em 25 de junho de 1969 (Portaria 231 da Presidência da FUNAI), que se destinava a recrutar indígenas que passariam a exercer o policiamento ostensivo e militarizado das terras indígenas. Além de representar uma desestruturação da hierarquia tradicionalmente existente nas comunidades indígenas, a GRIN foi treinada pela Polícia Militar de Minas

²¹² A construção deste trecho da pesquisa – relativo às práticas estatais etnocidas praticadas contra o Povo Indígena Krenak durante o regime de exceção brasileiro (1964-1985) – foi objeto do artigo LOREIRO, Sílvia Maria da Silveira; SILVA, Jamilly Izabela de Brito. *Povos indígenas e a (ausência de) justiça de transição brasileira: uma análise à luz do constitucionalismo pluralista latino-americano*. Publicado recentemente na Revista Brasileira de Políticas Públicas (V. 9, n. 2, p. 536-556, 2019). ISSN 2236-1677.

²¹³ O Relatório é composto de três volumes: a) Volume I (Relatório), b) Volume II (Textos Temáticos) e c) Volume III (Mortos e Desaparecidos Políticos). As violações de direitos humanos dos povos indígenas estão concentradas no Texto 5 do Volume II. A íntegra do documento encontra-se disponível em: <<http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/>>. Acesso em: 30 de março de 2019.

²¹⁴ No dia 18 de novembro de 2011, o Diário Oficial da União, em edição extra, publicou a Lei nº. 12.528/2011, que criou a CNV no âmbito da Casa Civil da Presidência da República. A referida lei, de iniciativa da própria Presidência, fixou como finalidade essencial da CNV “examinar e esclarecer as graves violações de direitos humanos praticadas no período fixado no art. 8º. do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, a fim de efetivar o direito à memória e à verdade histórica e promover a reconciliação nacional” (art. 1º, caput). O lapso temporal abarcado pela CNV, portanto, corresponde ao período compreendido entre 18 de setembro de 1946 e a data da promulgação da Constituição Federal em 1988 (05 de outubro), abrangendo, inclusive, os anos do regime de exceção brasileiro (1964-1985). A CNV foi instituída em 16 de maio de 2012 e, após mais de dois anos de atividades, em 10 de dezembro de 2014, apresentou seu Relatório Final à sociedade brasileira, destacando, notadamente em relação ao período compreendido entre 1964 e 1985, a ocorrência de inúmeras, massivas e sistemáticas violações de direitos humanos contra todos aqueles que eram vistos como opositores (ou inimigos) pelo regime de exceção.

²¹⁵ Segundo o Relatório, as violações perpetradas contra os povos originários, e não somente contra o Povo Indígena Krenak, eram sistêmicas e englobavam (a) esbulho de terras indígenas; (b) usurpação de trabalho indígena, confinamentos e abusos de poder; (c) contatos e remoções forçadas; (d) expulsão, remoção e intrusão de territórios indígenas; (e) desagregação social e extermínio; (f) mortandades e massacres; (g) prisões, torturas, maus-tratos e desaparecimentos forçados e; (h) perseguição ao movimento indígena (CNV, 2014, Volume II, Texto 5, p. 203-262).

Gerais inclusive para a utilização de técnicas de tortura, mecanismo considerado legítimo para sua atuação.

A CNV conseguiu apurar tão somente que houve denúncias de “arbitrariedades, espancamentos, e abusos de toda a sorte” (CNV, Volume II, Texto 5, p. 212), considerando imprescindível que as investigações fossem aprofundadas, o que, até o momento, não ocorreu. Ainda que os relatos apontem para um curto período de atuação da Guarda Rural Indígena, a própria criação de uma espécie de polícia indígena destinada a “fiscalizar” os próprios indígenas, inclusive, com as vestimentas e técnicas policiais típicas de um período de exceção, já possibilita mensurar a enormidade da violação à cultura desse povo.

Na cerimônia de formatura da primeira e última turma da GRIN, realizada em 05 de fevereiro de 1970 em Belo Horizonte/MG, houve o único registro público e em ato oficial durante o regime de exceção brasileiro da famosa técnica de tortura conhecida como “pau-de-arara”²¹⁶: um homem é carregado por formandos pendurado ao “pau-de-arara” durante o desfile final do evento (figura a seguir).

Figura 7 Cena do filme “Arara”, de Jesco von Puttmaker, que mostra cenas da formatura da 1ª. turma da Guarda Rural Indígena



²¹⁶ Com base na carta de próprio punho escrita por Augusto César Salles Galvão (estudante, 21 anos, Belo Horizonte) em 1970 e no auto de qualificação e interrogatório de José Milton Ferreira de Almeida (engenheiro, 31 anos, Rio de Janeiro) ocorrido em 1976, o “pau de arara” é descrito como uma “barra de ferro que é atravessada entre os punhos amarrados e a dobra do joelho, sendo o ‘conjunto’ colocado entre duas mesas, ficando o corpo do torturado pendurado a cerca de 20 ou 30cm do solo” e, ainda, como “uma estrutura metálica desmontável, [...] que era constituído de dois triângulos de tubo galvanizado em que um dos vértices possuía duas meias-luas em que eram apoiados e que, por sua vez, era introduzida debaixo de seus joelhos e entre as suas mãos que eram amarradas e levadas até os joelhos” (ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO, 2011, p. 35-36).

Fonte: Reportagem da *Folha de São Paulo* intitulada *Como a ditadura ensinou técnicas de tortura à Guarda Rural Indígena*. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2012/11/1182605-como-a-ditadura-ensinou-tecnicas-de-tortura-a-guarda-rural-indigena.shtml>>.

Já a instalação do reformatório Krenak, ocorrida também no ano de 1969 em área rural localizada entre os municípios de Resplendor/MG e Conselheiro Pena/MG, na região do Posto Indígena Guido Marlière (PIGM), atual terra indígena Krenak, tinha com o objetivo primordial confinar e “recuperar” índios de todo o território brasileiro considerados criminosos ou com “comportamentos desviantes”, sendo certo que a CNV colheu “denúncias de casos de morte por tortura no tronco, trabalho forçado e desaparecimento de prisioneiros” (CNV, Volume II, Texto 5, p. 239-240).

Sobre o assunto, a CNV transcreveu, inclusive, parte da denúncia contida em documento enviado ao Tribunal Russell II (1974-1976)²¹⁷:

[...] com relação aos índios, o clima é de terror. Contrariando seus Estatutos e atentando contra os direitos humanos, a Funai criou uma prisão para os índios em Crenaque, no município de Governador Valadares, Minas Gerais. Na gestão de Bandeira de Melo [Presidente da FUNAI] a prisão tem sido muito usada. Segundo palavras do sertanista Antonio Cotrim Soares, jamais contestadas pela Funai, Crenaque “é um campo de concentração” para onde são enviados os índios revoltados com o sistema explorador e opressivo da Funai. A prisão é dirigida por um oficial da PM de Minas Gerais [capitão Manoel Pinheiro], comandando um destacamento de seis soldados. Os índios presos são obrigados a um regime de trabalho forçado de oito horas diárias. São colocados em prisões celulares, isolados uns dos outros. E recebem espancamentos e torturas. Cotrim conta o caso do índio Oscar Guarani, de Mato Grosso, que ao entrar na prisão pesava 90 quilos e de lá saiu pesando 60, além de apresentar marcas de sevícias no corpo [em tempo, segundo a própria CNV, o crime de Oscar Guarani foi ter ido a Brasília apresentar reivindicações à direção da Funai, sendo preso após se desentender, nos corredores da instituição, com um militar que não permitiu seu encontro com o presidente da instituição. Ficou detido por três anos] (CNV, Volume II, Texto 5, p. 244).

Contabiliza-se que, pelo menos, 121 índios, de várias etnias²¹⁸, foram encarcerados no conhecido Reformatório Krenak entre os anos de 1969 e 1979, muitos deles sem qualquer ordem judicial.

