

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO**  
**Programa de Pós-Graduação em Direito**  
**Doutorado em Direito**

**WILLAINÉ ARAÚJO SILVA**

**MEMÓRIA, VERDADE, JUSTIÇA, REPARAÇÃO E TERRA: uma justiça de transição  
étnico-racial para os povos indígenas brasileiros sob um olhar decolonial**

**RECIFE**  
**2025**

**Willaine Araújo Silva**

**MEMÓRIA, VERDADE, JUSTIÇA, REPARAÇÃO E TERRA: uma justiça de transição  
étnico-racial para os povos indígenas brasileiros sob um olhar decolonial**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Católica de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de **Doutora em Direito**.

Área de concentração: Direito, Processo e Cidadania

Linha de Pesquisa: Jurisdição, Cidadania e Direitos Humanos

Orientador: Prof. Dr. João Paulo Fernandes de Souza Allain Teixeira

**RECIFE  
2025**

S586m

Silva, Willaine Araújo.

Memória, verdade, justiça, reparação e terra:  
uma justiça de transição étnico-racial para os  
povos indígenas brasileiros sob um olhar decolonial /  
Willaine Araújo Silva, 2025.  
307 f.

Orientador: João Paulo Fernandes de S. A. Teixeira.  
Tese (Doutorado) - Universidade Católica de  
Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Direito.  
Doutorado em Direito, 2025.

1. Direitos Humanos. 2. Indígenas. 3. Integração social.  
4. Indígenas - Crimes contra. 5. Justiça de transição.  
I. Título.

CDU 342.7

Luciana Vidal - CRB-4/1338


**Willaine Araújo Silva**

**MEMÓRIA, VERDADE, JUSTIÇA, REPARAÇÃO E TERRA: uma justiça de transição étnico-racial para os povos indígenas brasileiros sob um olhar decolonial**

Tese submetida a Comissão Examinadora abaixo designada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito (PPGD) da Universidade Católica de Pernambuco, na linha de pesquisa 2: Jurisdição, Cidadania e Direitos Humanos


Defesa Pública: Recife, 01 de setembro de 2025

**BANCA EXAMINADORA**

Documento assinado digitalmente  
 **JOAO PAULO FERNANDES DE SOUZA ALLAIN TE**  
Data: 13/10/2025 19:32:43-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Prof. Dr. João Paulo Fernandes de Souza Allain Teixeira (orientador) – Presidente – UNICAP

Documento assinado digitalmente  
 **MANOEL SEVERINO MORAES DE ALMEIDA**  
Data: 13/10/2025 15:43:11-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>


---

Prof. Dr. Manoel Severino Moraes de Almeida – UNICAP




---

Profa. Dra. Raquel Zonia Yrigoyen Fajardo – PUC-PERU

Documento assinado digitalmente  
 **RAQUEL FABIANA LOPES SPAREMBERGER**  
Data: 13/10/2025 20:27:17-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Profa. Dra. Raquel Fabiana Lopes Sparemberger – FURG/FMP

Documento assinado digitalmente  
 **THAIS JANAINA WENCZENOVICZ**  
Data: 13/10/2025 15:17:50-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Profa. Dra. Thais Janaina Wenczenovicz – UERGS/UNOESC

**RECIFE**

**2025**

*Civilizado matou Sere.  
Civilizado matou Podani.  
Civilizado matou Mani.  
Civilizado matou Akamamê.  
Civilizado matou Priwixi.  
Civilizado matou Txire.  
Civilizado matou Tarpiya.  
Com bomba.  
Escondido atrás do toco-de-pau!*

Relato de um indígena Waimiri-Atroari à Comissão estadual da Verdade no Amazonas.

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, dirijo minha mais profunda gratidão a Deus, fonte de vida, força e sabedoria, cujo amparo silencioso se fez presente nos momentos de dúvida, nas jornadas solitárias de pesquisa e nas exigências de reflexão e reclusão que o percurso acadêmico impõe. É por meio dessa fé que encontrei sustentação moral e espiritual para superar os desafios e perseverar na construção deste trabalho.

Aos meus pais, Arnaldo e Roxâna, expresso meu reconhecimento mais profundo pelo exemplo de integridade, disciplina e dedicação que me transmitiram desde a infância. Vocês foram pilares fundamentais na formação do meu caráter e da minha ética, sempre estimulando a busca pelo conhecimento e a perseverança diante das dificuldades. Em especial, à minha mãe, cuja presença amorosa e incentivo constante constituíram um verdadeiro porto seguro, enxergando em mim capacidades que eu mesma, por vezes, não conseguia reconhecer, e oferecendo suporte emocional incondicional em cada etapa desta trajetória.

À minha família de sangue, em especial meus irmãos Wersley, Wille e Wendell, registro meu reconhecimento pela compreensão frente às minhas ausências em momentos familiares e pela paciência diante da dedicação intensa exigida pelo doutorado e pelos momentos de leveza proporcionados pelos memes compartilhados, que alegravam meus dias e fortaleciam nossos laços. Aos meus sobrinhos, Davi, Lucas, Beatriz e Gabriel a minha gratidão por permitirem que eu compartilhe, ainda que um pouco de longe, do privilégio de acompanhar seus desenvolvimentos, trazendo motivação constante para ser um exemplo e modelo digno de admiração para todos vocês. E às minhas queridas cunhadas Ângela Leal e Luanna Carvalho, a presença de vocês, constante e generosa, trouxe conforto, alegria e motivação em cada etapa desta trajetória, tornando este percurso mais leve, significativo e cheio de sentido.

À minha família escolhida, em particular Muniz Falcão, meu companheiro, a paciência, a compreensão e seu afeto constante foi fundamental para enfrentar os desafios desta trajetória. Cada gesto de apoio, cada palavra de incentivo e cada celebração, mesmo das conquistas cujas dimensões eu ainda não compreendia, tornaram o percurso mais leve, inspirador e pleno de sentido. Também às minhas cunhadas, Olga, Ana e Patrícia, a presença de vocês não apenas trouxe conforto e alegria, mas também fortaleceu minha determinação, tornando possível avançar com confiança e entusiasmo em cada etapa deste trabalho.

Às amigas de vida, Joyce Guilhermat, Monique Dellane, Rita Xavier, Regina Xavier, Pâmela Santana, Tatiana Magalhães, Juliana Maia, e tantos outros que, com generosidade e compreensão, acolheram minhas ausências meu reconhecimento pela amizade verdadeira, que

transcende as circunstâncias. Vocês estiveram presentes não apenas nos momentos de alegria, mas sobretudo nos dias de cansaço e desafios, acolhendo-me com generosidade, paciência e afeto genuíno. A amizade de vocês, verdadeira e constante, ultrapassa qualquer circunstância, oferecendo suporte emocional e compreensão sem medidas, lembrando-me sempre da importância do cuidado, da empatia e da solidariedade na construção de uma vida plena e com sentido.

Aos colegas e amigos da jornada do doutorado, principalmente aos “estrangeiros” Júlia Palmeira e Everton Moraes, bem assim aqueles que essa jornada me apresentou, em especial Felipe Vignoli, agradeço a todos vocês pela parceria intelectual, pelos proveitosos debates e pelo suporte mútuo nos desafios acadêmicos. A convivência com vocês não apenas enriqueceu minha formação, mas também se transformou em amizade genuína, que transcende os muros da universidade, deixando marcas profundas e duradouras em minha trajetória pessoal e profissional.

Ao professor e orientador João Paulo Fernandes Allain Teixeira, expresso minha mais profunda e sincera gratidão por todo o acompanhamento, cuidado e dedicação ao longo desta pesquisa. Sou imensamente grata pelo incentivo constante, pela confiança depositada em meu trabalho e pela demonstração concreta de que a academia pode ser, de fato, um espaço de diálogo, colaboração e humanização. Sua generosidade em compartilhar conhecimento, sua disponibilidade atenciosa, sua paciência e seu rigor acadêmico foram fundamentais não apenas para o desenvolvimento técnico e científico deste trabalho, mas também para o meu crescimento intelectual e pessoal. Cada orientação, cada sugestão e cada gesto de apoio foram decisivos para que esta trajetória se tornasse possível, tornando-me mais confiante, reflexiva e comprometida com a produção acadêmica de excelência.

Ao professor Gustavo Ferreira Santos, agradeço pela generosidade em compartilhar conhecimento e pela oportunidade de participar da construção do relatório de Monitoramento das Recomendações da Comissão Interamericana de Direitos Humanos ao Brasil em matéria de Memória, Verdade e Justiça, coordenado pela PUC-Rio, que contou com uma rede colaborativa de instituições, incluindo UnB, Unicap e Instituto Vlademir Herzog. Essa experiência singular permitiu-me trabalhar de forma próxima a importantes referências na área, como a professora Eneá Stultz, Carolina de Campos Melo e José Maria Gómez.

À equipe do Museu Nacional da Democracia, manifesto minha sincera gratidão pelo convite para participar das pesquisas sobre o período da redemocratização brasileira, em especial, o estudo detalhado dos episódios das Diretas Já nas regiões Norte e Nordeste, incluindo a seleção e análise de acervos como imagens, documentários, materiais da campanha

das Diretas, registros audiovisuais, biografias e acontecimentos relacionados à Emenda Dante de Oliveira nessas regiões, para a composição e preservação do acervo histórico que fará parte do Museu da Democracia, fortalecendo a memória social e política do país.

E a todos que, direta ou indiretamente, contribuíram com suporte material, intelectual, emocional ou espiritual, registro minha mais profunda gratidão. Cada palavra, gesto e orientação deixou marcas em minha trajetória, tornando possível a concretização deste projeto e a realização de um sonho acadêmico que carrego com orgulho e responsabilidade.

## RESUMO

Esta pesquisa propõe-se a analisar, por meio de abordagem exploratória e documental, as graves violações de direitos humanos sofridas pelos povos indígenas brasileiros durante o período integracionista (1946–1985). O estudo se baseia em documentos históricos fundamentais, como o Relatório da Comissão Nacional da Verdade (CNV), o Relatório Figueiredo, registros do Comitê Internacional da Cruz Vermelha e o manifesto Y-Juca Pirama, entre outros. Busca-se demonstrar como essas violações, perpetradas tanto pelo Estado quanto por agentes privados ligados ao projeto desenvolvimentista e com respaldo estatal, configuraram-se em práticas de genocídio e etnocídio contra os povos originários brasileiros, com razões e funções claras no cenário político, reverberando como um efeito do contexto econômico capitalista que continua avançando sobre fronteiras de produção, desprezando esses povos e reduzindo-os em espaço e representação. Ao examinar os casos concretos documentados, a pesquisa também pretende investigar a existência ou não de mecanismos de reparação direcionados a esses povos. Se existentes, serão analisados à luz das especificidades culturais indígenas em contraponto com a lógica econômica a qual motivou os atos de exceção praticados contra eles, objetivando-se, dessa forma, avaliar sua efetividade na promoção de uma justiça de transição que seja verdadeiramente inclusiva, reparadora e que garanta a não-repetição do passado violento. A partir de pesquisa bibliográfica, o trabalho discutirá as tentativas doutrinárias de inclusão do *outro*, o reconhecimento do pluralismo, multiculturalidade e interculturalidade como possibilidades dessa inclusão, bem assim, os conceitos e modelos de justiça de transição, examinando sua aplicabilidade e suficiência no contexto indígena nacional. Por meio da análise jurisprudencial, pretende-se compreender como o Judiciário brasileiro tem tratado essas demandas, principalmente no que condiz às ações individuais contra os envolvidos nestes crimes em contraponto com a Lei de anistia. Ao final, o estudo visa propor mecanismos eficazes para a aplicação de uma justiça de transição étnico-racial, orientados por uma perspectiva decolonial, de modo a assegurar uma reparação histórica justa, efetiva e plural às comunidades indígenas atingidas.

**Palavras-chave:** Povos indígenas; política integracionista; etnocídio; justiça de transição.

## ABSTRACT

This research aims to analyze, through an exploratory and documentary approach, the serious human rights violations suffered by Indigenous peoples in Brazil during the integrationist period (1946–1985). The study is based on key historical documents, such as the Final Report of the National Truth Commission (CNV), the Figueiredo Report, records from the International Committee of the Red Cross, and the Manifesto Y-Juca Pirama, among others. It seeks to demonstrate how these violations—committed both by the State and by private actors involved in the State-backed developmentalist project—amounted to practices of genocide and ethnocide against Brazil’s Indigenous peoples. These acts had clear political motives and functions and should be understood as consequences of the capitalist economic context, which continues to expand over productive frontiers, disregarding Indigenous communities and diminishing their territorial and political representation. By examining documented case studies, the research also intends to investigate whether any reparatory mechanisms have been established for these populations. If such mechanisms exist, they will be analyzed considering the cultural specificities of Indigenous peoples and in contrast with the economic rationale that motivated the exceptional acts committed against them. The aim is to evaluate the effectiveness of these measures in promoting a truly inclusive, restorative transitional justice that ensures non-repetition of the violent past. Drawing on bibliographic research, the study will explore doctrinal attempts at inclusion of the “other,” as well as the recognition of pluralism, multiculturalism, and interculturality as possible frameworks for such inclusion. It will also discuss the concepts and models of transitional justice, examining their applicability and adequacy in the context of Brazil’s Indigenous populations. Through jurisprudential analysis, the research will investigate how the Brazilian judiciary has addressed these issues, particularly in relation to individual legal actions against perpetrators of such crimes and how they intersect with the Amnesty Law. Ultimately, the study aims to propose effective mechanisms for implementing an ethno-racial transitional justice approach, grounded in a decolonial perspective, to ensure a fair, effective, and plural historical reparation for the Indigenous communities affected.

**Keywords:** Indigenous peoples; integrationist policy; ethnocide; transitional justice.

## RESUMEN

Esta investigación se propone analizar, mediante un enfoque exploratorio y documental, las graves violaciones de derechos humanos sufridas por los pueblos indígenas brasileños durante el período integracionista (1946–1985). El estudio se basa en documentos históricos fundamentales, como el Informe de la Comisión Nacional de la Verdad (CNV), el Informe Figueiredo, registros del Comité Internacional de la Cruz Roja y el Manifiesto Y-Juca Pirama, entre otros. Se busca demostrar cómo estas violaciones, perpetradas tanto por el Estado como por agentes privados vinculados al proyecto desarrollista con respaldo estatal, se configuraron como prácticas de genocidio y etnocidio contra los pueblos originarios brasileños. Estas acciones tuvieron razones y funciones claras en el escenario político, repercutiendo como un efecto del contexto económico capitalista que continúa avanzando sobre las fronteras productivas, desconsiderando a estos pueblos y reduciéndolos en espacio y representación. Al examinar los casos concretos documentados, la investigación también pretende indagar sobre la existencia —o no— de mecanismos de reparación dirigidos a estos pueblos. En caso de existir, serán analizados a la luz de las especificidades culturales indígenas, en contraposición con la lógica económica que motivó los actos de excepción cometidos contra ellos, con el objetivo de evaluar su efectividad en la promoción de una justicia transicional verdaderamente inclusiva, reparadora y que garantice la no repetición del pasado violento. A partir de una investigación bibliográfica, el trabajo abordará los intentos doctrinarios de inclusión del otro, el reconocimiento del pluralismo, la multiculturalidad y la interculturalidad como posibilidades para esa inclusión. Asimismo, se discutirán los conceptos y modelos de justicia transicional, examinando su aplicabilidad y suficiencia en el contexto indígena nacional. Por medio del análisis jurisprudencial, se pretende comprender cómo el Poder Judicial brasileño ha tratado estas demandas, especialmente en lo que se refiere a las acciones individuales contra los responsables de estos crímenes, en contraste con la Ley de Amnistía. Finalmente, el estudio busca proponer mecanismos eficaces para la aplicación de una justicia transicional étnico-racial, orientada desde una perspectiva decolonial, con el fin de asegurar una reparación histórica justa, efectiva y plural para las comunidades indígenas afectadas.

**Palabras Clave:** Pueblos indígenas; política integracionista; etnocidio; justicia transicional.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

<b>ABAP</b>	Associação Brasileira de Anistiados Políticos
<b>ACP</b>	Ação Civil Pública
<b>ADCT</b>	Ato de Disposições Constitucionais Transitórias
<b>ADNAM</b>	Associação Democrática e Nacionalista de Militares
<b>ADPF</b>	Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental
<b>AEPPA</b>	Associação dos Ex Presos Políticos Antifascistas
<b>ANC</b>	Assembleia Nacional Constituinte
<b>APIB</b>	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
<b>BIRD</b>	Banco Internacional para Reestruturação e Desenvolvimento
<b>BIS</b>	Batalhão de Infantaria na Selva
<b>BNM</b>	Brasil Nunca Mais
<b>CA</b>	Comissão da Anistia
<b>CCC</b>	Índice de Capacidade de Combate à Corrupção
<b>CEJIL</b>	Centro pela Justiça e o Direito Internacional
<b>CEH</b>	<i>Comisión para el Esclarecimiento Historico</i>
<b>CEV</b>	Comissão Estadual da Verdade
<b>CFOAB</b>	Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil
<b>CGIIRC</b>	Coordenação de Índios Isolados e de Recente Contato
<b>CIDH</b>	Convenção Interamericana de Direitos Humanos
<b>CIMCDH</b>	<i>Centro de Información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos – Peru.</i>
<b>CIMI</b>	Conselho Indigenista Missionário
<b>CNV</b>	Comissão Nacional da Verdade
<b>COBRIMCO</b>	Companhia Brasileira de Colonização e Imigração

<b>Corte IDH</b>	Corte Interamericana de Direitos Humanos
<b>CPI</b>	Comissão Parlamentar de Inquérito
<b>CVE</b>	<i>Comisión de la Verdad do Ecuador</i>
<b>CVRD</b>	Companhia Vale do Rio Doce
<b>DL</b>	Decreto Lei
<b>FUNAI</b>	Fundação Nacional do Índio
<b>GRIN</b>	Guarda Rural Indígena
<b>IBAMA</b>	Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e de Recursos Naturais Renováveis
<b>IBGE</b>	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
<b>ICTJ</b>	<i>International Center for Transitional Justice</i>
<b>IDEA</b>	Instituto Internacional para a Democracia e Assistência Social
<b>ISA</b>	Instituto Socioambiental
<b>MPF</b>	Ministério Público Federal
<b>Movadef</b>	Movimento pela anistia e direitos fundamentais
<b>MRTA</b>	Movimento Revolucionário Túpac Amaru
<b>OEA</b>	Organização dos Estados Americanos
<b>ONU</b>	Organização das Nações Unidas
<b>PcdoB</b>	Partido Comunista do Brasil
<b>PGC</b>	Programa Grande Carajás
<b>PGR</b>	Procurador Geral da República
<b>PIA</b>	Posto Indígena de Atração
<b>PIDCP</b>	Pacto Internacional de Direitos Cívicos e Políticos
<b>PIMO</b>	Posto Indígena Mariano de Oliveira
<b>PIN</b>	Plano de Integração Nacional
<b>PIX</b>	Parque Indígena do Xingu

<b>PL</b>	Projeto de Lei
<b>RIT</b>	Reserva Indígena Tapayuna
<b>SDH</b>	Sistema Interamericano de Direitos Humanos
<b>SPI</b>	Serviço de Proteção ao Índio
<b>SPILTN</b>	Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Rurais
<b>SPVEA</b>	Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia
<b>STF</b>	Supremo Tribunal Federal
<b>SUDAM</b>	Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia
<b>SUDENE</b>	Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste
<b>TI</b>	Terra Indígena
<b>TIJR</b>	Tribunal Internacional de Justiça Restaurativa
<b>TIs</b>	Terras Indígenas
<b>TRF</b>	Tribunal Regional Federal
<b>UHE</b>	Usina Hidroelétrica
<b>UNI</b>	União das Nações Indígenas

## Sumário

INTRODUÇÃO.....	16
2 MODERNIDADE, CAPITALISMO E COLONIALIDADE COMO PEÇAS DAS ENGRENAGENS FUNDANTES DAS ESTRUTURAS DE PODER.....	23
2.1 O MITO DA MODERNIDADE E O ENCONBRIMENTO DO ‘OUTRO’: novas horizontes, velhas epistemologias.....	23
2.2 O PAPEL DO CAPITALISMO NA CONSTRUÇÃO DA IDEIA DE SISTEMA- MUNDO .....	28
2.3 COLONIALIDADE COMO NOVO PADRÃO MUNDIAL DE PODER E OS SEUS REFLEXOS NO PODER, SABER E SER.....	34
2.4 A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO MODERNO OCIDENTAL E O PENSAMENTO ABISSAL .....	38
2.5 A NECESSIDADE DE RECONHECIMENTO DO OUTRO E A INSUFICIÊNCIA DA DIALÉTICA TOTALIZANTE DE INCLUSÃO PARA A PERIFERIA DO SISTEMA- MUNDO .....	41
2.6 O MÉTODO ANALÉTICO NA CONSTRUÇÃO DE EPISTEMOLOGIAS DO SUL E A SUPERAÇÃO DO IRRACIONALISMO MODERNO .....	45
2.7 TRANSMODERNIDADE E A NECESSÁRIA CONSTRUÇÃO DE UM PENSAMENTO PARA E PELA AMÉRICA LATINA.....	49
2.8 NARRATIVAS CONTRA-HEGEMÔNICAS EMANCIPATÓRIAS: DO PÓS COLONIALISMO AO GRUPO DE ESTUDOS SUBALTERNOS .....	54
2.9 GRUPO MODERNIDADE/COLONIALIDADE E A DECOLONIALIDADE COMO CONSTRUÇÃO LATINA DE MECANISMOS DE LIBERTAÇÃO DO SUBALTERNO	62
3 JUSTIÇA SOCIAL POR MEIO DO PLURALISMO CULTURAL, POLÍTICO E JURÍDICO E OS REFLEXOS CONSTITUCIONAIS DE SEU RECONHECIMENTO NA AMÉRICA LATINA.....	66
3.1 COLONIALIDADE E RESISTÊNCIA: CICLOS HISTÓRICOS DE VIOLÊNCIA CONTRA POVOS INDÍGENAS DA AMÉRICA LATINA .....	66

3.2 RECONHECENDO A PLURALIDADE PARA COEXISTIR, REPEITAR E PROMOVER O OUTRO EM SUA MULTIPLICIDADE PARA ALÉM DA MERA TOLERÂNCIA .....	69
3.2.1 Multiculturalidade e Interculturalidade como Faces do Pluralismo .....	73
3.2.2 Pluralismo democrático: a diversidade para uma cidadania democrática .....	77
3.2.3 A decolonização do Direito Positivo por meio do Pluralismo Jurídico .....	80
3.3 CONSTITUCIONALISMO, NEOCONSTITUCIONALISMO E O NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO NA BUSCA DO RECONHECIMENTO E VALORIZAÇÃO DA DIVERSIDADE .....	84
3.4 EVOLUÇÃO HISTÓRICO-NORMATIVA DA PROTEÇÃO A DIREITOS INDÍGENAS NO BRASIL.....	92
3.5 QUEM SURTIU PRIMEIRO, O RECONHECIMENTO FORMAL-ESTATAL OU O DIREITO ORIGINÁRIO À TERRA? As teorias do indigenato e do fato indígena .....	102
3.6 ANÁLISE CRÍTICA DAS BASES JURÍDICO-INSTITUCIONAIS E OS MOVIMENTOS SOCIAIS COMO FORÇAS DE MUDANÇA .....	105
4. UM HISTÓRICO NACIONAL DE VIOLÊNCIAS: a política integracionista como projeto de dizimação indígena .....	111
4.1 A COLÔNIA BRASIL E SEUS POVOS ORIGINÁRIOS.....	111
4.2 O PARADOXO DA TUTELA FRATERNA E A ATUAÇÃO DOS SERVIÇO DE PROTEÇÃO AO ÍNDIO .....	115
4.3 INDÍGENAS NO BRASIL: uma análise de casos de violações de direitos no período de 1945 a 1985.....	125
4.3.1 O Projeto “Operação Amazônia”: o desenvolvimento como lógica colonial de assimilação e “progresso”.....	129
4.3.2 Plano de Integração Nacional – PIN e o conseqüente endurecimento da política indigenista no país .....	133
4.3.3 Indígenas na rota da civilização: rodovias como investimentos para o progresso	136
4.3.4 O Programa Grande Carajás e seus impactos negativos nos povos originários da região .....	138

4.3.5 A instauração pelo governo militar de uma milícia étnica: a Guarda Rural Indígena – GRIN .....	141
4.3.6 Reeducação para integrar: O reformatório Krenak e a Fazenda Guarani como verdadeiros campos de concentração .....	144
4.3.7 Dizimação, trabalho escravo e violência: os Oro Win de Rondônia .....	148
4.3.8 O genocídio Xetá .....	149
4.3.9 Por que Kmña matou Kiña?: Os Waimiri-Atroari e a (in)civilização .....	152
4.3.10 Seringa, minério e o episódio “Paralelo 11” como contribuições à dizimação dos Cintas-Largas .....	154
4.3.11 Arsênico, gripe e pitadas de açúcar: histórico de violações contra os Kajkwakhratxi-Tapayuna.....	156
5 MECANISMOS JUSTRANSICIONAIS COMO MEIOS DE SUPERAÇÃO E RECONCILIAÇÃO NACIONAL COM UM PASSADO VIOLENTO: a justiça de transição .....	160
5.1 NOVAS ROUPAS, VELHOS HÁBITOS: a permanência de práticas autocráticas nas democracias atuais e a perpetuação das bases coloniais no Brasil.....	160
5.2 A NECESSIDADE DE SUPERAÇÃO DE REGIMES AUTORITÁRIOS PARA UMA (RE)ABERTURA VERDADEIRAMENTE DEMOCRÁTICA: da Transitologia à Justiça de transição .....	167
5.3 VERDADE, MEMÓRIA, JUSTIÇA, REPARAÇÃO E REFORMAS INSTITUCIONAIS COMO EIXOS TRANSICIONAIS .....	173
5.3.1 Construção da identidade, compreensão da história e a promoção da democracia: Memória e Verdade.....	175
5.3.2 Aplicação do Sistema de Justiça para apurar e responsabilizar os perpetradores de violações a Direitos Humanos: Justiça e Reparação .....	178
5.3.3 Reformas e medidas institucionais .....	180
5.4 O PROCESSO JUSTRANSICIONAL NO BRASIL .....	181
5.5 DA INCOMPATIBILIDADE JURÍDICA DE LEIS DE AUTOANISTIA COM O DIREITO INTERNACIONAL.....	186

5.6 POLÍTICA DE GOVERNO E VIOLAÇÕES SISTEMÁTICAS A DIREITOS HUMANOS INDÍGENAS NO BRASIL COMO CRIMES CONTRA A HUMANIDADE .....	197
5.7 EXPERIÊNCIAS DE PROCESSOS TRANSICIONAIS NA AMÉRICA LATINA....	200
5.7.1 ARGENTINA .....	200
5.7.2 URUGUAI.....	202
5.7.3 CHILE .....	205
5.7.4 BOLÍVIA.....	207
5.7.5 COLÔMBIA.....	209
5.7.6 GUATEMALA .....	211
5.7.7 EL SALVADOR.....	213
5.7.8 PERU .....	214
5.7.9 EQUADOR.....	217
6 UMA JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO ÉTNICO-RACIAL PARA OS POVOS ÍNDIGENAS BRASILEIROS COMO SUPERAÇÃO DA POLÍTICA INTEGRACIONISTA NACIONAL .....	220
6.1 NECESSIDADE DE UM OLHAR DECOLONIAL SOBRE OS DIREITOS INDÍGENAS.....	221
6.2 PROPOSTAS DE MECANISMOS VOLTADOS PARA UMA JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO ÉTNICO-RACIAL NO BRASIL.....	228
6.2.1 Memória e Verdade.....	231
6.2.2 Reparação .....	242
6.2.3 Reformas Institucionais .....	249
6.2.4 Responsabilização .....	271
6.2.5 Um novo eixo na justiça transicional brasileira.....	273
CONCLUSÃO.....	282
REFERÊNCIAS .....	289

## INTRODUÇÃO

A subalternidade de raça perpetrada pelo europeu quando da invasão das Américas acabou justificando a criação de uma estratificação racial como mecanismo de controle não pago da força de trabalho, posto que a assalariada se configurava privilégio dos brancos. E foi essa colonialidade do controle do trabalho que embasou a distribuição geográfica do poder e as bases do capitalismo mundial, com a apropriação de bens e corpos por meio da força e domínio econômico do colonizador.

Nesse mesmo contexto, o mito da Modernidade se fundou em uma noção de igualdade eurocêntrica, onde o processo colonial de ocupação dos novos territórios se apresentava como um mecanismo de emancipação do indivíduo através de políticas uniformes para a sua libertação, fruto de ideais liberais que seguiam uma racionalidade epistêmica e uma racialidade branca, “mas enquanto para alguns foi um momento de salvação e civilização, para outros foi o início dos crimes históricos justificado pelas narrativas da modernidade – salvação, progresso e modernidade” (MIGNOLO. WALSH. 2018. p. 107).

É assim que, apesar de um pretense aspecto emancipador racional trazido pela Modernidade e na relação política e econômica entre Europa e a Ameríndia, acabou-se ocultando um mito de justificação da violência e supressão da diferença pelo colonizador que se considera culturalmente superior e o “outro” como bárbaro, rude e inferior, sujeitos de um estado de imaturidade, onde a dominação e violência exercidas sobre o *outro* é transvestida em ideias de emancipação e desenvolvimento do bárbaro, levando-os à civilização e à maturidade racional, em uma falácia desenvolvimentista.

Seus efeitos não se esgotaram com o fim da colonização, deixando marcas profundas e reflexos que reverberam, permanecendo como desafios até hoje, onde apesar de superada a posição de colônia da América Latina, não o foi a de colonizada garantindo a manutenção de poder das classes dominantes num processo chamado de colonialidade, ao criar uma hierarquia de raças, classes e nações segregando-os.

Essa colonialidade reverbera nas estruturas do poder, na construção dessas *novas* identidades e subjetividades, em seus modos de vida, epistemologias e corpos, no que se convencionou chamar por autores como Quijano, Mignolo e Ballestrini, de *colonialidade do poder, do ser e do saber*.

Dessa forma, urgiu a necessidade de repensar as bases coloniais que permeiam as instituições, conhecimentos e corpos latinos para entender o porquê da necessidade de

implementação de mecanismos de emancipação pensados especificamente para o Sul global para então, reconhecer um caminho viável para embasar a (re)construção das epistemologias do Sul, pretendendo compreender e incluir o *outro* sob uma perspectiva multicultural para além da irracionalidade uniformizante e da concepção liberal igualitária da cidadania democrática nos Estados Nacionais.

Nesse contexto, o trabalho dialoga com reflexões provenientes da *Escola de Teoria Crítica do Direito*, de escritos *Pós-colonialistas* e da *Teoria da Decolonialidade*, sendo esta última adotada como referencial central para fundamentar a proposição de uma justiça de transição étnico-racial voltada aos povos indígenas no Brasil. Tal abordagem busca reconhecer e enfrentar as múltiplas violências perpetradas durante o período do desenvolvimento nacional, orientando-se por uma perspectiva decolonial na construção de mecanismos justos específicos, capazes de promover reparação histórica, fortalecimento cultural e efetivação de direitos para essas comunidades.

Tal escolha se justifica por reconhecer inicialmente que as Teorias Críticas do Direito desenvolvidas apresentava uma pretensão libertadora segundo parâmetros normativos iluministas, que, ao pensar a diferença, o fazia dentro da própria ideia de modernidade eurocentrada universalizante e, portanto, incapaz de compreender as diferenças Centro/Periferia global. Em segundo lugar, apesar de tanto as teorias Pós-coloniais quanto as decoloniais reconhecerem a existência de um pensamento de fronteira como local de (re)criação de desigualdades, a decolonialidade vai além para reconhecê-lo também como locais enunciativos onde os conhecimentos são produzidos na perspectiva do subalterno e, por isso mesmo, ineficaz na sua tarefa de emancipação, fundamentando a sua utilização neste, como um horizonte de possibilidade de reconstrução das estruturas estatais a partir de epistemologias não eurocentradas e mais compatíveis com a pluralidade latina.

Ao propor o desvelamento das estruturas que embasas essas relações de dominação e subalternização torna possível o estabelecimento de novas diretrizes para a superação das dinâmicas de opressão” (BALTAR, 2020. p. 38), ampliando não só a própria noção de justiça social, mas também a produção intelectual do Ocidente que muitas vezes e de inúmeras formas, acabam sendo cúmplices de interesses econômicos.

A própria noção de justiça social vem sendo ampliada pelo pensamento decolonial, passando a compreender não só questões relativas a representação e a identidade, mas, também, questões sobre o problema da diferença. No entanto, apesar da necessidade do aprofundamento

das questões de reconhecimento, sob pena de se promover um desenvolvimento social desigual, isto não implica dizer que essa reflexão irá culminar na sua redistribuição.

Não apenas a concepção de justiça social carece de ampliação, mas também a própria produção intelectual ocidental, que, de múltiplas maneiras, historicamente se mostrou e ainda se mostra conivente com interesses econômicos liberais. Diante desse panorama, torna-se imprescindível a construção de uma epistemologia verdadeiramente libertadora, capaz de romper com estruturas de poder e de dominação que limitam o pensamento crítico e a emancipação social.

Sob uma ótica crítica decolonial, coube à multiculturalidade e à interculturalidade se preocupar com questões como a exclusão ontológica e epistêmico-cognitiva, subalternização de grupos e sujeitos por meio de práticas de subordinação de seus saberes, que naturalizam a diferença e “ocultando as desigualdades que nela se estruturam e se mantêm. Mas, adicionalmente, preocupa-se com os seres e conhecimentos de resistência, insurgência e oposição, aqueles que persistem apesar da desumanização e da subordinação” (WALSH, 2012. p. 173).

Nesse sentido, as constituições latino-americanas dos anos 1980 iniciaram um processo de transformação de seus textos, buscando distanciar-se do modelo burguês-liberal, historicamente alinhado a interesses eurocêntricos impostos pela metrópole durante o colonialismo e reproduzidos nos primeiros processos de constitucionalização pós-independência. Tal herança consolidou estruturas de dominação que se perpetuaram nos territórios, mantendo-se descoladas da realidade plural e das demandas sociais desses países.

Essas novas Constituintes foram marcadas pela ruptura de paradigmas neoliberais e assimilacionistas e na refundação das instituições estatais em uma tentativa inclusivista e multicultural, através do reconhecimento da diversidade cultural e pelo protagonismo popular em seu conteúdo, afirmando a alteridade dos povos da América. Surge, assim, a ideia de um Novo Constitucionalismo Latino-americano.

No Brasil a população indígena soma um número de 1.693.535 mil habitantes, correspondendo a 0,83% da população total do país, falando 150 línguas diferentes e dividida em 305 etnias, onde 57,7% deles se situam em terras indígenas, segundo o IBGE (2022). Os agrupamentos isolados não foram contabilizados graças às políticas de contato que os protege, o que claramente diminui o número real apontado nos indicadores brasileiros.