²¹⁷ Em linhas gerais, o Tribunal Russell II – idealizado pelo senador italiano Lélío Basso e uma espécie de sucessor do Tribunal Russel de 1966/1967, organizado pelo filósofo britânico Bertrand Russell e mediado pelo filósofo e escritor francês Jean-Paul Sartre para “julgar” os crimes cometidos na Guerra do Vietnã –, destinou-se a dar divulgação às graves violações de direitos humanos ocorridas durante as décadas de 1960 e 1970 em diversos países da América Latina, especialmente no Brasil que, àquela altura, vivia um regime de exceção (1964-1985). Caracterizado como um tribunal de opinião (sem legitimidade legal para realizar julgamentos), o Tribunal Russell II, formado por diversas personalidades, a exemplo do próprio Jean Paul Sartre e de Gabriel García Márquez e Julio Cortázar, também trouxe à tona as violências sistemáticas praticadas contra os povos originários pelas ditaduras então instaladas na América Latina. Nesse sentido, Cfr. FERREIRA (2016). Disponível em <<https://www3.faac.unesp.br/ridh/index.php/ridh/article/view/391/180>>. Acesso em 20 de janeiro de 2020.

²¹⁸ Extrai-se do Relatório da CNV: “Foram identificados pelo nome: 22 Karajá, 17 Terena, 13 Maxacali, 11 Pataxó, nove Krenak, oito Kadiweu, oito Xerente, seis Kaiowá, quatro Bororo, três Krahô, três Guarani, dois Pankararu, dois Guajajara, dois Canela, dois Fulniô e um Kaingang, Urubu, Campa, Xavante, Xakriabá,

A CNV, ao visitar as ruínas da prisão clandestina na terra indígena Krenak, colheu o depoimento do ancião Oredes Krenak, o qual contou que eles [indígenas] eram punidos por coisas pequenas, como desobediência por não aceitar fazer trabalho forçado, ou quando não faziam o que lhes era pedido por não saber fazer. E qual seria essa punição? O próprio Oredes Krenak relembra: “a punição era: ficar presos, passar dois dias sem comer, mais dois dias só com duas refeições, e só eram soltos no quinto dia. Na cadeia, muitos passavam fome, ficavam sem comer nem beber” (CNV, Volume II, Texto 5, p. 245).

Muitas perguntas sobre o que aconteceu naquela cadeia oficial - símbolo da violência e arbitrariedade com as quais foram tratados os povos indígenas durante o regime de exceção - permanecem sem respostas, como asseverou a CNV:

[...] quais serão as memórias dos 121 presos indígenas listados? Quantos indígenas foram presos sem registros? De quais etnias seriam esses presos sem documentação? Quais foram torturados e quantos desapareceram? Quem são os responsáveis pelas violências, torturas e desaparecimentos de índios na cadeia do Krenak? Qual a estrutura de comando acima do capitão Pinheiro? A CNV, mesmo que ainda não tenha as respostas para as questões acima, com base na documentação reunida reconhece, no Reformatório Krenak e na Fazenda Guarani (que o sucedeu), a sua abrangência nacional quanto à função de prisão de índios rebeldes, encarcerando indígenas de 23 etnias. Ademais, especificamente para a população Krenak, obrigada a viver sob as mesmas condições de índios presos em suas terras, o reformatório assume um caráter de “campo de concentração”, conforme denunciado no Tribunal Russell II, ou “prisão domiciliar”, como descrito no caso Aikewara. Os indícios levantados relacionam esse reformatório aos centros de torturas e, portanto, as investigações deverão ser aprofundadas pelo Estado brasileiro (CNV, Volume II, Texto 5, p. 245).

Há que se falar ainda na política de deslocamento forçado imputada aos Krenak. Antes mesmo da criação da GRIN e da instalação do Reformatório, o Povo Indígena Krenak havia sido deslocado forçadamente “de seu território, no município de Resplendor (MG) para a região de Águas Formosas em 1957” (CNV, 2014, Volume II, Texto 5, p. 210). A decisão, avalizada pelo SPI (antecessor da FUNAI), “respondia à última etapa da ação do órgão para liberar as terras para colonização, foi tomada de forma atropelada e sem nenhum início do planejamento da direção acerca da transferência dos Krenak” (CNV, 2014, Volume II, Texto 5, p. 210). Como atestou a CNV, “frente às péssimas condições de vida no posto de Águas Formosas, os indígenas retornam a pé, de carro e de trem em uma viagem de três meses e cinco dias” (CNV, 2014, Volume II, Texto 5, p. 210).

Em dezembro de 1972, novo deslocamento forçado foi coordenado em razão da demonstração de interesses econômicos na terra tradicionalmente ocupada pelos Krenak. Esse

Tupinikim, Sateré-Mawé, Javaé, além de um não identificado, porém, o número de índios presos na ditadura militar pode ser maior” (CNV, Volume II, Texto 5, p. 239-240 e 244).

deslocamento levou os indígenas para a Fazenda Guarani, situada no município de Carmésia/MG, local que também serviu como prisão indígena a partir da extinção do reformatório Krenak, trazendo mais desagregação social ao povo, que se viu obrigado a se estabelecer naquela localidade. Somente na década de 1980, o povo indígena Krenak, mesmo receoso com eventual violência por parte dos agentes do Estado e dos fazendeiros, começou a retornar ao seu território que, naquele momento, já havia sido transformado em terra devoluta pelo Governo de Minas Gerais.

Apenas no ano de 1993, posteriormente a uma ação judicial que durou mais de 30 (trinta) anos, o Povo Indígena Krenak reconquistou parte do direito ao território demarcado em 1920, após decisão histórica do Supremo Tribunal Federal anulando todos os atos de usurpação²¹⁹. Ainda hoje, pende de demarcação a região conhecida como Sete Salões, a qual tem grande importância para a cosmovisão do povo.

Na tarde do dia 05 de outubro de 2015, novo revés à proteção constitucional assegurada aos povos originários fez-se presente no povo indígena Krenak: o rompimento da chamada barragem do “Fundão”, pertencente à mineradora Samarco/BHP Billiton, da Vale do Rio Doce, no município de Mariana, considerado o desastre industrial que causou o maior impacto ambiental da história brasileira e o maior do mundo envolvendo barragens de rejeitos, com um volume total despejado de 62 milhões de metros cúbicos, alcançou as águas do rio Doce. A lama tóxica de rejeitos envenenou o Watu, rio sagrado dos Krenak. Para os Krenak, Watu é uma entidade, tem personalidade e, desse modo, não se resume a um “recurso natural”.

As armadilhas “plantadas” ainda no Século XVI pelo ideal prevalente de sociedade ocidental europeia permeou toda a história conhecida dos povos indígenas, seja em razão da “ilusão de primitivismo” ao defender a “ideia de que certas sociedades [a exemplo das sociedades indígenas] teriam ficado na estaca zero de evolução, e que eram portanto algo como fósseis vivos que testemunhavam o passado das sociedades ocidentais”, seja em virtude do “fracionamento étnico” e da “homogeneização cultural”, fíncados na perda de diversidade cultural por meio de um processo de atomização que culmina com a seguinte constatação: “o que é hoje o Brasil indígena são fragmentos de um tecido social cuja trama, muito mais

²¹⁹ Ação Cível Originária nº 323-7/Minas Gerais, rel. Ministro Francisco Rezek. O acórdão foi assim ementado: AÇÃO CÍVEL ORIGINÁRIA. TÍTULOS DE PROPRIEDADE INCIDENTES SOBRE ÁREA INDÍGENA. NULIDADE. Ação declaratória de nulidade de títulos de propriedade de imóveis rurais, concedidos pelo governo do Estado de Minas Gerais e incidentes sobre área indígena imemorialmente ocupada pelos índios Krenak e outros grupos. Procedência do pedido. (Votação unânime) D.J. 08/04/1994. Ementário nº 1739-01.

complexa e abrangente, cobria provavelmente o território como um todo” (CUNHA, 2012, p. 11-13).

De fato, a premissa etnocêntrica estabelecida desde o primeiro momento em que as civilizações europeias e indígenas se “encontraram”, ao avaliar as diferenças existentes entre os povos tendo como único padrão a ser seguido a cultura europeia ocidental, fundamentou, de um lado, a existência de uma suposta hierarquia entre culturas (a cultura indígena é vista como inferior à cultura europeia) e, de outro, a supremacia absoluta da cultura ocidental europeia.

Segundo Morin (2015, pág. 13), pela “visão mutiladora e unidimensional, paga-se bem caro nos fenômenos humanos: a mutilação corta na carne, verte o sangue, expande o sofrimento”. Esse raciocínio aplica-se integralmente à necessidade de que o pensamento complexo guie a atuação estatal ao garantir a diversidade cultural assegurada pelo texto constitucional de 1988 (originário e internalizado pela Convenção 169 da OIT), aplicando-a, inclusive, ao direito à consulta prévia, livre, informada e de boa-fé que, por sua vez, deve ser realizada conforme os protocolos autônomos de consulta elaborados por cada povo. De fato, como prossegue o referido autor:

A incapacidade de conceber a complexidade da realidade antropológica, em sua microdimensão (o ser individual) e em sua macrodimensão (o conjunto da humanidade planetária) conduz a **infinitas tragédias e nos conduz à tragédia suprema** (MORIN, 2015, p. 13, grifos do autor).

A realidade indígena da América do Sul, desse modo, constituiu-se em terreno fértil para a construção, na década de 1970, do conceito de *etnocídio*. Sobre o assunto, Clastres (2014) afirma que houve a necessidade de criar um vocábulo capaz de traduzir uma prática que nem mesmo a palavra genocídio, já utilizada, conseguia exprimir. Confira-se:

Desde o descobrimento da América em 1492, pôs-se em funcionamento uma máquina de destruição dos índios. Essa máquina continua a funcionar, lá onde subsistem, na grande floresta amazônica, as últimas ‘tribos selvagens’. Ao longo dos últimos anos, massacres de índios têm sido denunciados no Brasil, na Colômbia, no Paraguai. Sempre em vão. Ora, foi sobretudo a partir de sua experiência americana que os etnólogos, e muito particularmente, Robert Jaulin, viram-se levados a formular o conceito de etnocídio. É a realidade indígena da América do Sul que se refere essa idéia de início. Dispomos aí, portanto de um terreno favorável, se é possível dizer, à pesquisa da distinção entre genocídio e etnocídio, já que as últimas populações indígenas do continente são simultaneamente vítimas desses dois tipos de criminalidade. Se o termo genocídio remete à ideia de ‘raça’ e à vontade de extermínio de uma minoria racial, o termo etnocídio aponta não para a destruição física dos homens (caso em que se permaneceria na situação genocida), mas para a destruição de sua cultura. O etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa

destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito. Em ambos os casos, trata-se da morte, mas de uma morte diferente: a supressão física e imediata não é a opressão cultural com efeitos longamente adiados, segundo a capacidade de resistência da minoria oprimida [...] (CLASTRES, 2014, p. -79, grifos do autor).

A corroborar o dito acima, segundo Viveiro de Castro (2015, p. 2), o conceito de *etnocídio* tem sua origem na obra do antropólogo francês Robert Jaulin, notadamente em seu livro *La paix blanche: introduction à l'ethnocide* (1970), o qual “oferece um testemunho etnográfico detalhado do processo de destruição da cultura e da sociedade dos Bari, um povo ameríndio habitante da fronteira venezuelano-colombiana”. Prossegue o referido autor destacando que, em termos antropológicos, o conceito de *etnocídio* somente é minimamente aprofundado quando se debatem os conceitos de “grupo étnico” e “minorias étnicas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 4), os quais, por sua vez, apontam para indivíduos que compartilham mitos de origem e descendência comuns, memórias históricas, valores e padrões culturais, senso de solidariedade, mediante associação com determinado território²²⁰.

Dito de outro modo, toda e qualquer decisão política é considerada etnocida quando “tomada à revelia das instâncias de formação de consenso próprias das coletividades afetadas por tal decisão, a qual acarrete mediata ou imediatamente a destruição do modo de vida das coletividades, ou constitua grave ameaça [...] à continuidade desse modo de vida”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 1).

A prática etnocida, portanto, vê o outro como diferente, mas se ancora – sobretudo – na *má diferença* e “corrige” essa *maldade* ao entender que “os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto”. Em outras palavras, “suprime-se a indianidade do índio para fazer dele um cidadão brasileiro” (CLASTRES, 2014, p. 79-80). Por conseguinte, a prática etnocida, prossegue Clastres (2014, p. 80), possui duas premissas, a saber, a existência de uma suposta hierarquia entre culturas e a supremacia da cultura ocidental, a qual, por sua vez, denota a ideia de integracionismo dos povos indígenas, em voga no Brasil até o marco constitucional de 1988. Assim sendo, se o etnocídio é entendido como a destruição (ou o risco da destruição) do modo de vida dos grupos indígenas atingidos e o atual arcabouço jurídico assegura as diversas formas de expressão e os modos de fazer, criar e viver desses variados

²²⁰ Importa salientar que o próprio Viveiros de Castro critica tal noção de “grupo étnico” ou “minorias étnicas” por “não contemplar os processos históricos de constituição e especialmente de reconstituição ativa de coletividades etnicamente diferenciadas — os chamados processos de ressurgência ou ‘emergência’ étnica, isto é, de reivindicação de continuidades memoriais e originárias interrompidas por processos de etnocídio que hoje se constata terem sido incompletos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 5, grifos do autor).

grupos que contribuíram para a formação da sociedade brasileira, é indubitável que a ação etnocida, cada vez mais, trará repercussões jurídicas para aqueles que a praticam.

De fato, “o conceito caminha lenta, mas firmemente para seu acolhimento oficial por parte dos organismos internacionais, apesar de uma persistente pressão contrária exercida pelos Estados nacionais”, inclusive porque, tal como o Estado brasileiro, “têm em seu passivo histórico e ético uma abundância de políticas inequivocamente etnocidas, associadas ou não a ações genocidas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 4).

A atuação estatal em relação ao povo indígena Krenak – seja durante o século XIX, seja por ocasião do regime de exceção brasileiro (1964-1985), para citar apenas os momentos históricos que são objetos da presente pesquisa – é, antes de tudo, etnocida. Por vezes, é também genocida²²¹ e/ou se reveste de crime contra a humanidade²²². Ainda assim, o Povo Indígena Krenak resiste e ressurgiu, apesar do quase desaparecimento durante o século XIX, da retirada compulsória de sua terra tradicionalmente ocupada e das sucessivas condutas etnocidas praticadas pelo Estado brasileiro durante os mais de cinco séculos desde o “encobrimento” civilizatório.

Nesse contexto, é pertinente trazer à lume a conceituação do termo etnogênese(s), que para Bartolomé (2006, p. 53) apresenta um caráter plurívoco, podendo ser utilizado de forma ampliada para abarcar os “processos de atualização identitária de grupos étnicos que enfrentaram profundas mudanças de transfiguração étnica (...) e cuja emergência contemporânea constitui um novo dado para (...) as políticas públicas em contextos multiculturais”. Para utilizar expressão de Hill (1996, p. 17), para que os “povos sem poder”, a exemplo dos povos indígenas, possam resistir com sucesso aos “sistemas contínuos de

²²¹ Segundo o Estatuto de Roma, devidamente internalizado pelo Estado brasileiro (Decreto Legislativo n. 112, de 6 de junho de 2002 e Decreto Presidencial n. 4.388, de 25 de setembro de 2002), considera-se genocídio “qualquer um dos atos que a seguir se enumeram, praticado com intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, enquanto tal: a) Homicídio de membros do grupo; b) Ofensas graves à integridade física ou mental de membros do grupo; c) Sujeição intencional do grupo a condições de vida com vista a provocar a sua destruição física, total ou parcial; d) Imposição de medidas destinadas a impedir nascimentos no seio do grupo; e) Transferência, à força, de crianças do grupo para outro grupo (art. 6º).

²²² Também nos termos do Estatuto de Roma, considera-se crime contra a humanidade qualquer um dos atos seguintes, quando cometido no quadro de um ataque, generalizado ou sistemático, contra qualquer população civil, havendo conhecimento desse ataque: a) Homicídio; b) Extermínio; c) Escravidão; d) Deportação ou transferência forçada de uma população; e) Prisão ou outra forma de privação da liberdade física grave, em violação das normas fundamentais de direito internacional; f) Tortura; g) Agressão sexual, escravatura sexual, prostituição forçada, gravidez forçada, esterilização forçada ou qualquer outra forma de violência no campo sexual de gravidade comparável; h) Perseguição de um grupo ou coletividade que possa ser identificado, por motivos políticos, raciais, nacionais, étnicos, culturais, religiosos ou de gênero, tal como definido no parágrafo 3o, ou em função de outros critérios universalmente reconhecidos como inaceitáveis no direito internacional, relacionados com qualquer ato referido neste parágrafo ou com qualquer crime da competência do Tribunal; i) Desaparecimento forçado de pessoas; j) Crime de apartheid; k) Outros atos desumanos de caráter semelhante, que causem intencionalmente grande sofrimento, ou afetem gravemente a integridade física ou a saúde física ou mental (art. 7º).

dominação, estereótipos raciais ou étnicos e hegemonia cultural”²²³, é indispensável “constru[ir] uma compreensão compartilhada do passado histórico que lhes permita entender suas condições presentes como resultado de suas próprias maneiras de fazer história”²²⁴. Assim sendo, a etnogênese “também pode servir como uma ferramenta analítica para o desenvolvimento de abordagens históricas críticas da cultura como um processo contínuo de conflito e luta pela existência de um povo e seu posicionamento dentro e contra uma história geral de dominação”²²⁵ (HILL, 1996, p. 1).