No entanto, o histórico de proteção dos seus direitos é marcado por um processo paradoxal de reconhecimentos e retrocessos. A relação com o colonizador português se deu pela apropriação dos seus corpos e meios de vida, pelo uso da força e domínio econômico pautados na intencionalidade em não os reconhecer como sujeitos de direito, cujos efeitos reverberam até os dias atuais, refletindo diretamente na criação e aplicação dos instrumentos jurídicos-normativos voltados a sua proteção.

A ideia de inferioridade indígena se manteve ao longo do histórico nacional, principalmente no período desenvolvimentista e na ditadura empresarial-militar, no intuito de integrá-lo à sociedade como *cidadão* brasileiro, reverberando como um efeito do contexto econômico capitalista na expansão da produção.

Com a política integracionista adotada antes da promulgação da Constituição de 1988, principalmente no período ditatorial brasileiro, houve a tentativa de supressão autoritária das diferenças socioculturais numa clara cultura assimilacionista e em um viés de colonialidade, numa perspectiva política de exclusão social do indígena e apagamento das suas diferenças étnicas, na busca da sua integração a um ideal eurocêntrico de povo brasileiro, negando-lhes o direito à diversidade, o que ocasionou diversas agressões a seus direitos e promovendo um verdadeiro etnocídio no país.

Considerados por um longo período na história brasileira como cidadãos de segunda categoria, sujeitos à tutela do Estado, seus direitos, apesar de normativamente reconhecidos, não foram – e ainda não são – afirmados adequadamente pelo Estado, o qual, além de haver adotado por muitos anos uma conduta omissa permitindo que agentes privados perpetrassem inúmeras violações a estes direitos, cometeu por meio de seus agentes uma série de crimes contra estes grupos promovendo esbulho de suas terras, remoções forçadas, tortura, apagamento cultural e mais de oito mil indígenas mortos, em nome de um pretense *desenvolvimento nacional*.

Assim é que, o período autoritário nacional, principalmente durante a ditadura militar, movido por interesses econômicos, visando à exploração das terras indígenas e à eliminação de resistências para que se desse lugar a execução do projeto desenvolvimentista, fomentou o uso da violência, a supressão de direitos constitucionais, entre outros atos de exceção motivados por fins exclusivamente políticos, não só contra os opositores do regime, mas também contra povos originários.

Pensando em enfrentar e superar o passado violento, reparando as atrocidades cometidas e permitidas pelo Estado, mecanismos justos foram implementados em vários países

da América Latina, incluindo o Brasil, caracterizados como um conjunto de estudos, ações e medidas, judiciais, sociais e políticas que propõem uma articulação de mecanismos de reparação para as vítimas e famílias atingidas, servindo, assim, como verdadeiro paradigma para abordar as heranças sombrias desse período e evidenciar uma ruptura com o estado de exceção como componentes estratégicos de superação, transformação, reconciliação e manutenção da paz. Neste sentido, foram erigidos como eixos transicionais a Verdade, Memória, Reparação e Reformas Institucionais.

Ocorre que esses pilares da justiça de transição mostram-se insuficientes como mecanismos de reparação, pois não levam em consideração as especificidades étnicas e o caráter coletivo dos povos atingidos. Assim, torna-se fundamental a inclusão de um quinto eixo, o direito a terra e repensar outros mecanismos sob um viés decolonial.

Inicialmente é preciso compreender tal fenômeno ocorrido no período proposto – ditadura militar brasileira – e analisar alguns casos concretos narrados documentalmente para melhor conhecer o histórico de ofensas a direitos sofridas por estes povos correlacionando-as com a panorama atual destes como cidadãos marginalizados pelo Estado. Importante ressaltar que, tendo em vista a sua brevidade e a complexidade do tema, o presente trabalho não pretende esgotar todas as violências sofridas por esses povos no período assinalado, mas apenas fazer uma análise recortada para embasar as conclusões deste.

Assim é que, diante do grave desrespeito sofrido pelos povos indígenas brasileiros a direitos humanos constitucional e internacionalmente reconhecidos durante o período de 1946 até o início da redemocratização em 1985, o problema que se coloca neste trabalho consiste em indagar se os mecanismos de justiça de transição implementados até então pelo Estado brasileiro se revelam, como política de superação de um passado violento, adequados e suficientes para responder às particularidades da organização social, cultural e econômica desses povos, bem como para reparar as múltiplas formas de violência a que foram expostos

Busca-se, portanto, examinar em que medida tais instrumentos, concebidos originalmente em um marco geral de redemocratização, são efetivos ou insuficientes diante das demandas específicas indígenas, de modo a verificar se contribuem, de fato, para a construção de uma política indigenista justa, plural e condizente com os princípios constitucionais de 1988, que preconizam o respeito à diversidade e a afirmação da cidadania, para uma real, justa e efetiva justiça de transição.

O marco temporal – 46 a 85, foi escolhido por englobar dois importantes documentos que fundamentarão a pesquisa histórica e documentalmente – o Relatório Figueiredo (de 40 a

67) e o Relatório da CNV (de 46 a 88), que ilustram inúmeras e significativas violações perpetradas pelo Estado e por agentes privados contra comunidades indígenas. Não se deve entender o período escolhido neste como marco inicial ou final das violações dos direitos humanos indígenas no Brasil, mas como um recorte escolhido para análise e aprofundamento.

O trabalho parte da hipótese de que os mecanismos de justiça de transição implementados no Brasil não se mostram adequados para responder às especificidades econômicas, sociais e culturais dos povos indígenas, tendo em vista que foram concebidos de forma generalista e centrados nas violações sofridas por opositores políticos do regime, relegando à invisibilidade as violências históricas praticadas contra as comunidades originárias permeadas por notas de colonialidade. Considera-se, ainda, que tais mecanismos, embora fundamentados nos eixos de verdade, memória, justiça, reparação e reformas institucionais, não foram aplicados de modo compatível com os direitos diferenciados assegurados pela constitucionalmente e por tratados internacionais. Como hipótese alternativa, admite-se que esses instrumentos podem adquirir potencialidade se reinterpretados a partir do protagonismo indígena, possibilitando a construção de mecanismos justransicionais próprios, voltados à reparação coletiva, à preservação da memória e à efetivação de uma política indigenista plural, justa e condizente com a diversidade cultural brasileira.

A presente pesquisa insere-se na área de concentração em “Direito, Processo e Cidadania”, situando-se especificamente na linha de pesquisa voltada à “Jurisdição, Cidadania e Direitos Humanos”, por analisar criticamente as respostas institucionais às graves violações cometidas contra os povos indígenas no período de 1946 a 1985. A investigação articula questões jurídicas, históricas e sociais, enfatizando a necessidade de compreender os mecanismos de responsabilização e reparação em diálogo com a diversidade cultural e com as especificidades das comunidades originárias, contribuindo para o fortalecimento de uma perspectiva intercultural no campo jurídico e para a construção de políticas públicas que efetivem o direito à reparação e a consolidação democrática.

A investigação será conduzida sob uma abordagem predominantemente dedutiva, com ênfase em procedimentos descritivos, a fim de examinar, no período compreendido entre 1946 e 1985, as respostas institucionais voltadas aos povos indígenas e sua relação com a efetivação de seus direitos fundamentais. Para tanto, utilizar-se-á a análise documental de fontes históricas nacionais e internacionais que evidenciam as violações praticadas pelo Estado e por agentes privados, permitindo não apenas identificar a extensão dessas práticas, mas também fundamentar a necessidade de incorporar um diálogo intercultural nos processos de reparação

e memória. A estratégia metodológica será qualitativa, voltada à compreensão crítica dos fundamentos, diretrizes e mecanismos de enfrentamento do legado autoritário, situando o objeto da investigação em seu contexto social, cultural e político.

O reconhecimento como cidadãos brasileiros não é uma tarefa fácil, posto que o próprio Estado, que deveria protegê-los e fomentar seus direitos, além de ter sido historicamente seu maior algoz, não reconhece uma justiça de transição efetiva e compatível com a singularidade destes, perpetuando a perspectiva eurocêntrica e colonialista que aqui se pretende superar utilizando-se como base uma perspectiva decolonial como justificadora da adoção de uma concepção pluralista, multicultural e intercultural de direitos.

Pretende-se, portanto, discutir sobre a necessidade de uma justiça de transição e implementação de mecanismos de reparação histórica às violações dos direitos indígenas ocorridas durante o período delimitado ao ano de 46 até o processo de redemocratização em 85, analisando se os eixos justransicionais são eficazes na tarefa de articular a proteção normativa com a afirmação da cidadania desses povos pelo Estado em uma perspectiva étnica-racial.

Assim, o objeto da pesquisa possui relevância e interesse social, visto que uma justiça de transição, inclusiva, plural e intercultural correlaciona-se diretamente com um desenvolvimento social igualitário, justo, fraterno e emancipador, através da sua inclusão no processo de cidadania e munindo-os dos subsídios mínimos para a libertação da sua realidade de opressão.

A relevância da pesquisa também se justifica pela complexidade do tema, pela insuficiente sistematização dos dados disponíveis e pela escassez de estudos jurídicos voltados especificamente à matéria, fatores que contribuem para a perpetuação das agressões ainda presentes na realidade indígena. Torna-se, assim, urgente a organização, análise e sistematização das informações já existentes, de modo a oferecer uma contribuição jurídica capaz de subsidiar novas investigações acadêmicas e, sobretudo, servir de referência para os agentes responsáveis pela efetivação do direito à reparação, colaborando para a superação do ciclo de violências históricas.

## **2 MODERNIDADE, CAPITALISMO E COLONIALIDADE COMO PEÇAS DAS ENGRENAGENS FUNDANTES DAS ESTRUTURAS DE PODER**

2.1 O mito da modernidade e o enconbrimento do outro: novas horizontes, velhas epistemologias; 2.2 O papel do capitalismo na construção da ideia sistema-mundo; 2.3 Colonialidade como novo padrão mundial de poder e os seus reflexos no poder, saber e ser; 2.4 A construção do conhecimento moderno ocidental e o pensamento abissal 2.5 A necessidade de reconhecimento do outro e a insuficiência da dialética totalizante de inclusão para a periferia do sistema-mundo 2.6 Método analético na construção de epistemologias do Sul e a superação do irracionalismo moderno; 2.7 Transmodernidade e a necessária construção de um pensamento para e pela América Latina; 2.8 Narrativas contra-hegemônicas emancipatórias: do Pós-colonialismo ao Grupo de Estudos Subalternos; 2.9 Grupo Modernidade/Colonialidade e a decolonialidade como construção latina de mecanismos de libertação do subalterno

### **2.1 O MITO DA MODERNIDADE E O ENCONBRIMENTO DO ‘OUTRO’: novas horizontes, velhas epistemologias**

Com a chegada do europeu na Ameríndia e o “surgimento” de um Novo Mundo, o ego moderno é criado como uma subjetividade centro/fim onde novas civilizações, culturas, conhecimentos e modos de viver foram ‘descobertos’, porém invalidados de forma estratégica pela Metrópole, posto que “inferiores”, reconhecidos não como componentes sociais, mas como entes passíveis de apropriação pelo europeu.

Surge o Mito da Modernidade como visão limitada e unilateral de identidades, levando a uma mentalidade eurocentrada e deslegitimando visões de mundo não europeus, uma vez que supostamente não estariam lastreados na razão, empirismo e ciência, únicos instrumentos capazes de libertar a humanidade dos seus problemas e a conduzindo ao progresso, que, nesse caso, era caracteristicamente linear e universal.

Inicialmente, é preciso dizer que para Dussel é possível identificar dois momentos de construção histórica da Modernidade, onde a primeira se referiria a um movimento endógeno a Europa, e em um segundo momento quando o europeu se confronta com o outro, o diferente a ser subjogado, vencido e controlado, constituindo a subjetividade moderna do “ego descobridor” e colonizador da alteridade, onde a Europa “se constitui como ‘centro’ do mundo

(em seu sentido planetário). É o nascimento da Modernidade e a origem de seu ‘Mito’” (1994. p.15), sendo este último sentido o utilizado no decorrer desse trabalho.

Neste mesmo sentido, Restrepo e Rojas (2012. p. 85), para quem:

La primera modernidad no sólo antecede a la segunda sino que se perfila como sucondición de posibilidad. Antes de que fuera articulado el ego cogito cartesiano (pienso, luego soy), se produce el ego conquiro (conquistó, luego soy). La subjetividad derivada de la experiencia del descubridor y conquistador es la primera subjetividad moderna que ubica a los europeos como centro y fin de la historia.

E é esse sentido de Modernidade, que reconhece a subjetividade dos indivíduos não como decorrência da razão, fruto de um ego cartesiano, mas como uma experiência de dominação entre colonizador/colonizado que se refere o presente trabalho.

Corpos são escravizados, povos são racializados e as linhas visíveis e invisíveis tanto do conhecimento quanto jurídicas reconhecem um não-existir destes povos ‘descobertos’ cujas epistemologias são invalidadas, posto que frutos de um não-ser. O outro não é reconhecido em sua alteridade, mas visto como “o mesmo” – o padrão de homem europeu – porém inferiorizado e cujos conhecimentos, culturas e modos de vida são considerados ilegítimos.

E, para justificar tal subjugação, foi criada a ideia de hierarquização desses conceitos, por meio da divisão dos indivíduos em raça e etnias, considerados como supostamente conceitos naturais ou biológicos, mas que são, na verdade, construções sociais concebidas para justificar desigualdades e discriminação. Sendo assim, o histórico do surgimento da ideia de raça tem o mesmo início que o da colonização das Américas.

Então, a Modernidade ao se deparar com o *outro* cria identidades sociais historicamente novas como índios, negros e mestiços e as existentes foram redefinidas para diferenciá-los e, com isso, configurar entre elas relações de dominação, onde “raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população” (QUIJANO, 2005. p. 117). Surgem, assim conceitos de raça e etnia<sup>1</sup>, como fenômenos sociais construídos pelo processo de racialização, se utilizando de critérios culturais para construir níveis de superioridade e inferioridade entre indivíduos.

---

<sup>1</sup> Por vezes são analisados como conceitos distintos e em outros momentos com uma única definição. No entanto, para fins desse trabalho não se irá deter nessa diferença, mas sim no fato de que são conceitos construídos socialmente e que foram criados e vem sendo utilizados para classificar grupos populacionais com fins e implicações eminentemente sociopolíticas.

Com a ocupação colonial do território latino<sup>2</sup>, a violência passa a figurar, como forma originária de direitos, como afirmação do controle físico e geográfico do território “conquistado”, nele inaugurando um novo conjunto de relações sociais e a classificação de pessoas de acordo com categorias e, com isso, a instituição de direitos diferentes para cada uma delas (MBEMBE, 2020. p. 39), onde ao homem branco, europeu e ocidental, por ter alcançado pela razão e empirismo a “maioridade”<sup>3</sup> nos estágios da evolução da espécie humana, seriam concedidas maiores e melhores garantias.

Preceituou-se a imaturidade ou infantilidade latino-americana, que ainda não teria terminado sua formação intelectual e se encontraria no primeiro estágio evolutivo da humanidade, alocando-se a Europa no ‘centro’ da história mundial, que nada teria a aprender com os Novos Mundos, mas sim ensiná-los e retirá-los do estado de selvageria e racionalidade inferior, emancipando-os por meio de uma lógica universalizante para conduzi-los à maturidade. Neste mesmo sentido:

A característica deste primeiro estágio é a selvageria, a barbárie, a ausência completa de arte, ciência e escrita. No princípio, tudo era América., ou seja, tudo era superstição, primitivismo, luta de todos contra todos, estado de natureza. O último estágio do progresso humano, aquele alcançado pelas sociedades europeias, é construído, por sua vez, como o outro. absoluto do primeiro e *à sua contraluz*. Ali reina a civilidade, o Estado de direito, o cultivo da ciência e das artes. O homem chegou ali a um estado de ilustração. em que, no dizer de Kant, pode autolegislar-se e fazer uso autônomo de sua razão. A Europa demarcou o caminho civilizatório pelo qual deverão transitar todas as nações do planeta (CASTRO-GÓMÉZ, 2005. p. 84).

Dessa forma, o caminho civilizatório foi traçado pelo próprio europeu baseado na sua experiência, revelando um único caminho possível – eurocentrado, branco e ocidental – para a emancipação humana, cabendo aos ditos incivilizados percorrê-lo por bem, ou a força.

Se fundava em uma noção de igualdade eurocêntrica, de emancipação do indivíduo através de políticas uniformes para a sua libertação, fruto de ideais liberais que seguiam uma racionalidade epistêmica e uma racialidade branca. Neste processo, procedeu-se a sua

---

<sup>2</sup> Apesar de originalmente o termo “latino” designar povos com culturas dos países cuja língua e cultura seja derivada da Roma Antiga, região do Lácio, para fins deste trabalho utilizar-se-á este termo para se referir apenas aos países da América Latina.

<sup>3</sup> Para grande parte dos teóricos sociais do século XVII, a evolução da espécie humana envolveria diferentes estágios, a começar da ignorância total, no qual se encontrariam os indígenas, até alcançar o ápice do seu desenvolvimento: a maioria (CASTRO-GÓMÉZ, 2005. p. 84).

idealização homogênea em uma só identidade, a de “índio”<sup>4</sup> e esta nova identidade era “racial, colonial e negativa” (QUIJANO, 2005. p. 127).

Essa perspectiva universal e europeizada, acabou descartando saberes, modos de vida e modos de conhecer o mundo das culturas ancestrais latinas, posto que se constituiriam em algo contrário às concepções de progresso e de civilização, reafirmando não necessariamente a diferença étnica ou cultural desses povos, mas sim colonial, e estabelecendo os parâmetros que deveriam ser seguidos pelo Novo Mundo.

Portanto, a lógica universalizante da Modernidade se constituiu em uma “máquina geradora de alteridades que, em nome da razão e do humanismo, exclui de seu imaginário a hibridez, a multiplicidade, a ambiguidade e a contingência das formas de vida concretas” (CASTRO-GÔMES, 2005. p. 80), não havendo espaço para a diferença.

Caberia ao europeu salvar estes povos do estado selvagem em que se encontravam e conduzi-los à civilidade, “mas enquanto para alguns foi um momento de salvação e civilização, para outros foi o início dos crimes históricos justificado pelas narrativas da modernidade – salvação, progresso e modernidade” (MIGNOLO; WALSH, 2018. p. 107).

Esse processo teve lugar por não ter o europeu considerado estes ‘novos’ povos como outro, mas como ‘o mesmo’, já conhecido e por ele mesmo legitimado, negando àqueles a sua condição como diferente e a possibilidade de poder revelar-se, sendo encoberto, suas diferenças domesticadas e apagando sua singularidade e irreduzível alteridade, num processo de uma construção sistêmica de repressão social na formação dos Estados Nacionais modernos.

Nos dizeres de Barbosa (2017. p. 1115)

Assim, a formação dos Estados Nacionais na era moderna se deu a partir de processos violentos de “en-cobrimento” do outro, do indivíduo considerado diferente. O diferente que deveria ser expulso no contexto espanhol era o mulçumano e no contexto americano os diferentes que deveriam ser “civilizados” eram os povos originários que, por outro ato de violência simbólica, foram denominados índios.

Se por um lado, a Modernidade se mostrava como um processo emancipatório do indivíduo considerado diferente, encabeçado pelo “herói” europeu, essa libertação justificava, por outro lado, uma cultura mítica sacrificial da violência contra os indígenas, que de vítimas passam a ser responsáveis pela sua própria subjugação, apesar de um pretenso aspecto emancipador racional, se configurando como “máquina geradora de alteridades que, em nome

---

<sup>4</sup> Tal termo carrega consigo uma carga pejorativa ao tentar juntas várias realidades, culturas, modos de vida, saberes, línguas e povos em uma só denominação, sendo esta racial e subjugada.

da razão e do humanismo, exclui de seu imaginário a hibridez, a multiplicidade, a ambiguidade e a contingência das formas de vida concretas” (CASTRO-GÔMES, 2005. p. 87).

Sua função era, portanto, ambígua, pois ao passo que assumia para si uma posição heroica de dever de salvação dos povos conquistados de um pretense estado primitivo em que se encontravam, foi também a “grande culpada da violência no mundo periférico contra o índio que foi sacrificado, o negro que foi escravizado, a mulher oprimida e tantas outras realidades vitimadas por um ato irracional” (OLIVEIRA, 2012. p. 104).

Dessa forma, acabou por ocultar um mito de justificação da violência e supressão da diferença pelo colonizador que se considera culturalmente superior e o “outro” como bárbaro, rude e inferior, sujeitos de um estado de imaturidade, “de maneira que a dominação (guerra, violência) que é exercida sobre o Outro é, na realidade, emancipação, ‘utilidade’, ‘bem’ do bárbaro que se civiliza, que se desenvolve ou ‘moderniza’” (DUSSEL, 1993. p.75).

O Mito da Modernidade seria então um processo racional de saída da humanidade de um estado de imaturidade regional, e que acoberta um processo irracional e de brutal violência contra os povos originários, interpretada como um “ato inevitável e com um sentido quase ritual”, pois este “outro” seria atrasado, imaturo. O “bárbaro”, para o moderno europeu, é culpado por opor-se ao processo civilizador. A Modernidade pode apresentar-se assim, não apenas como inocente, mas como emancipadora dessa “culpa”.

Essa dita civilização moderna, segundo Dussel, se autodescreve como mais desenvolvida e superior, mantendo um inconsciente unilinear eurocêntrico, no intuito de desenvolver o primitivo que, ao se recusar a aderir a esta “falácia do desenvolvimento” abre a possibilidade de utilização de uma violência considerada necessária para tal, ganhando um sentido ritualístico e sacrificial do europeu para a libertação do *outro*, encobrindo-o (DUSSEL, 2000. p. 49).

Como fruto desse processo emancipatório, reflete-se um ideal universalizante nesse “Novo Mundo” que despontava no século XVI na América Latina, culminando na criação de estruturas e instituições com bases monistas e uniformizadoras, em um padrão ocidental e baseado na racialização das relações de poder a qual “converteu-se no mais específico elemento do padrão mundial do poder capitalista, eurocentrado, colonial e moderno – invadindo todos os âmbitos da existencial social” (BRANDÃO, 2018. p. 41) em um esforço de perpetuação da dominação sobre o outro.

Neste mesmo sentido os dizeres de Sousa Santos, para quem:

A adoção de modelos políticos e jurídicos eurocêntricos, supostamente de validade universal, como a ordem econômica neoliberal, a democracia representativa ou o primado do direito de raiz liberal, é muitas vezes, como mostram os diferentes estudos de caso, baseada em formas de dominação fundadas em diferenças de classe, étnicas, territoriais, raciais ou de sexo, e na negação de identidades e direitos coletivos, considerados incompatíveis com as definições eurocêtricas de uma ordem social moderna (SOUSA SANTOS<sup>5</sup>, 2003. p. 60).

Assim é que instituições, conhecimentos e modelos políticos e jurídicos, supostamente universais, foram implementados nas ‘novas’ terras, ocultando mecanismos de perpetuação de poder e subjugação de culturas e modos de vida, baseados na negação da diferença e supressão da alteridade, cabendo aos povos colonizados e subalternizados “esperar até alcançarem espírito público, a consciência e a razão adequados para serem livres (...). O sentido dessa posição de expectador reside na defesa da universalidade do processo histórico que conduziu à Modernidade na Europa” (SANTOS, 2013. p. 47).

O europeu foi, portanto, alçado a posição de herói e libertador desses povos da sua própria ignorância para, então, conduzi-los à maioria civilizatória, mas que, na verdade, ocultava um papel de perpetrador de violências físicas, epistêmicas e psicológicas ao não reconhecer as identidades eventualmente incompatíveis com a ideia moderna de ordem social para que, com isso, se perpetuasse em uma posição de poder em relação ao “Novo Mundo”.

## **2.2 O PAPEL DO CAPITALISMO NA CONSTRUÇÃO DA IDEIA DE SISTEMA-MUNDO**

A formulação de uma teoria consistente sobre a divisão geopolítica entre Centro e Periferia e políticas eficazes para a superação das estruturas excludentes exige, inevitavelmente, a análise histórica das condições que produziram tal realidade. O capitalismo, como sistema baseado na propriedade privada, na livre iniciativa e busca do lucro máximo configurou-se como principal estrutura econômica global a partir do século XX, mas não se limitou a isso,

---

<sup>5</sup> O professor Boaventura de Sousa Santos, reconhecido internacionalmente por sua contribuição teórica, especialmente no campo das *Epistemologias do Sul*, foi alvo, a partir de 2023, de denúncias de assédio e abuso de poder no âmbito do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Investigações internas e externas resultaram no seu afastamento de funções de direção e posterior renúncia ao CES, bem como na destituição de cargos em organismos internacionais. O reconhecimento dessas controvérsias não impede, contudo, o aproveitamento crítico de sua produção intelectual, cujo aporte teórico se revela relevante e consistente para a análise desenvolvida neste trabalho, especialmente no que se refere à problematização das estruturas de poder e à valorização de saberes subalternizados, por isso a escolha da sua inclusão nesse debate.

também estando intrinsecamente ligado à formação e reprodução de estruturas de poder que incidem na sociedade, moldando as formas como as dinâmicas sociais se dão, o próprio Estado se configura e como as instituições sociais se interrelacionam.

Esse conjunto de relações acabam por delinear a distribuição do poder nos Estados, que, refletindo os interesses da classe dominante, se utiliza das suas estruturas públicas, legais e jurídicas para a garantia e reprodução desse sistema capitalista, bem assim a manutenção da classe privilegiada no poder, o que acaba gerando uma luta entre classes, elemento de tensão que caracteriza o capitalismo.

Com isso, configurou-se desde o seu surgimento histórico até os dias atuais, como um mecanismo que gera e reforça a divisão e subalternização das classes sociais, além da naturalização das desigualdades, obscurecendo as disparidades estruturais a ele intrínsecas e justificando a concentração do poder e riqueza em uma pequena parcela da sociedade a partir dessas diferenças por ele mesmo criadas e reforçadas.

Seu modo de produção chegou juntamente com a colonização no continente americano, antes policêntrico e não capitalista. Com essa nova rota, o modelo pré-capitalista, também chamado de capitalismo comercial<sup>6</sup>, foi implementado nas ‘novas terras’, ultrapassando a Europa e se instalando além-mar, lastreado em políticas mercantilistas que se vinculavam a acumulação primitiva de capital. As novas colônias passam a ser um vasto campo de exploração econômica de suas riquezas naturais e de submissão dos povos originários latinos a uma classe trabalhadora não paga.

É dessa forma que, assim como a Modernidade, o capitalismo pode ser considerado um fenômeno eminentemente europeu e não mundial, que apesar de todos serem partícipes de suas manifestações, o são ocupando distintas posições de poder, em uma relação de colonialidade que se constitui no “eixo que organizou e continua organizando a diferença colonial, a periferia como natureza”. (MIGNOLO, 2005. p.35).

Então, para que o modelo capitalista pudesse funcionar no “novo” continente, foi preciso criar também ali uma nova ideia até então desconhecida pelos seus habitantes originários, a de subordinação. Sendo assim, “para que o modo de produção implantado por uma elite dominante branca pudesse funcionar foi necessário utilizar o trabalho de um grupo de pessoas dominadas, não brancas, subalternizadas, que passou a ocupar o lugar das classes sociais inferiores” (NOGUEIRA, 2015).

---

<sup>6</sup> A evolução histórica do capitalismo enquanto modelo econômico envolve o reconhecimento de pelo menos três etapas ou estágios pelo qual se desenvolveu: o comercial ou mercantil, o industrial e o financeiro ou monopolista. Sobre o tema, ver a obra de DOBB, 1981.

A subalternidade de raça perpetrada pelo europeu justificou a estratificação racial como mecanismo de controle não pago da força de trabalho, uma vez que a assalariada se configurava privilégio dos brancos. “Essa colonialidade do controle do trabalho determinou a distribuição geográfica de cada uma das formas integradas no capitalismo mundial” (QUIJANO, 2005. p. 110), ocorrendo a apropriação de bens e corpos por meio da força e domínio econômico do colonizador e que, reverberando atualmente, traz uma afinidade eletiva entre desigualdades sociais e raça, influenciando-se reciprocamente.

A respeito disso, Mignolo (2007. p. 54):

Pero América proporcionó la fuerza impulsora que favoreció la transformación del capital en capitalismo. ¿Como sucedió esto? Aquí también la apropiación de la tierra, la explotación de la mano de obra y la trata de esclavos a gran escala giraban alrededor de un objetivo común (producir mercancías para el mercado mundial en gestación a partir de materias primas tales como el oro, el tabaco o el azúcar) con consecuencias terribles (la prescindibilidad de la vida humana en el proceso de producción de mercancías y de acumulación de capital). El capital se transformó en capitalismo cuando la retórica de la modernidad concibió los cambios radicales en la apropiación de la tierra, la explotación de la mano de obra y la producción de materias primas a gran escala como parte del progreso de la humanidad.

A tentativa de implantação desse modelo econômico na América Latina baseado no lucro pela atividade comercial, controle estatal da economia, acumulação de metais preciosos e estabelecimento de uma rede global de troca de mercadorias, foi um importante e essencial estágio para que o capitalismo se desenvolvesse e desse início a um processo de interconexão de um sistema econômico mundial.

Portanto, não só modificou as relações sociais latinas, mas também a própria economia capitalista mudou de curso, acelerando-se seu processo de expansão, estabelecendo novas relações entre raça e trabalho e fazendo com que a ideia de Modernidade já não pudesse ser pensada sem a de colonialidade e de hierarquia de raça como seu eixo estruturante.

Nesse sentido, as teorias do Sistema-Mundo e da Dependência surgem como respostas críticas às explicações tradicionais do desenvolvimento, oferecendo interpretações sobre as desigualdades globais, as permanências coloniais e as relações entre países centrais e periféricos.

A Teoria da Dependência começou a se consolidar na década de 60, em especial na América Latina, concentrando seus estudos nas relações de subordinação entre países centrais e periféricos e enfatizando que a desigualdade decorre da dependência econômica e estrutural

imposta aos países periféricos. Essa perspectiva evidencia que o subdesenvolvimento não é uma etapa natural, mas sim resultado de relações de exploração e de inserção desigual no comércio internacional e na circulação de capitais. A abordagem é mais normativa, defendendo estratégias de autonomia e ruptura das estruturas de dependência para viabilizar o desenvolvimento econômico.

Nesse contexto, André Gunder Frank argumenta que as invasões europeias na América Latina não apenas funcionaram como um mecanismo de incorporação da região ao sistema capitalista mundial, mas também introduziram a estrutura monopolista metrópole-satélite, promovendo a consolidação do capitalismo tanto na economia quanto na sociedade latino-americana. Assim, o subdesenvolvimento não é uma etapa natural, mas consequência direta da inserção subordinada dos países periféricos no sistema global, mantendo-os dependentes e limitando suas possibilidades de desenvolvimento autônomo. (FRANK, 1970. p.8).

Em outras palavras, enquanto os países centrais se beneficiaram do processo de acumulação, os territórios periféricos foram estruturados como satélites destinados à transferência sistemática de excedentes para as metrópoles. Essa lógica de exploração não se restringiu ao plano internacional, mas reproduziu-se internamente onde capitais nacionais, centros regionais e até cidades intermediárias funcionaram como polos de dominação sobre seus respectivos entornos, numa cadeia hierárquica de metrópoles e satélites que interligava desde as aldeias camponesas até os grandes centros do capitalismo mundial (FRANK, 1970. p.7).

Já a Teoria do Sistema-Mundo concebe o capitalismo como um sistema histórico de dimensões globais, estruturado em uma hierarquia entre Centro, Semiperiferia e Periferia. Nesse modelo, a desigualdade entre nações não é acidental, mas decorre da própria organização do sistema capitalista, que concentra a produção altamente especializada e capital-intensiva no Centro, ao mesmo tempo em que delega aos países periféricos atividades de menor valor agregado. A análise é predominantemente estrutural e histórica, observando a economia mundial como um todo e os processos de longo prazo que consolidam a polarização global.

Dessa forma, fez possível a consolidação do capitalismo como sistema econômico global, criando-se uma economia-mundo capitalista<sup>7</sup>, como divisão inter-regional e transacional

---

<sup>7</sup> A teoria do sistema-mundo capitalista proporciona uma lente analítica para compreender as desigualdades estruturais do sistema capitalista global, evidenciando como a divisão internacional do trabalho perpetua relações de dependência e subordinação entre Centro/Periferia.

do trabalho, onde o Centro concentra a produção altamente especializada e capital-intensiva, enquanto os países Periféricos se dedicam à produção trabalho-intensiva e à extração de matérias-primas. Esse arranjo resulta na transferência de mais-valia das economias periféricas para os centros, consolidando a dominação econômica e política das potências centrais, não como uma consequência da evolução produtiva, mas reflexo das relações de poder e dependência que fazem parte da estrutura do sistema capitalista.

Então, à medida que a globalização capitalista se aprofunda, crescem também as desigualdades entre os países, onde a lógica de expansão capitalista gera a crescente desigualdade entre as diferentes sociedades que participam do sistema. Portanto, a própria dinâmica da mundialização moderna, ligada ao capitalismo, revela-se, por sua natureza, profundamente polarizadora. O mundo torna-se mais interconectado, mas não mais homogêneo, pelo contrário, a distância entre as chamadas sociedades do Primeiro Mundo e aquelas do Terceiro e Quarto Mundo torna-se cada vez mais intensa e profunda, não proporcionando a estes países condições reais de alcançar o mesmo patamar dos mais desenvolvidos. Desta forma, Esta forma se caracteriza por:

la cristalización de los centros, como sistemas industriales, nacionales autocentrados y por la consolidación de sus Estados nacionales burgueses. Al mismo tiempo, se cristalizan las periferias como zonas rurales, no industrializadas, que se incorporan a la división internacional del trabajo a través de la producción y exportación de bienes agrícola-ganaderos y mineros. (ROFFINELLI, 2007. p. 30)

Segundo Wallerstein, a ideia de sistema-mundo, como construção analítica criada no intuito de compreender os processos de transformação social, deve ser entendida como “uma ampla região espaço-temporal que atravessa inúmeras unidades políticas e culturais, integradas por atividades econômicas e institucionais obedecendo regras sistêmicas” (2005. p. 32) caracterizado pela divisão capital/trabalho e estruturado em um complexo sistema de trocas econômicas.