Aqui é preciso reiterar que o conceito de etnogênese(s) utilizado neste estudo é amplo: englobando tanto o processo de ressurgimento de povos indígenas que sofreram políticas etnocidas estatais capazes de dizimar suas culturas e sua própria existência²²⁶ quanto o processo contínuo de ressignificação existente em povos indígenas que, a exemplo do Povo Indígena Krenak, apesar de terem sido considerados “extintos”, jamais deixaram de existir enquanto sujeitos epistêmicos distintos da sociedade envolvente.

A etnogênese, portanto, não é meramente um “rótulo” para a (re)construção de povos culturalmente distintos daquela cultura predominante, mas um conceito que engloba também as lutas simultaneamente culturais e políticas dessas pessoas para criar identidades duradouras em contextos gerais de mudança radical e descontinuidade. Sobre o assunto, esclarece Viveiros de Castro (2015):

Essa situação é de especial relevância no Brasil contemporâneo, sobretudo a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, que consagrou e perenizou o instituto do indigenato (em que pesem as iniciativas legislativas e decisões

²²³ No original: “ongoing systems of domination, racial or ethnic stereotyping, and cultural hegemony”.

²²⁴ No original: “constructing a shared understanding of the historical past that enables them to understand their present conditions as a result of their own ways of making history”.

²²⁵ No original: “can also serve as an analytical tool for developing critical historical approaches to culture as an ongoing process of conflict and struggle over a people's existence and their positioning within and against a general history of domination”.

²²⁶ Nesse sentido, menciona-se o processo de etnogênese(s) do Povo Indígena Xukuru do Ororubá, que incluiu, inclusive, o resgate dos traços culturais e da cosmovisão dos Xukuru retomado somente na década de 80, por esforço exclusivo do próprio povo indígena, primordialmente após a eleição do cacique Xicão, que teria sido indicado pelos encantados (segundo a cosmovisão Xukuru, os velhos não morrem, eles se “encantam” e, assim, os encantados são espíritos de seus antepassados, dos “antigos”). Como dizia o próprio Xicão, liderança indígena que acabou assassinado em razão de sua atuação neste processo de retomada: “se nós dependesse unicamente dos parlamentares brasileiros, então os índios brasileiros não existia mais nenhum (...) acho que já tinha sido morto e queimado” (FIALHO, et al, 2011). No caso dos Xukuru, foram centenas de anos de abandono forçado de sua cosmovisão em virtude das políticas públicas etnocidas aplicadas pelo Estado brasileiro. Cabe registrar ainda que a demora injustificada no processo de demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelo Povo Xukuru gerou, para o Estado brasileiro, a primeira condenação perante a Corte Interamericana de Direitos Humanos em razão da violação de direitos relacionados aos povos indígenas (CORTE IDH, 2018). Em tempo, o povo Xukuru já foi identificado por Sukuru, Xucuru, Shucuru, Xacururu e Xacurru. No presente estudo foi adotada a grafia com as consoantes “x” e “k” considerando o modo preferencial de auto-identificação deste povo como “Xukuru” e somente foi utilizada a grafia com “c”, no lugar do “k”, quando foi feita menção expressa à sentença emanada da Corte Interamericana de Direitos Humanos.

tribunalícias recentes que vêm procurando descaracterizá-lo ou aboli-lo), quando diversas identidades étnicas indígenas “submersas” passaram a lutar para terem sua condição indígena reconhecida pelo Estado, com as devidas consequências jurídicas previstas pelo artigo 231 da CF (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 5).

Logo, a etnogênese “pode ser entendida como uma adaptação criativa a uma história geral de mudanças violentas - incluindo colapso demográfico, realocação forçada, escravização, soldagem étnica, etnocídio e genocídio - impostas direcionando a expansão histórica dos estados coloniais e nacionais nas Américas”²²⁷ (HILL, 1996, p. 1). Como assevera Souza Filho (2012, p. 196), “o direito coletivo e dos povos que renascem despindo-se da vergonha e da humilhação que os cobriam e atavam por séculos, indicam, apontam esse novo caminho, e reescrevem a nova lógica do Estado”.

Exemplo desse processo de reconstrução identitária, aqui chamado de etnogênese, é a recente criação, pelo próprio Povo Indígena Krenak, de seu protocolo de consulta prévia, livre e informada, nos termos da Convenção 169, da OIT, no bojo do qual se estabelece como devem ser realizadas as consultas à etnia sempre que sejam previstas medidas que possam afetar diretamente seu modo de vida. O protagonismo dos povos indígenas, tão imprescindível durante o processo constituinte, encontra-se em sucessivo (re)surgimento.

²²⁷ No original: “can be understood as a creative adaptation to a general history of violent changes - including demographic collapse, forced relocations, enslavement, ethnic soldiering, ethnocide, and genocide - imposed during the historical expansion of colonial and national states in the Americas”.

CONCLUSÃO

É indubitável que a conquista do texto constitucional de 1988, especialmente dos direitos e garantias previstos nos arts. 231 e 232, possibilitou aos povos originários o reconhecimento jurídico do direito de existir (ser indígena), do direito ao território enquanto mecanismo de manutenção de sua cosmovisão (estar em seu lugar) e do direito de acionar diretamente o Poder Judiciário (fazer valer seus interesses e direitos em nome próprio).

Outrossim, também deve ser mencionado que o panorama constitucional brasileiro, a partir de 2004, foi robustecido com a internalização da Convenção 169 da OIT pelo Estado brasileiro. O referido tratado internacional, além de reafirmar direitos e garantias já previstos no texto constitucional originário (art. 5º., “a” e “b”), assegura aos povos originários o direito de serem consultados sobre qualquer ato, ação ou medida da sociedade não-indígena que possa impactar o seu modo de vida e/ou o seu território e, ainda, o direito a uma autodeterminação pautada pela escolha do futuro que, como exposto alhures, não se confunde com o direito de se constituir como Estado (art. 6º., art. 7º., item 1, art. 15, art. 16 e art. 17).

Ainda assim, a inauguração de uma mudança de paradigma na proteção dos direitos assegurados aos povos originários no ordenamento jurídico brasileiro não foi capaz de, por si só, iniciar a reversão de seu histórico de invisibilidade. Os motivos mesquinhos que possibilitaram a redução espantosa do número de integrantes desses povos – que se encontrava na casa dos milhões em 1500 e atualmente contabilizam, alguns milhares – permanecem presentes.

É exatamente em razão desse persistente cenário etnocida que a presente dissertação buscou demonstrar sua relevância. Ora, como visto, o objetivo principal desta pesquisa foi trazer à lume o necessário resgate do modo de viver e de ser dos povos indígenas, enquanto movimento inicialmente endógeno que vem sendo paulatinamente juridicizado: primeiro com o texto originário da Constituição Federal de 1988 e, em seguida, com as repercussões advindas com a internalização da Convenção 169 da OIT.

De fato, o primeiro capítulo pormenorizou o marco teórico filosófico que subsidiou a proposta, construída nos dois capítulos seguintes, de uma releitura *de(s)colonial* e *intercultural* dos direitos assegurados aos povos originários pelo ordenamento jurídico brasileiro. Assim, foram apresentadas como categorias-chave os conceitos de *colonialidade (do poder, do saber e do ser)*, *de(s)colonialidade* e *interculturalidade*, tendo como pressuposto uma nova proposição para o conceito de *modernidade*, tudo com base nos estudos desenvolvidos pelo Grupo *Modernidade/Colonialidade/De(s)colonialidade – MCD*,

especialmente nas contribuições de Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, Edgardo Lander, Nelson Maldonado-Torres e Catherine Walsh, com incursões nos estudos pós-colonialistas de Aimé Césaire, Frantz Fanon e Gayatri Chakrabarty Spivak.