Portanto, não se referiria a sistemas ou economias de forma universal, mas em conceitos de “mundos”, sem que, com isso, ocupem geograficamente todo o globo, nem tendo como unidade de análise o Estado-Nação, mas sim o sistema-mundo, onde as esferas econômicas, políticas e culturais estão intrinsecamente conectadas, em uma “totalidade espaço-temporal cuja amplitude do espaço corresponde à extensão da divisão social do trabalho existente e cuja amplitude temporal se define pela própria longevidade dessa divisão do trabalho, que reproduz o seu “mundo” enquanto uma totalidade social” (SENE, 2018. p. 36)

Esse conceito foi inicialmente aplicado à modernidade a qual tomou a forma de uma economia-mundo, como totalidade sistêmica específica, eminentemente capitalista, que buscava garantir direitos de monopólio econômico e que, apesar de não ser a primeira, foi a que permaneceu por mais tempo. Dela se deriva uma desigualdade hierárquica de distribuição pautada na concentração de tipos de produção em locais específicos, promovendo mudanças estruturais significativas dentre elas, uma nova forma de apropriação e distribuição do excedente. Nesse sentido o sistema mundial moderno passa a ser constituído por uma economia-mundo “em incessante expansão, cuja divisão de trabalho exhibe uma tensão centro-periferia baseada na troca desigual; e por uma superestrutura política constituída por Estados nacionais formalmente soberanos, reconhecidos e constrangidos por um sistema interestatal”. (ACCO, 2018. p. 715).

Essa ideia foi construída para além da ideologia tradicional sob a qual foi forjado o imaginário continental e subcontinental e sua relação com o surgimento do circuito comercial do Atlântico, adicionando-o a ideia de diferença colonial e reconhecendo a existência da divisão dentro desses sistemas entre Centro-Periferia, se referindo a posições estruturais que se relacionam diretamente com o quantitativo de acumulação, não se definindo apenas em termos do padrão de exportações e importações de determinada região.

A noção de Metrópole/Periferia surge, então, como uma dicotomia eminentemente imperialista na medida em que o Centro de um sistema como unidade política acumula riquezas com base na produção da Periferia que se constitui em uma área mais ampla, incentivando o surgimento de relações de dominação de classe e criação de restritas hierarquias locais na estrutura social periférica dominadas por uma pequena elite (EKHOLM. FRIEDMAN, 1982. p. 63). E, para a perpetuação da classe dominante, invocam uma pretensa emancipação civilizatória do subalterno latino e sua dependência do Centro para sua libertação, mas que, na verdade, revelou um processo de uniformização e subalternização nas relações centro-periféricas pautadas em padrões de raça e que ecoam até os dias de hoje.

Assim, fica evidente que a dicotomia centro-periferia, longe de ser apenas uma categoria analítica descritiva, constitui um verdadeiro mecanismo de reprodução das estruturas coloniais de poder, sustentando desigualdades materiais e simbólicas que ainda moldam as relações globais e regionais. Ao justificar-se sob o discurso da modernização e da emancipação civilizatória, essa lógica não apenas reforçou a dependência econômica da periferia, mas também cristalizou hierarquias raciais e culturais que relegaram povos e territórios inteiros a uma condição de subalternidade estrutural. Essa constatação exige uma postura crítica diante

da continuidade dessas práticas e sobre como elas se atualizam nos contextos contemporâneos se reconfigurando e se atualizando sob novas roupagens, reproduzindo antigas hierarquias coloniais e aprofundando os mecanismos de exclusão e dependência.

### **2.3 COLONIALIDADE COMO NOVO PADRÃO MUNDIAL DE PODER E OS SEUS REFLEXOS NO PODER, SABER E SER<sup>8</sup>**

O processo colonial de ocupação e exploração de novos territórios inaugurou uma relação política e econômica entre Europa-Ameríndia, traduzindo a dominação territorial, cultural e econômica do Centro/Metrópole sobre a Periferia/Colônias. No entanto, seus efeitos não se esgotaram com o fim da colonização, deixando marcas profundas e reflexos que reverberam, permanecendo como desafios até hoje, uma vez que calcando-se nessa identidade idealizada e deturpada e na necessidade de homogeneização da cultura e do povo brasileiro é que se justificaram inúmeras agressões a direitos destes povos. O período colonial foi superado, mas não a figura de colonizado.

É de se dizer que o colonialismo não acabou, o que teria acabado foi o que se pode chamar de colonialismo histórico, caracterizado pela ocupação territorial estrangeira, portanto ele apenas mudou de roupagem, garantindo a manutenção de poder das classes dominantes e assimilação dos povos latinos a um padrão europeizado de “cidadão”, estando tão vigente e violento hoje em dia como o era no passado num processo chamado de colonialidade.

Neste sentido, colonialidade e colonialismo, apesar de imbricados, não se confundem, sendo o primeiro produto direto da expansão e domínio colonial o qual ao construir uma ideia hegemônica de modernidade acabou por instaurar no âmago da América Latina instituições, saberes e modos de vida eurocentrados e que aqui permaneceram após sua colonização, prestigiando e reforçando as desigualdades, o que acaba por tornar difícil a tarefa de pensá-la sem se ter em mente a colonialidade, uma vez que esta última a constitui e não dela deriva.

Assim, Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside em el poder de outro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación em un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado

---

<sup>8</sup> A colonização deixou marcas profundas em suas colônias que reverberam até os dias atuais, nesse sentido surgem as teorias críticas pós-coloniais que trazem uma nova perspectiva teórica na forma de pensar ao reconhecer que o colonialismo ainda existe, mas em novas formas: na colonialidade do ser, do saber e do poder. Nesta esteira, destacam-se autores como Quijano, Mignolo e Ballestrin.

del colonialismo moderno, pero que em 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, através del mercado capitalista mundial y de la idea de raza (MALDONADO-TORRES, 2007, p.127).

A colonialidade seria, portanto, uma dimensão simbólica do colonialismo, um fenômeno histórico complexo que se estendeu para além do período colonial, estabelecendo nos países colonizados um padrão de relações de poder que ao naturalizar hierarquias raciais, culturais, epistêmicas possibilita reproduzir as relações de dominação e exploração do outro (RESTEPRO.ROJAS, 2012).

Assim, novas formas de subjugação foram criadas durante o processo de dominação e exploração desses povos, numa forte hegemonia branca ocidental, reproduzindo atualmente, para além do fim da dominação política das colônias pelo centro, o padrão colonial em várias estruturas por meio de novos mecanismos.

A questão da colonialidade como conceito teórico e prático é essencial para entender a face obscura<sup>9</sup> da Modernidade e suas implicações na perpetuação das desigualdades e manutenção das estruturas de poder. O colonialismo, para além de uma ideia de dominação territorial, trouxe consigo uma lógica pautada em um pensamento hegemônico ocidental e que até hoje permeia as estruturas sociais, afetando as subjetividades e a organização do mundo e que continuam a moldar até os dias de hoje as dinâmicas sociais, políticas e culturais. Dessa forma:

A colonialidade –do poder, do saber e do ser– implica a dominação pela raça, nas mais variadas dimensões da vida, desde as instituições políticas, até os domínios linguísticos, artísticos, simbólicos, econômicos e sociais. Ela se perpetua para além do colonialismo, pois é exatamente nas instituições modernizadoras do Estado nação que ela consolida estes mecanismos de dominação. Portanto, a independência das ex-colônias não rompeu com o processo de reprodução da sociedade colonial, fazendo com que o projeto de nação dos novos Estados espelhasse os anseios e as perspectivas das minorias brancas que compunham essas sociedades, a despeito das maiorias racializadas, ou seja, formadas por índios, negros e mestiços (ROCHA,2017. p. 172).

---

<sup>9</sup> Aqui o termo está sendo utilizado em contraposição a ideia de “luzes” pela razão, do movimento Iluminista que também teve lugar na Modernidade. Enquanto na Europa o movimento foi no sentido de iluminar, na Ameríndia os seus efeitos foram de escuridão aos povos originários.

Tendo sido o conceito utilizado pela primeira vez por Aníbal Quijano que reconheceu a colonialidade do poder como forma de concentração hegemônica do “controle da subjetividade, da cultura, e, em especial do conhecimento e da produção do conhecimento” (QUIJANO, 2005. p. 121) como parte do novo padrão de poder mundial. Aos poucos foram reconhecidas novas perspectivas podendo se falar em três aspectos da colonialidade como perspectivas analíticas das questões étnico-raciais na América Latina e que se interrelacionam entre si: a colonialidade do saber, do poder e do ser que se retroalimentam “na medida em que aquele que tem o privilégio de “ser” é aquele que tem o poder do saber e o saber do poder” (CABRAL, 2023. p.2).

Em sua primeira perspectiva, a colonialidade impõe e legitima uma uniformização do conhecimento, adotando o eurocêntrico como único saber autêntico, fruto de um método científico objetivo e da razão cartesiana, invalidando e marginalizando os demais, negando saberes ancestrais e tradições orais do não-europeu em um processo de hierarquização epistemológica, numa verdadeira colonialidade do saber.

O europeu passa a ser o único produtor de conhecimentos válidos, servindo de base para a produção de outros conhecimentos, que se tornam secundários e daqueles derivados. Essa subordinação, ainda que mais sutil, é um fenômeno persistente atualmente, gerando uma continuidade da colonização simbólica que relega outras formas de saber à periferia do sistema global de conhecimento.

Essa perspectiva da colonialidade liga-se, então, a uma “distribuição desigual do saber (de onde o conhecimento é produzido e em quais lugares ele é consumido?)” (BALTAR, 2020. p. 30), onde os modos de conhecimento e saberes tradicionais, incluindo-se aqui os das comunidades indígenas, são subalternizados em função de relações de poder, perpetuando o domínio de certas classes e subjugando outras.

Reconhece, portanto que existe um legado epistemológico do eurocentrismo impedindo que fosse compreendido o mundo a partir do próprio mundo em que se está inserido e dos conhecimentos que lhes são próprios, mas sob a ótica europeia universal e totalizante, onde “da perspectiva epistemológica, o saber e as histórias locais europeias foram vistos como projetos globais [...], narrada de uma perspectiva que situa a Europa como ponto de referência e de chegada” (MIGNOLO, 2003. p. 41).

Já a colonialidade do poder se manifesta no campo político, referindo-se a forma como o colonialismo moldou e reconfigurou as relações de poder e dominação política, econômica e social entre as sociedades da metrópole e os povos colonizados ao lhes impor, posto que

inferiores, seus próprios sistemas de governança, práticas sociais e um novo regime de poder por se entenderem como o estágio mais evoluído da humanidade em sua trajetória civilizatória.

Neste sentido:

O fato de que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza levou-os também a pensar-se como os modernos da humanidade e de sua história, isto é, como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie. Mas já que ao mesmo tempo atribuíam ao restante da espécie o pertencimento a uma categoria, por natureza, inferior e por isso anterior, isto é, o passado no processo da espécie, os europeus imaginaram também serem não apenas os portadores exclusivos de tal modernidade, mas igualmente seus exclusivos criadores e protagonistas. O notável disso não é que os europeus se imaginaram e pensaram a si mesmos e ao restante da espécie desse modo – isso não é um privilégio dos europeus – mas o fato de que foram capazes de difundir e de estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial do poder (QUIJANO, 2005, p. 122).

Essas amarras perduraram para além da independência formal das colônias, ao criar uma hierarquia de raças, classes e nações segregando-os. E é na diferença colonial que a colonialidade do poder surge, se legaliza e opera, condicionada à colonialidade e sua capacidade de subalternizar o que lhe for diferente. ali sendo implementado um projeto globalizante, no entanto, deslocado de lugar (BALTAR, 2020. p. 35).

A colonialidade do poder ecoa até os dias atuais, se manifestando atualmente na contínua marginalização dos povos outrora colonizados e na manutenção das desigualdades globais, através de regimes autoritários, governantes locais alinhados com os interesses das potências ocidentais e sistemas econômicos neoliberais que retroalimentam as diferenças e escalas de poder.

E, por fim, a colonialidade do ser que se reflete diretamente nas subjetividades e identidades dos indivíduos afetando profundamente a maneira como eles se compreendem e se relacionam com os outros ao internalizar uma lógica colonial de inclusão/exclusão nos sujeitos a um ideal de “humanidade” eurocêntrico, marginalizando identidades não-europeias que pode ser entendido ontologicamente como um não existir. Nas palavras de Gabriel Carneiro:

Em síntese, existiria uma “régua” metafísica que estabeleceria aqueles que se enquadram no polo superior do mesmo e aqueles restritos ao polo inferior do outro. As existências excluídas da estrutura binária que dota a realidade de sentido seriam as existências colonizadas ou, para

continuarmos com o termo de Fanon, seriam existências condenadas (2024. p. 5).

Relaciona-se, portanto, com o processo de desumanização de certos grupos sociais, principalmente os povos indígenas e africanos, cujas culturas e modos de vida foram considerados inferiores ou selvagens pela construção de uma identidade racializada que, por meio da lógica colonial, foram utilizados como mecanismos de controle e aniquilação político-existencial desses corpos reduzindo-os em um não existir.

## **2.4 A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO MODERNO OCIDENTAL E O PENSAMENTO ABISSAL**

Em uma reflexão crítica da colonialidade, o pensamento moderno ocidental poderia ser considerado como um pensamento abissal, uma vez que consistiria num sistema cheio de distinções visíveis e invisíveis, onde estas últimas dividiriam a existência social em duas: a do “lado de cá” e a do “lado de lá”, essa última desaparecendo enquanto realidade e tratada como inexistente, uma vez que irrelevante. É, portanto, excluída, invisibilizada, uma ausência não-dialética, uma vez que a coexistência dessas duas realidades não se faria possível (SOUSA SANTOS, 2009. p. 24) e capaz de produzir e radicalizar distinções.

Nos dizeres de Élide Lauris:

O historicismo permite explicar a invisibilidade da linha abissal entre: (1) um projeto político e social europeu que é negado aos povos colonizados, e (2) um projeto igualitário de racionalização da ordem e de distribuição de direitos em que a igualdade é negada àquelas e àqueles que não estão em condições de acedê-la. Noutras palavras, quem está do lado em que o direito e a justiça como violência é a regra, não pode estar do outro lado: em que vige um direito e uma justiça como cidadania (SOUSA, 2013. p. 60).

Quando se traz essa ideia para a Modernidade ocidental, pode-se verificar que essas distinções visíveis e invisíveis do pensamento abissal podem ser caracterizadas como um paradigma fundado na regulação/emancipação social entre a metrópole – lado de cá – e a periferia – lado de lá, manifestando-se, dentre outros campos, no do conhecimento cuja linha visível se pautava na Ciência do verdadeiro e falso, e as invisíveis na Teologia e Filosofia, reconhecendo um não-existir para além delas.

A sua visibilidade assenta na invisibilidade de formas de conhecimento que não se encaixam em nenhuma destas formas de conhecer. Refiro-me aos conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses, ou indígenas do outro lado da linha. Eles desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis por se encontrarem para além do universo do verdadeiro e do falso. (SOUSA SANTOS, 2010, p. 33-34).

E é neste sentido que a construção de conhecimentos e o reconhecimento da coexistência de diferentes ordens jurídicas paralelas ao Estado no Sul global, foram renegadas, uma vez que por se encontrarem do “lado de lá” da linha, que diferencia o humano do sub-humano, foram invisibilizada, minimizadas as crenças, opiniões, sem valor científico ou jurídico, posto que inferiores às construídas do “lado de lá” e por isso mesmo não constituiriam construções legítimas, devendo ser descartadas, onde *“Lo que está “al otro lado de la línea” desaparece como realidad y se convierte como no-existente en términos epistemológicos”* (CHUECA, 2014).

Reconhecer a historicidade dessas linhas não significa que elas tenham se mantido fixas. Por um certo tempo o paradigma da violência/apropriação parecia ter sido substituído pela regulação/emancipação a medida em que o Outro reclamava a sua inclusão, deslocando as linhas globais em um movimento de acordo com suas próprias lógicas, porém numa mesma direção que aparentavam convergir para eliminar o outro lado da linha (SOUSA SANTOS, 2009. p. 34).

É por isso que, atualmente, tanto o direito quanto a produção do conhecimento ainda são baseados nesse pensamento abissal, criando realidades distintas que excluem as invisíveis. No que condiz ao pensamento, por exemplo, este concede à ciência moderna o monopólio de dizer de forma uniformizante o que seria o verdadeiro e o falso, desconsiderando outras construções não-científicas, como a filosofia e a teologia, onde a disputa epistemológica entre as maneiras de produção de conhecimento é vencida pelo monopólio da sua produção válida à cargo da ciência e as demais fontes do saber considerados conhecimentos alternativos. Essas são as linhas visíveis do conhecimento, o seu “lado de cá”.

No entanto outras formas de conhecer são invisibilizadas por estarem do “lado de lá”, indo além da ideia de verdadeiro e falso e da inverificabilidade filosófica e teológica e, por isso mesmo, são consideradas como crenças, magias, opiniões cosmológicas separadas do conhecimento científico, filosófico e teológico por uma linha abissal invisível (SOUSA SANTOS, 2009. p. 26). Assim é que:

(..) a “este lado de la línea” está lo verdadero, lo que existe. Al “otro lado de línea”, en cambio, hay un vasto campo de experiencias desechadas e invisibles tanto en términos de agencia como de agentes. A “este lado de la línea” está la alta cultura. Al “otro lado de la línea” están las otras culturas: las culturas alternativas, las culturas locales, las culturas indígenas, etc. que fueron inferiorizadas cuando la modernidad occidental entró en contacto con ellas con el colonialismo. A “este lado de la línea” está el conocimiento científico, riguroso y verdadero. “Al otro lado de la línea” están los conocimientos indígenas, populares, laicos y campesinos, cuyo conocimiento no es real o verdadero, sino meras creencias, opiniones, magia, idolatría o comprensiones intuitivas. A “este lado de la línea” está la civilización. Al “otro lado de la línea” está el estado de naturaleza, donde las instituciones de la sociedad civil no tienen lugar. A “este lado de la línea” está la modernidad, el abandono de la naturaleza y el paso a la sociedad civil. Al “otro lado de la línea” está el pasado irreversible, porque la historia avanza en sentido lineal y su desarrollo se mide en términos de evolución y progreso. El pensamiento abismal, en definitiva, es constitutivo de formas de negación y ausencia radical. (CHUECA, 2014).

Quando se fala do domínio do Direito, suas linhas visíveis seriam traçadas dentro da ideia de relevância e universalidade apenas de conceitos de legalidade e ilegalidade de acordo com o Positivado no ordenamento jurídico estatal, ou no Direito Internacional, excluindo de seu conteúdo o território a-legal, ou até mesmo do legal/ilegal mas dentro de uma lógica não oficial, uma vez que só haveria juridicidade daquilo que foi emanado pelo próprio Estado, excluindo-se o corpo normativo produzido por outros. Negam, portanto, o pluralismo jurídico ao não permitir a coexistência de diferentes ordens jurídicas no mesmo país e negando a multiplicidade de sistemas jurídicos estabelecidos por grupamentos sociais.

Dessa forma, nesses dois grandes domínios a linha abissal global<sup>10</sup> separaria realidades, eliminando algumas delas e tornando invisíveis muitas experiências, descartando a multiplicidade fazendo possível o surgimento deste lado da linha em uma cartografia abissal dividida em uma cartografia jurídica e epistemológica onde “o outro lado da linha abissal é um universo que se estende para além da legalidade e ilegalidade, para além da verdade e da falsidade” (SOUSA SANTOS, 2009. p. 30), separando dois modos de vida e “distinguindo dois universos referenciais que não existem em simultâneo, a presença de um lado da linha torna o outro inexistente” (CHUECA, 2014), negando, assim, uma parte da humanidade para que a

---

<sup>10</sup> É preciso ressaltar que essas linhas globais não são fixas, movimentando-se ao longo do período Moderno. No entanto nos últimos anos apenas dois deslocamentos dessa divisão podem ser citadas: o primeiro através da reivindicação através das lutas anticoloniais e processos de independência das antigas colônias pela inclusão dos povos vítimas do mito da Modernidade; o segundo, no entanto, apresenta-se como uma expansão da linha abissal e aumento da lógica da apropriação/violência em detrimento da lógica regulação/emancipação que, além do seu notório encolhimento, passa a ganhar contornos da primeira (SOUSA SANTOS, 2009. p. 32-33).

outra possa se firmar como universal, uma vez que seria impossível a coexistência dos dois lados da linha.

Essa negação da “linha de cá” ainda subsiste no pensamento moderno ocidental e nas estruturas jurídicas eminentemente estatais na América Latina, permeando as relações políticas e culturais latinas que se mantêm excludentes e que, desde os anos 70 vem movimentando mais uma vez essas linhas, porém em um movimento de expansão da lógica da violência e retração da emancipação.

Dessa forma, é preciso superar o pensamento abissal para promover a inclusão do subalterno para além da lógica do pensamento abissal, para que ele pudesse falar dentro do jogo linguístico argumentativo de tomada de decisões e construção epistemológicas e jurídicas da ordem social em que se encontram inseridos, ao revelar as contradições existentes nas estruturas sociais e promover a inclusão do outro, repensando o mundo a partir de saberes e práticas do Sul global.

O projeto de rompimento total com a linha abissal exige a inclusão de espaços de luta organizados em termos que não cabem nas categorias conhecidas de emancipação social. Trata-se de um desafio muito complexo, visto que não ser fácil reconhecê-los, compreender em que medida se constroem como resistências (ARAÚJO, 2015. p. 43).

As epistemologias do Sul assumem então o desafio de superar essa dicotomia e desenvolver um pensamento pós-abissal que seja capaz de produzir conhecimento para além da compreensão de ocidental de mundo reconhecendo a constelação de modos de produção do saber para além do cientificismo imposto pelo Norte global como único meio legítimo de construção de epistemologias, compreendendo as tensões históricas construídas na relação de poder e conhecimento. E uma dessas primeiras tentativas se deu através da abordagem dialética.

## **2.5 A NECESSIDADE DE RECONHECIMENTO DO OUTRO E A INSUFICIÊNCIA DA DIALÉTICA TOTALIZANTE DE INCLUSÃO PARA A PERIFERIA DO SISTEMA-MUNDO**

A partir da análise das contradições das estruturas sociais europeias e tentando romper com as linhas invisíveis do “não-ser”, alguns autores como Karl Marx, Hegel e Habermas começam a pensar teorias de inclusão do outro para superar a opressão e libertar as vítimas do capitalismo, da modernidade, da colonialidade e de outros processos de violência contra o

diferente. Para isso muitas dessas teorias propuseram erigir a dialética como método de pensar como as coisas são, promovendo a abertura da totalidade para a alteridade, numa crítica libertadora e para o reconhecimento do outro.

O método dialético pressupõe a ideia de alteridade que se incorpora no todo na unidade, onde por meio do seu método negativo nega-se a alteridade no sistema filosófico de totalidade eurocêntrica e que pressupõe a existência de uma sociedade igual, uniformizada, sendo, portanto, fonte de manutenção das linhas abissais e, por isso mesmo, não se apresenta como um método eficaz para admitir a existência da outridade.

A dialética de Marx é baseada em um pensamento materialista onde deve ser levada em consideração a luta de classes no contexto da história, para então propor ferramentas de modificação dessa realidade opressora da classe trabalhadora, transformando o todo, a partir de classes, para além da mera tarefa filosófica de interpretação do mundo, numa dialética do trabalho. Mais do que pensar a realidade, era preciso transformá-la. O sistema capitalista produziria, ao mesmo tempo, o opressor, o oprimido e, por fim, a consciência a qual permitiria a superação de situações contrárias ao interesse da maioria, por uma utopia de um homem insatisfeito às condições subjugadoras as quais está submetido.

Marx reconhece uma contradição interna no sistema capitalista naturalmente excludente do proletariado, reais produtores dos bens da vida por meio da sua força de trabalho, mas que não teriam acesso aos mesmos pois administrados e usufruídos pela burguesia, pautado no poder da classe dominante sobre a classe trabalhadora. Propõe, então, uma dialética materialista de rompimento da ordem vigente para que o proletário pudesse acessar não somente esses bens, mas também o poder ao se estabelecer um governo que reflita uma uniformidade social, assim é que Marx tenta inverter a dialética, mas não consegue superá-la ontologicamente.

E com base nas teorias Marxistas que teorias críticas da sociedade são formuladas, baseadas na utopia de uma nova sociedade. Não se pretendendo esgotar tais pensamentos críticos, destaca-se neste trabalho os pensamentos de dialéticos e analéticos desenvolvidos respectivamente, na teoria da ação comunicativa, lastreada na dialética da racionalidade, e na analética para a filosofia da libertação.

Apesar de pautadas em contextos geopolíticos bem distintos, essas teorias são utilizadas como instrumentos de superação da realidade opressora na Europa e na América Latina, onde os autores se inserem, nessa ordem. No entanto, é preciso destacar a insuficiência de cada uma delas para reconhecer a outridade em locais onde e para os quais foram pensadas.

O alemão Jurgen Habermas, membro da Escola de Frankfurt, inspirado em autores como Marx e Hegel cria uma doutrina que tem como ponto central uma situação ideal de diálogo. Para Habermas as ciências poderiam ser divididas em três classes: as empíricas, seguindo o interesse da razão; as histórico-hermenêuticas, reguladas pelo interesse prático, pautadas pela intersubjetividade; e, por fim, as emancipativas cujo interesse emancipador se ligava a uma reflexão crítica e no reconhecimento de que “cada mundo da vida provê aos seus membros uma bagagem cultural comum de conhecimento, padrões de socialização, valores e normas”. (HABERMAS, 2001. p. 152) e é sobre esta última que o trabalho se refere.

Ao criticar a sociedade num intuito emancipador das formas injustas de dominação seria preciso mais do que um mero compreender, a teoria deveria coincidir com a práxis. Propõe, então, uma ética do discurso, retirando a razão do centro da sua teoria para alocar nele o diálogo como possibilidade de entendimento e do consenso entre pensamentos diversos, isentos de qualquer ato de dominação e obtidos por meio de uma participação ativa.

Os atores participantes tentam definir cooperativamente os seus planos de ação, levando em conta uns aos outros, no horizonte de um mundo da vida compartilhado e na base de interpretações comuns da situação. (...) O entendimento através da linguagem funciona da seguinte maneira: os participantes da interação unem-se através da validade pretendida de suas ações de fala ou tomam em consideração os dissentes constatados. (HABERMAS, 1990, p. 72).

Desse modo a participação cooperativa desses atores leva em consideração um ao outro definindo planos de ação a partir de interpretações comuns do mundo que compartilham obtendo-se o entendimento através da linguagem, onde os indivíduos deveriam buscar discutir questões morais, para então se chegar num consenso através de acordos, demonstrando um conteúdo racional da moral e de um universalismo “dotado de uma marcada sensibilidade para as diferenças” (HABERMAS, 1996. p. 14).

Segundo Lakatos e Marconi (2003, p. 101):

(...) para a dialética, as coisas não são analisadas na qualidade de objetos fixos, mas em movimento: nenhuma coisa está “acabada”, encontrando-se sempre em vias de se transformar, desenvolver; o fim de um processo sempre o começo de outro. Por outro lado, as coisas não existem isoladas, destacadas uma das outras e independentes, mas como um todo unido, coerente. Tanto a natureza quanto a sociedade são compostas de objetos e fenômenos organicamente ligados entre si, dependendo uns dos outros e, ao mesmo tempo, condicionando-se reciprocamente.

Assim é que a argumentação não estaria “ligada com a consciência subjetiva, mas com a ideia coletiva, onde os participantes discutem sobre o dever moral de maneira a facilitar a existência do consenso” (TEIXEIRA, 2016. p. 307).

No campo da alteridade, a dialética habermasiana enfatiza as relações de reconhecimento, reciprocidade e a inclusão do outro em uma realidade multicultural, mas que acaba sendo reduzida ao tentar incluir o outro na totalidade e não o entender como algo diverso, diferente desse todo e que, portanto, deveria ter-lhe reconhecida uma construção epistemológica própria. Para o autor a harmonização dos interesses divergentes deveria se dar pela busca do entendimento, do acordo mútuo por meio de procedimentos racionais (HABERMAS, 1989. p. 87) e não pelo reconhecimento da sua ‘outridade’. Portanto a ideia de validade e legitimação nasceria da discussão e ação elaborada pelos participantes da comunidade e é dentro desse agir comunicativo racional e coordenado que se possibilitaria uma ética ligada a linguagem.

Haveria uma preocupação habermasiana de construção de uma ideia de conteúdo racional da moral baseado no respeito e reconhecimento de todos cuja tarefa primordial seria a de encontrar um meio de legitimação social capaz de valorizar a estrutura relacional da alteridade e diferença validada por uma lógica universalizante incluída na busca de uma chave filosófica para uma integração bem-sucedida, uma vez que, o que é bom para todos deve ser universalizável (SILVEIRA, 2018. p. 58).

Essa lógica dialética, apesar de preceituar a procura de algo para além da lei universal não deixa de ser igualmente totalizante, uma vez que modifica tão somente o método de construção válido dessa lei que deixa de ser o impositivo para ser o consensual obtido por meio de uma livre discussão, no entanto, igualmente universalizante, pois é construído a partir do próprio ser.

O âmbito próprio da dialética é ontológico; isto é, a passagem de um horizonte de entes a outro até seu fundamento. No nível semântico, refere-se a sistemas concretos tendo por ponto de partida (ou chegada se quisermos) o mundo cotidiano, em seu nível acrítico. A categoria própria do método dialético é o da totalidade. Seu princípio é o da identidade e diferença. Isto é, o método dialético parte do princípio mesmo da ciência; pode pensar os supostos de toda teoria científica, e o faz desde o mundo, desde o nível político, erótico, pedagógico, econômico etc. (DUSSEL, 1977. p. 162)

Essa construção epistemológica eurocentrada não obtém êxito ao tentar romper com os padrões de reprodução das relações de dominação em uma visão de mundo totalizada e totalizante posto que não consegue enxergar o outro como alguém diferente, mas como o mesmo, só que inferiorizado, barbarizado, negando o outro numa ‘lógica da imoralidade’.

A pretensão universalista desse método se justifica no fato de que se prende a noção de Velho Mundo, pois são pensadas para problemas europeus e não para as especificidades da América Latina. O que querem propor é uma orientação ética de pensar o ser humano como um ser social, mas cujo conteúdo teórico não seria capaz de fazer frente a uma verdadeira libertação latino-americana, visto que a dialética Habermasiana de inclusão do outro não pressupõe um sentido histórico de opressão e violência experienciado pelos povos latinos, perpetrados pela Modernidade e cujas bases foram mantidas por meio da colonialidade do saber, do poder e do ser que continuam a subjugar o outro.

Não se mostra, portanto, suficiente para emancipar os subalternos da América Latina, uma vez que apesar de buscar sua transformação revolucionária não compreendem essa revolução de forma adequada, pois não utilizam a dialética com um sentido histórico e, portanto, incapaz de construir uma práxis libertadora de entender o Outro.

O que deveras acontece é que na “comunidade de comunicação real”, hegemônica e central, o “outro” (o sujeito espoliado e dominado do mundo periférico) que deveria ser a condição fundante, na verdade, é ignorado, silenciado e excluído, porque não é livre nem “competente” o suficiente para participar da consensualidade discursiva e do jogo linguístico argumentativo (FAGUNDES; WOLKMER, 2018. p. 323).

E essa insuficiência da ética universal racionalista se apresenta sempre que seus pressupostos centrais sejam aplicados a “experiências históricas e situações culturais regionais, marcadas por irracionalismos, conflitos, dependência e violência institucionalizados” (FAGUNDES. WOLKMER, 2018. p. 323). É preciso, portanto, pensar a América Latina senão através da sua ordem social e histórica na construção de meios cognitivos e ontológicos multiculturais que se relacionam entre si, visibilizando o invisibilizado por meio de uma lógica racional decolonial.

## **2.6 O MÉTODO ANALÉTICO NA CONSTRUÇÃO DE EPISTEMOLOGIAS DO SUL E A SUPERAÇÃO DO IRRACIONALISMO MODERNO**

Inúmeras teorias de reconhecimento e libertação do outro foram tecidas para tentar superar de forma efetiva o mito da Modernidade. Construções filosóficas foram propostas como meta-discursos baseados numa dialética de compreensão do sentido do ser e da realidade por meio da negação e incorporação a uma totalidade, como ocorreu com as teorias de abordagem

dialética, no entanto nenhuma delas conseguiu realmente libertar o povo latino da subjugação eurocentrada, posto que lhe negavam a alteridade, reforçando as desigualdades que visavam combater, pois cogitavam a existência de um outro que não fazia parte desse todo para nele inclui-lo por meio do diálogo cujos sujeitos de comunicação englobavam tão somente os indivíduos das classes dominantes, reforçando o lugar de não existência do outro.

Urgia entender a cidadania latino-americana para além do consenso universal habermasiano, um “universalismo dotado de uma marcada sensibilidade para as diferenças” (HABERMAS, 1996. p.7), mas que serviria como igual meio de dominação por pressupor a participação de um Outro que desde a divisão do sistema-mundo foi excluído das tomadas de decisão e criação de modos de conhecer e viver e que por isso mesmo jamais poderiam fazer parte desse todo. “O paradoxo do dominador é fazer da totalidade algo natural e divino, faz dela eterna e, portanto, insuperável, pois que, caso fosse superada, a dominação seria posta em xeque” (HACK, 2017).

Era preciso, portanto, ir além para pensar as instituições na América Latina não a partir da lógica ocidental ou em uma dialética construída pela ideia de Modernidade, mas a partir de um reconhecimento de uma diferença que não está incluída, mas desde sempre excluída pelo processo de colonização. Neste sentido:

(...) a luta contra a discriminação e a exclusão deixou de ser uma luta pela integração e pela assimilação na cultura dominante e nas instituições subsidiárias, para passar a ser uma luta pelo reconhecimento da diferença, pela conseqüente transformação da cultura e das instituições de modo a separar as diferenças (e respeitar) das hierarquias (a eliminar) que atavicamente lhes estavam referidas. (SOUSA SANTOS, 2013. p.79).

Na construção desse novo pensamento e afirmação da alteridade e identidade do outro negadas pelo mito civilizatório, é que as vítimas do sistema-mundo descobrem a sua não-culpa da perpetração da irracionalidade moderna, descobrindo assim, as faces ocultas da Modernidade: o eurocentrismo e a falácia desenvolvimentista (OLIVEIRA, 2012. p. 104).

Tomados como sujeitos culturais e não apenas sujeitos históricos, os povos do Sul global devem criar suas próprias epistemologias e não reproduzir as do Norte. Para isso é que devem ser pensadas de forma crítica pela própria América Latina para deixar de ser uma mera reprodução do olhar europeu, para além de um projeto de dominação hegemônica da cultura ocidental, moderna e colonial.

Assim é que é preciso adotar um novo método de compreensão do outro que passa pela sua interpretação levando em conta elementos exteriores a ele, como seus fundamentos, projeto

existencial etc. e reconhecer a sua diferença, não para integrá-la, mas para libertá-la como algo igualmente existente e válido, para além do pensamento abissal. É necessário, então, “afirmar o Outro como outro e, assim, negar a negação dialética através de um “método analético”, através da “afirmação original” (DUSSEL, 1998. p. 21).

As dialéticas de Hegel e Habermas passam a ser criticadas como métodos filosóficos aptos a superar as consequências do parâmetro de racionalidade/irracionalidade implementados na Modernidade, pois eles negariam e eliminariam o Outro como um ser diferente, reconhecendo-os como o mesmo a ser incluído na totalidade, dessa forma esse outro sujeito do diálogo se encontra ausente do mesmo visto a sua localização no sistema-mundo em face da Modernidade. Era preciso pensar uma verdadeira teoria de libertação do pensamento hegemônico para a América Latina para além dos métodos dialéticos propostos.

Para isso, alguns teóricos passam a realocar suas teorias abandonando os métodos dialéticos universalizantes para trazer uma contribuição inovadora para a reflexão filosófica e criação da própria cultura latina por seus povos, baseadas em uma ética da alteridade a qual deveria traduzir os valores libertários emergentes dessas novas entidades coletivas “que vão afirmando e refletindo uma práxis concreta comprometida com a dignidade do ‘outro’ (...) sob a ótica da periferia latino-americana” (FAGUNDES; WOLKMER, 2018. p. 330).

A partir da década de 60 alguns autores começam a propor uma filosofia da práxis no sentido amplo, relacionando exterioridade e dialética em face à dinâmica da realidade concreta, a fim de superar o pensamento uniformizante e eurocêntrico até então construído, para afirmar a existência antropológica diferente e apartada da identidade totalizante, reconhecendo a pluralidade e diferença do Outro e legitimando-o como ser cultural, epistemológico e ontológico para além da colonialidade ao qual se sujeitam.

Um dos primeiros autores a construir um pensamento nesse sentido foi Juan Carlos Scannone, que preconizou uma Teologia da Libertação para os povos latinos por meio de uma práxis libertadora e de um novo processo de entender o outro, para quem “a um tal processo, mais que dialético - para distingui-lo da dialética hegeliana – eu o chamo analético” (SCANNONE, 1974. p. 256).

A analética é considerada, então, como um movimento de superação, ampliação e libertação dos métodos dialéticos sendo o mais apropriado para a refundação de uma filosofia da libertação dos oprimidos na América Latina, fruto direto da práxis e afirmação da exterioridade. Seria, assim “um método apto a ouvir a voz do outro e colocar em crise o sentido da totalidade fechada, abrindo-a ao outro como outro, comprometendo-se eticamente o

interpelado em responder à palavra interpelante” (MANCCE, 1994). Partindo do ponto de vista do oprimido, possibilitaria a construção de outros conhecimentos, outro direito, outra visão de mundo a partir da ótica das vítimas do sistema-mundo que até então foram silenciadas, baseadas na alteridade do Outro e na exterioridade do sistema.

A partir de questionamentos de como se deveria proceder para que o povo latino-americano compreendesse o mundo numa realidade de miséria e subdesenvolvimento é construída a ética da libertação em subsunção a ética do discurso, propondo um movimento de transformação capaz de, além de romper com as cadeias opressoras possa contribuir no desenvolvimento da vida humana por meio do reconhecimento pelas instituições de novos horizontes demarcando “o caminho da revelação positiva do outro como outro” (OLIVEIRA, 2012. p. 100).

Com Dussel surge a construção de uma filosofia da Libertação, de método teórico analítico, propondo uma análise crítica do discurso eurocêntrico moderno para que, com ela, se construa a possibilidade de superação do irracionalismo moderno por meio de uma razão crítico libertadora, sistematizando uma filosofia tipicamente latina com o objetivo principal de propor processos que podem tornar o indivíduo oprimido livre e que

A práxis teórica, ou a ação poética intelectual esclarecedora do filósofo, encaminha-se a descobrir e propor (na exposição e no risco da vida do filósofo), diante do sistema, todos os momentos negados e toda exterioridade sem justiça. (...) Por isso é uma pedagogia analética da libertação. Ou seja, é o magistério que realiza em nome do pobre, do oprimido, do outro, aquele que como refém dentro do sistema testemunha o fetichismo de tal totalidade (...). Pensar tudo à luz da palavra interpelante do povo, do pobre, da mulher castrada, da criança e da juventude culturalmente dominada, do ancião descartado por uma sociedade de consumo, com responsabilidade infinita e diante do infinito, isto é filosofia da libertação (DUSSEL, 1977. p. 182).

Propõe, portanto, fazer um reexame de algumas teorias críticas baseadas na negatividade e materialidade que acabaram por perpetuar o método universalizante violador da alteridade, tudo isso sob a ótica dos oprimidos por muito tempo silenciados incluindo-os na construção de uma filosofia efetivamente libertadora dessa multiplicidade de corpos negados pela Modernidade.

Assim é que é preciso adotar um novo método de compreensão do outro que passa pela sua interpretação levando em conta elementos exteriores a ele, como seus fundamentos, projeto existencial etc. e reconhecer a sua diferença, não para integrá-la, mas para libertá-la como algo igualmente existente e válido, para além do pensamento abissal. É necessário, então, “afirmar

o Outro como outro e, assim, negar a negação dialética através de um “método analético”, através da “afirmação original” (DUSSEL, 1998. p. 21).

Para isso, seria necessário que a própria América Latina reconhecesse sua pobreza, descobrisse a sua realidade oculta cuja maior consequência se manifestaria no sofrimento de sujeitos e corpos subjugados por serem entendidos como não humanos, inferiores, tudo isso por meio de relações assimétricas e opressivas de poder. E é justamente nisso que consistiria a experiência fundamental da Filosofia da Libertação: descobrir esse “fato” opressor; da dominação em que os sujeitos se constituem em senhores de outros sujeitos, e questionar o discurso da Modernidade.

E por meio dessa criticidade que se poderia deduzir o chamado princípio ético da factibilidade ou princípio-libertação, segundo o qual a comunidade crítica tem o dever de desconstruir o sistema normativo, institucional e estrutural da sua negação, transformando-o ou até mesmo construindo um novo sistema, para que, então, as vítimas do sistema-mundo deixem sua condição de “não-poder-ser-vivente” para um “dever-ser-vivente” e possam participar de maneira simétrica das tomadas de decisão, cujas ações transformadoras se constituiriam na chamada práxis da libertação segundo Dussel (2000. p. 129).

E é neste sentido que a analética como momento crítico e de superação da dialética negativa, se amolda como um método mais adequado na tarefa de emancipação dos povos latinos, vítimas da face oculta da Modernidade ao considerar a sua alteridade e visando superar a perspectiva ontológica da totalidade não mais concebendo o Outro como objeto, mas como uma exterioridade, criticando o irracionalismo e construindo uma eticidade e filosofia que (re)afirmariam a razão do Outro.

## **2.7 TRANSMODERNIDADE E A NECESSÁRIA CONSTRUÇÃO DE UM PENSAMENTO PARA E PELA AMÉRICA LATINA**

Com um projeto civilizatório marcado pelo universalismo, individualismo e autonomia, a Modernidade traz uma outra face, a do particularismo manifestado em intolerância e violência, do hiperindividualismo que desrespeita as diferenças e pelo totalitarismo. “A força libertadora da modernidade enfraquece à medida em que ela mesma triunfa. O apelo à luz é perturbador quando o mundo está mergulhado nas trevas e na ignorância, no isolamento e na servidão”. (TOURAINÉ, 1994. p. 99). Sua proposta, apesar de revolucionária, deu lugar a uma prática conservadora.

A própria América Latina reafirmou historicamente o seu lugar de ‘outridade’ ao refutar ela mesma o pensamento de libertação em inúmeras vertentes. Uma delas se deu na realização tardia do capitalismo em território latino que acabou por reproduzi-lo segundo as bases do centro europeu o que acabou por reafirmar as relações de dominação, caindo na chamada ‘falácia desenvolvimentista’.

No entanto, a estrutura uniformizante e o controle do poder oficial centralizador e burocrático não são mais suficientes para solucionar demandas de indivíduos que não se identificam, nem nunca se identificaram, com o modelo eurocêntrico adotado. As tentativas eurocentradas de reconhecer o outro se mostraram insuficientes na tarefa de libertar o colonizado das amarras visíveis e invisíveis da subjugação eurocentrada. Portanto a proposta ética discursiva dialógica-racional partiria “de uma visão de sociedade harmônica constituída por homens competentes, livres, conscientes, prevalecendo sempre a lógica do melhor argumento possível” (FAGUNDES; WOLKMER, 2018. p. 323).

É preciso “reacender” o outro e recobrar a identidade latina, e é justamente isso que se busca através da luta do subalterno por autonomia, a qual acaba passando por um rompimento com o eurocentrismo e seus reflexos nas construções epistemológicas latinas para romper os grilhões invisíveis que ainda prendem as instituições, os pensamentos e os indivíduos do Sul global – conceito que neste trabalho deve ser entendido além da ideia geográfica, mas que pretende denotar a violência e sofrimento humanos experienciados como consequência da opressão capitalista e colonialista e da resistência a essas formas de subjugação.

Na construção desse novo pensamento e afirmação da alteridade e identidade do não-europeu negadas pelo mito civilizatório, é que as vítimas do sistema-mundo descobrem a sua não-culpa da perpetração da irracionalidade moderna, descobrindo assim, as faces ocultas da Modernidade: o eurocentrismo e a falácia desenvolvimentista (OLIVEIRA, 2012. p. 104).

Inúmeras teorias de reconhecimento e libertação do outro foram construídas para tentar superar efetivamente os malefícios causados pelo colonialismo e que ainda ecoam seus efeitos por meio da colonialidade. Construções filosóficas foram propostas como meta-discursos baseados numa dialética de compreensão do sentido do ser e da realidade por meio da negação e incorporação a uma totalidade, perpetuadora das estruturas de poder, no entanto nenhuma delas conseguiu realmente libertar o povo latino da subjugação eurocentrada, posto que lhe negavam a alteridade ao implementar a ideia de consenso habermasiano. Nesse sentido:

Um diálogo de tipo horizontal, por contraposição com o diálogo vertical característico do Ocidente, exige uma transformação nas estruturas de

poder globais. Não podemos presumir um consenso habermasiano ou uma relação igual entre culturas e povos globalmente extremados nos dois pólos da diferença colonial. Porém, podemos começar a imaginar mundos alternativos para lá do eurocentrismo e do fundamentalismo (GROSFOGUEL, 2009. p. 75).

Essas teorias cogitavam a existência de um outro que não fazia parte desse todo dialético para nele inclui-lo. No entanto era preciso ir além para pensar as instituições na América Latina não a partir da lógica ocidental ou em uma dialética construída pela ideia de Modernidade, mas a partir de um reconhecimento de uma diferença que não está incluída, mas desde sempre excluída pelo processo de colonização.

A excludente assimilação cultural, epistemológica e ontológica dá lugar ao reconhecimento e promoção da diversidade respeitando-a e eliminando supostas hierarquias construídas pelo pensamento ocidental abissal. Neste sentido é que:

(...) a luta contra a discriminação e a exclusão deixou de ser uma luta pela integração e pela assimilação na cultura dominante e nas instituições subsidiárias, para passar a ser uma luta pelo reconhecimento da diferença, pela conseqüente transformação da cultura e das instituições de modo a separar as diferenças (e respeitar) das hierarquias (a eliminar) que atavicamente lhes estavam referidas. (SOUSA SANTOS, 2013. p.79).

Tomados como sujeitos culturais e não apenas sujeitos históricos, os povos do Sul global devem criar suas próprias epistemologias e não reproduzir as do Norte. Para isso é que devem ser pensadas de forma crítica pela própria América Latina para deixar de ser uma mera reprodução do olhar europeu, para além de um projeto de dominação hegemônica da cultura ocidental, moderna e colonial.

Dessa forma é que mais recentemente e de forma paulatina os países latinos começaram a abandonar essa postura de distanciamento entre realidade normativa e social reflexos do centralismo europeu, para adotar uma de real e efetiva libertação e reconhecimento da cultura e diversidade, constitucionalizando o direito à diferença, construindo um pensamento originalmente ameríndio pensado por e para a sua realidade.

São propostos novos meios de enfrentamento das nocivas conseqüências da discussão da racionalidade/irracionalidade da modernidade por meio da análise das tensões entre centro e periferia e, a partir dela, ofertar uma multiplicidade de respostas críticas decoloniais como projeto de liberação econômica, social, política, pedagógica por meio do reconhecimento da diversidade, para conduzir-se à “Transmodernidade” (DUSSEL, 2000. p. 51).

Surgida no final do século XX, a ideia de Transmodernidade, também conhecida como cosmopolitismo crítico, está relacionada a uma realidade em transformação que exige novas formas de pensar a sociedade, partindo das experiências e limites da pós-modernidade para propor uma abordagem mais inclusiva, ética e sustentável. Apesar de não representar uma ruptura total com os escritos pós-modernos, mas sim o desdobramento e aprofundamento de suas ideias, rejeita os excessos do seu característico relativismo, ao mesmo tempo em que valoriza a diversidade cultural, os diferentes modos de vida e os saberes plurais, promovendo um diálogo intercultural entre o Norte e o Sul globais. Nesse sentido, ela:

aspira romper com a lógica monológica da modernidade. Pretende fomentar a transmodernidade: um conceito que também deve se entender como um convite ao diálogo e não como um novo universal abstrato imperial. A transmodernidade é um convite a pensar a modernidade/colonialidade de forma crítica, desde posições e de acordo com as múltiplas experiências de sujeitos que sofrem de distintas formas a colonialidade do poder, do saber e do ser. A transmodernidade envolve, pois, uma ética dialógica radical e um cosmopolitismo de-colonial crítico (MALDONADO-TORRES, 2007. p. 162)

Para Viegaz, como crítica a algumas formas de progresso que levam à desigualdade social e à exploração, essa teoria permite pensar e refletir como grandes violações a direitos humanos, soberania popular e cidadania foram possibilitadas e reforçadas pelos institutos jurídicos estatais modernos, para com isso propor medidas de emancipação dos indivíduos e a construção de uma nova realidade. Permite, dessa forma:

sair desse paradigma dominante que nos cerca sobre uma realidade irreal e então tentarmos enfrentar conscientemente práticas emancipatórias que levem a um novo paradigma, a uma sociedade diferente que possa incutir verdadeiramente essa construção, não como ilusão ou sofrimento, mas como uma realidade constitutiva do ser humano (2019. p.12).

Mignolo ao analisar a diferença colonial<sup>11</sup> trazida na Modernidade classificando grupos e criando raças, “marcando uma diferença e uma inferioridade com respeito a quem classifica” (MIGNOLO, 2013, p.39), deixando uma profunda ferida colonial no corpo e na alma dos colonizados a crítica por meio de duas ideias para sua superação. A primeira delas se trata do

---

<sup>11</sup> Segundo Mignolo (2003. p. 39), a diferença colonial “consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad con respecto a quien classifica”. O autor ainda distingue este conceito com o de ‘diferença imperial’, que apesar de operar de maneira semelhante ao primeiro, se refere a diferença entre impérios, onde a colonialidade do poder apenas opera como um mecanismo de espera “de que las condiciones cambien y las condiciones de colonización sean propicia”.

‘paradigma outro’ como diversidade de proposições articulado em locais subjugados pelo processo de modernização, para romper com as dicotomias existentes ao questionar os discursos coloniais. Já a segunda se constitui no chamado pensamento fronteiroço, que apesar de a ele não se subjuar, não pode ignorar o pensamento da modernidade na função de descolonização intelectual, política e econômica (MIGNOLO, 2003. p. 51).

Quando se fala do paradigma do outro refere-se a um pensamento analítico e crítico referindo-se à maneira como os grupamentos humanos percebem outros grupos para entender como a exclusão e discriminação perpetuados pela lógica colonial se manifestam socialmente. Apesar de não possuir uma origem comum, visa congrega todos os pensamentos emergentes e que passaram por um processo de subalternização que propõe como projeto universal a ideia de diversidade pluritópica que celebra e promove os potenciais epistemológicos até então negados como superação de universalismos abstratos (MIGNOLO, 2003. p. 23), para então reconstruir o lugar de fala desses.

Acaba, então, por assumir diferentes concepções, uma vez que:

expressa de um lado a vivência pessoal da discriminação racial e de ativista no combate ao racismo e às estratégias de subjugação racial. De outro, abarca a memória ancestral concebida como experiência coletiva da dominação, da escravização, da resistência à opressão, e de busca de afirmação étnico-cultural e emancipação social e a experiência de aculturação e as contradições que ela encerra (CARNEIRO, 2005. p. 25)

Já o pensamento fronteiroço, baseado na geopolítica do conhecimento e situado nas fronteiras do sistema-mundo, seria “uma nova possibilidade de expressão das formas de pensar (e de ser) excluídas” (BALTAR, 2020. p. 34), de onde poderá surgir o pensamento subalternizado para além da ideologia da modernidade e sua racionalidade científica. Se refere, assim, a uma forma de pensar que surge das experiências e conhecimentos de grupos subalternizados, abrindo espaço a outras formas de conhecimento, afirmando “o espaço de onde o pensamento foi negado pelo pensamento da modernidade, de esquerda ou de direita” (MIGNOLO, 2003. p. 52).

Diz-se fronteiroço uma vez que se situa na fronteira entre o moderno e o colonial, como “pensamento plural que desloca (ou provincializa) a universalidade e a hegemonia, direcionando- -as para uma diversidade epistemológica” (BALTAR, 2020. p. 35), capaz de descolonizar o pensamento e emancipar os indivíduos.

Essas construções foram e são bases imprescindíveis, uma condição necessária para o desenvolvimento de qualquer pensamento que pretenda desocidentalizar e decolonizar a

América Latina. Para isso, surgem as teorias Pós-coloniais que, ao tematizar a fronteira como um espaço onde a colonialidade é reinventada acaba por romper a dicotomia de ideias e identificam os limites emancipatórios universalistas.

## **2.8 NARRATIVAS CONTRA-HEGEMÔNICAS EMANCIPATÓRIAS: DO PÓS COLONIALISMO AO GRUPO DE ESTUDOS SUBALTERNOS**

Conforme foi dito até aqui, uma das grandes lacunas da dialética Habermasiana foi a tentativa de incluir o Outro na totalidade e não reconhecer uma alteridade que desde sempre foi excluída. Pensar a América Latina perpassa inevitavelmente por entendê-la de acordo com as reverberações do seu contexto histórico opressor e que se perpetuam sob outras formas para que, no intuito de romper com a lógica colonial, se proponha reais mecanismos de libertação do latino subalternizado sob um fundamento decolonial, tarefa esta que a dialética em Habermas não consegue alcançar.

Urge a necessidade de analisar as bases coloniais que permeiam as instituições e conhecimentos latinos para entender o porquê da necessidade de implementação de mecanismos de emancipação pensados especificamente para o Sul global para então, reconhecer um caminho viável para embasar a (re)construção das epistemologias do Sul.

A colonização como um fenômeno que promoveu a expansão de uma influência cultural e intelectual europeia por isso mesmo acabou por demarcar a formação político-social da América Latina segundo bases eurocêntricas que refutaram sua identidade e multiculturalidade visto que essa influência eurocêntrica se enraizou nas suas instituições estatais, diferenciando indivíduos, povos e culturas em estruturas hierarquizadas e promovendo nas instituições políticas e sociais do Estado uma verdadeira colonialidade do poder, do saber e do ser, para além do fim da dominação colonizadora.

É preciso superar a violência epistêmica, responsável por criar subjetividades coloniais, silenciar sujeito oprimidos e tornar possível um caráter flexível e duradouro da colonialidade ao colonizar as formas em que o conhecimento e práticas sociais foram construídas e sistematizadas de maneira hierarquizada, de acordo com a lógica imperial colonial (ZAMUDIO, 2018. p. 31-35).

E é justamente esse histórico de violações, não experienciado pela Europa, que justifica a necessidade de um pensamento específico por e para a América Latina para além dos

pensamentos universalizantes que não compreendem o Outro como outro, uma vez que sua construção filosófica é permeada por visões de mundo limitadas a sua posição de privilégio.

Com esse escopo, emergiram no século XIX teorias que pretendiam compreender e incluir o “outro” sob uma perspectiva multicultural para além da irracionalidade uniformizante e da concepção liberal igualitária da cidadania democrática nos Estados Nacionais. Neste sentido as reflexões da “Teoria Crítica”, dos escritos do “Pós-colonialismo” e da teoria da “Decolonialidade”.

Surgida em 1924 com a formação da Escola de Frankfurt, a denominada Teoria Crítica como abordagem teórica decorrente de perspectivas marxistas, tratava de avaliar de maneira reflexiva e crítica a própria sociedade para, com isso, revelar as estruturas de poder que a permeiam ao rejeitar “as pretensões humanistas e sócio-científicas tradicionais de produzir um conhecimento atemporal e não situado” (INGRAM, 2020. p. 400) reconhecendo que as epistemologias são geolocalizadas e com um “núcleo temporal”

A teoria crítica do Direito vem então questionar certos dogmas do Positivismo jurídico, para a construção de um Direito mais próximo da práxis social como forma de amenização do incessante conflito entre o determinado na norma jurídica posta e a realidade social, assumindo uma posição crítica em detrimento da posição meramente positivista e formalista do Direito o qual compreende o fenômeno jurídico tão somente como um conjunto de normas positivadas. E é por isso que muitas das leis brasileiras pecam em eficácia social, uma vez que distam em muito da realidade fática observável na sociedade. Cumpre salientar, inicialmente que a dicotomia dogmático/crítico não se refere ao Direito em si, mas sim as formas como seus dispositivos serão interpretados.

Pela perspectiva da teoria crítica do Direito, a finalidade do mesmo seria a de servir como verdadeiro instrumento de emancipação social, mediante uma transformação na realidade da sociedade, através de uma análise reflexiva da mesma, para que a sociedade rompa com o já disciplinado e ordenado pelo Estado abrindo-se a possibilidade de outras formas "diferenciadas, não repressivas e emancipadoras da prática jurídica" (WOLKMER, 2003. p. 19)

Surge, assim, como uma forma de superação das teorias estáticas das relações sociais, tentando uma aproximação entre o plano jurídico e os fenômenos sociais. “seus pressupostos de racionalidade são ‘críticos’ na medida em que articulam, dialeticamente, a ‘teoria’ com a ‘práxis’, o pensamento crítico revolucionário com a ação estratégica” (WOLKMER, 200). Teoria e práxis deixariam, assim, de ser mundos completamente distintos, para cada vez mais

se tornarem realidades quase que sobrepostas, onde à teoria caberia uma descrição cada vez mais da realidade.

Propõe, para tal, uma modificação da própria sociedade para que os indivíduos deixem a sua condição de alienado mediante a provocação de sua autoconsciência.

Sendo assim, a teoria crítica do Direito vai de encontro a um saber cujas bases fincam-se em princípios dogmaticamente aceitos pela comunidade jurídica, assumindo a existência de lacunas na legislação e propondo uma normatização do contexto social mediante uma análise das possibilidades, dos meios, bem assim das possibilidades de normação servindo como verdadeiro instrumento de modificação dos postulados da dogmática jurídica e não da sua legitimação, tal qual o faz o Positivismo jurídico (COELHO, 2003)

Apesar de alguns traços em comum, como o confronto do dogmatismo e positivismo jurídico tradicional, este movimento crítico não pode ser analisado em sua completude se se tomar um único paradigma possível para a sua configuração, mas possuindo algumas vertentes, segundo Luciano Oliveira preceitua, elencando a possibilidade de “três tendências” quando se trata de classificação deste movimento (OLIVEIRA, 2001. p. 166).

Em comum, tem-se que todas as ramificações da teoria crítica do direito defendem uma mudança paradigmática do racionalismo científico positivo para uma interdisciplinariedade e inclusão social no Direito: “pluraliza-se a prática do direito, incluem-se novos sujeitos e novas formas de se proceder, partindo-se não mais da concepção do fenômeno jurídico apenas como lei ou instituição física, mas como prática da sociedade” (PORTO, 2007)

No entanto, sua pretensão libertadora permanecia ancorada em parâmetros normativos iluministas que, ao abordar a diferença, o faziam a partir da própria concepção eurocêntrica e universalizante de modernidade, revelando-se, dessa forma, incapaz de apreender as disparidades entre Centro e Periferia global. Mais uma vez, o “outro” não era reconhecido em sua singularidade; ao invés disso, sua alteridade era concebida apenas na medida em que pudesse ser integrada ao todo, sem que houvesse o reconhecimento legítimo de sua diferença, permanecendo, assim, fora de uma inclusão genuína.

Assim ocorreu em pensamentos como de Marx e Habermas que, ao analisarem a realidade europeia e suas necessidades, desenvolveram pensamentos de reconhecimento dos oprimidos por meio de uma lógica totalizante e que, por isso mesmo, não se adequam as necessidades e realidades latinas. A utilização desses pensamentos dialéticos europeus, portanto, perpetuariam a opressão latino-americana, não promovendo sua real emancipação, mas reforçando-a.

Muitas vezes e de inúmeras formas a produção intelectual no Ocidente acabou, sendo capturada, e ainda o é, tornando-se cúmplice de interesses que ela supostamente visava combater. Assim é que se faz necessária a (re)construção do pensamento crítico por meio de uma epistemologia efetivamente libertadora dos subalternizados pelo sistema-mundo, por meio do seu reconhecimento como outro.

Qualquer projeto que vise superar as amarras coloniais necessita se pautar nas ambivalências e contradições frutos da modernidade europeia e colonial, para exteriorizar que as categorias pretensamente universais, na verdade surgem de pensamentos particulares e que “se movem, são nutridas e reintegradas em experiências estranhas ao lugar de sua primeira evocação. Isso nunca se faz de maneira natural, nem neutra, sendo sempre uma luta política por representação que se intensifica em um contexto imperial e colonial”<sup>12</sup> (ZAMUDIO, 2018. p. 30).

Portanto, para que se possa pensar a subalternidade é necessário refletir dentro desse discurso para deslocá-lo, demonstrando as técnicas de dominação que silenciaram os sujeitos por meio de mecanismos de disciplinamento que “ao ditar os modelos de cidadania nacional, os excluíram”<sup>13</sup> (ZAMUDIO, 2018. p. 40).

E foi com o intuito de identificar a relação antagônica entre colonizador e colonizado e denunciar as formas de dominação nos países periféricos exercidos pela Europa no período colonial surgiram projetos e narrativas contra-hegemônicas ao reconhecer a lacuna dos mecanismos dialéticos de reconhecimento e da sua lógica universalizante de integração do outro, próprios da Teoria Crítica.

São propostos novos caminhos para a afirmação da razão do outro, descobrindo essa face oculta característica da Modernidade, perpetradora da violência, subjugação e negação do ser ontológico do mundo periférico, para delinear as bases éticas e filosóficas de sua emancipação por meio da construção de um novo pensamento de superação do ideal racional, dialético e universal. Neste sentido surgem as teorias pós-coloniais e decoloniais, que, apesar de possuírem um ponto de partida em comum, se configuram em vertentes teóricas distintas.

Com maior atuação entre os anos 70 e 80, apesar já serem observados desde a década de 50 com a chamada “tríade francesa”<sup>14</sup> (BALLESTRIN, 2014. p. 92) o Pós-colonialismo foi

---

<sup>12</sup> No original: “...y que ellas se desplazan, se nutren y se reintegran en experiencias ajenas al lugar de su primera evocación. Dicha situación nunca se hace de manera natural ni neutral, es siempre una lucha política por la representación, que se intensifica en un contexto imperial y colonial.”

<sup>13</sup> No original: “...al dictar los modelos de ciudadanía nacional, los han excluído”.

<sup>14</sup> Formada por Césaire, Fanon e Memmi. Assim denominada pois escritas em francês. Apesar de não serem europeus, Césaire e Fanon, nascidos na Martinica, localizada na América Central, e Memmi, na Tunísia, país

composto por autores como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Albert Memmi, Edward Said e os integrantes do Grupo de Estudos Subalternos, composto por pesquisadores sul-asiáticos como abordagem teórica dos efeitos políticos, culturais, epistemológicos e filosóficos do colonialismo nas subjetividades subalternas.

Inauguraram a ideia de oposição entre os sujeitos históricos, entre colonizador e colonizado, entre indivíduos do Centro e da Periferia, tendo como preocupação central “entender como o mundo colonizado é construído discursivamente a partir do olhar do colonizador, e como o colonizado se constrói tendo por base o discurso do colonizador” (ROSEVICS, 2017. p. 188).

Apesar de seus escritos como escola de pensamento não terem uma matriz teórica única e se tratar de um projeto mais difuso do que a Teoria Crítica, posto que seu surgimento se deu a partir de diferentes correntes, têm como ponto convergente a forte influência dos estudos pós-estruturalistas e sua herança na necessidade de interpretação do mundo fora das estruturas preestabelecidas e socialmente construídas para além das concepções dominantes fruto do colonialismo. Sendo assim, não foi necessariamente um movimento de colonizados ou diaspóricos, mas de autores que pretendiam superar as relações de colonização e colonialidade.

Segundo Martinez (2018.p. 199-200), esses escritos se baseiam em três premissas, a primeira de que a subalternidade decorre de um poder político, mesmo que nem sempre este último implique dominação; a segunda de que se constituiria uma relação de dominação; e a terceira de que deve ser compreendida como condição de existência humana que situa os indivíduos em uma posição de subordinação política em relação a um outro.

Representando um esforço crítico em compreender as estruturas fundantes de poder e da própria construção de identidade no mundo moderno, o pós-colonialismo investiga como a dominação europeia colonizadora “moldou e continua a moldar o nosso mundo, suas estruturas sociais, políticas e econômicas, assim como o conhecimento e as identidades dos colonizadores e dos colonizados” (INGRAM, 2020. p. 400).

Ao reconhecer a dicotomia de identidades, seu argumento se compromete com a superação das “relações de colonização, colonialismo e colonialidade” (BALLESTRIN, 2014. p. 91), não sendo prerrogativa a sua produção por autores de países periféricos.

Em seu livro “Discurso sobre o colonialismo”, lançado em 1950, Aimé Césaire aponta os efeitos negativos do processo de colonização em detrimento do seu pretense discurso

---

africano, possuíam nacionalidade francesa, posto que aquele é considerado departamento francês desde 1946 e, à época, se tratar a Tunísia de Protetorado Francês, se tornando independente em março de 56.

libertador e civilizatório que ocultavam interesses egocêntricos e focados na exploração econômica das colônias, criando dois problemas: o do proletariado e o colonial (CÉSAIRE, 2010. p. 15).

Atentou também para a hipocrisia colonialista que sob o pretexto de livrar o colonizado da “selvageria”, os submeteu a trabalhos forçados, intimidação perpetrando graves violações, mortes e destruição, tornando-se o colonizador “igualmente” selvagem.

É por isso mesmo, que não poderiam ser interpretados de forma positiva, segundo o autor, posto que “ninguém coloniza inocentemente, que ninguém coloniza impunemente; que uma nação que coloniza, que uma civilização que justifica a colonização - e, portanto, a força - já é uma civilização doente, uma civilização que é moralmente doente, que, irresistivelmente, progredindo de uma consequência a outra, de uma negação a outra, chama por seu Hitler, quero dizer, por seu castigo” (CÉSAIRE, 2010. p. 26)

Em 1952 foi lançado o livro “Pele negra, máscaras brancas” de Frantz Fanon. Por meio de uma análise psicológica, o autor tece uma crítica à epidermização<sup>15</sup> da inferioridade, que, além de econômica, é fruto do racismo e da desumanização inerentes a situações de dominação e às complexas formas que as identidades são construídas e produzidas pela lógica colonial, traduzindo em um “não-ser” o ser negro, que introjeta em si um complexo de inferioridade e, ao internalizar o ideal branco o reproduz, mas que “onde quer que vá, o preto<sup>16</sup> permanece um preto” sob o olhar do branco (FANON, 2020. p.149)

Ao confrontar a formação de construções psíquicas colonizadas da negritude que sempre imprimiram um senso de inferioridade sobre corpos negros como mecanismo de sua inferiorização, tenta explicar em sua obra os sentimentos de dependência e inadequação que permeiam os negros das sociedades coloniais e que, por isso mesmo, a partir de seu complexo de inferioridade busca o seu próprio “embranquecimento”, ao se travestir de máscaras brancas.

Já Edward Said em 1978 lança a obra de viés pós-colonialista “Orientalismo”, utilizando tal termo de forma política e como uma crítica à maneira como foi construída uma representação reducionista do Oriente<sup>17</sup> pelo Ocidente, fruto das relações imperialistas que desenvolveram

---

<sup>15</sup> Em referência ao processo de internalização do “outro” colonial.

<sup>16</sup> É preciso dizer que ao utilizar o termo “preto” o autor o faz com uma conotação de inferioridade, enquanto para denotar a sua identidade reconstruída prefere a utilização do termo “negro”.

<sup>17</sup> Mais do que um termo geográfico de hemisfério oriental, a demarcação proposta por Said é significativamente mais complexa, envolvendo fatores culturais, sociais e históricos e que ela mesma vai se deslocando historicamente para abranger até o século XIX, graças a sua “proximidade” com a Inglaterra e a França, apenas a Índia e as terras bíblicas, após o qual denotaria o Oriente Médio e que, após a Segunda Guerra Mundial vem sendo abordado, principalmente pelos EUA, tal qual o era antes do século XIX (SAID, 1990. p. 16).

entre si. Seria, portanto, um sistema de conhecimento europeu sobre o oriental, tornando-se um “sinônimo de dominação europeia do Oriente” (SAID, 1990. p. 204).

Para ele, o componente que tornava a cultura europeia como hegemônica, tanto na Europa quanto fora dela, e que ainda reverbera, era exatamente a ideia de sua superioridade em comparação aos não-europeus e o de “atraso” oriental, próprios da narrativa orientalista e seu sistema de conhecimento do “outro”, como primitivo, selvagem e irracional.

Essa estrutura, mais do que um mito ou meros discursos inverídicos, na verdade foi um forte instrumento de validação do poder europeu-atlântico, utilizados como um elemento de justificação da própria dominação e subjugação colonial do outro (SAID, 1990. p. 18).

Por sua vez, surge nos anos 70 o Grupo de Estudos Subalternos, liderados por Ranajit Guha, tinha como objetivo central estudar as narrativas históricas e sociais a partir da perspectiva dos grupos marginalizados e analisar criticamente o histórico eurocêntrico do nacionalismo indiano, mas acabou tendo uma repercussão geograficamente mais ampla, tendo influenciado anos depois o campo literário nos EUA e Inglaterra.

A escolha do termo “subalterno” remontava aos estudos de Gramsci, devendo ser entendido como as “camadas mais baixas da sociedade, constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (SPIVAK, 2010. p. 12), sendo um grupo que, apesar de desagregado teria uma tendência histórica de unificação provisória para superação do poder exercido pelas classes dominantes (BALLESTRIN, 2014. p. 93).

Um dos nomes mais expoente do grupo é a autora indiana Gayatri Chakravorty Spivak. Com sua obra “Pode o subalterno falar”, de 1988, acaba tecendo críticas à representação utilizada na prática discursiva do próprio movimento pós-colonial que pretenderia falar pelo subalterno, que “permanece silenciado e aparece como constituição de mais um “outro” (BALLESTRIN, 2014. p. 93), não tendo ele mesmo a oportunidade de falar por si, sendo representado de forma distorcida ou manipulada pelas elites dominantes. E é aqui que reside uma das principais críticas que até hoje se referem aos estudos pós-coloniais: a questão da legitimidade.