A partir desta imersão no pensamento *de(s)colonial* foi possível identificar a necessidade de aplicação das normas jurídicas já presentes no ordenamento brasileiro segundo uma perspectiva que alcance ideias-concepções de lei e de justiça que, de fato, levem em consideração o modo de ser, de estar e de viver dos povos originários, de modo que o texto escrito da Constituição de 1988 e da Convenção 169 da OIT incidam em todas as relações entre povos originários e aparato estatal.

O segundo capítulo, por sua vez, demonstrou como as categorias-chave *de(s)colonialidade* e *interculturalidade* funcionaram como molas propulsoras do fortalecimento do movimento indígena brasileiro, especialmente no momento pré-constitucional, que culminou com a promulgação do texto constitucional com as previsões contidas nos arts. 231 e 232, e no momento pós-internalização da Convenção 169 da OIT, especialmente a partir da criação de protocolo(s) autônomo(s) de consulta com base no direito à consulta prévia, livre, informada e de boa-fé assegurado pelo referido tratado internacional. Além disso, o capítulo em questão problematizou a ausência de efetividade da proteção jurídica já concedida aos povos originários, visibilizando a incansável atuação dos povos indígenas para resgatar os lugares de fala que lhes são devidos na salvaguarda de seus direitos.

Por fim, no terceiro capítulo, a pesquisa defendeu os argumentos que comprovam a força vinculante dos protocolos autônomos de consulta, bem como esmiuçou, pela via do estudo de caso do Povo Indígena Krenak, a construção do protocolo autônomo de consulta deste povo como proposta de releitura *de(s)colonial* e *intercultural* da Constituição Federal de 1988, além de contrapor as duas facetas que acompanham os povos originários desde o “encobrimento” com a chegada dos europeus à Abya Yala: as estruturas estatais etnocidas e a renitente capacidade de etnogênese(s) desse(s) povo(s).

A construção da resposta para o problema de pesquisa proposto na presente dissertação, portanto, além de estar inteiramente relacionada à necessidade de releitura do atual ordenamento jurídico brasileiro a partir de uma perspectiva *de(s)colonial* e *intercultural*, perpassa a atuação dos próprios povos originários que deve ser impulsionada e respeitada pelo Estado brasileiro.

Isso porque, ainda que tais parâmetros, nos termos propostos pelo *Grupo Modernidade/Colonialidade/De(s)colonialidade – MCD*, sejam frestas que

inquestionavelmente visibilizam a proteção atualmente assegurada pelo ordenamento jurídico brasileiro, tanto pela Constituição Federal, em seu texto originário, quanto pela Convenção 169 da OIT, e proporcionam sustentação jurídica aos nascentes protocolos autônomos de consulta, é preciso que o projeto de libertação das facetas das colonialidades do poder, do saber e do ser tenha continuidade.

Em outras palavras, a *interculturalidade* atua por intermédio de um processo ativo e permanente de negociação e inter-relação onde o próprio (particular) não perde sua diferença, mas têm a oportunidade e a capacidade de contribuir com essa diferença para a criação de novos entendimentos, coexistência, colaborações e solidariedades. Em outras palavras, a *interculturalidade* exige relações e articulações que devem ser constantemente construídas visando a transformação do Estado e da sociedade.

Assim sendo, parafraseando Araujo Junior (2018), para que o diálogo intercultural seja desencadeado, é necessário dar voz, escutar, enxergar e permitir a participação dos povos indígenas. Nada será pleno sem essa participação: é preciso construir caminhos conjuntos e que garantam que os povos originários podem, devem e irão falar e, principalmente, que nós iremos ouvir.

Logo, é incontestável que o Direito, diante do compromisso constitucional, precisa se reestruturar, estabelecendo novos paradigmas que viabilizem reverter a lógica instituída do Estado, garantindo a plena liberdade de agir aos povos originários, seja em relação à proteção à diversidade cultural ínsita aos povos indígenas assegurada pelo ordenamento jurídico brasileiro, seja para reconhecer os mecanismos de autoproteção e ressurgimento desses povos, construídos a partir da utilização das ferramentas legais já disponíveis para a salvaguarda de seus direitos.

Nesse ponto, importa consignar que duas constatações devem ser sempre lembradas. Em primeiro lugar, por ocasião dos aqui denominados primeiro (processo constituinte) e segundo (construção dos protocolos autônomos de consulta) momentos do movimento indígena brasileiro, os próprios povos, enquanto sujeitos epistêmicos, asseguraram seus lugares de fala para defender a proteção jurídica de suas cosmovisões e reafirmaram sua autodeterminação, enxertando o referencial europeu ocidental introjetado no ordenamento jurídico brasileiro com doses de diversidade advindas do “Outro” até então silenciado.

Ao primeiro momento do movimento indígena brasileiro, já reconhecidamente associado ao movimento indígena internacional, os quais tiveram como consequências diretas as aprovações do texto constitucional de 1988 e da Convenção 169 da OIT em 1989, deve ser acrescentado o que aqui foi denominado de segundo momento do movimento indígena,

pautado na necessidade identificada, pelos próprios povos originários, de estabelecer as regras gerais para a consecução do direito à consulta prévia, de modo a assegurar que seja cumprida a promessa constitucional de respeito à diversidade cultural.

Por conseguinte, em segundo lugar e como consectário lógico do comprovado protagonismo dos povos originários, constata-se que os índios sempre foram sujeitos de direito e não apenas vítimas das políticas etnocidas perpetradas pelo Estado brasileiro e passaram a intervir diretamente para que as regras previstas pela sociedade hegemônica abarcassem seus modos diferenciados de viver, de estar e de ser, numa espécie de tomada de consciência coletiva de que, apesar de serem donos originais do território brasileiro, não possuíam (possuem) lugar para expressar suas visões de mundo.

As experiências dos povos originários ao construírem seus instrumentos jurídicos próprios – os protocolos autônomos de consulta – a partir de uma regulamentação emancipatória do direito à consulta prévia, livre, informada e de boa-fé, enquanto legítima expressão da jusdiversidade e do autogoverno, são apresentadas como um dos caminhos viáveis e devem ser salvaguardadas pela sociedade hegemônica, inclusive porque a consulta é um direito fundamental e se revela como um mecanismo que é indissociável da também assegurada livre determinação dos povos.

Ora, se o Estado brasileiro, até o momento, não conseguiu pôr em prática o anunciado em sua constituição política, permanecendo atado às premissas etnocidas que impedem o diálogo intercultural, os próprios povos originários estão protagonizando a execução dos primeiros acordos desta necessária mudança.

REFERÊNCIAS

Artigos e Livros

ALBUQUERQUE, Antonio Armando Ulian do Lago. *Multiculturalismo e direito à autodeterminação dos povos indígenas*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2008.

ANJOS FILHO, Robério Nunes dos. O direito à autodeterminação dos povos indígenas: entre a secessão e o autogoverno. In: ANJOS FILHO (org.). *Direitos Humanos e Direitos Fundamentais: diálogos contemporâneos*. Salvador: Juspodivm, 2013.

ARAÚJO JUNIOR, Julio José. *Direitos territoriais indígenas – uma interpretação intercultural*. Rio de Janeiro: Processo, 2018.

_____. et al. *Reminiscências tutelares: a MP 870/2019 e seu projeto inconstitucional para os povos indígenas*. Brasil, 2019. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/artigos/docs_artigos/artigo-reminiscencias-tutelares-1.pdf>. Acesso em: 30 de julho de 2018.

ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. *Brasil: nunca mais*. Petrópolis: Vozes, 2011.

ASSY, Bethania. Apresentação. In: CALAFATE, Pedro. LOUREIRO, Sílvia Maria da Silveira. *As origens do direito internacional dos povos indígenas: a Escola Ibérica da Paz e as gentes do novo mundo*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2020.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11, maio/agosto de 2013, Brasília, p. 89-117. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000100002>. Acesso em: 30 de maio de 2019.

_____. Modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O Elo Perdido do Giro Decolonial. In: *Revista Dados [online]*. 2017, vol. 60, n. 2, p.505-540. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/dados/v60n2/0011-5258-dados-60-2-0505.pdf> >. Acesso em: 28 de agosto de 2019.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. *Mana*, vol. 12, n. 1. Rio de Janeiro: abril, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000100002>. Acesso em: 05 de junho de 2019.