De acordo com Spivak, nenhum ato de resistência poderia ocorrer em nome do subalterno, pois ele mesmo já seria eivado de um discurso hegemônico e reprodutor das estruturas de poder que se pretende superar, pois não o compreende como irremediavelmente heterogêneo. Seu intento era o de “articular essa formação ideológica – medindo silêncios, se

necessário, - no objeto de investigação” (SPIVAK, 2010. p. 91), como um processo de “desaprendizagem”.

Partindo de escritos de Derrida tenta refletir sobre “como impedir que o Sujeito etnocêntrico estabeleça a si mesmo ao definir seletivamente um Outro” (SPIVAK, 2010. p. 79), sem que isso reproduza as próprias bases da subjugação colonial a qual irradia na formação ideológica influenciando inclusive os autores pós-coloniais, para assim elaborar um discurso efetivamente libertador do subalterno.

A perspectiva crítica dos autores pós-colonialistas em relação a herança colonial, seu papel na perpetuação do eurocentrismo e a representação do “outro” acabou sendo incorporada por pesquisadores de universidades norte-americanas que tinham como objeto de estudo a subalternidade na América Latina, que, após vários debates e seminários acabam fundando o Grupo Latino-americano dos Estudos Subalternos (BALLESTRIN, 2013. p. 92-94).

Criado na década de 90<sup>18</sup>, vivenciavam o desmantelamento de governos autoritários e o processo de redemocratização na América Latina, o fim do comunismo e o deslocamento dos projetos revolucionários. Sua proposta central era a de evidenciar a necessidade de novas formas de pensar e atuar política e teoricamente nesse contexto de grandes reformas estruturais e políticas, abandonando velhas epistemologias preestabelecidas nas ciências sociais, onde “a tendência geral para a democratização dá prioridade a uma reconceptualização do pluralismo e das condições de subalternidade nas sociedades plurais” (GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDIOS SUBALTERNOS, 1998, p. 70).

No entanto, ao utilizar os pensadores ocidentais como instrumentos teóricos para analisar a realidade latina, em detrimento das perspectivas étnico-raciais locais, limitou sua radicalidade crítica e não cumpriu sua pretensão de romper com a episteme centrada do Norte, propondo “uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo” (BRANDÃO, 2018. p. 27)

Era preciso descolonizar os estudos pós-coloniais (GROSGOUEL, 2008. p. 111) e evitar a recolonização epistêmica. E, nesse intuito, surge na América Latina, na década de 90, como o grupo Modernidade/Colonialidade formado por intelectuais latinos que viviam nos Estados Unidos como Dussel, Quijano e Mignolo com o objetivo de desmistificar a hegemonia eurocêntrica das epistemologias produzidas e validadas acerca dos efeitos do irracionalismo e da lógica da Modernidade sobre os colonizados.

---

<sup>18</sup> Tendo sido publicado seu manifesto de criação em 1993 na revista *Boudary 2* percentente a *Duke University Press* e posteriormente traduzido para o espanhol por Castro-Gómez, intitulado de “Manifesto Inaugural del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos”.

## 2.9 GRUPO MODERNIDADE/COLONIALIDADE E A DECOLONIALIDADE COMO CONSTRUÇÃO LATINA DE MECANISMOS DE LIBERTAÇÃO DO SUBALTERNO

Apesar de tanto as teorias pós-coloniais quanto as decoloniais reconhecerem a existência de um pensamento de fronteira como local de (re)criação de desigualdades, uma reverberação do colonialismo, a decolonialidade vai além daquelas para reconhecê-lo também como locais enunciativos onde os conhecimentos são produzidos na perspectiva do subalterno e, por isso mesmo, ineficaz na sua tarefa de emancipação.

Assim, essas novas formas de subjugação, por meio do próprio discurso que visava a sua libertação para além do fim da dominação política e discursivas necessitam ser superadas, sendo necessário decolonizar subjetividades e ontologias.

Surge assim, a ideia de decolonialidade, rompendo com os argumentos pós-coloniais na América Latina por meio da noção do chamado “giro colonial” e assumindo uma ampla gama de influências teóricas atualizando a tradição crítica e adicionando o elemento decolonial, procurando falar diretamente pela “perspectiva subalterna, periférica e latino-americana – nela buscando a normatividade libertadora” (BALTAR, 2020. p. 39).

Foi assim que, no fim dos anos 90 surge um movimento epistemológico que constituiu a base da renovação crítica das ciências sociais na América Latina realizado pelo Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), composto por intelectuais latino-americanos, que, por meio do chamado “giro decolonial” radicalizou o argumento pós-colonial no continente, defendendo “a ‘opção decolonial’ – epistêmica, teórica e política – para compreender e atuar no mundo, marcado pela permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva” (BALLESTRIN, 2013. p. 89). Nessa esteira:

Colonialidade e descolonialidade<sup>19</sup> introduzem uma fratura entre a pós-modernidade e a pós-colonialidade como projetos no meio do caminho entre o pensamento pós-moderno francês de Michel Foucault, Jacques Lacan e Jacques Derrida e quem é reconhecido como a base do cânone pós-colonial: Edward Said, Gayatri Spivak e Hommi Bhabba. A descolonialidade – em contrapartida – arranca de outras fontes. Desde a marca descolonial implícita na Nueva Crónica y Buen Gobierno de Guamán Poma de Ayala; no tratado político de Ottobah Cugoano; no

---

<sup>19</sup> Apesar de no início da estruturação do Grupo M/C terem sido utilizados como sinônimos, para fins deste trabalho, se utilizará da sugestão de Catherine Walsh em retirar a letra “s” dos termos descolonização e descolonialidade para distanciar o objetivo proposto pelo Grupo à referência desses termos aos processos de emancipação histórica de territórios geolocalizados em soberanias nacionais, sendo mais apropriada, portanto, a utilização do termo “decolonialidade” que daquela deriva, como conjunto de práticas e estudos provenientes do grupo Modernidade/Colonialidade.

ativismo e crítica decolonial de Mahatma Ghandi; na fratura do Marxismo em seu encontro com o legado colonial nos Andes, no trabalho de José Carlos Mariátegui; na política radical, o giro epistemológico de Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, entre outros (MIGNOLO, 2010, p. 14-15).

Sua estruturação se deu de forma gradual, por meio de seminários, congressos, publicações e diálogos entre seus componentes e, apesar de terem surgido como uma tendência original e inovadora no continente americano, pode-se dizer que eles seriam complementares e reflexo direto do Marxismo crítico (MARTINEZ, 2018. p. 201), propondo que o conceito de subalternidade deveria ser entendido como um instrumento político de perpetuação de uma relação de poder sobre o outro e que a colonialidade “es constitutiva de la modernidad, y no derivativa” (MIGNOLO, 2005, p. 61).

Portanto a concepção de libertação da matriz colonial presente na América Latina somente pode ser alcançada de forma efetivamente libertadora por meio de uma proposta de pensar sua história e realidade de maneira endógena, isto é, sob a sua própria perspectiva, para entender o mundo a partir da alteridade (HACK, 2017).

Walter Mignolo e Catherine Walsh trouxeram uma importante contribuição para o projeto de decolonialidade com a publicação do livro “*On decoloniality*”, propondo uma ideia de entender a diferença por meio dos estudos decoloniais os quais propõem ferramentas estratégicas na construção de meios ontológicos e cognitivos plurais e interrelacionados, no intuito de “indicar a necessidade de tornar visíveis, enfrentar e transformar as estruturas e instituições que posicionam diferencialmente grupos, práticas e pensamentos numa ordem, lógica e razão que, ao mesmo tempo e ainda, é racial, moderno-ocidental e colonial” (WALSH, 2012. p. 175).

No entanto, é preciso ressaltar que mesmo que embrionariamente as ideias decoloniais já existiam muito antes do chamado “giro decolonial” quando Mignolo preceituava a necessidade de superação do pensamento fronteiriço e as formas de pensar que surgem nas margens do poder e da diferença colonial, ou no momento em que Dussel preconizava a ideia de *Transmodernidade*, como alternativa da Pós-modernidade e pela busca de um diálogo transcultural, globalista e sustentável.

Sendo assim, o pensamento decolonial surge como uma construção posterior e influenciadas pelas ideias até então erigidas por esses e outros autores, sendo visto como a possibilidade de reconstruir e renovar as estruturas estatais, partindo de epistemologias não eurocentradas e mais próximas a uma realidade plural.

Os estudos decoloniais propõem ferramentas estratégicas na construção de meios ontológicos e cognitivos plurais e interrelacionados, no intuito de “indicar a necessidade de tornar visíveis, enfrentar e transformar as estruturas e instituições que posicionam diferencialmente grupos, práticas e pensamentos numa ordem, lógica e razão que, ao mesmo tempo e ainda, é racial, moderno-ocidental e colonial” (WALSH, 2012. p. 175).

Podem ser considerados, então, como uma corrente de estudos críticos que preceituam um mecanismo de busca por um modo próprio de interpretação de mundo diferente e independente dos meios já existentes, cuja concepção de libertação da matriz colonial presente na América Latina somente pode ser alcançada por meio de uma proposta de pensar sua história e realidade sob a sua própria perspectiva, para entender o mundo a partir da alteridade (HACK, 2017).

A decolonialidade passa a ser vista como a possibilidade de reconstruir e renovar as estruturas estatais, partindo de epistemologias não eurocentradas e mais próximas a uma realidade plural, propondo o desvelamento das estruturas que embasam as relações de dominação e subalternização e fazendo possível o estabelecimento de novas diretrizes capazes de superar as dinâmicas de opressão existentes (BALTAR, 2020. p. 38) por meio do reconhecimento da existência de outras formas de saber e existir, questionando e desconstruindo as estruturas de poder e conhecimento estabelecidas pela colonização.

Nesse sentido, propõe-se a problematização e o desmonte crítico das estruturas sistêmicas que perpetuam relações de dominação e subalternização, permitindo a formulação de marcos analíticos e normativos orientados pelo reconhecimento da diversidade epistêmica, cultural e ontológica, por meio da garantia constitucional do multiculturalismo, da interculturalidade e da emancipação do subalterno, entendido como as “camadas mais baixas da sociedade, constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (SPIVAR, 2010. p. 12), objetos de análise do próximo capítulo.

Dessa forma, “uma vez desveladas as estruturas em que se assentam essas relações de dominação e subalternização, é possível estabelecermos novas diretrizes para a superação das dinâmicas de opressão descritas” (BALTAR, 2020. p. 38).

Sob uma ótica crítica, à multiculturalidade e à interculturalidade cabe se preocupar com questões como a exclusão ontológica e epistêmico-cognitiva, subalternização de grupos e sujeitos por meio de práticas de subordinação de seus saberes, que naturalizam a diferença e “ocultando as desigualdades que nela se estruturam e se mantêm. Mas, adicionalmente,

preocupa-se com os seres e conhecimentos de resistência, insurgência e oposição, aqueles que persistem apesar da desumanização e da subordinação” (WALSH, 2012. p. 173).

É preciso ressaltar que o pensamento decolonial também não está isento de contracríticas, principalmente no que condiz a formação de um grupo hegemônico das teorias mais difundidas, sinalizando uma necessidade de decolonizar o movimento decolonial “buscando ouvir também o que se fala mais ao sul do Sul Global, outras outridades” (JOAQUIM, 2024. p. 4).

A própria noção de justiça social vem sendo ampliada pelo pensamento decolonial, passando a compreender não só questões relativas a representação e a identidade, mas, também, questões sobre o problema da diferença, mas que de outro lado não implica dizer que o aprofundamento das questões de reconhecimento vai culminar em uma redistribuição dele, que, se não visualizado, acabaria proporcionando um desenvolvimento desigual na sociedade. Não só a justiça social deve ser expandida, mas a própria produção intelectual do Ocidente que muitas vezes e de inúmeras formas, acabam sendo cúmplices de interesses econômicos, portanto se faz necessária a construção de uma epistemologia realmente libertadora.

Dessa forma, ao reconhecer os limites das concepções ocidentais de justiça social e a cumplicidade histórica de sua (re)produção cultural, social, política e intelectual com estruturas de poder excludentes, torna-se indispensável avançar para um horizonte em que o pluralismo se configure como fundamento para práticas de justiça efetivamente inclusivas. Esse deslocamento implica compreender a diferença não como obstáculo, mas como princípio constitutivo da vida em comum, abrindo espaço para modelos de reconhecimento e redistribuição que dialoguem com as múltiplas formas de organização social, política e normativa dos diferentes povos.

### **3 JUSTIÇA SOCIAL POR MEIO DO PLURALISMO CULTURAL, POLÍTICO E JURÍDICO E OS REFLEXOS CONSTITUCIONAIS DE SEU RECONHECIMENTO NA AMÉRICA LATINA**

3.1 Colonialidade e resistência: ciclos históricos de violência contra povos indígenas da América Latina; 3.2 Reconhecendo a pluralidade para coexistir, respeitar e promover o outro em sua multiplicidade para além da mera tolerância; 3.2.1 Multiculturalidade e interculturalidade como faces do pluralismo; 3.2.2 Pluralismo democrático: a diversidade para uma cidadania democrática; 3.2.3 A decolonização do Direito Positivo por meio do pluralismo jurídico; 3.3 Constitucionalismo, neoconstitucionalismo e o novo constitucionalismo latino-americano na busca do reconhecimento e da valorização da diversidade; 3.4 Evolução histórico-normativa da proteção a direitos indígenas no Brasil; 3.5 Quem surgiu primeiro, o reconhecimento formal-estatal ou o direito originário à terra? As teorias do indigenato e do fato indígena; 3.6 Análise crítica das bases jurídico-institucionais e os movimentos sociais como forças de mudança;

#### **3.1 COLONIALIDADE E RESISTÊNCIA: CICLOS HISTÓRICOS DE VIOLÊNCIA CONTRA POVOS INDÍGENAS DA AMÉRICA LATINA**

Embora frequentemente se privilegie a narrativa da conquista colonial europeia como marco central, a trajetória histórica dos povos indígenas na América Latina revela-se mais complexa do que o difundido. Segundo Fajardo (2023, p. 3) ela pode ser interpretada a partir de três ciclos sucessivos de invasão, dominação e resistência. Esses ciclos evidenciam não apenas a persistência da colonialidade em suas diferentes manifestações, mas também a capacidade dos povos originários de recriar, de forma contínua, estratégias de sobrevivência, de afirmação identitária e de reivindicação política, que asseguraram a manutenção de sua existência coletiva e a projeção de suas demandas no cenário contemporâneo.

O primeiro ciclo inicia-se no século XVI com a conquista europeia, marcada pela exploração sistemática dos recursos naturais pela Metrópole, pela destruição das estruturas políticas autônomas e pela imposição da ideologia da inferioridade natural dos povos indígenas por meio do mito da Modernidade. Nesse contexto, o direito imposto nas colônias acabou por classificar esses povos “menores” ou “incapazes”, por se encontrarem na “infância civilizatória” e que caberia ao europeu levá-los para a maioria racional. Para isso, foi institucionalizada a sua subordinação, restringindo suas formas próprias de organização a um

estatuto consuetudinário meramente residual, contra a qual os povos originários resistiram de múltiplas formas, desde rebeliões abertas, até a preservação cultural e religiosa que lhes permitiu preservar elementos fundamentais para manter viva sua identidade.

Não obstante a narrativa de meras vítimas dessas invasões, reduzindo os povos indígenas a um papel passivo e secundário diante do colonizador, destaca-se uma multiplicidade de estratégias de resistência desenvolvidas por esses povos ao longo da ocupação colonial, não apenas assegurando a preservação de suas identidades e modos de vida, mas também exercendo papel central na formação da cultura brasileira e promovendo transformações culturais significativas dentro das próprias comunidades indígenas, onde “cada povo indígena reagiu a todos os contatos a partir do seu próprio dinamismo e criatividade” (OLIVEIRA. FREIRE, 2006. p. 51).

O segundo ciclo de invasão histórica e despojo de direitos indígenas ocorre com a formação dos Estados republicanos no século XIX, que, longe de significar libertação e uma ruptura emancipatória, consolidou, na verdade, um colonialismo interno.

Sob o paradigma liberal-individualista e de claro ideal monista, as Constituições da América Latina acabaram por eliminar os resquícios do tímido reconhecimento jurídico de direitos indígenas até então alcançados, dissolveram a proteção às terras comunais e consolidaram o monopólio estatal do direito, e promoveram uma abertura paulatina para a entrada de capital e empresas estrangeiras. Nesse sentido “los nuevos Estados facilitaron la presencia de nuevos agentes económicos de Inglaterra y Estados Unidos, los que establecieron enclaves para la extracción de minerales y, posteriormente de petróleo y otros recursos naturales” (FAJARDO, 2023. p. 6)

Essa política resultou em novas formas de exploração desses povos. Ainda assim, a resistência indígena permaneceu, expressando-se em levantes e mobilizações por terra e dignidade, que, ao longo do século XX, culminaram em reformas agrárias e no advento do constitucionalismo social que, ao reconhecer direitos coletivos e novas formas de organização comunitária, reabriu espaços de proteção frente ao modelo excludente do Liberalismo clássico.

Já o terceiro ciclo se inaugura na década de 1980, quando se observa a emergência de duas tendências antagônicas, onde de um lado, há a intensificação das lutas indígenas que acabaram por impulsionar a positivação de novos marcos normativos internacionais, como o Convenio 169 da OIT, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a jurisprudência inovadora da Corte Interamericana de Direitos Humanos, que reconheceram direitos à autodeterminação, ao território, às instituições próprias e à consulta prévia, livre e

informada e de outro lado, a difusão das políticas neoliberais, promovendo a reentrada maciça de corporações transnacionais em territórios indígenas, sob a lógica do extrativismo e da mercantilização da natureza. Esse processo foi frequentemente legitimado por tratados de livre comércio e normas internas, que fragilizaram ou mesmo inviabilizaram direitos arduamente conquistados (FAJARDO, 2023. p. 8).

Nesse sentido, pode-se inferir que as conquistas democráticas até então alcançadas não fazem parte de um processo natural de evolução natural das democracias, mas sim um processo contínuo de resistência inesgotável dos povos originários. No Brasil, apresenta-se como:

(...) um produto, provisório e inacabado, de reinvenção da cidadania, advinda da agência dos coletivos indígenas organizados, que assumiram, pela etnicidade, um espaço de tradução de suas existências, rompendo com o processo de fixação da identidade indígena em favor da multiplicação das diferenças. Quanto mais engajam-se na tomada do espaço da cidadania, mais a associam aos múltiplos projetos de autodeterminação que a partir dela se constroem, fincados na retomada dos corpos, línguas e territórios. As estratégias como a luta radical pela vida contra a necropolítica que domina hoje a governança de nações como a brasileira – além de se espalhar numa escala global, com o domínio do capitalismo neoliberal – e o não essencialismo identitário não são fundamentais apenas para suas reivindicações específicas, mas para alianças globais rumo à superação do racismo e todas as formas de opressão, naturalizadas em nossos conceitos, cotidianos e instituições (ROCHA, 2021. p. 1266).

A análise desses três ciclos evidencia que a relação entre os Estados latinos e seus povos originários tem sido marcada por uma tensão permanente entre invasão e resistência. O direito, nesse percurso, desempenhou dupla função, ora funcionando como instrumento de legitimação da dominação, ora como ferramenta de emancipação e proteção. A persistência da colonialidade jurídica impõe, por conseguinte, o desafio contemporâneo da descolonização dos aparelhos estatais e da justiça, entendida como a superação da ideologia da inferioridade indígena e a efetiva adoção de um pluralismo jurídico igualitário. Este último se configura como paradigma necessário para reconhecer os sistemas normativos indígenas como ordens legítimas, autônomas e dotadas de igual dignidade em relação ao direito estatal.

Dessa forma, demonstra-se que o histórico de subordinação e despojo contra os povos indígenas não se limita à violência material, mas se enraíza na negação sistemática de seus sistemas jurídicos, sociais, epistemológicos e políticos, reduzidos, ao longo da história, à condição de práticas supostamente inferiores ou meramente consuetudinárias. Tal deslegitimação sustentou a colonialidade, que se perpetuou desde o direito colonial, passando

pelo monismo republicano, até a racionalidade neoliberal contemporânea. Nesse quadro, o reconhecimento do pluralismo igualitário não se apresenta apenas como medida de reparação histórica, mas como exigência jurídico-constitucional e internacional indispensável à superação do padrão secular de exclusão, capaz de romper a lógica cíclica de invasão e resistência.

### **3.2 RECONHECENDO A PLURALIDADE PARA COEXISTIR, REPEITAR E PROMOVER O OUTRO EM SUA MULTIPLICIDADE PARA ALÉM DA MERA TOLERÂNCIA**

A ideia de Modernidade surge com o encontro da América e Europa, tendo sido criada em uma imbricação ideológica encerrando um projeto de poder onde a Europa definiu uma forma homogênea de vida para o resto do mundo com características liberais, burguesas e cientificista. Trouxe consigo, portanto, a ideia de colonialismo como seu efeito nefasto, onde a exploração do trabalho escravo, a superioridade e dominação na compreensão de mundo, o qual é visto de forma eurocentrada e unicultural, são justificadas como mecanismo para impulsionar um pretense desenvolvimento.

Preceituava uma visão unificada e universal dos valores e princípios que deveriam guiar a vida humana, sendo uma concepção fortemente marcada pela racionalidade cartesiana e pelo pensamento iluminista, que enfatizavam a centralidade do indivíduo e da razão como forças capazes de subjugar todas as outras formas de conhecimento e de organização social, fragmentando o laço social e fomentando a perda de solidariedade e desconexão com a coletividade.

Essa estrutura foi utilizada para manter os alicerces de poder das classes dominantes se enraizando nas instituições e na própria essência dos indivíduos, uniformizando pensamentos e modos de vida que acabavam retroalimentando a ideia de um padrão de unicidade. Não existiria, portanto, identidade não contaminada por essas estruturas monistas, tendentes a reduzir a complexidade do mundo e da experiência humana a um único princípio explicativo, seja ele a razão, o progresso, a liberdade individual ou outro valor universal, o que acabou por afetar todos os campos da esfera social, criando identidades e fazendo uso da distribuição racista do trabalho ao criar hierarquias sobre o que é diferente não favorecendo que a pluralidade se traduzisse em pluralismo.

Na verdade, pode-se dizer que a realidade comporta várias realidades em uma pluralidade de perspectivas, ontologias, modos de vida e de saberes, não havendo que se falar

em uma base social hierarquizada da diferença, mas de uma multiplicidade de contextos de um *outro* pertencente a mesma categoria e que se entrelaçam ao “padrão” de maneira que não é possível se falar em homogeneidade.

[...] pensar a sociedade como pluralidade de dimensões entrecruzadas, dimensões que não possuem essência própria e fixa, mas que fazem e se desfazem ao sabor das múltiplas ações dos sujeitos individuais e coletivos que assim se afirmam estritamente no momento de luta, mas que não mais constituem uma figura plena, homogênea, estruturada, racional e integrada. (BRUNI, 1988, p. 31)

É por isso que se faz necessário, através da análise do processo opressivo de dominação e das relações assimétricas de poder que subjogou o outro que foram compreendidos como inferiores e não civilizados em que sujeitos se constituem ‘senhores’ de outros, questionar o discurso da Modernidade, dando vazão a diversidade que sempre esteve presente nas bases sociais, mas que foi negada e invisibilizada ao longo do tempo.

O ideal de justiça social, como conceito moral e político, preceitua que ela deveria ser distributiva e baseada na solidariedade coletiva e igualdade de direitos, consistindo numa articulação das diferenças e na garantia de direitos por meio de instituições pautadas pela tolerância que permite a coexistência com o diferente, uma concepção “que seja aceita e compartilhada pelos cidadãos de uma sociedade democrática, é a chave para o sucesso de tal sociedade (e de seus cidadãos), já que será essa concepção que estruturará o sistema político e econômico e regulará a cooperação social” (DANNER, 2010. p. 155).

Inicialmente o outro como diferente era apenas suportado pela sociedade branca ocidental, sem direito à cidadania plena em um modelo tradicional de tolerância de diversidade limitada ao se ver “defrontado com uma ampliação radical da diversidade, para a qual não foi projetado, e precisa ser repensado” (ARAÚJO, 2020. p. 82).

No entanto, em uma sociedade plural, as diferentes visões de mundo devem ser reconhecidas como igualmente legítimas, e proporcionar uma busca pelo respeito mútuo entre elas. O pluralismo<sup>20</sup>, portanto, envolve a ideia de que uma sociedade democrática deve ser capaz de acomodar a diversidade sem que um único grupo ou ideologia domine os outros.

---

<sup>20</sup> Neste se adotará a concepção de pluralismo de Wolkmer, para quem a cultura pluralista é construída “não a partir da razão metafísica ou do sujeito enquanto essência em si, mas de um ‘sujeito-histórico-em-relação’ e de uma outra forma de ver o mundo e os valores” (WOLKMER, 2001. p. XX), para além das ideias de pluralidade e tolerância trazidas pelo Liberalismo e Comunitarismo, onde aquela se vale de uma construção da diversidade por meio de concepções individuais, enquanto no Comunitarismo parte-se de concepções grupais, onde “para os liberais a ideia de tolerância deve se referir ao respeito para com as diversas concepções individuais do bem. Para os

Dessa forma é que o pluralismo deve ser entendido não como obstáculo à unidade política, mas como condição necessária para sua legitimidade, dado que, a existência de uma pluralidade de vozes e de centros de poder, longe de fragilizar o Estado, o fortalece, pois o vincula às múltiplas realidades e demandas que constituem a própria sociedade. Portanto, uma democracia que reconhece e integra a diversidade em seu núcleo estrutural é mais robusta e capaz de responder aos desafios da contemporaneidade.

Originado principalmente no campo da filosofia política, o pluralismo é entendido como a aceitação e inclusão de diferentes grupos e ideologias, cada um com seus próprios valores, crenças e práticas. Portanto, o reconhecimento de uma sociedade pluralista se reflete na prática política e para tal exige uma série de mecanismos de tolerância, respeito e inclusão para que seja garantida a participação efetiva de todos, evitando-se a marginalização de valores e de subjetividades.

Na esfera política ele depende da diminuição das tensões axiológicas típicas dessas sociedades e tendo em vista que a democracia pressupõe que os cidadãos são iguais entre si, a tolerância assume um lugar essencial na concepção democrática constitucional, formando uma sociedade pluralista estável, onde o poder político não deve ser utilizado para reprimir o diferente, abstendo-se de tentar impedir aquilo que desaprovam. Neste sentido, o conceito vai além, implicando o reconhecimento e a valorização das diferenças, o que permite que diversas vozes e perspectivas se expressem nas esferas políticas e sociais.

É preciso advertir que, por entendê-la mais compatível com as democracias constitucionais, a ideia de tolerar, para fins deste trabalho, se coaduna com a de respeito e não com a concepção hierarquizada de valores e pontos de vista que os separa entre certo/errado e que, por isso mesmo os coloca em níveis diferentes onde o primeiro deve tolerar o outro, posto que não representaria verdadeiramente uma tolerância. Neste sentido:

Um ‘pato de borracha’ [*rubber duck*] exemplifica um objeto cuja descrição não traduz este objeto: se um pato é um pato de borracha, ele não pode ser um pato (real). Assim, a alegação análoga é que se a tolerância é democrática, ela não pode realmente ser tolerância. (JONES, 2007. p. 393)

Neste sentido, a ideia hierárquica da estrutura conceitual mínima da tolerância deverá incluir a existência de algo que se desaprova, mas que, ao mesmo tempo, aquele que desaprova

---

comunitaristas, a tolerância deve se referir ao respeito às diversas concepções grupais do bem” (TEIXEIRA, 2005. p. 165). Sobre as perspectivas liberais e comunitaristas de pluralidade ver STRECK, Lenio Luiz. Comunitarismo e Liberalismo: implicações e debate para a teoria do direito. Revista Brasileira de Direito. Passo Fundo, vol. 18. n. 2, 2022.

se abstém de tentar impedir, ou seja, tolera. Requerendo um esforço para “aceitar as pessoas e consentir suas práticas mesmo quando as desaprovamos fortemente” (SCANLON, p. 226)

Ora, se o reconhecimento da alteridade concretiza os inúmeros modos de vida sem que para isso haja hierarquização moral ou política entre eles, não se pode falar em uma reprovação legítima e, conseqüentemente, não há o que se tolerar, afetando a própria compreensão da tolerância que passa a “ser entendida como reconhecimento ou respeito em relação àquilo que é diverso, mas que pode reivindicar uma reciprocidade ou horizontalidade moral e política, ao contrário do que ocorria com o modelo tradicional de tolerância, (...) em que existia uma verticalidade hierárquica entre tolerantes e tolerados” (ARAÚJO, 2020. p. 81). Neste mesmo sentido:

(...) a outra concepção de tolerância - a *concepção como respeito* - é aquela na qual as partes tolerantes reconhecem uma a outra em um sentido recíproco: embora difiram notavelmente em suas convicções éticas a respeito do bem e do modo de vida legítimo e em suas práticas culturais, e sustentem em muitos aspectos visões incompatíveis, elas se respeitam mutuamente como moral e politicamente iguais. (FORST, 2009. p. 20)

Uma sociedade democrática deve ser marcada pelo pluralismo, respeito ao diferente e promoção dos direitos fundamentais. A concepção de justiça social não pode ser construída por meio de uma teoria abrangente, pois não seria aceita por outras doutrinas igualmente abrangentes, devendo, isso sim, ser baseada em um consenso ou acordo do seu conceito e princípios norteadores, já que se funda em uma ideia de cidadania igual para todos e não a mera tolerância entre eles. Além disso, sua adoção poderia levar à eliminação ou opressão das demais doutrinas e, em assim sendo, “a violência estaria instaurada” (DANNER, 2010. p. 155).

A concepção de democracia deve ser vista como um processo de negociação e diálogo entre várias comunidades com diferentes visões de mundo e valores, respeitando essas diferenças e promovendo a convivência pacífica num esforço constante para integrar diferentes perspectivas nas decisões políticas, para além da possível polarização excessiva, em que diferentes grupos se isolam e se opõem radicalmente, dificultando a construção de consensos.

Portanto, o reconhecimento do pluralismo social é essencial para promover o respeito e uma convivência pacífica e inclusiva, onde as diversas identidades e práticas possam coexistir sem discriminação ou intolerância, se refletindo em dimensões distintas como a cultural e jurídica que apesar de diferentes estão profundamente interconectadas.

Reconhecendo essas duas dimensões faz-se possível também o surgimento de uma terceira pluralidade, a ontológica que diz respeito à diversidade das formas de existência e de

compreensão da realidade, questionando a ideia de que há uma única verdade ou uma única forma de ser e estar no mundo, não podendo se falar em verdade monolítica e sim múltipla, devendo cada uma delas ser reconhecida em sua singularidade e isso requer uma abertura para a negociação e o diálogo entre essa diversidade.

Embora o pluralismo seja visto como um ideal com mais pontos positivos do que negativos, ele apresenta desafios significativos na sua implementação. A convivência pacífica entre diferentes valores e práticas exige diálogo constante, respeito mútuo e a capacidade de lidar com conflitos pelas identidades que fazem parte desse contexto. Além disso, em sociedades plurais, pode haver o risco de relativismo excessivo, onde todas as opiniões são vistas como igualmente válidas, o que pode dificultar a tomada de decisões coletivas nas tratativas que interessam a todos.

É por isso que, para além do pluralismo puramente ideológico é preciso também desenvolver autonomias e reconhecer direitos institucionalizando-o, reconhecendo as especificidades culturais, ontológicas e epistemológicas, quando do implemento das políticas públicas pelos Estados e no momento de construção de seus ordenamentos jurídicos para além de uma legitimação puramente formal e exclusivamente estatal, posto que "cada mundo da vida provê aos seus membros uma bagagem cultural comum de conhecimento, padrões de socialização, valores e normas" (HABERMAS, 2001, p. 152) o que, no campo social se refere à aceitação e ao respeito pelas diferenças culturais e étnicas dentro de uma sociedade, para se levar em consideração a existência de vários mundos em uma mesma realidade social através do multiculturalismo e interculturalidade e no campo jurídico por um novo modelo de legitimação da produção da juridicidade.

### **3.2.1 Multiculturalidade e Interculturalidade como Faces do Pluralismo**

Os conceitos de multiculturalidade e interculturalidade têm ganhado destaque nas áreas de estudos sociais, antropologia, educação e relações internacionais. Embora frequentemente usados de maneira intercambiável, esses termos apresentam significados distintos e refletem abordagens diferentes sobre como as culturas se relacionam em sociedades onde a diversidade lhe é característica. Sendo assim, a compreensão de suas diferenças é fundamental para a promoção de políticas públicas eficazes, educação inclusiva e uma convivência mais harmoniosa entre grupos culturais distintos.

Sob uma ótica crítica, à multiculturalidade e à interculturalidade cabe se preocupar com questões como a exclusão ontológica e epistêmico-cognitiva, subalternização de grupos e sujeitos por meio de práticas de subordinação de seus saberes, que naturalizam a diferença e “ocultando as desigualdades que nela se estruturam e se mantêm. Mas, adicionalmente, preocupa-se com os seres e conhecimentos de resistência, insurgência e oposição, aqueles que persistem apesar da desumanização e da subordinação” (WALSH, 2012. p. 173).

Tanto a multiculturalidade quanto a interculturalidade apresentam implicações práticas relevantes para políticas públicas, especialmente em países com grandes populações de imigrantes ou com uma diversidade étnica interna significativa.

Pode-se dizer que o multiculturalismo, ou pluriculturalismo são expressões mais contemporâneas e que aprofundam a ideia de diversidade de culturas. Esses conceitos começam a ser adotados no início do século XXI em alguns países sul-americanos, para reconhecer e promover a coexistência de diferentes culturas e grupos étnicos em uma mesma sociedade, se compatibilizando com a diversidade característica nos seus territórios. Dessa forma, não há “país na América Latina que possa se dizer constituído de um único povo, a diversidade cultural é imensa e cada povo mantém com maior ou menor rigor sua idiossincrasia e sua organização social e jurídica” (SOUZA FILHO, 2021, p.71).

A ideia de multiculturalismo relaciona-se com o reconhecimento da diferença e sua tensão com a necessidade de redistribuição e de noções mais inclusivas para que seja possível a igualdade, cerne dos debates que pretendem emancipar os corpos subjugados pelo padrão europeu imposto pela Modernidade ao aceitar a “coexistência de formas culturais ou de grupos caracterizados por culturas diferentes no seio de sociedades modernas. Rapidamente, contudo, o termo se tornou um modo de descrever as diferenças culturais num contexto transnacional e global” (SANTOS; NUNES, 2004, p.2).