CALAFATE, Pedro. GUTIÉRREZ, Ramón E. Mandado (dir.). *A Escola Ibérica da Paz: a consciência crítica da conquista e colonização da América/Escuela Ibérica de la Paz: la conciencia critica de la conquista e colonización de América: 1511 – 1694*. Santander: Editora da Universidade de Cantábria, 2014.

CALAFATE, Pedro. LOUREIRO, Sílvia Maria da Silveira. *As origens do direito internacional dos povos indígenas: a Escola Ibérica da Paz e as gentes do novo mundo*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2020.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. 3ª. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. *A humanização do direito internacional*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. GROSFUGUEL, Ramón. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico (prólogo). In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (comp.). Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CASTRO, Silvio. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Porto Alegre: L&PM, 2003.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Florianópolis: Letras contemporâneas, 2010.

COHN, Sergio (Org.). *Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azogue, 2015.

COLAÇO, Thais Luzia. DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. *Antropologia Jurídica: uma perspectiva decolonial para a América Latina*. 2ª. ed., rev. e atual. Curitiba: Juruá, 2018.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claroenigma, 2012.

_____. *Índios na Constituição*. *Novos estud. CEBRAP* [online]. 2018, vol. 37, n. 3, pp. 429-443. ISSN 0101-3300. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/nec/v37n3/1980-5403-nec-37-03-429.pdf>>. Acesso em: 05 de junho de 2019.

CUNHA, Manuela Carneiro da. RODRIGUES, José Albertino. CARVALHO, Wanderlino Teixeira de. *Mineração e Terras Indígenas*. *Tempo e Presença*, n. 223, set. 1987. Encarte do Centro Ecumênico de Documentação e Informação. Rio de Janeiro, Tempo e Presença Editora.

DINO, Natália Albuquerque. *Entre a Constituição e a Convenção n. 169 da OIT: o direito dos povos indígenas à participação social e à consulta prévia como uma exigência democrática*. In: *Boletim Científico – Escola Superior do Ministério Público da União (ESMPU) (Semestral)*. Brasília: ESMPU, ano 13, n. 42-43, jan./dez., 2014, p. 497-498. ISSN 1676-4781.

DUARTE, Aimeé Schneider. *Agenda oculta: a constituinte de 1987-88 e seus fundamentos culturais*. Niterói: UFF, 2017. Universidade Federal Fluminense, Dissertação (Mestrado), 2017.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas*. 1ª. ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2000, p. 41-53. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>>. Acesso em: 30 de maio de 2019.

DUPRAT, Deborah. A Convenção n. 169 da OIT e o direito à consulta prévia, livre e informada. In: DUPRAT, Deborah (org.). *Convenção n. 169 da OIT e os Estados Nacionais – Escola Superior do Ministério Público da União (ESMPU)*. Brasília: ESMPU, 2015.

ESCOBAR, Arturo. *Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano*. Tabula Rasa. (1), 2003, p. 51-86. Disponível em: <<http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/1-escobar-tabula-rasa.pdf>>. Acesso em: 02 de julho de 2019.

FIALHO, Vânia. et al. (Org.). “Plantaram” Xicão: Os Xukuru do Ororubá e a criminalização do direito ao território. Manaus: PNCSA-UEA/UEA Edições, 2011.

FOLHA DE SÃO PAULO. *Como a ditadura ensinou técnicas de tortura à Guarda Rural Indígena*. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2012/11/1182605-como-a-ditadura-ensinou-tecnicas-de-tortura-a-guarda-rural-indigena.shtml>>. Acesso em 20 de janeiro de 2020.

GARZÓN, Biviany Rojas; OLIVEIRA, Rodrigo; YAMADA, Erika M. *Direito à consulta e consentimento de povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais*. São Paulo: Rede de Cooperação Amazônica – RCA; Washington, DC: Due Process of Law Foundation, 2016. Apoio: Rainforest Foundation Norway. Disponível em: <<https://rca.org.br/wp-content/uploads/2016/08/2016-Livro-RCA-DPLf-Direito-a-Consulta-digital.pdf>>. Acesso em: 20 de novembro de 2019.

GIOVANELLI, Rafael Gandur. Três momentos da Assembleia Nacional Constituinte de 1987-1988 para a consolidação das atuais limitações constitucionais à utilização das terras indígenas. In: *Teoria do Estado e da Constituição: XXIII Congresso Nacional do CONPEDI. Tema do evento: A humanização do direito e a horizontalização da justiça no século XXI*. 05 a 08 de novembro de 2014. Universidade Federal da Paraíba (UFPB): João Pessoa, 2014. Disponível em: <<http://publicadireito.com.br/artigos/?cod=0e3febae74bb3620>>. Acesso em: 10 de novembro de 2019.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. In: *Revista Sociedade e Estado*. Brasília, Volume 31, Número 1, Janeiro/Abril 2016, p. 25-46. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100025>. Acesso em 20 de agosto de 2019.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. Elaboraões Indígenas do Direito de Consulta no Brasil. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (ed.). *Povos Indígenas no Brasil: 2011-2016*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017, p. 83-85.

HILL, Jonathan D. (ed.). *History, power and identity: ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa: Editora da Universidade de Iowa, 1996.

HÖFFNER, Joseph. *La ética colonial española del siglo de oro, cristianismo y dignidad humana*. Rivadeneyra: Madrid, 1957.

HUNT, Lynn. *Inventing human rights: a history*. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 2007.

JUNQUEIRA, Carmen. *Antropologia indígena: uma nova introdução*. 2ª ed. São Paulo: EDUC, 2008.

KAYSER, Hartmut-Emanuel. *Direitos dos povos indígenas no Brasil*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2010.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LACERDA, Rosana Freire. *Diferença não é incapacidade: gênese e trajetória histórica da concepção da incapacidade indígena e sua insustentabilidade nos marcos do protagonismo dos povos indígenas e do texto constitucional de 1988*. Brasília: UnB, 2007, 2 vls. Universidade de Brasília, Dissertação (Mestrado), 2007.

LANDER, Edgardo. *Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano*. Artigo de 1º. de dezembro de 1999. Plataforma virtual do Transnational Institute (TNI). Disponível em: <<https://www.tni.org/es/art%C3%ADculo/eurocentrismo-y-colonialismo-en-el-pensamiento-social-latinoamericano>>. Acesso em: 02 de agosto de 2019.

_____. *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*. In: LANDER, Edgardo (Org). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. 1ª. ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2000, p. 227-278. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf>. Acesso em: 30 de março de 2019.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e história*. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2844023/mod_resource/content/1/LÉVI-STRAUSS%2C%20Claude_Raça%20e%20história.pdf>. Acesso em: 30 de maio de 2019.

LOPES, Danielle Bastos. A presença do invisível na constituinte: com a palavra os povos indígenas (1986-1988). In: *História Revista*, v. 22, n. 1, p. 71-87, setembro, 2017. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/historia/article/view/45253/24185>>. Acesso em: 30 de março de 2019.

LOUREIRO, Sílvia Maria da Silveira. *Tratados internacionais sobre direitos humanos na Constituição*. Belo Horizonte: Del Rey, 2004.

_____. *A reconstrução da subjetividade coletiva dos povos indígenas no direito internacional dos direitos humanos – o resgate do pensamento da escola ibérica da paz (séculos XVI e XVII) em prol de um novo jus gentium para o século XXI*. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 2015. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Tese (Doutorado), 2015.

_____. *Conferência de Encerramento*. In: Colóquio Internacional Escola Ibérica da Paz: Direito Natural e Dignidade Humana, realizado na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra em 24 e 25 de outubro de 2019.

LOUREIRO, Silvia Maria da Silveira; SILVA, Jamilly Izabela de Brito. O modelo janicéfalo de incorporação dos tratados internacionais sobre direitos humanos na Constituição: as perplexidades da validade e da aplicabilidade do novo parágrafo 3º. do artigo 5º. In: *Revista do Instituto Brasileiro de Direitos Humanos*, [S.l.], n. 9, p. 193-208, dez. 2009. ISSN 1677-1419. Disponível em: <<http://revista.ibdh.org.br/index.php/ibdh/article/view/147>>. Acesso em: 04 de outubro de 2019.