Assim, o multiculturalismo deve ser entendido como a luta cultural para o reconhecimento de identidade de diferença, através de múltiplas respostas nos campos sociais, na garantia da diversidade cultural e de saberes, que em um país multirracial como o Brasil, é corolário da própria democracia. Assim, tem como objetivo primordial o atenuamento das desigualdades e injustiças sociais que perpetram a sociedade capitalista. (TORRES, 2003), onde essa luta contra a discriminação muda a perspectiva político-jurídica nacional, abandonando-se o assimilacionismo de sua cultura para se reconhecer a diferença, transformando as instituições estatais.

Para Hall, numa sociedade multicultural convivem diferentes comunidades culturais, tentando construir uma vida em comum entre elas, ao mesmo passo que tentam manter as características que lhes são inerentes e a sua identidade, enquanto o multiculturalismo “refere-se às estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas e multiplicidade gerados pelas sociedades múltiplas” (HALL, 2002, p. 52).

Refere-se à coexistência de diversas culturas dentro de um determinado espaço geográfico ou social, como um país ou uma cidade. Ela enfatiza a diversidade cultural e o reconhecimento das várias identidades culturais presentes em uma sociedade. A ideia central da multiculturalidade é a aceitação e a preservação das diferenças culturais, sem, no entanto, promover necessariamente um diálogo ou interação entre elas. Nesse modelo, as culturas coexistem de maneira paralela, mantendo suas particularidades e formas de expressão.

Em um contexto multicultural, as políticas públicas muitas vezes buscam garantir a igualdade de direitos e o reconhecimento das diferenças culturais. No entanto, a multiculturalidade não exige que as culturas interajam ou que haja um processo de integração entre elas. A convivência entre diferentes grupos culturais pode ocorrer de maneira isolada, sem a necessidade de um intercâmbio ou colaboração direta entre eles.

A tarefa do Estado, todavia, não estaria circunscrita a apenas promover e respeitar a identidade cultural e étnicas das coletividades que o compõem, mas também fomentar a interação gradual e sistemática entre essas diferentes culturas “com a finalidade de abrir e gerar relações de confiança, de reconhecimento mútuo, de comunicação, diálogo e debate, aprendizagem e intercâmbio, cooperação e convivência” (LOPES, 2012. p. 70) sem que, com isso, anule a diversidade uma da outra, promovendo o entendimento e respeito mútuo.

Assim é que a interculturalidade vai além da simples convivência de culturas diversas, propondo uma interação ativa e um diálogo entre os diferentes grupos culturais, envolvendo um processo dinâmico de troca e aprendizado mútuo, onde os indivíduos e grupos têm a oportunidade de compreender e respeitar as culturas uns dos outros, ao mesmo tempo que constroem novas formas de convivência e colaboração.

Fortemente ligada à ideia de integração e colaboração entre as culturas, e não apenas à sua coexistência a interculturalidade propõe um ambiente em que as diferenças culturais não apenas são reconhecidas, mas também valorizadas por meio da interação e do compartilhamento de práticas, conhecimentos e perspectivas. No campo educacional, por exemplo, a interculturalidade pode ser aplicada por meio de currículos que promovam o

conhecimento e o respeito pelas diversas culturas, incentivando o diálogo entre os estudantes de diferentes origens culturais.

Dessa forma, a compreensão da ideia de igualdade no modelo multicultural se dá pela não discriminação sem tentar alterar ou fundir os modos de vida e culturas existentes, enquanto na interculturalidade envolve um processo de transformação e adaptação mútua, onde as culturas podem se enriquecer através do encontro e da troca para produzir novos conceitos de vida, onde:

enquanto o multiculturalismo propugna a convivência num mesmo espaço social de culturas diferentes sob o princípio da tolerância e do respeito à diferença, a interculturalidade, ao pressupor como inevitável a interação entre essas culturas, propõe um projeto político que permita estabelecer um diálogo entre elas, como forma de garantir uma real convivência pacífica

Na multiculturalidade as culturas coexistem de forma paralela, não havendo incentivo para a interação entre elas, visando predominantemente a proteção e preservação das diferenças, sem a tentativa de assimilação de uma pela outra. Nesse sentido, há o reconhecimento e o respeito para que ambas possam existir conjuntamente e de forma tolerante, porém sem a necessidade de se interconectarem. Já na interculturalidade há uma troca ativa e um esforço para que as culturas que coexistem num mesmo espaço se compreendam mutuamente e, com isso, possam se comunicar através do diálogo e de forma tal que seja possível a influência mútua entre elas, construindo novas formas de convivência pelo diálogo e colaboração.

Mientras que en el multiculturalismo la palabra clave es tolerancia, en la interculturalidad “la palabra clave es diálogo. La interculturalidad resume en parte el multiculturalismo, en el sentido de que para dialogar hay que presuponer respeto mutuo y condiciones de igualdad entre los que dialogan (ARIAS-SCHREIBE, 2002. p. 310)

Dessa forma é que a multiculturalidade, ao enfatizar a preservação das identidades culturais, pode resultar em políticas de reconhecimento e proteção de grupos minoritários, mas também pode gerar barreiras para a construção de uma identidade nacional comum. A interculturalidade, por outro lado, por propor um modelo mais dinâmico de integração, que, embora promova o diálogo e a cooperação, pode ser mais desafiador, pois exige um maior grau de adaptação e abertura por parte de todos os envolvidos, pode ser mais eficaz para combater a

intolerância e promover uma convivência mais harmônica, mas também pode encontrar resistência por parte de grupos que buscam preservar suas culturas de forma mais isolada.

Sendo assim, embora a multiculturalidade e a interculturalidade compartilhem o reconhecimento da diversidade cultural, elas apresentam abordagens distintas sobre como essa diversidade deve ser tratada na prática. A multiculturalidade foca na coexistência das culturas, preservando suas identidades de forma isolada, enquanto a interculturalidade busca promover uma interação mais profunda entre as culturas, através do diálogo, da troca e da colaboração. Ambas as abordagens são importantes, mas é a interculturalidade que oferece um caminho mais dinâmico e transformador para a construção de sociedades mais inclusivas e respeitadas da diversidade. Para que isso seja alcançado, é necessário um esforço conjunto de governos, instituições educacionais e sociedade civil para criar espaços de convivência que incentivem o diálogo e o entendimento entre os diferentes grupos culturais.

### **3.2.2 Pluralismo democrático: a diversidade para uma cidadania democrática**

Como visto, o pluralismo tem sido um tema central em debates sobre a diversidade humana e a convivência em sociedades complexas. Ele se manifesta em várias áreas, irradiando seus preceitos não só no campo cultural, incluindo também a política, onde o respeito à diversidade de opiniões é essencial para a construção de uma democracia sólida, uma vez que defende a convivência harmoniosa entre diferentes visões de mundo, sem a imposição de uma única forma de pensar ou viver, abrindo espaço para as diferenças.

O pluralismo democrático se configura como um princípio essencial nas democracias contemporâneas, pois reconhece a diversidade de valores, movimentos políticos e centros de poder dentro de uma sociedade, não apenas favorecendo a convivência pacífica e o debate público, mas também desempenhando um papel crucial na superação do ego moderno e do monismo característico do pensamento ocidental.

Assim é que a ideia de criação de uma identidade nacional preceituada pelo Liberalismo por si só não é suficiente para contemplar o diferente, uma vez que pretende criar traços hegemônicos na esfera cultural, linguística e de participação política o que, na prática e principalmente em sociedades pluralistas, pode representar um esforço maior de adaptação e consequente assimilação, de alguns grupos em detrimento de outro. É dessa forma que:

O resultado disso em um Estado plurinacional é que é muito mais difícil para alguns grupos se adequar confortavelmente a um Estado do que para outros, já que eles têm que pagar um preço mais elevado em termos de sua própria identidade pessoal - em nome da igualdade e não-discriminação, *diferenças* de identidade são discriminadas e excluídas. Para algumas coletividades, o preço a pagar pela igualdade de cidadania tem sido sua própria desigualdade e assimilação, principalmente em termos de identidade linguística e cultural (REQUEJO, 1999. p. 99).

As instituições liberais, dessa forma, apesar de preceituar neutralidade nunca foram realmente neutras, principalmente no que se refere às identidades individuais e os direitos e regras a elas dirigidas posto que “incluem um arco de valores culturais particularistas implícitos (tais como língua, reconstruções de história, tradições “comuns” etc.) que ultrapassam questões meramente procedimentais ou universalistas” (REQUEJO, 1999. p. 99).

O pluralismo, portanto, vem para desafiar a ideia de um ego absoluto e autossuficiente, propondo uma visão mais interconectada e relacional do indivíduo onde múltiplos valores coexistem, sem que um sistema único seja capaz de abarcar toda a complexidade humana, onde “a condição política pós-moderna se baseia na aceitação da pluralidade de culturas e discursos. O pluralismo (de vários tipos) está implícito na pós-modernidade como projeto” (HELLER, 1998. p. 16).

Nesse sentido, o pluralismo político e social implica em uma compreensão de que as pessoas são, em grande parte, moldadas pelas comunidades e culturas em que vivem, e que a diversidade de opiniões e valores é uma característica fundamental da experiência humana, construindo assim as bases do Estado Democrático de Direito e a ideia de cidadania como identidade. Além disso, o pluralismo político ajuda a preservar a democracia, pois assegura a diversidade de vozes e garante que os direitos das minorias sejam respeitados.

Uma questão de grande impacto nas democracias pluralistas refere-se ao déficit de representação do pluralismo que caracteriza seus perfis sociais. Tradicionalmente as lideranças políticas eleitas integram um perfil relativamente homogêneo, composto por homens, brancos, proprietários, reproduzindo o compromisso com a permanência de valores eurocentrados dificultando que se traga para o debate parlamentar a prevalência de uma agenda legislativa fundada em valores com amplo potencial de comprometimento de direitos de minorias e grupos vulneráveis.

Sendo assim, importa pensar em mecanismos que mitiguem o perfil excludente e individualista do debate democrático contemporâneo. Assim, o reforço em uma agenda política inclusivista pode contribuir para a superação da homogeneidade representativa.

Mais do que a proteção e incentivo de existência de vários partidos, mais apropriadamente chamada de pluripartidarismo<sup>21</sup> ou multipartidarismo, uma das suas facetas, o pluralismo político em um Estado Democrático de Direito reconhece que a sociedade é multifacetada reconhecendo a presença de vários centros de poder distintos e que todos eles devem participar na formação democrática estatal de forma a harmonizar os interesses em conflito. “Assim, o fracionamento do poder em grupos independentes não significa a fragilidade da soberania, mas a sua unificação através da vontade política comum e una, não obstante o estado ser divisível”. (PINTO JUNIOR, 2011. p. 37).

O reconhecimento dos centros de poder tradicionais dos povos indígenas constitui um elemento central para a efetivação de seus direitos à autodeterminação, à vida cultural e à organização política própria. Representados por líderes, conselhos e outras formas de autoridade consuetudinária não se constituem em meras estruturas administrativas, mas sim instituições históricas que garantem a reprodução social, cultural e política das comunidades. Sem esse reconhecimento, os povos indígenas ficam subordinados a autoridades externas, o que compromete sua capacidade de autogoverno e a aplicação de seus próprios sistemas normativos, representando uma forma direta de violência institucional, pois destrói os mecanismos de tomada de decisão legítimos dentro das comunidades.

Do ponto de vista do direito internacional, a Convenção 169 da OIT e a jurisprudência da CIDH reforçam que o controle sobre suas próprias instituições políticas e sociais é parte intrínseca do direito à autodeterminação dos povos indígenas. Portanto, essa proteção não se limita a uma prerrogativa formal, tratando-se de um requisito estruturante para a preservação de sua cultura, de seus modos de organização e da continuidade de sua história como sujeitos de direito. Nesse sentido, tais instrumentos jurídicos visam superar políticas assimilacionistas e integracionistas, atendendo às demandas dos povos indígenas de exercer controle sobre suas próprias instituições no âmbito dos Estados em que estão inseridos (FAJARDO, s/d. p. 4).

Reconhecer os centros de poder indígenas significa, portanto, respeitar a autoridade legitimamente constituída dentro de cada povo, garantindo-lhes o exercício de funções essenciais, como a resolução de conflitos internos, a administração de justiça segundo normas próprias e a condução de processos de desenvolvimento comunitário. Esse reconhecimento é inseparável da proteção do direito consuetudinário e da manutenção das práticas políticas

---

<sup>21</sup> Importa ressaltar que a pluralidade partidária se constitui em um bom sistema de proteção à liberdade de participação política democrática no país, mas que, para além disso, é preciso também que estes guardem uma relação ideológica e compromisso com essa diversidade que por vezes se dilui na pulverização de inúmeros partidos não comprometidos com as bases e convicções da pluralidade.

tradicionais, funcionando como um instrumento jurídico de preservação da identidade cultural e da autodeterminação.

A consolidação de um Estado verdadeiramente plural exige, portanto, a adoção de instrumentos institucionais que promovam a representatividade de grupos historicamente invisibilizados, uma vez que, sem esses mecanismos, a promessa do reconhecimento de uma estrutura social, política e cultural plural corre o risco de se restringir ao plano retórico, sem alcançar efeitos concretos na formulação e implementação de políticas públicas que traduzam essa multiplicidade no plano material.

### **3.2.3 A decolonização do Direito Positivo por meio do Pluralismo Jurídico**

Outro aspecto importante a se considerar no reconhecimento da pluralidade é a dimensão do pluralismo jurídico. Em sociedades complexas, a imposição exclusiva de um sistema normativo centralizado muitas vezes ignora outras formas legítimas de regulação social, como os direitos consuetudinários ou comunitários. Reconhecer a coexistência de múltiplos sistemas jurídicos fortalece a democracia e permite que a justiça seja aplicada de forma mais contextualizada e inclusiva.

No entanto, com a ascensão da burguesia mercantil, a nova classe social buscou adequar e garantir a manutenção do poder e de seus interesses, dentre outros meios, pela legitimação unicamente estatais do corpo normativo e da sua aplicação por meio do Judiciário, do corpo chamado Direito Positivo, o qual constrói a ideia de justiça e legitimidade construindo um direito por e para poucos.

Assim, a regulação das relações sociais sempre refletiu, e ainda refletem, o contexto histórico-social ao qual servem resultando em certos tipos de ordenação jurídica correspondendo o direito moderno à “visão de mundo predominante no âmbito da formação social burguesa, do modo de produção capitalista, da ideologia liberal-individualista<sup>43</sup> e da centralização política, através da figura de um Estado Nacional Soberano” (WOLKMER, 2015, p. 24). Ou seja, esse monismo era mais uma peça da grande engrenagem de dominação no Projeto da Modernidade ao difundir uma cultura jurídica reflexo de idealizações normativas e do monopólio estatal exclusivo na sua produção.

Aliado a isso “esta modelagem jurídica eurocêntrica cristalizou uma forma jurídica axiologicamente sustentada pela metanarrativa do positivismo jurídico de cunho tecnicista e conservador do Positivismo jurídico” (VÉRAS NETO, 2015. p. 52). Como corrente de

pensamento do direito por muitos anos adotada, oferecia uma visão formalista e estrutural separando as questões morais ou naturais para compreender como o direito deveria ser entendido e aplicado. Muito mais do que um conteúdo atrelado à ética e valores como a dignidade, o que se buscava era a objetividade e um formalismo exacerbado que preceitua a validade de uma norma não pelo seu conteúdo, mas pela autoridade que a emite e os procedimentos que a legitimam.

No entanto, essa análise monista do fenômeno jurídico vem se mostrando insuficiente para regular uma realidade social complexa como a verificada na Modernidade, onde a dinâmica social modifica-se de maneira rápida e intermitente e principalmente em países como o brasileiro onde a sua extensão territorial quase que continental acaba abarcando organizações sociais diversas, com seus costumes e realidades próprias, as quais muitas vezes divergem da realidade descrita na norma estatal. O pluralismo jurídico surge então como instrumento de emancipação das sociedades indígenas brasileiras.

Como uma face do pluralismo e promoção da diversidade como formas de decolonização do subalterno, tem-se o reconhecimento da multiplicidade de sistemas jurídicos em um mesmo contexto social. Seu conceito emerge da necessidade de afirmação da outridade e do diferente, pois o “Estado contemporâneo e seu Direito sempre negaram a possibilidade de convivência, num mesmo território, de sistemas jurídicos diversos, acreditando que o Direito estatal sob a cultura constitucional é único e onipresente” (SOUZA FILHO, 2021, p.71).

O fenômeno jurídico deveria ser visto por uma dimensão mais ampla, para além da ideia de instrumento de dominação social por meio da imposição do poder da classe dominante, mas também como meio de emancipação das classes sociais dominadas e expressão da justiça, uma vez que ele também serviria como meio de limitação do abuso de poder.

Desta forma, em contraposição ao pensamento monista do Direito, o pluralismo jurídico defende a ideia de que um movimento social de maior consistência poderá emitir normas que farão parte de um dos sistemas jurídicos existentes, em contraposição à ideia monista de produção do Direito, onde o sistema jurídico era único.

Longe de se defender um rompimento total com as formalidades inerentes ao Positivismo Jurídico, o que aqui se propõe é a mudança do paradigma racional do Positivismo, na crença de um Direito sem lacunas e uniformizante, para entendê-lo da melhor forma possível a se fazer refletir as necessidades e anseios sociais, voltando-se para a aproximação entre as normas jurídicas e a diversidade, principalmente no que condiz ao reconhecimento de um pluralismo jurídico para melhor adequar-se a uma população cuja realidade e cultura divergem

daquela apresentada na estrutura social branca e europeizada, sob a qual boa parte do ordenamento jurídico assenta suas bases.

Neste sentido, as instituições estatais não seriam o único centro de poder ou detentor exclusivo da produção jurídica legítima, sendo também reconhecida uma normatividade paralela e plural provenientes de diversos grupos<sup>22</sup>, antes invisibilizados. Assim:

O Estado não é o lugar único do poder político, tampouco a fonte exclusiva da produção do Direito. O pluralismo jurídico expressa um choque de normatividades, cabendo aos pobres, como novos sujeitos históricos, lutar para ‘fazer prevalecer seu Direito’. Assim, ‘a importância deste uso da juridicidade pelos pobres constitui o fato de poder apresentar alternativas à lógica do Direito dominante, pois assim o desmitifica e configura um novo tipo de relações sociais’. Por consequência, não há que negar a produção de uma normatividade paralela e plural no bojo das comunidades, uma normatividade para além do Direito do Estado (WOLKMER, 2001. p. 203-204).

Para o pluralismo jurídico haveria um conjunto de diferentes sistematizações de forma plural, coexistindo em uma mesma realidade social em um determinado momento histórico, dentre elas o direito do Estado, por ele editado, e as manifestações extraestatais, todas fazendo parte de um mesmo sistema e interligadas: “existe uma situação de pluralismo jurídico sempre que no mesmo espaço geopolítico vigoram (oficialmente ou não) mais de uma ordem jurídica” (SANTOS, 2001, p. 87).

Além disso, é bem verdade que as garantias trazidas com a adoção de estruturas uniformizantes e do formalismo exacerbado não servem unicamente como instrumentos de manutenção das classes dominantes no poder, mas também como mecanismos de defesa dos indivíduos perante eles. Em síntese, “o formalismo do direito, tão sumariamente maltratado pela literatura crítica, não é apenas – ainda que também o seja – o avalista de um direito de propriedade injusto; ele é também a possibilidade – pelo menos a possibilidade – da efetivação dos direitos e garantias individuais” (OLIVEIRA, 2001. p. 171).

O Direito assume, assim, uma função política ideológica, compromissada com a realidade social, “voltada para a construção de uma ordem jurídica e social progressivamente melhor” (COELHO, 2003), para além de um reconhecimento meramente formalizado e

---

<sup>22</sup> Neste sentido, Wolkmer traz como exemplo destas novas identidades na América Latina representantes de suas múltiplas subjetividades, dentre elas: camponeses, sem-terra, operários mal remunerados, marginalizados urbanos, suburbanos, crianças pobres, menores abandonados, minorias étnicas discriminadas, populações indígenas ameaçadas e exterminadas, mulheres, negros, anciãos, múltiplas organizações comunitárias, associações voluntárias e movimentos sociais reivindicativos de necessidades e direitos (WOLKMER, 2001. p. 239).

desprovido de adequação à realidade social e conseqüente efetividade, pois lastreado em novos mecanismos de dominação de corpos.

Nesta realidade do pluralismo jurídico, tem-se que o seu reconhecimento proporciona a difusão da multiculturalidade no Brasil, o qual engloba inúmeras organizações sociais, cada qual com as suas especificidades, culminando na alocação do pluralismo social como princípio no preâmbulo da Constituição de 1988<sup>23</sup>.

Para Raquel Fajardo (1999), o reconhecimento do pluralismo jurídico passa necessariamente pelo estabelecimento de diretrizes de coordenação entre o Direito Indígena e o sistema jurídico estatal, o qual deve enfrentar, entre outras questões, a definição de critérios e regras para solucionar conflitos de competência em quatro dimensões principais: material, territorial, pessoal e temporal. Além disso, seria indispensável tratar de pontos como a descriminalização das práticas jurídicas indígenas, os mecanismos de reconhecimento dos atos jurídicos e das decisões emanadas da justiça indígena, a remessa de casos ao sistema indígena quando pertinente, o fortalecimento das autoridades comunitárias e a definição de formas adequadas de relacionamento com as autoridades estatais, os instrumentos de cooperação entre os dois sistemas, e, ainda, a criação de procedimentos para lidar com denúncias de supostas violações de direitos humanos no âmbito da justiça indígena.

Apesar de a proteção dos sistemas jurídicos próprios dos povos indígenas e tribais já estar expressamente reconhecida pela Convenção 169 da OIT a qual estabelece a obrigação de seus Estados signatários, dentre eles o Brasil, em garantir que as leis e políticas nacionais não violem esses sistemas, persistem desafios importantes no país a harmonização da legislação interna com esses instrumentos, a criação de políticas públicas de fortalecimento do Direito Indígena, o fomento a pesquisas e estudos que reduzam preconceitos, a ampla divulgação dos direitos indígenas em línguas próprias, e a implementação de espaços de diálogo intersetorial para a resolução de conflitos, ainda sendo a lógica monista, portanto, a mais utilizada no desenho institucional brasileiro e na proteção de direitos desses povos.

---

23 Constituição Federal de 1988: “Preâmbulo: [...] destinado a assegurar o exercício dos direitos sociais e individuais, a liberdade, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL”.

### **3.3 CONSTITUCIONALISMO, NEOCONSTITUCIONALISMO E O NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO NA BUSCA DO RECONHECIMENTO E VALORIZAÇÃO DA DIVERSIDADE**

Pode-se dizer que o constitucionalismo seria fundamentalmente uma ideologia dirigida a limitação do poder e a defesa de uma esfera de liberdades naturais ou de direitos fundamentais, por meio da alocação de um conjunto de mecanismos normativos e institucionais num sistema jurídico-político historicamente determinado que limitam os poderes do Estado e protegem os direitos fundamentais. Nele, as pessoas em conjunto são adicionalmente responsáveis dentro de um sistema de restrição constitucional para defender os valores básicos que transcendam o momento e os seus representantes.

O termo constitucionalismo pode denotar um duplo significado, onde em uma primeira acepção designa uma ideologia, uma teoria, um método de analisar o direito, enquanto em uma segunda acepção apontaria para alguns elementos estruturantes de um sistema jurídico e político os quais são descritos e explicados pelo constitucionalismo como teoria e que, por outro lado, o satisfazem enquanto ideologia (COMANDUCCI, 2002. p. 89).

Apesar de ter como fio condutor a crítica ao autoritarismo estatal e à centralização do poder, bem assim a proteção de direitos fundamentais, se desenvolveu de diferentes maneiras ao longo do tempo, estando em constante evolução para refletir as mudanças políticas, socioeconômicas e das estruturas de poder que marcaram os Estados acabando por se desdobrar em diferentes fases, dividindo-se em constitucionalismo moderno, neoconstitucionalismo e novo constitucionalismo latino-americano.

Em seu primeiro momento, o Constitucionalismo Moderno surge na Europa no final do século XVIII, com as revoluções americana e francesa, fruto da necessidade de se estabelecer regras para limitar o poder do Estado e reconhecer garantias mínimas aos indivíduos, marcando o surgimento das primeiras constituições que consolidaram o Estado de Direito. A Constituição passa a ser um documento fundamental e norma suprema do ordenamento jurídico que delimita as competências do Estado e um foco na garantia dos direitos individuais, tendo como características a rigidez constitucional e a instituição da Separação de Poderes.

O Neoconstitucionalismo de matriz igualmente europeia ganhou força como corrente doutrinária no final do século XX, no contexto pós-guerra. Crítica ao modelo Positivista e ao constitucionalismo formal, refletia a adoção de um novo paradigma jurídico, com maior ênfase na efetivação dos direitos fundamentais para que as constituições não sejam apenas documentos

normativos, mas verdadeiros agentes de transformação social e política, tendo como sua base de análise a dimensão positiva das constituições onde “no es necesario adentrarse en los supuestos y condiciones de legitimidad democrática y de la fórmula a través de la cual la voluntad constituyente se traslada a la voluntad constituída” (PASTOR. DALMAU, 2011. p. 6)

Representou a transição do Estado de Direito para o Estado Constitucional de Direito baseado em valores morais e éticos pautados na dignidade humana no escopo de reduzir as desigualdades sociais e regionais, configurando-se mais como uma teoria de direito do que uma teoria da Constituição.

O neoconstitucionalismo, portanto, visava oferecer mecanismos de interpretação de forma tal que as questões ético-morais, que foram deixadas para um segundo plano pelo Constitucionalismo Moderno, ganham destaque, promovendo a “aproximação entre direito e moral e a adoção de constituições que abarcam um plexo de valores que se irradiam pelas diversas áreas do direito” (BARBOSA. TEIXEIRA, 2017. p. 1121).

Enquanto no Constitucionalismo Moderno, a Constituição é rígida e a interpretação das normas é mais restrita, fazendo com que o papel do Judiciário fosse essencialmente reativo, agindo principalmente no controle de constitucionalidade das leis, no Neoconstitucionalismo, por sua vez, promoveu-se uma Constituição mais flexível e dinâmica, com ênfase na proteção ativa dos direitos fundamentais, com o Judiciário adotando uma postura mais proativa, utilizando a interpretação constitucional para assegurar a efetividade desses direitos, mesmo que isso implique em decisões que influenciem diretamente as políticas públicas e as normas infraconstitucionais.

Ocorre que, esse papel atribuído ao Judiciário acabou por atingir a estabilidade do sistema jurídico-político democrático, pois, em busca da compatibilização legal a padrões éticos e morais, seu conteúdo acabava sofrendo constantes e contingentes alterações. No entanto não se pode “a pretexto de superar eventuais incongruências do ordenamento jurídico, corrompê-lo a ponto de torná-lo virtualmente irreconhecível como sistema estruturado de normas” (MONTEIRO, 2017. p. 63).

Apesar de seus avanços e críticas, tanto o constitucionalismo quanto o neoconstitucionalismo acabaram por representar movimentos de tentativas universalizante de direitos e centralização do poder no Estado Moderno, fundando-se em uma noção de igualdade eurocêntrica, de emancipação do indivíduo através de políticas uniformes e homogêneas de libertação do mesmo sob um olhar monocultural e com conteúdo colonial, propondo uma

mudança significativa na interpretação e na aplicação das normas constitucionais, dando maior ênfase à proteção efetiva dos direitos fundamentais e ao papel ativo do Judiciário.

Tais estruturas eram voltadas para dar vazão aos interesses do branco burguês, instrumentalizados no ordenamento jurídico e fundados em uma noção de igualdade eurocêntrica de emancipação do indivíduo através de políticas uniformes e homogêneas de libertação do mesmo sob um olhar monocultural e com conteúdo colonial.

Na América Latina os primeiros processos de constitucionalização não foram diferentes. As primeiras constituições latinas pós-independência reproduziram o padrão imposto pela metrópole durante o período colonial, espelhando o teor das “cartas políticas burguesas e dos princípios iluministas inerentes às declarações de direitos, bem como provenientes agora da nova modernidade capitalista, de livre mercado, pautada na tolerância e no perfil liberal-individualista” (WOLKMER, 2011) e embasando um movimento de perpetuação dos interesses coloniais das metrópoles, que ao reconhecer um lugar de inferioridade ao “outro”, subjuga o que é diferente.

Mesmo após o processo de independência do Centro ocorrido no século XIX, elas acabaram por reproduzir o padrão imposto pela metrópole durante o período colonial, mantendo o ideário liberal burguês, respaldados em interesses eurocêntricos, ao importar institutos e a própria noção de Estado Nacional uniformizador, reverberando e perpetuando os reflexos das amarras coloniais, o que acabou por resultar em Constituições fortemente marcadas pela colonialidade. Neste sentido, Wolkmer (2011):

(...) na América Latina, tanto a cultura jurídica imposta pelas metrópoles ao longo do período colonial, quanto as instituições jurídicas formadas após o processo de independência (tribunais, codificações e constituições) derivam da tradição legal europeia, representada, no âmbito privado, pelas fontes clássicas dos Direitos romano, germânico e canônico. Igualmente, na formação da cultura jurídica e do processo de constitucionalização latino-americanos pós-independência, há de se ter em conta a herança das cartas políticas burguesas e dos princípios iluministas inerentes às declarações de direitos, bem como provenientes agora da nova modernidade capitalista, de livre mercado, pautada na tolerância e no perfil liberal-individualista.

Assim é que, o próprio Direito e as instituições e Cartas Políticas latinas desse período, representaram mecanismos de perpetuação das estruturas subjugadoras, pois, ao importar ideais eminentemente burgueses e eurocentrados, não trouxe soluções nem promoveu a libertação do

povo latino, mas, isso sim, ao não se reconhecer como um ‘outro’ para além do europeu, promoveu a tentativa de uniformização de seu povo e negando-lhe sua alteridade. Nesse sentido

Já durante o século XX a América Latina experienciou regimes autoritários e governos ditatoriais, resultando em Constituições que mais serviam para a manutenção de um *status quo* das classes dominantes do que para a promoção de direitos e liberdades dos indivíduos. Elas continuavam representando uma total falta de identidade entre o Estado e seu povo, pautadas em uma ideologia de inferioridade natural dos povos originários, o que acabava refletindo esse mesmo distanciamento em suas instituições políticas e jurídicas, onde a igualdade preceituada era meramente formal, uma vez que seus institutos e normas continuavam a ser importados sem se pensar na sua adequação social, tal qual suas primeiras Cartas.

No entanto, não se pode pensar na América Latina sem concebê-la por meio da pluralidade que lhe é característica, uma vez que existem inúmeros grupos étnicos<sup>24</sup> distribuídos em seus países, não tendo como se estabelecer um padrão normativo uniforme que se adequa a todas as realidades coexistentes, o que acabaria por representar a dominação de alguns grupos em detrimento de outros e manutenção das bases discriminatórias da colonialidade.

Essas lacunas nas Constituições tradicionais começaram a se evidenciar cada vez mais, pois não conseguiam garantir adequadamente os direitos da sua população, principalmente para os mais vulneráveis. Com o fim de regimes autoritários nas décadas de 80-90 os países da região vivenciaram um processo de (re)democratização e busca por uma maior justiça social, ideias que acabaram por se refletirem nos seus documentos constitucionais. Essas mudanças se caracterizaram pela incorporação de novos direitos, ampliação da participação popular e por uma revalorização das normas constitucionais como ferramentas de transformação social que acabaram por se refletir em sua sistemática político-jurídica. Dessa maneira:

As novas Constituições trazem mudanças que abrangem não só a questão cultural e os direitos coletivos, mas os sistemas políticos e jurídicos. O objetivo é que um Estado que assista todos os seus cidadãos possa crescer com menos conflitos, que o respeito às diferenças e peculiaridades de cada grupo possa criar uma sociedade mais humana, e que os povos de cultura diferenciada, antes excluídos das sociedades nacionais, possam somar na luta por um meio ambiente saudável e uma sociedade inclusiva (SPAREMBERGER. 2015. p. 209)

---

<sup>24</sup> Para ilustrar essa diversidade, a Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe – CEPAL, mapeou em seu relatório de 2014 “Povos indígenas na América Latina: progressos da última década e desafios para garantir seus direitos” a presença de 826 comunidades indígenas na América Latina com cerca de 45 milhões de representantes (CEPAL, 2014).

Esses processos de redemocratização apresentaram grandes pontos de discussão, entre eles a relação entre representatividade e diversidade cultural, incluindo a dos povos originários. Movimentos denominados de contra-hegemônicos surgiram no pós-guerra negando as formas homogeneizadoras de organização social para reconhecer a sua pluralidade, partindo de dois critérios distintos: a criação de uma nova gramática social e o reconhecimento da necessidade de inovação institucional através da institucionalidade da democracia (SOUZA SANTOS, 2003a. p. 51), permitindo a maior abertura institucional para grupos minoritários, como os indígenas.

Assim nasceu a ideia do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, denominado por Wolkmer (2010) de Pluralismo Constitucional Latino-Americano, como conjunto de constituições democráticas na América Latina que surgiram após a década de 80. Mais do que uma construção resultado de anos de teorização acadêmica, foi fruto de reivindicações populares e movimentos sociais e representaram um grande marco na história constitucional ao originar uma mudança paradigmática nas estruturas políticas e no próprio corpo jurídico, com um claro sentimento emancipatório ao preceituar uma ruptura com o modelo branco europeu liberal-estatista que vinha se perpetuando.

Nos dizeres de Langoski (2014, p. 492):

O movimento do constitucionalismo latino-americano pretende (re)fundar as instituições políticas e jurídicas com ideias adversas ao modelo liberal-individualista de matriz eurocêntrica, atomizado em singularidades. Esse constitucionalismo tem como aporte a riqueza cultural diversificada, observadas as tradições das comunidades, superação do modelo de política exclusivista, o qual esta a serviço das elites dominantes e do capital estrangeiro.

Nesse mesmo contexto, a decolonialidade passa a ser vista como a possibilidade de reconstruir e renovar as estruturas estatais, partindo de epistemologias não eurocentradas e mais próximas a uma realidade plural, propondo o desvelamento das estruturas que embasam as relações de dominação e subalternização e fazendo possível o estabelecimento de novas diretrizes capazes de superar as dinâmicas de opressão existentes (BALTAR, 2020. p. 38) por meio do reconhecimento constitucional do multiculturalismo.

As mudanças jurídico-constitucionais latino-americanas desse período foram marcadas pela ruptura de paradigmas neoliberais e assimilacionistas e na refundação das instituições estatais em uma tentativa inclusivista e multicultural, tendo sido denominadas por Yrigoyen Fajardo como horizontes do constitucionalismo pluralista (2011, p. 139).

Essas reformas constitucionais começam a perfilhar um movimento de superação da visão monista trazida nas Constituições liberais, através do reconhecimento da diversidade cultural e pelo protagonismo popular em seu conteúdo, promovendo o reconhecimento da alteridade ao povo latino-americano.

Segundo Raquel Yrigoyen Fajardo, o desenvolvimento constitucional nos países latinos nesse Novo Constitucionalismo, pode ser estruturado em três momentos, ou ciclos: constitucionalismo multicultural; constitucionalismo pluricultural; e o constitucionalismo plurinacional (FAJARDO, 2011, p. 141).

O primeiro ciclo, denominado de constitucionalismo multicultural, desenvolveu-se na década de 80 e foi marcado pelo surgimento da ideia de multiculturalismo e apresentação, mesmo que tímida, do conceito de diversidade cultural e reconhecimento da configuração multicultural do Estado e de alguns direitos indígenas. Neste momento a multiculturalidade é apenas preceituada legislativamente, sem maiores avanços no âmbito concreto.

A Carta Canadense de Direitos e Liberdades, de 1982, parte integrante da Constituição do Canadá, inaugura esse movimento com o reconhecimento pioneiro da sua identidade multicultural e a garantia de direitos aos aborígenes, reconhecendo sua cultura e, assim, ajudando a preservá-la. Neste sentido seu art. 35<sup>25</sup> reconhece e afirma expressamente os direitos dos aborígenes canadenses, norma que incide em todo o seu corpo normativo e instituições, devendo ser observado pelo poder público e entes privados.

Foi seguida pelas Constituições da Guatemala (1985) e da Nicarágua (1987) que tentaram responder às demandas dos povos originários, ao reconhecer a configuração estatal multiétnica e multicultural. O art. 8º da Constituição da Nicarágua preceituava que “El pueblo de Nicaragua es de naturaleza multiétnica y parte integrante de la nación centroamericana” (NICARÁGUA, 1987), reconhecendo expressamente a natureza multiétnica da sua sociedade e parte integrante de sua Nação. Já a Constituição guatemalteca previa em seu art. 66<sup>26</sup> a proteção a grupos étnicos, reconhecendo-os, respeitando-os e promovendo suas formas de vida.

Em um esforço decolonial de libertação destas comunidades, a Constituição Federal de 1988 foi a primeira constituinte brasileira a reconhecer aos povos indígenas a sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e os direitos originários sobre as terras que

---

<sup>25</sup> “Article 35: The existing aboriginal and treaty rights of the aboriginal peoples of Canada are hereby recognized and affirmed”.

<sup>26</sup> Constituição da Guatemala de 1985: “ARTICULO 66. Protección a grupos étnicos. Guatemala está formada por diversos grupos étnicos entre los que figuran los grupos indígenas de ascendencia maya. El Estado reconoce, respeta y promueve sus formas de vida, costumbres, tradiciones, formas de organización social, el uso del traje indígena en hombres y mujeres, idiomas y dialectos”.

tradicionalmente ocupam, como forma de resguardar e fomentar o direito à multiculturalidade no país, tendo sido o pluralismo social erigido a princípio no seu preâmbulo, o que aloca o Brasil no primeiro ciclo constitucional pluralista preceituado por Fajardo (2011, p. 141).

O segundo ciclo, denominado de constitucionalismo pluricultural teve início em 1989 com a edição do Convênio 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais, ao preceituar um direito individual e coletivo a identidade e diversidade cultural que se iniciou no primeiro ciclo, mas aqui se desenvolveu melhor ao reconhecer “as aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram” (OIT, 1989). Inúmeros direitos foram admitidos, tais como direito à terra, a uma educação bilíngue, e ao respeito à sua cultura, valores e práticas sociais, religiosas e espirituais e relativizando a tutela dos povos indígenas, confirmando os avanços alcançados no ciclo anterior, ao mesmo tempo em que os amplia.

No ciclo seguinte, do constitucionalismo pluricultural (1988/2005), confirmam-se os avanços do primeiro, agregando-se, ainda, as ideias de “nação multiétnica” e “Estado pluricultural” e incorporando-se um largo catálogo de direitos indígenas, afro e de outros coletivos, numa clara vinculação aos preceitos da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) (BRAGATO, 2014, p. 11).

Gradativamente as Constituições latinas começaram a erigir conceitos de um Estado multicultural e de pluriculturalismo como princípios constitucionais que deveriam irradiar por todo ordenamento jurídico, bem assim uma gama de direitos direcionados ao reconhecimento e proteção do pluriculturalismo dos povos indígenas, rompendo com a ideia de que apenas serão consideradas normas jurídicas aquelas provenientes dos aparelhos estatais, uma vez que estes povos possuem suas próprias instituições e corpo jurídico, passando a reconhecer “autoridades e jurisdição indígenas legitimadas a solução de conflitos específicos” (BARBOSA. TEIXEIRA,

Tal modelo de Constituições foi se expandindo por toda a América Central e América do Sul, iniciando-se na Colômbia (1991), seguida pelo México e Paraguai (1992), Peru (1993), Bolívia e Argentina (1994), Equador (1996 e 1998) e por fim, Venezuela em 1999. No entanto, ao mesmo tempo foram adotadas políticas neoliberais como consequência da globalização. Assim, tal período foi marcado por uma dicotomia: ao mesmo passo em que o pluriculturalismo foi implementado constitucionalmente, tais políticas de abertura da economia culminaram na eliminação de alguns direitos desses povos, neutralizando as recentes conquistas de direitos (FAJARDO, 2011, p. 143).

O terceiro e último ciclo ficou conhecido como Constitucionalismo Plurinacional, inaugurado com as Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009), tendo como fundo histórico a aprovação da Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas em 2006. Reconhece os povos indígenas como verdadeiras “nacionalidades originárias” com direitos de autodeterminação, “isto é, sujeitos coletivos com direito a definir o seu destino, governarem-se autonomamente e participar de novos pactos firmados pelo Estado, que, desde modo, se configura como um ‘Estado plurinacional’<sup>27</sup> (FAJARDO, 2011, p. 149), cuja função seria a de “descolonizar nações e povos indígenas originários, recuperar sua autonomia territorial, garantir o exercício pleno de todos os seus direitos como povos e exercer suas próprias formas de autogoverno” (GARCÉS, 2009. p. 176).

Se refere, portanto, a um processo fortemente vinculado a uma proposta descolonizadora desses países, principalmente no que condiz ao fomento da participação popular quando da formulação das pautas políticas e legais, bem assim ao reconhecimento da estruturação organizacional indígena, tanto no que condiz ao seu plexo normativo, quanto as suas instituições, propondo uma refundação dos Estados a partir da plurinacionalidade (BARBOSA. TEIXEIRA, 2017, p. 1132).

Neste ciclo, pretende-se a promoção de uma relação de igualdade e respeito entre os povos, mantendo as diferenças legítimas e apaziguando as ilegítimas, tendo como ponto central a “convergência e articulação de inúmeras culturas e o respeito às diferenças em vez de igualdade em homogeneidades abstratas e redução de complexidades” (LANGOSKI. BRAUN, 2015. p. 493).

Nele já se pode reconhecer um novo esforço decolonial gregário ao da multiculturalidade e com vistas ao reconhecimento da pluralidade, qual seja, o movimento da interculturalidade, onde nessas Constituições não só se identifica o vasto plexo de culturas em um Estado Nacional, as fomentando e defendendo – tal qual ocorre no multiculturalismo – mas propondo um verdadeiro diálogo entre elas, por meio de uma ótica aberta e includente para que, com isso, haja uma contribuição recíproca entre elas. Neste sentido, a interculturalidade

(...) fomenta o reconhecimento das limitações de cada uma das culturas e a aproximação entre elas para pensarem o seu próprio desenvolvimento a partir de contribuições recíprocas. O vocábulo multiculturalismo pode ensejar a compreensão de que, embora exista uma multiplicidade de culturas, o diálogo entre as mesmas nem sempre é possível e desejável,

---

27 No original: “esto es, sujetos políticos colectivos con derecho a definir su destino, gobernarse en autonomías y participar en los nuevos pactos de Estado, que de este modo se configura como un “Estado plurinacional”.

podendo resultar em um hermetismo cultural excludente. Já a expressão interculturalismo propicia a inclusão do debate entre as culturas como algo indispensável. (GALINDO, 2006, p. 95/96).

Então, o que essas novas Constituições veem buscando não é apenas o reconhecimento e promoção das diversidades socioculturais, mas a comunicação entre as diversas culturas, pensamentos e saberes nacionais, em uma contribuição recíproca indispensável para o desenvolvimento destas. Nesta mesma esteira intercultural deve ser alocada as políticas públicas do Estado, como espaço de troca mútua de saberes na construção de um espaço público verdadeiramente intercultural, que permita que todas as “nações” estatais se desenvolvam conjuntamente.

Apesar das inovações e avanços trazidos pelo Novo Constitucionalismo, o movimento não ficou isento de críticas e desafios. Um dos principais pontos de crítica é a possível excessiva politização das constituições, que, em alguns casos, podem ser utilizadas como instrumentos de governos autoritários para centralizar poder e justificar rupturas democráticas. Além disso, as promessas de transformação social nem sempre são acompanhadas por mudanças substanciais nas condições de vida das populações mais pobres, o que levanta questionamentos sobre a eficácia dessas novas normas constitucionais.

No entanto, a superação da colonialidade epistêmica, ontológica e institucional para romper com a dominação econômica, política e ideológica não se constitui em uma tarefa fácil, sendo preciso que o movimento reflita os seus pontos fracos reformulando-os para que, com isso, consiga lograr seu maior intuito, a emancipação do povo latino-americano.

### **3.4 EVOLUÇÃO HISTÓRICO-NORMATIVA DA PROTEÇÃO A DIREITOS INDÍGENAS NO BRASIL**

Atualmente no Brasil são 1.693.535<sup>28</sup> indivíduos autoidentificados como indígenas, distribuídos em 305 etnias falantes de 274 línguas diversas à oficial (IBGE, 2022). O fato é que a diversidade é uma nota característica desses povos e da própria sociedade brasileira e ela precisa ser protegida.

No entanto, o histórico da proteção legislativa de direitos indígenas no país é demarcado por um processo paradoxal de reconhecimentos e retrocessos. A relação com o colonizador

---

<sup>28</sup> Estima-se que esse número em 1.500 chegava a aproximadamente 5 milhões de pessoas distribuídas em 1.700 povos (CIMI, 2008).

português se deu pela apropriação dos seus corpos e meios de vida, pelo uso da força e domínio econômico pautados na intencionalidade em não os reconhecer como sujeitos de direito, cujos efeitos reverberam até os dias atuais, refletindo diretamente na criação e aplicação dos instrumentos jurídicos-normativos voltados a sua proteção.

Não obstante, a luta do povo indígena pelo reconhecimento de suas especificidades culturais não se resume às questões territoriais, indo além, para alcançar os casos que envolvem a luta pela manutenção e exaltação da sua cultura, dos seus saberes ancestrais e da sua língua mãe, haja vista que estes pontos diferem, e muito, daqueles preconizados na sociedade estatal.

A proteção indígena no país vem sendo construída de forma lenta e gradual, refletindo as mudanças e transformações políticas e sociais no Brasil e passando por diversos estágios, desde a sua completa ausência até a formalização de alguns direitos e tentativa de reconhecimento e garantia do pluralismo. No entanto, o ponto em comum que se pode verificar durante todo esse processo são as tensões entre tentativas de assimilação e a preservação dos seus direitos.

Uma das primeiras legislações a mencionar direitos indígenas no país foi editada ainda no Brasil colônia, trata-se da Lei sobre a Liberdade dos Gentios de 1570 que serviu como base e estabeleceu os fundamentos da política indigenista portuguesa, ao declarar livre todos os gentios, exceto os que estavam sujeitos à chamada “Guerra Justa”, argumento bastante utilizado para justificar sua a escravidão. A legislação dispunha que:

(...) daqui em diante se não use nas ditas partes do Brasil, dos modos que se até ora usou em fazer cativos os ditos gentios, nem se possam cativar por modo nem maneira alguma, salvo aqueles que forem tomados em guerra justa que os portugueses fizerem aos ditos gentios, com autoridade e licença minha, ou do meu Governador das ditas partes; ou aqueles que costumam saltar os portugueses, ou a outros gentios para os comerem; assim como são os que se chamam Aimorés, e outros semelhantes. (ÉVORA, 1570).

Assim, proibia-se que fossem feitos escravos desde que não o fossem em guerra justa, um artifício jurídico utilizado a época para a conquista de territórios. Era entendida como um mecanismo de proteção dos próprios indígenas da sua ignorância a qual dava aos colonizadores europeus o direito de intervenção nesses povos para salvá-los por meio da catequização e baseados na teoria do direito divino dos reis, segundo a qual a legitimidade real deriva da própria vontade divina, mas que, na verdade, foi utilizada para justificar a expansão territorial e a subjugação desses povos.

Na Provisão de 9 de março de 1718 o rei reconhece que os indígenas são livres e isentos de sua jurisdição, ficando afirmada a sua autonomia e posse de suas terras, desde que não fossem de encontro com os interesses da Coroa. Segundo o documento:

estes homens são livres e isentos de minha jurisdição, que os não póde obrigar a sahirem de suas terras para tomarem um modo de vida de que elles se não agradam, o que, se não é rigoroso captiveiro, em certo modo o parece pelo que offende a liberdade; comtudo, se são bravos, que andam nús, que não reconhecem rei, nem governador, não vivem com modo e fórma de republica, atropellam as leis da natureza, nestes casos podem ser obrigados por força e medo a que desçam do sertão para as aldêas, se não o quizerem fazer por vontade, por ser assim conforme a opinião dos doutores que escreveram na materia

Ainda nesse período, em 1680 foi expedido o Alvará de 1º de abril, ficando conhecida como Lei das Liberdades, que foi confirmada posteriormente pela Lei de 7 de junho de 1755, para o estado do Grão-Pará e Maranhão, representando um tímido avanço ao libertar os indígenas daquela região da escravidão, os “igualando” aos portugueses autorizando a miscigenação entre eles e além disso, reconhecia a posse pacífica de suas terras, estando isentos de tributos sobre elas, posto que “primários e naturais senhores”

(...) sem lhe poderem ser tomadas, nem sobre ellas se lhe fazer moléstia. E o Governador com parecer dos ditos Religiosos assinará aos que descerem do Sertão, lugares convenientes para neles lavrarem, e cultivarem, e não poderão ser mudados dos ditos lugares contra sua vontade, nem serão obrigados a pagar foro, ou tributo algum das ditas terras, que ainda estejam dados em Sesmarias e pessoas particulares, porque na concessão destas se reserva sempre o prejuízo de terceiro, e muito mais se entende, e quero que se entenda ser reservado o prejuízo, e direito os Índios, primários e naturais senhores delas<sup>70</sup>. [...] Sustentando-se os índios [...] no inteiro domínio e pacífica posse das terras [...] para gozarem delas por si e todos seus herdeiros

Posteriormente essa lei foi ampliada pela Coroa portuguesa para o resto do Brasil em 1758, através do ministro Marquês de Pombal que editou o chamado “Diretório dos Índios”, no entanto acabou representando mais um esforço de subjugação desses povos, pois a sua equiparação ao povo português passava necessariamente pela sua assimilação ao instituir determinações como a proibição do uso das línguas indígenas e da língua geral amazônica<sup>29</sup>, a necessidade de adoção de sobrenomes portugueses, construção de habitações individuais no

---

<sup>29</sup>Chamada de *nheengatu*, tendo sido utilizada pelos povos amazônicos até o final do século XIX.

estilo europeu, sendo vedada a coletiva, o trabalho obrigatório e consequente pagamento do dízima para indígenas entre 13 e 60 anos, dentre outras providências.

Dispunha, ainda, sobre os aldeamentos indígenas, admitindo-os como verdadeiras vilas ou aldeias, devendo ser-lhes nomeada uma administração colegiada através de diretórios, confiando-lhes a tutela desses povos, incentivando os casamentos mistos, determinando que a sociedade deveria cuidar de sua educação e instrução, como se fossem órfãos e proibindo que os indígenas utilizassem seus nomes originários.

A ideia principal era de incorporação do indígena à sociedade e de transformá-los em trabalhadores ativos e mão de obra para a economia nacional com a ajuda desses diretórios, no entanto, o que se observou foram inúmeras violações de competências e abusos por parte desses diretores, sucessivas epidemias pelo contato com o não-índio que acabavam por dizimá-los e incontáveis fugas desses aldeamentos pela violência e subjugação às quais foram expostos.

Outras Cartas Régias foram expedidas pela Coroa Portuguesa no período colonial com o objetivo de ordenar o trato com os povos indígenas às autoridades coloniais com força e caráter de lei. Dentre elas, a Carta Régia de 12 de maio de 1798 de D. Maria que trouxe uma modificação significativa no sistema relacional com esses povos seguido até então, abolindo o Diretório dos Índios, legislação até então em vigor, para reconhecê-los como uma Nação.

Acabou por inaugurar uma nova tratativa para esses povos no país, reconhecendo legalmente que indígenas das vilas e povoados eram homens livres e proibindo a escravização e violência contra aqueles que se recusassem a aderir à civilização, sendo apenas “lícito adotar um sistema diferente deste puramente defensivo, no caso em que algumas das mesmas nações intentem hostilidades e correrias contra as cidades, vilas e outras povoações do norte” (COROA PORTUGUESA, 1798).

A primeira Constituição brasileira, de 1824, não trouxe uma proteção específica às culturas e tradições desses povos, que estavam submetidos à autoridade colonial portuguesa, pelo contrário, preceituou um projeto uniformizador, impondo “uma cultura comum, processo resultante de uma atuação violenta de conquista de espaço e de mecanismos de opressão, alianças e acordos usados para eliminar a diversidade étnica” (PARAISO, 2018. p. 2), cuja política nacional de defesa dos povos indígenas se configurava em uma política de integração, onde eles deveriam ser incorporados à sociedade brasileira para enfim “progredir” e se tornarem seres “civilizados”. O discurso no período imperial era de que “índios não são brasileiros no sentido político” (CUNHA, 1987. p. 63).

Uma nova política de Estado direcionada a esses povos somente veio se estabelecer em 1845 com a edição do Decreto nº. 426/1845, o Regulamento das Missões, instrumento que aprofundou a política de aldeamento, etapa necessária para o processo de sua integração. Estabelecia como os encarregados das missões deveriam agir, suas atribuições e obrigações.

Em 1850 com a Decisão do Império nº. 92, seguida pela Lei nº 601 do mesmo ano, conhecida como Lei das Terras, acabou por incorporar as terras de povos indígenas que não viviam aldeados, restringindo o direito à terra apenas aos aldeamentos, onde aquelas que não preenchessem esse requisito poderiam ser cedidas a título oneroso a empresas particulares ou para estabelecimento de colônias nacionais e de estrangeiros, sendo uma das primeiras tentativas legislativas nacional de uma real e efetiva proteção indígena.

Fundamentada na teoria do indigenato, reconhecia o direito originário dos indígenas a seus territórios e que, por isso mesmo, não poderiam ser consideradas terras devolutas. Seu art. 12 preceituava que “o Governo reserverá das terras devolutas as que julgar necessárias: 1º, para a colonização dos Indígenas” (BRASIL, 1850), reservando a eles, portanto, as terras dos aldeamentos. No entanto, como se vê, seu reconhecimento se deu de forma restrita e não como um direito pleno, pois se limitava apenas aquelas onde se localizassem aldeamentos.

Além disso, o decreto-lei nº. 1.318 de 1854 para execução da referida lei reafirmou o instituto no país, ao reconhecer um direito originário às terras e anterior ao próprio Estado, ao prever em seu art. 22 a aquisição originária por posse de seus antecessores<sup>30</sup>. Já a constituinte de 1891 não trouxe maiores novidades no sentido de proteção dos povos originários, deixando a cargo das legislações esparsas essa proteção.

No ano de 1906 foi expedido o Decreto nº 6.101 previu a liberação de verba para auxiliar o trabalho de civilização dos indígenas por meio de subvenções e fornecimento de material, bem assim o Decreto nº. 1.606 criando o Ministério dos Negócios da Agricultura, Indústria e Commercio ao qual, dentre outras atribuições, caberia a “catechese e civilização dos índios” (BRASIL, 1906).

Em 1.910, o decreto nº. 8.072 criou o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPI, vinculado ao Ministério da Agricultura, tendo por escopo a prestação de assistência a esses povos, aldeados ou não, garantindo-lhes a efetividade da posse

---

<sup>30</sup> Decreto-lei nº. 1.318/1855: “Art. 22. Todo possuidor de terras, que tiver título legítimo de aquisição do seu domínio, quer as terras, que fizerem parte delle, tenham sido originariamente adquiridas de seus antecessores, quer por concessões de sesmarias não medidas, ou não confirmadas, nem cultivadas, se acha garantido em seu domínio, qualquer que for a sua extensão, por virtude do disposto no §2º do art. 3º da Lei nº 601 de 18 de setembro de 1.850, que exclue do domínio público, e considera como não devolutas, todas as terras, que se acharem no domínio particular por qualquer título legítimo” (grifado).

de seus territórios e respeitando a sua organização interna, sua independência, seus modos de vida e instituições, sendo vedada a intervenção estatal no sentido de alterá-las. Apesar do aparente avanço, o que bem se notou foi um resultado completamente oposto à essa proposta.

Com o Decreto nº. 5.484 de 1928 regulamentou-se a situação dos indígenas nascidos no território nacional, emancipando-os da tutela orfanológica, qualquer que fosse o grau de civilização em que se encontrassem, sendo-lhes facultado o direito de dispor como bem lhe aprouvessem dos seus haveres. No entanto, ao passo que lhes foi reconhecida uma certa autonomia, foi instituída a tutela estatal daqueles que não estivessem totalmente civilizados, cabendo ao SPI tutelá-los. Dessa forma, foi reconhecida a minoridade indígena e a ideia de sua incapacidade, arraigada em amarras coloniais de inferioridade desses e agravando o processo de sua exclusão.

Com a constituinte de 1934 foi a primeira vez que os povos originários brasileiros tiveram seus direitos previstos constitucionalmente, reconhecendo o respeito a posse das terras em que habitavam, sendo-lhes vedada a sua alienação, e a competência exclusiva da União para legislar sobre a sua “incorporação à comunhão nacional”. Apesar do aparente avanço, trazia consigo um ideal de assimilação. No entanto, as Constituições de 1937 e 1946 mantiveram os direitos anteriormente previstos, sem inovar nessa seara.

Em setembro de 1951 o Brasil ratifica a Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio e a promulga pelo Decreto nº. 30.822/52, segundo o qual, seus contratantes se comprometiam a prevenir e punir crimes de genocídio, entendendo-se este por qualquer ato cometido com “a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico ou racial” (BRASIL, 1952).

Já em agosto de 1954 é promulgado por meio do Decreto nº. 36.098 a Convenção sobre o Instituto Indigenista Interamericano, assinada no contexto da Organização dos Estados Americanos – OEA, com o objetivo de promover a proteção dos direitos e o bem-estar das populações indígenas nas Américas. Surgindo da necessidade de lidar com as especificidades das questões indígenas, que se encontrava em grande parte marginalizada, tinha como objetivo principal a criação de um órgão específico para tratar das questões indígenas no continente: o Instituto Indigenista Interamericano. Segundo seu preâmbulo:

Os Governos das Repúblicas Americanas, no intuito de criar instrumentos eficazes de colaboração para a resolução de problemas que lhes são comuns, e reconhecendo que o problema indígena abrange toda América; que convém elucidá-lo e resolvê-lo, pois que apresenta em muitos dos países americanos características idênticas; reconhecendo além disso a conveniência de esclarecer, estimular e concatenar a política indigenista

dos diversos países, compreendida esta num conjunto de desiderata, normas e medidas que se devem aplicar para melhorar duma maneira integral a vida dos grupos indígenas da América, e considerando que o estudo da criação de um Instituto Indigenista Interamericano foi recomendado pela Oitava Conferência Internacional, reunida em Lima, em 1938, numa deliberação que diz: - "O Congresso Continental de Indianistas estudará a conveniência de estabelecer um Instituto Indianista Interamericano, para cujo caso precisará os termos da sua organização, dando os passos necessários para a sua imediata instalação e funcionamento", e considerando que o Primeiro Congresso Indigenista Interamericano celebrado em Patzcuaro, em abril de 1940, aprovou a criação do Instituto, tendo proposto com êsse fim a celebração duma Convenção;

Marcou a adoção formal do indigenismo como política de Estado, unindo forças entre os países signatários para encontrar soluções aos problemas que lhes eram comuns, por meio de estudos técnicos, investigações, publicações, promoção de encontros e congressos para debate e troca de ideias nesse sentido, administração dos grupos indígenas, fortalecendo a proteção e promoção de direitos tanto normativamente quanto por meio de políticas públicas eficazes, para além da mera assimilação civilizatória perpetradora de inúmeras violações.

A constituinte de 1967 trouxe uma inovação ao incluir os terrenos indígenas como bens da União que passaria a fiscalizar e atuar sobre esses territórios, garantindo seu controle pelo governo federal com vistas a apropriar-se futuramente das extensas porções de terra após a integração indígena à comunhão nacional e conseqüente perda de seus direitos originários. Assegurava, ainda, em seu art. 186 “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”. (BRASIL, 1967).

Dessa forma, todas as Constituições brasileiras do período republicano, com exceção a de 1891, trouxeram em seus artigos, de maior ou menor maneira, menção aos indígenas e a alguns direitos a eles direcionados, principalmente aos relacionados a terra. Em um primeiro momento ainda não se reconhecia direitos ao multiculturalismo, que apenas veio garantido e delineado na Constituição de 1988.

Em 1966 o Brasil, por meio do Decreto nº. 58.824, promulgou a Convenção nº. 107 da OIT sobre as populações indígenas e tribais com o objetivo de proteger e integrar essas populações, promovendo seu desenvolvimento social, econômico e cultural, respeitando seus normas, costumes e institutos, garantindo que não sejam assimiladas e seus direitos sejam garantidos. Apesar disso, a efetividade dessa norma deixou a desejar, pois, apesar de sua

assinatura, as políticas públicas internas promoviam não só essa assimilação, mas também a violação de seus direitos.

A EC nº 1 de 1969 ampliou a cláusula de inalienabilidade de terras também ao governo federal, prática costumeira antes da proibição legislativa. Trouxe, ainda, uma modificação de grande impacto ao declarar nulos e extintos todos os efeitos jurídicos de atos que visavam o domínio, a posse ou a ocupação de terras indígenas, sem direito a ação ou indenização contra a União ou Funai, reafirmando os direitos originários a estas terras, ao mitigar a concessão de títulos de propriedade sobre elas<sup>31</sup>.

No entanto, em nenhuma das constituintes republicanas que previam o direito a posse dos territórios indígenas se definiu o que viria a ser terras ‘ocupadas pelos índios’, o que dificultava a sua proteção, uma vez que seus contornos não estavam bem definidos. Em parecer citado por Carneiro da Cunha (2018. p. 436), José Afonso da Silva tenta delinear seu conceito, para quem:

São terras ocupadas pelos índios as por eles habitadas, as utilizadas para caça, pesca, coleta, agricultura e outras atividades produtivas, bem como todas as áreas necessárias à sua reprodução física e cultural segundo seus usos e costumes próprios, estando incluídas as áreas necessárias à preservação de seu meio ambiente e de seu patrimônio histórico.

Sua proposta seguia uma coerência antropológica para definir esses territórios, trazendo um conceito mais específico e claro do que os anteriormente formulados, clareza essa necessária a efetividade da sua proteção. Por isso mesmo, esse foi o conceito utilizado na época, inclusive, pela Comissão Afonso Arinos, grupo de juristas e doutrinadores que ficou responsável pela elaboração da nova constituinte pós ditadura militar e acabou sendo admitida também pela Constituição de 1988 (CUNHA, 2018. p. 436).

Em dezembro de 1973 foi editada a lei nº 6.001, o Estatuto do Índio, com o propósito de preservar os direitos culturais indígenas, resguardando seus usos, costumes e tradições. No entanto, em que pese seu escopo eminentemente multicultural, desde o primeiro momento se mostrou como um instrumento de proteção paradoxal, pois já em seu artigo 1º prevê o objetivo de sua integração “progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (BRASIL, 1973).

---

<sup>31</sup> Neste sentido o Art. 198 da EC nº. 69: “As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos termos que a lei federal determinar, a êles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de tôdas 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”.

A ideia de inferioridade indígena se manteve nesse Estatuto, no intuito de integrá-lo à sociedade e “torná-lo” cidadão brasileiro, reverberando um efeito do contexto econômico capitalista na expansão da produção. Dicotomizava-os em silvícolas e integrados, o primeiro como contraponto ao civilizado, e os integrados como verdadeiros cidadãos brasileiros, já que “suprimida a sua indianidade” (CLASTRES, 2004. p. 84).

A ideia inicial era que o estatuto fosse uma lei temporária até a total integração do indígena à sociedade brasileira, o que fulminaria a necessidade de uma proteção específica para esses povos e suas terras, emancipando-os da tutela estatal “sem direitos especiais de nenhuma ordem, quando considerados plenamente aculturados” (LIMA, 2010. p. 32). Nele foi concedida autonomia a esses povos para que explorassem recursos naturais em suas terras, decidindo se aceitariam ou não a mineração nelas e a consulta prévia sobre assuntos de seu interesse.

Com o Decreto de Emancipação de 1978 regulamentou-se os art. 9º, 10, 11, 27 e 29 do Estatuto do Índio e tentativa de definição de critérios de identidade étnica, representando um projeto de emancipação forçada e gradativa da comunidade como um todo, com um perfil liberal individualista, seu intuito era o de, ao desvinculá-lo do seu povo, fosse também retirada a proteção étnica necessária a preservação deste transformando-os:

(...) em meros grupos/indivíduos proprietários de lotes de terras. Naquele contexto, as terras indígenas estavam, como ainda estão atualmente, ameaçadas, mesmo com a proteção do Estado.

(...) a intenção do Estado, ao desejar conceder-lhes a “maioridade”, era a de dar e assegurar ao indígena ou à sua comunidade o direito de propriedade, sem antes perguntar se eles queriam deixar de ser Kayapó, Xavante, Gavião, Krenak, Mundurucu, Yanomami etc., e, como consequência, se tornarem meros proprietários de lotes (BICALHO, 2019. p. 148).

Outro ponto de um pretenso avanço nessa legislação foi a previsão da proteção social ao invés da tutela, garantindo-lhes o direito a autodeterminação. No entanto, era igualmente incoerente, posto que a assistência social se referia apenas a indígenas integrados, enquanto os que porventura ainda não se encontrassem integrados permaneceriam sujeitos ao regime tutelar<sup>32</sup>, reforçando a ideia colonial e subjugadora de que os povos originários ainda não assimilados não teriam total discernimento e capacidade de se autodeterminar.

---

<sup>32</sup> Neste sentido o Estatuto do índio: “Art. 7º Os índios e as comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional ficam sujeitos ao regime tutelar estabelecido nesta Lei. § 1º Ao regime tutelar estabelecido nesta Lei aplicam-se no que couber, os princípios e normas da tutela de direito comum, independentemente, todavia, o exercício da tutela da especialização de bens imóveis em hipoteca legal, bem como da prestação de caução real ou

Em âmbito internacional, o Brasil ratificou a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, no entanto, apenas foi incorporada no direito interno brasileiro em 2002, por meio do Decreto Legislativo nº. 143. De viés eminentemente multiculturalista e que reconhecia expressamente aos povos indígenas e tribais o seu direito à identidade, preceituando a necessidade de proteção das suas práticas e modos de vida. Neste sentido:

Art. 5º da Convenção 169 da OIT. Ao se aplicar as disposições da presente Convenção: a) deverão ser reconhecidos e protegidos os valores e práticas sociais, culturais religiosos e espirituais próprios dos povos mencionados e dever-se-á levar na devida consideração a natureza dos problemas que lhes sejam apresentados, tanto coletiva como individualmente; b) deverá ser respeitada a integridade dos valores, práticas e instituições desses povos;

Considerada como um dos principais instrumentos normativos internacionais de proteção aos povos indígenas, garantindo-lhes direitos e liberdades fundamentais, dentre os quais o direito de consulta e participação na gestão de seus territórios, proibindo o uso da força e discriminação contra eles. Apesar dos grandes avanços, representou mais um instrumento normativo de baixa eficácia e pouca efetividade na consecução de seu objetivo protecionista.

A Constituição federal de 1988, no entanto, traz um viés mais inclusivo e pluralista de defesa das culturas tradicionais. Nunca um texto constitucional reservou um capítulo apenas para os direitos indígenas como a Carta vigente. Reconhece aos povos indígenas em seu art. 231 a sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, como forma de resguardar e fomentar o direito à multiculturalidade no país, estabelecendo uma pluralidade étnica e uma nova relação entre Estado e os povos indígenas.

Em âmbito internacional, em setembro de 2007 é editada a Declaração Universal dos direitos dos Povos Indígenas, trazendo orientações aos Estados sobre direitos indígenas a participação política, acesso a seus recursos naturais, ao território e propriedade intelectual, que, apesar de não trazer grandes novidades, ratifica os direitos já existentes e reforça a perspectiva coletiva desses.

No entanto, em que pese o avanço formal-constitucional alcançado no país, sua efetividade ainda não é satisfatória e a afronta a direitos indígenas se perpetua até os dias atuais estando calcada na estratificação racial imposta pelos colonizadores europeus, pautada na ideia

---

fidejussória. § 2º Incumbe a tutela à União, que a exercerá através do competente órgão federal de assistência aos silvícolas” (BRASIL, 1973).

de inferioridade de raça como mecanismo de controle não pago da força de trabalho, uma vez que o trabalho assalariado se configurava privilégio dos brancos, o que acabou ocasionando a primeira onda de dizimação destes povos no Brasil.

O vasto genocídio dos índios nas primeiras décadas da colonização não foi causado principalmente pela violência da conquista, nem pelas enfermidades que os conquistadores trouxeram em seu corpo, mas porque tais índios foram usados como mão de obra descartável, forçados a trabalhar até morrer. (QUIJANO, 2005. p.109).

O histórico desses povos foi, e ainda vem sendo, de dominação, extermínio, exclusão e dilapidação cultural. A sua inclusão à sociedade brasileira que tinha um objetivo eminentemente catequizador, civilizatório e de feições assimilacionista, foi um dos principais instrumentos de dominação desses povos pelo europeu, voltada na tentativa de excluir seus traços culturais e fazê-los assimilar os costumes e práticas sociais dos colonizadores.

A evolução legislativa da promoção dos direitos desses povos representa um reflexo dessa relação de constantes aproximações e distanciamentos, ora reconhecendo direitos e uma proteção específica, ora os subjugando sob uma ótica liberal individualista eurocentrada. O fato é que, é preciso não só evoluir legislativamente nesse sentido, mas também criar raízes sociais e bases institucionais com diretrizes decoloniais consistentes para que a outridade indígena seja reconhecida em sua completude, para além de ideais assimilacionistas.