_____. Povos indígenas e a (ausência de) justiça de transição brasileira: uma análise à luz do constitucionalismo pluralista latino-americano. *Revista Brasileira de Políticas Públicas, Brasília*, v. 9, n. 2 p. 536-556, 2019. Disponível em: <<https://www.publicacoes.uniceub.br/RBPP/article/view/6028/pdf>>. Acesso em: 04 de janeiro de 2020.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (comp.). Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MARINATO, Francieli Aparecida. *Índios imperiais: os Botocudos, os militares e a colonização do Rio Doce*. Espírito Santo: UFES, 2007. Universidade Federal do Espírito Santo, Dissertação (Mestrado), 2007.

MENDES JÚNIOR, João, *Os Índigenas do Brazil, seus direitos individuaes e políticos*. São Paulo: Typ. Hennies Irmãos, 1912.

MEZZAROBBA, Orides; MONTEIRO, Cláudia Servilha. *Manual de Metodologia da Pesquisa no Direito*. 7ª. ed. São Paulo: Saraiva, 2017.

MELATTI, Julio Cezar. *Índios do Brasil*. 9ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

MIGNOLO, Walter D.. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. In: LANDER, Edgardo (Org). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas*. 1ª. ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2000, p. 227-278. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf>. Acesso em: 30 de junho de 2019.

_____. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (comp.). Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

_____. ESCOBAR, Arturo. *Globalization and decolonial option (ebook)*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2010.

_____. WALSH, Catherine E. *On decoloniality: concepts, analytics, práxis*. Durham: Duke University Press, 2018.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. 5ª. ed. Porto Alegre: Sulina, 2015.

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.

OLIVEIRA, Mauro Márcio. *Fontes de informações sobre a Assembleia Nacional Constituinte de 1987: quais são, onde buscá-las e como usá-las*. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 1993.

OLIVEIRA, Rodrigo Magalhães de; ALEIXO, Mariah Torres. Convenção 169 da OIT em disputa: consulta prévia, pensamento descolonial e autodeterminação dos povos indígenas. In: *29ª Reunião Brasileira de Antropologia*, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN, GT.48 - Implicações e desafios da participação dos sujeitos de direito na regulamentação da 169, realidade brasileira e américa latina. Disponível em: <http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402003900_ARQUIVO_Oliveira&Aleixo29RBA-GT.48.pdf>. Acesso em: 05 de janeiro de 2020.

PALERMO, Zulma. Desobediencia epistémica y opción decolonial. In: *Cadernos de estudos culturais*, Campo Grande, MS, v. 5, p. 237-194, jan./jun. 2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/3517>>. Acesso em: 25 de agosto de 2019.

PARAÍSO, Maria Hilda B. Os botocudos e sua trajetória histórica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). *História dos Índios no Brasil*. 2ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAFESP, 1992.

PONTES JR., Felício. Prefácio. In: GLASS, Verena (org.). *Protocolos de consulta prévia e o direito à livre determinação*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, CEPEDIS, 2019.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. In: *Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente*, n. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009. Editora UFPR. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/made/article/view/16231>>. Acesso em: 15 de agosto de 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. In: *Perú Indígena*, Lima, v.13, n. 29, p. 11-20, 1992. Disponível em: <<http://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>>. Acesso em: 30 de março de 2019.

_____. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas*. 1ª. ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2000, p. 227-278. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf>. Acesso em: 30 de março de 2019.

_____. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (comp.). *Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico*.

In: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar Maestría en Estudios Culturales, Universidad Javeriana Editorial Universidad del Cauca, 2010.

RIBEIRO, Berta. *O índio na história do Brasil*. 12ª. Ed. São Paulo: Global, 2009.

RIBEIRO, Djamila. *O que é: lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, Justificando, 2017.

SANTILLI, Juliana. *Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural*. São Paulo: Editora Petrópolis, 2005.

SANTOS FILHO, Roberto Lemos dos. Direitos Humanos dos Povos Indígenas. In: FERRAZ, Carolina Valença; LEITE, Glauber Salomão. (Coord.). *Direito à Diversidade*. São Paulo: Atlas, 2015.

SARTORI JUNIOR, Dailor. *Pensamento descolonial e direitos indígenas: uma crítica à tese do “Marco temporal da ocupação”*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

SILVA, Jamilly Izabela de Brito. “*Belo Monte de Violências*”: *etnocídio* silencioso. In: Anais do VI Congresso Nacional da FEPODI [Recurso eletrônico on-line] organização VI Congresso Nacional da FEPODI – São Paulo. Disponível em: <https://www.academia.edu/39361393/Anais_do_VI_Congresso_Nacional_da_FEPODI>. Acesso em: 28 de dezembro de 2019.

SILVA, Liana Amim da. *Consulta prévia e livre determinação dos povos indígenas e tribais na América Latina: re-existir para co-existir*. Curitiba: PUC/PR, 2017. Pontifícia Universidade Católica do Curitiba, Tese (Doutorado), 2017.

_____. Jusdiversidade e autodeterminação: a força vinculante dos protocolos autônomos de consulta prévia. In: VI ENADIR. GT.4 – Consulta prévia, livre e informada e protocolos próprios de consulta: experiências de autonomia política e diálogo intercultural no Brasil. Versão do artigo revisada com base em: SILVA, Liana Amin Lima da. Sujeitos da Convenção n. 169 da OIT e o direito à consulta e ao consentimento prévio, livre e informado. Segunda Parte. In: GLASS, Verena (org.). SILVA, Liana Amin Lima da. SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés (coord). *Protocolos de consulta prévia e o direito à livre determinação*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; CEPEDIS, 2019.

SILVEIRA, Edson Damas da. Jusdiversidade e interlegalidade indígena na experiência amazônica. In: SOUZA FILHO, et al. (Org.). *Direito socioambiental: uma questão para América Latina* [livro eletrônico]. Curitiba: Letra da Lei, 2014.

SIQUEIRA, Rodrigo. Índio cidadão? 2014. (52m03s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Ti1q9-eWtc8>>. Acesso em: 25 de dezembro de 2019.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. *O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito*. Curitiba: Juruá, 2012.

_____. A força vinculante do protocolo de consulta. In: GLASS, Verena (org.). *Protocolos de consulta prévia e o direito à livre determinação*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, CEPEDIS, 2019.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

VALENTE, Rubens. *Os Fuzis e as Flechas: História de Sangue e Resistência Indígena na Ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio. In: COHN, Sergio (Org.). *Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azogue, 2015.

_____. *Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro*. Disponível em: <https://www.academia.edu/25782893/Sobre_a_no%C3%A7%C3%A3o_de_etnoc%C3%ADdio_com_especial_aten%C3%A7%C3%A3o_ao_caso_brasileiro>. Acesso em: 30 de março de 2019.

VITORELLI, Edilson. *Estatuto do Índio – Lei nº. 6.001/1973*. 4ª. ed., ver., atual. e ampl. Coleção leis especiais para concursos. Salvador: Juspodivm, 2018.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado*. Tábula Rasa, número 9, julho/dezembro 2008. Universidade Colégio Maior de Cundinamarca: Bogotá, p. 131-152. Disponível em: <<http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a09.pdf>>. Acesso em: 30 de abril de 2019.

_____. *Ponencia presentada en el Seminario Pluralismo Jurídico, Procuradora del Estado/Ministerio de Justicia*, Brasília, 13-14 de abril 2010. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/eventos/2005/esmpu-curso-pluralismo-juridico-e-interculturalidade/interculturalidad-critica-y-pluralismo-juridico/at_download/file>. Acesso em: 28 de maio de 2019.

YAMADA, Erika. Regulamentação do Direito de Consulta no Brasil. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (ed.). *Povos Indígenas no Brasil: 2011-2016*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017, p. 80-82.

Casos contenciosos perante a Corte Interamericana de Direitos Humanos

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. Caso Ximenes Lopes v. Brasil. Sentença de 04 de julho de 2006. Série C n. 150. *Voto Separado do Juiz Antônio Augusto Cançado Trindade*.

_____. Caso do Povo Saramaka v. Suriname. Sentença de 28 de novembro de 2007. Série C n. 172.

_____. Caso do Povo Indígena Xucuru e seus membros v. Brasil. Sentença de 5 de fevereiro de 2018. Série C n. 346.

Casos contenciosos perante a Corte Internacional de Justiça

CORTE INTERNACIONAL DE JUSTIÇA. *Caso da aplicação da Convenção de Prevenção e Punição do Crime de Genocídio* (Croácia v. Sérvia). Julgamento de 03 de fevereiro de 2015. *Voto dissidente do Juiz Antônio Augusto Cançado Trindade.*

_____. *Caso da imunidade de jurisdição do Estado* (Alemanha vs. Itália, com intervenção da Grécia). Julgamento de 03 de fevereiro de 2012. *Voto dissidente do Juiz Antônio Augusto Cançado Trindade.*

_____. *Caso das obrigações relativas às negociações de cessação da corrida armamentista nuclear e ao desarmamento nuclear* (Ilhas Marshall vs. Reino Unido). Julgamento de 05 de outubro de 2016. *Voto dissidente do Juiz Antônio Augusto Cançado Trindade.*

Casos perante o Supremo Tribunal Federal

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Mandado de Segurança nº 22.566-2/DF, rel. Min. Marco Aurélio. Data do julgamento 22.03.2004.

_____. Recurso Extraordinário nº 466.343/SP, rel. Min. Cezar Peluso. Data do julgamento 03.12.2008.

_____. Petição 3.888/RR (Raposa Serra do Sol), rel. Ministro Carlos Britto. Data do julgamento 19.03.2009.

Documentários

SIQUEIRA, Rodrigo. Índio cidadão? 2014. (52m03s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Ti1q9-eWtc8>>. Acesso em: 25 de dezembro de 2019.

Legislação e Documentos oficiais

ASSEMBLEIA-GERAL DAS NAÇÕES UNIDAS. Human Rights Council. Thirty-third session. Agenda item 3. *Promotion and protection of all human rights, civil, political, economic, social and cultural rights, including the right to development*. 8 august 2016. Disponível em <<https://undocs.org/A/HRC/33/42/Add.1>>. Acesso em 20 de janeiro de 2020.

ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE. Emendas Populares nº 00040-7, de 13 de agosto de 1989. Emenda PE. Assembleia Nacional Constituinte: Emendas Populares, Brasília, DF: Centro Gráfico do Senado Federal, v. 258, p. 1-108, 1 jan. 1988. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/internet/constituicao20anos/DocumentosAvulsos/vol-258.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2020.

BRASIL. *Ato das Disposições Constitucionais Transitórias*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

_____. *Carta Régia de 13 de maio de 1808*. Coleção de Leis do Império do Brasil - 1808, Página 37, Vol. 1 (Publicação Original). Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/antioresa1824/cartaregia-40169-13-maio-1808-572129-publicacaooriginal-95256-pe.html>. Acesso em: 30 de março de 2019.

_____. *Código Civil*. Lei nº. 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/2002/L10406.htm>. Acesso em: 30 de março de 2019.

_____. *Código Civil*. Lei nº. 3.071, de 01 de janeiro de 1916. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L3071.htm>. Acesso em: 30 de março de 2019.

_____. Comissão Nacional da Verdade. *Relatório Final (v. 1, 2 e 3)*. Brasília: CNV, 2014. Disponível em: <<http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/>>. Acesso em: 30 de março de 2019.

_____. Congresso. Câmara dos Deputados. Centro de Documentação e Informação. *Quadro histórico artigo 231 da Constituição Federal de 1988. [Mensagem institucional]*. Disponível em: <<http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/36880>>. Acesso em: 20 de novembro de 2019.

_____. Congresso. Câmara dos Deputados. Centro de Documentação e Informação. *Quadro histórico artigo 232 da Constituição Federal de 1988*. Disponível em: <<http://bd.camara.gov.br/bd/handle/bdcamara/36882>>. Acesso em: 20 de novembro de 2019.

_____. Constituição (1967). Emenda constitucional n. 26, de 27 de novembro de 1985. Convoca Assembléia Nacional Constituinte e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Emendas/Emc_antecedente1988/emc26-85.htm>. Acesso em: 30 de março de 2019.

_____. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

_____. *Lei nº. 6.001, de 19 de dezembro de 1973*. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm>. Acesso em: 30 de março de 2019.

_____. *Lei nº. 6.683, de 28 de agosto de 1979*. Concede anistia e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6683.htm>. Acesso em: 10 de maio de 2019.

_____. *Emenda Constitucional nº. 26, de 27 de novembro de 1985*. Convoca Assembleia Nacional Constituinte e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Emendas/Emc_antecedente1988/emc26-85.htm>. Acesso em: 11 de junho de 2019.

_____. *Decreto Legislativo nº. 143, de 20 de junho de 2002*. Aprova o texto da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre os povos indígenas e tribais em países independentes. Disponível em:

<<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decleg/2002/decretolegislativo-143-20-junho-2002-458771-convencao-1-pl.html>>. Acesso em: 05 de abril de 2019.

_____. *Decreto Presidencial nº. 5.051, de 19 de abril de 2004*. Promulga a Convenção nº. 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em: 05 de abril de 2019.

_____. *Lei nº. 12.528, de 18 de novembro de 2011*. Cria a Comissão Nacional da Verdade no âmbito da Casa Civil da Presidência da República. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2011/lei/l12528.htm>. Acesso em: 30 de março de 2019.

_____. *Medida Provisória nº. 870, de 1º de janeiro de 2019*, convertida na Lei nº. 13.844, de 18 de junho de 2019. Estabelece a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios; altera as Leis nos 13.334, de 13 de setembro de 2016, 9.069, de 29 de junho de 1995, 11.457, de 16 de março de 2007, 9.984, de 17 de julho de 2000, 9.433, de 8 de janeiro de 1997, 8.001, de 13 de março de 1990, 11.952, de 25 de junho de 2009, 10.559, de 13 de novembro de 2002, 11.440, de 29 de dezembro de 2006, 9.613, de 3 de março de 1998, 11.473, de 10 de maio de 2007, e 13.346, de 10 de outubro de 2016; e revoga dispositivos das Leis nos 10.233, de 5 de junho de 2001, e 11.284, de 2 de março de 2006, e a Lei nº 13.502, de 1º de novembro de 2017. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Mpv/mpv870.htm>. Acesso em: 10 de outubro de 2019.

_____. *Medida Provisória nº. 886, de 18 de junho de 2019*, convertida na Lei nº. 13.901, de 11 de novembro de 2019. Altera a Lei nº 13.844, de 18 junho de 2019, a Lei nº 8.171, de 17 de janeiro de 1991, a Lei nº 12.897, de 18 de dezembro de 2013, e a Lei nº 13.334, de 13 de setembro de 2016, para dispor sobre a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Mpv/mpv886.htm>. Acesso em: 10 de outubro de 2019.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL (2017). Protocolo de Consulta Prévia do Povo Krenak. Disponível em <<http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/docs/protocolo-de-consulta-krenak>>. Acesso em: 20 de dezembro de 2019.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. *Convenção n. 169, de 27 de junho de 1989, Convenção sobre povos indígenas e tribais*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em: 30 de março de 2019.

_____. *Convenção n. 107, de junho de 1957. Convenção sobre a Proteção a Integração das Populações Indígenas e outras Populações Tribais e Semitribais de Países Independentes*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1950-1969/D58824.htm>. Acesso em: 30 de março de 2019.

Sítios Eletrônicos

Ailton Krenak

<<http://ailtonkrenak.blogspot.com>>

Conselho Indigenista Missionário (CIMI)

<<https://cimi.org.br/>>

Direito socioambiental – Observatório de Protocolos Comunitários

<<http://direitosocioambiental.org/observatorio-de-protocolos/protocolos-comunitarios-de-consulta/>>.

Fundação Biblioteca Nacional do Ministério da Cultura. Disponível em:
<http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf>. Acesso em: 10 de julho de 2019.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)

<<https://www.ibge.gov.br/pt/inicio.html>>

Ministério Público Federal no Estado de Minas Gerais (MPF/MG). Disponível em:

<<http://www.mpf.mp.br/mg>>

Portal da Constituição Cidadã

<https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao-cidada>.

Rede de Cooperação Amazônica – RCA

<<https://rca.org.br/consulta-previa-e-protocolo/>>.

Supremo Tribunal Federal

<<https://www.stf.jus.br>>

30 anos da Constituição da cidadania

<<https://www.camara.leg.br/internet/agencia/infograficos-html5/constituente/index.html>>