### **3.5 QUEM SURTIU PRIMEIRO, O RECONHECIMENTO FORMAL-ESTATAL OU O DIREITO ORIGINÁRIO À TERRA? As teorias do indigenato e do fato indígena**

Ao longo da história jurídico-constitucional brasileira os povos indígenas foram tratados de formas diversas, seja como “órfãos”, “menores de idade”, mas geralmente como um *outro*, porém inferiorizado. Duas abordagens teóricas tem sido centrais para a compreensão da questão indígena no Brasil, tentando explicar a posição desses povos no ordenamento jurídico nacional e como se dá a relação entre eles e suas implicações jurídicas, sociais e culturais, a teoria do indigenato e a do fato indígena.

A teoria do Fato Indígena sustenta que esses direitos dependem diretamente de um ato de reconhecimento por parte do Estado e que os indígenas não são necessariamente titulares de um direito originário, mas sim de um direito adquirido a partir de um fato social e cultural concreto, ou seja, a ocupação efetiva e continuada da terra.

Essa teoria tem raízes em uma visão mais jurídica e pragmática, em que os direitos indígenas são reconhecidos a partir de um processo formal de regularização. O reconhecimento do fato indígena não é fruto de uma concessão estatal, mas da própria realidade social e cultural desses povos. Em outras palavras, a teoria sustenta que a realidade indígena é um fato que se impõe ao direito, e o Estado deve reconhecê-lo como tal e somente após essa formalização existiria o direito.

Nesse sentido, a ocupação das terras pelos povos indígenas é um fato que deveria ser comprovado pelos indígenas e admitido pelo Estado e que apenas a partir desse há um reconhecimento que faz nascer o direito à proteção daquelas terras.

Ela foi apresentada no julgamento “Raposa do Sol” junto ao STF que versava sobre o processo demarcatório dessa reserva indígena, propondo que o reconhecimento ao direito territorial a esses povos dependeria de uma prévia ocupação, utilizando-se a data de promulgação da Constituição de 1988 como referencial temporal para esse reconhecimento e refutando a ideia de que o verbete “tradicionalmente ocupadas” previsto na norma constitucional se refere a um fato indígena pós 1988, não o podendo ser considerado de forma remota.

A adoção dessa teoria acaba por criar uma condição de insegurança jurídica para os povos originários, reduzindo sua autonomia, pois condiciona a titularidade dos seus territórios à intervenção do Estado, ficando à mercê de decisões administrativas ou políticas que variam de acordo com o cenário político-econômico e, por isso mesmo, muitas vezes acabam sendo influenciadas por interesses contrários a sua afirmação.

No entanto, é preciso reconhecer que esses direitos são inatos, ou seja, anteriores a própria criação do Estado, ou de um sistema jurídico, decorrentes do fato histórico de serem seus primeiros habitantes, sendo este direito protegido por um regime jurídico peculiar que visa à sua preservação e ao respeito de sua identidade, sendo assim, não dependem de qualquer ato jurídico ou da vontade do Estado para sua validação que, ao admiti-los em seus instrumentos normativos apenas reconhecem direitos preexistentes.

Em contraste tem-se a Teoria do Indigenato se baseia no conceito de que os povos indígenas são titulares de direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, em razão de sua presença ancestral no território brasileiro. Esse conceito foi formulado a partir da ideia de que os indígenas são sujeitos de direito por excelência, e que sua condição como tal depende de um ato político do Estado de um reconhecimento formal de uma realidade histórica e cultural.

Pode-se dizer que a ocupação, preceituada pela teoria do fato indígena, seria um título adquirido e, como fato posterior, dependeria de requisitos para sua legitimação e aquisição, enquanto o indigenato, por ser um título congênito e primário, não dependeria de legitimação, posto que no que condiz aos povos indígenas, não haveria uma simples posse, mas sim um título imediato de domínio. Sendo assim, não há o que se legitimar, mas sim domínio a se reconhecer e um direito originariamente reservado.

Comquanto o indigenato não seja a unica verdadeira fonte jurídica da posse territorial, todos reconhecem que é, na phrase do Alv. de 1º de Abril de 1680, << a primaria, naturalmente e virtualmente reservada >>, ou, na phrase de Aristoteles (Polit. 1, n. 8), – <>. Por conseguinte, o indigenato não é um facto dependente de legitimação, ao passo que a occupação, como facto posterior, depende de requisitos que a legitimem. [...] Só estão sujeitas a legitimação as posses que se acham em poder do occupante (art. 3º da Lei de 18 de Setembro de 1850); ora, a occupação, como titulo de aquisição, só póde ter por objecto as cousas que nunca tiveram dono, ou que foram abandonadas por seu antigo dono. A occupação é uma apprehensio rei nullisou rei derelictce (confiram-se os civilistas com referencia ao Dig., til. De acq. rerum domin., L. 3, e tit. deacq. vel. amitt. poss., L. 1); ora, as terras de indios, congenitamente apropriadas, não podem ser consideradas nem como res nullius, nem como res derelictce; por outra, não se concebe que os indios tivessem adquirido, por simples occupação, aquilo que lhes é congênito e primario, de sorte que, relativamente aos indios estabelecidos, não ha uma simples posse, ha um titulo immediato de domínio; não ha, portanto, posse a legitimar, ha dominio a reconhecer e direito originario e preliminarmente reservado (MENDES JÚNIOR, 1912. p. 58-59).

Neste contexto, a Teoria do Indigenato ganha destaque na Constituição de 1988, especialmente em seu artigo 231, que estabelece que as terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas são destinadas à sua posse permanente. Isso implica que, para os povos indígenas, a posse da terra é um direito preexistente, que não depende da criação de uma norma ou do reconhecimento por parte do Estado.

Dessa forma, o processo demarcatório de terras indígenas constitui-se como mero ato declaratório do Estado, posto que ele apenas reconhece um direito preexistente e estabelecendo um vínculo profundo e imutável entre os indígenas e suas terras, reconhecendo um direito originário sobre elas, que é anterior à formação do Estado moderno brasileiro. Este reconhecimento é essencial para a preservação da cultura, identidade e modo de vida dos povos indígenas, reconhecendo a necessidade de um diálogo contínuo entre Estado e povos indígenas, priorizando-se a escuta ativa, a participação ativa destes na gestão de seus territórios e a

implementação de mecanismos legais que garantam a plena realização de seus direitos, consolidando a justiça histórica e o respeito à diversidade cultural no país.

Sua adoção estabelece, portanto, um parâmetro fundamental para o enfrentamento de conflitos fundiários no país, uma vez que esclarece que as terras indígenas não são áreas passíveis de disputa com base em ocupações recentes ou interesses econômicos de terceiros. O direito originário sobre essas terras é anterior e superior a qualquer pretensão de aquisição derivada, conferindo aos povos indígenas uma posição jurídica sólida e imune à arbitrariedade administrativa.

Além disso, a compreensão da teoria do indigenato reforça a necessidade de políticas públicas que respeitem a autodeterminação dos povos indígenas, garantindo que suas práticas culturais, sociais e econômicas sejam preservadas. Isso significa que qualquer intervenção estatal nas terras indígenas deve ser pautada pelo respeito aos direitos originários, sem que o Estado possa reduzir ou condicionar esses direitos a critérios externos à realidade histórica e social desses povos.

### **3.6 ANÁLISE CRÍTICA DAS BASES JURÍDICO-INSTITUCIONAIS E OS MOVIMENTOS SOCIAIS COMO FORÇAS DE MUDANÇA**

Como contexto social do surgimento dos movimentos sociais tem-se o gradativo aumento de novos agentes coletivos tais como as associações profissionais, movimentos sociais urbanos<sup>33</sup>, organizações sociais civis e religiosas, na busca da efetivação dos direitos sociais e econômicos a todos os setores da sociedade, e ainda a defesa dos grupos tidos como minoritários; bem assim a constituição de organizações sociais como a CUT e CONLAT com vistas a autonomia dos sindicatos dos trabalhadores industriais perante o Estado; a resistência ao governo militar exercido por instituições tradicionais como a OAB e ABI (CARVALHO, 1995. p. 137); e a luta indígena exercida pela APOINME, CIMI, OPAN, ISA, dentre outros.

Como ponto em comum, todos estes agentes coletivos exerceram e ainda exercem uma forte e efetiva contribuição na busca pela nova estruturação do Direito positivado na persecução da garantia de efetividade dos direitos individuais e coletivos, principalmente para as classes

---

33 Como as organizações indígenas, associações de moradores de favelas e de bairros, movimentos feministas, organizações negras, entre outras. Aponta José Murilo de Carvalho a existência, à época, de mais de oito mil associações de moradores no Brasil. CARVALHO, José Murilo. Desenvolvimento de la ciudadanía en Brasil. México: Fondo de Cultura, 1995. p. 137.

sociais marginalizadas e as minorias que muitas vezes não veem seus interesses e direitos nas agendas de governo.

Uma sociedade que pretenda formar e reformar a si mesma tem que permitir e encorajar a livre operação dos movimentos sociais, obtendo como resultado um rico Setor dos Movimentos Sociais - SMS. São as chamadas *sociedades ativas*, imprescindíveis para a democracia e promoção de políticas públicas mais inclusivas. De outra banda, uma sociedade que reprime, bloqueia ou elimina os movimentos sociais destrói seu próprio mecanismo de autoaperfeiçoamento e autotranscendência, possuindo um SMS restrito, ou até mesmo inexistente. Aqui, tem-se as *sociedades passivas*, onde a única perspectiva histórica dessas sociedades é a estagnação e a decadência.

Ao lidar com um movimento social, se está lidando com dois processos que se interceptam e interagem – o processo do movimento e os processos da sociedade dentro da qual o movimento é operativo. Os dois processos interrelacionados de emergência estrutural, interna e externa, são concorrentes. A transformação do movimento e a das novas estruturas sociais estão íntima e mutuamente interligadas como estímulo ou como freio. Há um permanente intercâmbio recíproco da morfogênese parcial interna com a externa.

Na moderna teoria, os movimentos sociais surgem como verdadeiros agentes causais da mudança social, não mais como simples emanações de um processo histórico autônomo. Eles produzem, constroem e criam, e não apenas executam transformações e revoluções. Eles não aparecem automaticamente quando necessário, mas têm de ser ativamente recrutados e mobilizados. Não lutam por um objetivo final, pré-ordenado, da história, que pode quando muito ser acelerado, mas por causas específicas conscientemente escolhidas.

Na teoria sistêmica da sociedade, os movimentos sociais não surgem senão como perturbações, patologias, manifestações desviantes de ordem ou desorganização social a serem contrapostas ou compensadas pelos mecanismos de equilíbrio do sistema. Aqui os movimentos sociais surgem de baixo, quando o volume de insatisfação, descontentamento e frustração de segmentos da população ultrapassa um certo limiar. São vistos como explosões espontâneas (SZTOMPKA, 2005. p. 490).

Já na moderna abordagem da escolha racional, os movimentos sociais surgem como meios normais de obtenção de fins políticos, como formas específicas de ação política assumidas por coletivos de indivíduos em luta por seus objetivos quando as oportunidades institucionais rotineiras de representação de interesses não estão disponíveis.

No que condiz ao papel dos movimentos sociais na luta indígena, pode-se dizer que boa parte dos avanços constitucionais e legais obtidos atualmente no país se devem ao protagonismo do próprio povo indígena e de suas organizações, as quais vêm pleiteando a promoção do direito de ser diferente, através de uma efetividade normativa plural, para além de um eurocentrismo que não se encaixa com a realidade social brasileira.

Este panorama vai sendo pouco a pouco modificado para dar lugar a um protagonismo exercido hoje amplamente pelos povos indígenas e suas organizações que, junto a outros setores da sociedade que sempre os apoiaram, têm buscado mais e mais colocar a lei em prática para conseguirem encontrar, para além do formalismo de nossas instituições e suas normas, as soluções para a implantação de seus direitos e para a garantia da viabilidade de seus projetos de futuro. (ARAÚJO, 2006).

O marco de início desses movimentos se deu na década de 40 com o Congresso Indigenista Americano – Convenção de Patzcuaro, que tinha como objetivo lidar com questões indígenas em comum dos povos latino-americanos procurando soluções e políticas nesse sentido, respeitando seus valores e identidades étnicas, históricas e culturais. Ao final, aprovou-se uma declaração que apresentava um rol de princípios e recomendações a serem observados pelos países participantes.

No Brasil, começam a se organizar a partir dos anos 70 após as graves denúncias de massacres e violações a direito pelo Estado – ativa e omissivamente ganharem visibilidade. Inúmeras assembleias e discussões entre lideranças tomaram lugar, deixando de ser encontros pontuais para se tornarem permanentes, marcando, dessa forma o início da mobilização indígena nacional.

O desenvolvimento de discussões entre lideranças, iniciado nos encontros pontuais com as Assembleias Indígenas, formam a base histórica do Movimento Indígena no Brasil. Mas, se estas foram importantes na semeadura de uma mobilização, é através do estabelecimento de organizações indígenas que temos o desenvolvimento continuado e complexificado sobre os problemas dessas comunidades. As organizações tinham como objetivo comum tornas as discussões pontuais em algo permanente na integração de um povo ou povos em busca de seus direitos (OLIVEIRA, 2010. p. 91).

Fruto disso, em 1972 foi criado o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, influenciado pela Teoria da Libertação desses povos da opressão reflexo do capitalismo

individualista liberal através do seu próprio engajamento em defesa dos seus direitos após a conscientização política desses grupos.

Apesar de seu caráter progressistas, apresentou tensões políticas com os setores mais conservadores da Igreja que, em grande parte, se compatibilizava com o governo militar. No entanto, apesar disso, essa nova maneira de pensar as missões através do diálogo e respeito a outridade indígena, mobilizou várias pessoas de diferentes classes sociais “ligadas à defesa dos direitos sociais, universitários e jovens de classe média, (...) a se tornarem missionários, tendo o CIMI como porta de entrada para o exercício de ações que seriam impossíveis em outros grupos sociais, frente ao controle militar” (OLIVEIRA, 2010. p. 73), representando um grande avanço para o desenvolvimento dos movimentos indígenas no país.

Ainda na década de 70 vários indígenas começaram a se organizar e assumir um protagonismo na luta por reconhecimento. Em 1974 ocorreu a primeira Assembleia Indígena em Diamantino, Mato Grosso, reunindo 16 lideranças representando nove povos no intuito de promover um diálogo entre elas sobre os problemas que enfrentavam para, com isso, encontrarem caminhos e soluções para os problemas comuns, representando um grande impulso à articulação nacional indígena e o protagonismo desses povos na luta por direitos. Em consequência, outras assembleias regionais e nacionais para debater direitos e políticas voltadas à sua proteção foram se disseminando, com maior ênfase na região amazônica, reforçando o movimento e ganhando maior projeção nacional tendo “um ponto alto e estímulo nas conquistas na Constituição de 1988” (HECK. LOEBENS. CARVALHO, 2005. p. 251).

De grande relevância também a participação de ONGs como a Comissão Pró-Índio de São Paulo e a Associação Nacional de Ação Indigenista da Bahia – ANAI BA, que atuaram em processos demarcatórios de territórios indígenas, apoio às mobilizações indígenas em conjunto com o CIMI e prestando assessoria principalmente jurídica às suas lideranças (OLIVEIRA, 2010. p. 89).

Em 1983 foi eleito Mário Juruna, líder da aldeia Xavante Namakura, primeiro deputado federal indígena no país, demarcando um espaço indígena no debate político legislativo nacional ao trazer pautas de interesse indígena para o Congresso. Na sua atuação, foi o responsável pela criação da Comissão Permanente do Índio na Câmara, teceu fortes críticas ao caráter assimilacionista do Estatuto do Índio, à política desenvolvimentista do governo federal e à atuação da FUNAI, acusando-a de má gestão e omissão no extermínio indígena, o que acabou por incentivar a organização de protestos e grupos de reivindicações de pautas inclusivistas.

Com o processo de redemocratização houve a formação da Assembleia Nacional Constituinte – ANC, para a elaboração de uma nova constituinte, instalada no Congresso Nacional em 1987. Nessa conjuntura foi lançada a campanha “Povos Indígenas na Constituinte”<sup>34</sup>, tendo apresentado à Comissão Provisória de Estudos Constitucionais um projeto de participação direta na ANC por meio de representantes indígenas escolhidos pelas comunidades, de acordo com sua composição pluriétnica e sem vinculação partidária. A proposta, no entanto, foi rejeitada sob o argumento de que tal representação deveria ser feita por meio da FUNAI, que detinha o poder tutelar sobre esses povos.

O movimento indígena entrou em articulação com inúmeros movimentos sociais em prol da causa indígena, pensando de forma conjunta e com a participação de representantes de diversas etnias em um conjunto mínimo de direitos e ações que deveriam estar positivadas na nova Constituição para que fosse garantido os direitos necessários para o respeito desses povos.

Após inúmeros encontros, foi apresentado ao final cinco proposições de direitos à ANC, dentre elas a necessidade de reconhecimento do direito à terra; sua demarcação e garantia; uso exclusivo das riquezas da superfície e do subsolo que nela se encontram; transferências de forma digna e justa dos núcleos habitacionais que vivem ilegalmente em territórios indígenas, evitando novas invasões; e o reconhecimento e respeito em relação às organizações sociais e culturais dos povos indígenas (KAYSER, 2010. p. 190).

Além disso, atuou diretamente nos trabalhos da ANC participando ativamente por meio de exposições realizadas por antropólogos e indigenistas nas audiências públicas promovidas pela Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas deficientes e Minorias, que, inclusive se fez presente na aldeia Gorotide da etnia Kayapós. O trabalho rendeu frutos e a Constituição de 1988 finalmente abandonou o caráter integracionista defendido até então pelo Estado brasileiro.

Em 2005 foi criada a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB, representando um ponto de unificação das organizações regionais<sup>35</sup> e referência nacional da luta desses povos no intuito de fortalecer a articulação e mobilização do movimento indígena brasileiro, nas diferentes regiões, contra as ameaças e violências contra seus direitos, atuando ativamente em

---

<sup>34</sup> Encabeçada pela primeira organização dos povos indígenas de âmbito nacional, a União das Nações Indígenas – UNI, criada em 1980 por lideranças indígenas. No entanto, diante da sua dificuldade em fazer a interlocução de realidades concretas tão diferentes acabou sendo deslegitimada como meio de interlocução dos povos indígenas no Brasil (CIMI, 2008).

<sup>35</sup> Como a COIAB, APOINME, Conselho Terena, Aty Guasu, Comissão Guarani Yvyrupa, ARPINSUDESTE e ARPINSUL.

demandas como a de demarcação e desintrusão das terras indígenas, políticas públicas de saúde e educação inclusivista e pluricultural, gestão territorial e afirmação normativa de direitos.

Dessa forma é que se pode dizer que grande parte das conquistas obtidas por esses povos partiram não de uma boa vontade estatal, mas sim dos movimentos sociais indígenas como fatores de reais e efetivas mudanças, fazendo frente a um histórico de violências e dizimação física e cultural que, desde a construção do ego moderno foram expostos e que reverberam em amarras coloniais que ainda se infiltram nas estruturas e organizações estatais e sociais refletindo em uma relação conflituosa e marcada pela proteção estatal de interesses individualistas em detrimento da alteridade e infindáveis tentativas de usurpação de territórios desses grupos que se perpetuam até os dias atuais.

## **4. UM HISTÓRICO NACIONAL DE VIOLÊNCIAS: a política integracionista como projeto de dizimação indígena**

4.1 A colônia Brasil e seus povos originários; 4.2 O paradoxo da tutela fraterna e a atuação do Serviço de Proteção ao Índio; 4.3 Indígenas no Brasil: uma breve análise de casos de violações de direitos no período de 1945 a 1985; 4.3.1 O projeto “Operação Amazônia”: o desenvolvimento como lógica colonial de assimilação e “progresso”; 4.3.2 Plano de Integração Nacional – PIN e o consequente endurecimento da política indigenista no país; 4.3.3 Indígenas na rota da civilização: rodovias como investimentos para o progresso; 4.3.4 O Programa Grande Carajás e seus impactos nos povos originários da região; 4.3.5 A instauração pelo governo militar de uma milícia étnica: a Guarda Rural Indígena; 4.3.6 Reeducação para integrar: O reformatório Krenak e a Fazenda Guarani como verdadeiros campos de concentração; 4.3.7 Dizimação, trabalho escravo e violência: os Oro Win de Rondônia; 4.3.8 O genocídio Xetá; 4.3.9 Por que Kmña matou Kiña?: Os Waimiri-Atroari e a (in)civilização; 4.3.10 Seringa, minério e o episódio do Paralelo 111 como contribuições à dizimação dos Cintas-largas; 4.3.11 Arsênico, gripe e pitadas de açúcar: histórico de violações contra os Kajkwakhratxi-Tapayuna

### **4.1 A COLÔNIA BRASIL E SEUS POVOS ORIGINÁRIOS**

A chegada dos portugueses no Brasil foi marcada por um verdadeiro extermínio dos povos originários. Em um primeiro momento foram incorporados à sociedade brasileira como mão de obra escravizada, inicialmente na extração de pau brasil e depois para produtos do sertão, considerados especiarias, “incorporados não para se integrarem nela na qualidade de membros, mas para serem desgastados até a morte, servindo como bestas de carga a quem deles se apropriava” (RIBEIRO, 1995. p. 100). Neste contexto, juntamente às chamadas guerras biológicas, a população indígena foi altamente dizimada.

Enquanto prática de governo de pessoas e práticas institucionais, a colonização trouxe, também, um conjunto de saberes por trás delas, desenvolvendo-se por meio de diversas estratégias, muitas das quais de forma sutil, para efetivar a dominação e subordinação, como a retórica da superioridade branca que operou por meio de regimes de alteridade, através da negação de outras cosmovisões e modos<sup>36</sup> de vida, criando-se a antítese entre povos indígenas e civilização, sendo o único futuro possível o de aceitar a civilização e ‘tornar-se branco’, “deixando” de ser indígenas.

---

<sup>36</sup> Coloca-se o termo em plural para denotar que apesar de agregados em uma mesma denominação, a de indígenas, constituem-se em povos diferentes entre si, com costumes, tradições e modos de vida diversificados.

O “bom selvagem” seria aquele que docilmente teria aceitado essa imposição cultural pelo europeu, de abandono de suas tradições para uma assimilação ao padrão nacional “moderno” e “civilizado”. Era um favor que se fazia a estes povos: retirá-los da ignorância dando-lhes novas perspectivas de vida, para que se alcançasse a maturidade raional.

Atualmente essa colonialidade relacionada aos povos indígenas pode ser visualizada na pouca representatividade nos centros de poder estatais<sup>37</sup>, na política de desmonte dos seus direitos territoriais<sup>38</sup>, em um órgão de proteção que em muitos episódios acabou assumindo condutas contraditórias à sua função institucional<sup>39</sup>, dentre tantas outras violações.

As Constituições brasileiras, salvo a de 1988<sup>40</sup>, perpetuaram os parâmetros do projeto de uniformização da sociedade brasileira e construíram uma ideia de bases coloniais sobre estes povos de que sua integração à cultura branca ocidental lhes traria inúmeros benefícios, inserindo-os à civilização ao retirá-los do estado de barbárie e, com isso, gozariam de direitos e facilidades antes desconhecidas. No entanto, olvidou-se que essas “necessidades” que estariam supridas pela sua inserção ao civilizado constituíam realidades para uma cultura que não a indígena. Não eram, portanto, pensadas de forma adequada para a diversidade.

E foram estes esforços que fundamentaram durante séculos políticas nacionais assimilacionistas que acabaram por subjugar e negá-los a própria identidade, ao lhes vestir em outras roupas que não lhes cabia: a identidade branca, ocidental.

A ideia de inferioridade indígena se manteve ao longo do histórico nacional, principalmente no período desenvolvimentista, no intuito de integrá-lo à sociedade e “torná-lo” cidadão brasileiro, reverberando um efeito do contexto econômico capitalista na expansão da produção. Neste sentido, o Estatuto do Índio, lei nº 6.001/73 legislação mais importante na proteção destes povos, dicotomizava-os em silvícolas e integrados, o primeiro como

---

<sup>37</sup> Como exemplo, pode-se citar a composição do Congresso Nacional brasileiro, órgão legiferante nacional, que em quase duzentos anos de existência apenas teve dois representantes indígenas: Mário Juruna, eleito deputado federal em 1982 pelo PDT-RJ e Joênia Wapichana, eleita deputada federal pelo REDE/RR em 2018. Ora, pleitear proteção legal dos direitos indígenas a deputados e senadores em sua massiva maioria branca requer um esforço ainda maior do que se houvesse uma maior representatividade nestas Casas.

<sup>38</sup> Aqui pode-se citar as condicionantes estabelecidas pelo STF para o exercício dos direitos territoriais indígenas, que inclui o chamado “marco temporal”, uma data prefixada para tal reconhecimento, podendo apenas serem pleiteadas demarcações de territórios que estavam sob a posse desses povos em 5 de outubro de 1988. No entanto, esse marco acaba por legalizar todo o esbulho sofrido pelos indígenas nos anos anteriores, perpetrados tanto pelo Estado quanto por particulares

<sup>39</sup> Um bom exemplo foi a denúncia oferecida pela própria FUNAI em abril de 2021, contra uma das lideranças indígenas mais expressivas no país, Sônia Guajajara, e contra Almir Suruí, por supostamente cometerem calúnia e difamação contra o governo federal no documentário “Maracá”.

<sup>40</sup> Uma vez que, pelo menos de forma positivada, adotou o pluralismo e a promoção a direitos desses povos, em que pese ainda ser necessário um maior avanço na proteção a esses direitos, principalmente no que condiz aos seus direitos territoriais.

contraponto ao civilizado, e os integrados como verdadeiros cidadãos brasileiros, já que “suprimida a sua indianidade” (CLASTRES, 2004. p. 84), mantendo a perspectiva integracionista governamental.

Esse documento normativo tinha como escopo afastar as acusações de genocídio desses povos contra o Brasil nos jornais e organismos estrangeiros que ecoavam no período. Era preciso provar que o país estava comprometido com a proteção de direitos desses povos. O debate do então projeto de lei no Congresso Nacional perdurou entre os anos de 70 a 73 e as acusações estrangeiras de violações a direitos humanos indígenas foi refutado veementemente pelos congressistas no contexto dos debates de seu processo legislativo.

A política integracionista acabou por legitimar arbitrariedades e graves violações a direitos humanos indígenas. Adotava-se uma política etnocêntrica destes povos, negando-lhes o direito à multiculturalidade. Em um claro viés de colonialidade preceituava-se a assimilação destes pelo Estado e o apagamento de suas diferenças étnicas, uma vez que inferiores à cultura branca<sup>41</sup> ocidental. Neste sentido, foi implementado um verdadeiro modelo de perseguição política a estas coletividades com o lema “integrar para não entregar” (VERAS, 2018. p. 134).

Na década de 70 a política indigenista no Brasil se alinha cada vez mais com a política mundial neomercantilista, de forte intervencionismo estatal, a qual o regime militar era fortemente adepto, tendo o desenvolvimentismo como seu principal modelo econômico. Com isso, acabou acelerando o processo de destruição étnica dos povos originários no país, ao invés de detê-la, tendo sido a FUNAI, órgão com a missão institucional de protegê-los, cúmplice desse etnocídio.

Nesta conjuntura houve a construção de estradas e hidrelétricas, o desmatamento e colonização de terras para pecuária, agricultura e mineração, bem assim a criação de polos de desenvolvimento culminando na expulsão e extermínio de várias comunidades indígenas de seus territórios, lastreados na ideia de que “as culturas primitivas são quistos que impedem o desenvolvimento nacional” (AEPPA, 1974. p. 37). Na lógica capitalista não há espaço para diferenças.

Com as rodovias cortando a Amazônia Legal, os conflitos entre indígenas e agentes econômicos, que antes se restringiam a pequenos seringueiros e garimpeiros, é ampliado para incluir o próprio governo empresarial-militar e inúmeras empresas privadas e multinacionais que tinham interesse em acessar e explorar a diversidade de recursos que a região ofertava.

---

41 Nesta pesquisa o conceito de “branco” deve ser entendido como um conceito político racial.

Começa aqui a derrocada indígena na luta pela manutenção de seu território e da sua própria sobrevivência enquanto comunidades coletivas.

As aberturas de estradas não só promoveram deslocamentos forçados e desestruturação étnica pela intensificação do contato desses povos com o *branco*, para além disso, esse convívio sem as devidas precauções acabou por disseminar doenças as quais os corpos indígenas não tinham imunidade adequada para combater, o que as tornavam letais para essas comunidades. Acabavam morrendo por doenças como a varíola, sarampo, febre amarela e gripe

Agravando ainda mais a situação indígena, esses processos de construção de estradas e de mineração com a imposição da lógica de contato por eles impostas, acabaram por modificar seus modos de vida e sobrevivência comunitária dos remanescentes. Introduzindo-se na região o sistema de produção capitalista, baseado na acumulação, propriedade privada e divisão internacional do trabalho, Adriana Santos preceitua que:

Dessa maneira, as comunidades foram afetadas pela fome e pelas doenças devido às referidas mudanças, de modo que diversos fatores passaram a causar-lhes estranhamento, como a busca por comida em outros locais e o trânsito em um espaço onde levantavam-se casas estranhas com os novos moradores, os não índios - esse aspecto, em especial, provocava um intenso choque cultural, visto que essas novas pessoas à beira da Transamazônica eram dotadas de outras concepções de vida (SANTOS, 2024. p. 11).

Essas arbitrariedades pautadas na necessidade de incorporação dos povos originários à sociedade nacional, como bem se vê, acabou justificando uma violenta ocupação dos seus territórios e um discurso de desconstrução das memórias e saberes indígenas, promovendo a subordinação de seus conhecimentos e afirmando o mito da superioridade do branco europeu e ocidental.

Com a retomada democrática, a proteção a direitos de grupos minoritários, incluindo o desses povos, foi erigida a um patamar constitucional, no entanto, apesar dos esforços decoloniais da constituinte de 1988, na prática tem-se que em muitos sentidos esses direitos ainda não são plenamente efetivados com base em ideais coloniais que ainda reverberam na atualidade, principalmente no que se relaciona aos direitos relativos à terra, direito indígena alvo das maiores violações atualmente.

Sendo assim, pensar as bases coloniais não é uma questão apenas do passado, sendo algo cada vez mais atual, posto que transvestidas, com nova roupagem, perpetuando suas bases até então. Um exemplo disso é que atualmente empresários do setor do agronegócio tem

evocado o passado para legitimar um movimento de tomada de terra indígenas, direito que lhe é constitucionalmente reconhecido, mas que, a despeito disso, segundo dados fornecidos pelo CIMI em 2019, todos os anos pelo menos 68 indígenas são assassinados violentamente em conflitos ligados a questão da terra (CIMI, 2019).

Projetos de lei de conteúdo claramente colonial tramitam no Congresso Nacional, em destaque os PL nº 490/07, 2633/20 e 510/21 que trazem inúmeros pontos polêmicos. O primeiro deles tenta legalizar a tese do marco temporal que estipula uma data prefixada, 5 de outubro de 1988, onde os povos deveriam se encontrar na posse da terra a qual seja objeto de demarcação. Já o PL nº 2633/20 da Câmara dos Deputados e PL 510/21 no Senado federal ambos derivados da Medida Provisória 910/19, modificando a Lei 11.952/09, alcunhadas de “PLs da Grilagem”, preveem a regularização fundiária de ocupantes ilegais de terras da União na Amazônia Legal, dentre as quais se incluem territórios indígenas.

Assim, apesar do grande avanço da constituinte de 88 as bases coloniais ainda se alastram na estruturação política brasileira pautados por um ideal racializado e subjugador do outro, herdado do histórico nacional que sempre renegou aos indígenas brasileiros o papel de cidadãos de “segunda categoria”, muito distante da realidade deturpada construída nas obras pertencentes ao movimento do indianismo romântico, dentre elas “Iracema”, nas quais a relação indígena e colonizador foram descritas de maneira pacífica, idealizada e romantizada e a figura do indígena transfigurada, sendo preciso desvelar essa realidade à sociedade nacional para que, ao conhece-la, repense suas bases e promova a inclusão desse *outro*, aceitando suas diferenças.

## **4.2 O PARADOXO DA TUTELA FRATERNA E A ATUAÇÃO DOS SERVIÇO DE PROTEÇÃO AO ÍNDIO**

Antes de se analisar mais detidamente os casos de violações a direitos sofridos por esses povos no período integracionista brasileiro, faz-se necessário refletir o histórico nacional de sua proteção governamental e sua relação com o Estado, no escopo de entender como elas acabaram por repercutir também no âmbito das relações privadas que culminaram em desrespeito étnico, a direitos e esbulho.

No início do século XX inúmeras foram as frentes de expansão para o interior ao longo de todo o território brasileiro, principalmente nas Regiões Norte e Centro-Oeste do país e, com isso, foi empreendida uma verdadeira guerra contra os povos originários ao resistirem ao avanço da dita “civilização” diante da ausência de um marco regulatório para esse deslocamento. Nesse

mesmo período, o Brasil foi acusado publicamente em Viena de massacre aos indígenas no XVI Congresso dos Americanistas<sup>42</sup>, ocorrido em 1908 (STAUFER, 1960. p.165), o que acabou gerando um acirrado debate sobre a questão dos possíveis limites da interiorização desenvolvimentista.

Em outubro de 1908 o jornal O Estado de São Paulo, o jornalista Sílvio de Almeida colocou em evidência a tolerância brasileira com a dizimação indígena no estado paulista e em todo o país, uma pauta que já se arrastava há muito, mas de pouco conhecimento da população. Na reportagem foi publicada passagem de um escrito do então diretor do Museu Paulista, Hermann von Ihering, para quem o extermínio dos indígenas deveria ser tolerado para permitir a interiorização da colonização. Segundo von Ihering:

Os atuais índios do Estado de São Paulo não representam um elemento de trabalho e de progresso. Como também nos outros Estados do Brasil, não se pode esperar trabalho sério e continuado dos índios civilizados e, como os caingangas selvagens, são um empecilho para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio, de que se possa lançar mão, senão o seu extermínio (STAUFER, 1960. apud ALMEIDA, 1908. p.177)

Outras reportagens nesse mesmo sentido foram publicadas em inúmeros jornais no país, denunciando o descaso governamental com esses povos, expondo-o para a população brasileira. Esses relatos e denúncias ocasionaram seguidos protestos e uma reação pró-indígena por parcela da sociedade, o que levou o governo federal a buscar implementar uma maior proteção a essa população.

Em resposta, foi editado o decreto nº. 8.072 de 1910 criando o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), que depois do seu desmembramento se tornaria o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), órgão constituinte do Ministério da Agricultura sendo responsável pela pacificação e proteção dos grupos indígenas, considerados seres em estado transitório, e estabelecimento de núcleos de colonização com base na mão de obra sertaneja, tendo como premissa integrá-los pacificamente.

Seu primeiro diretor foi o marechal Cândido Rondon que já possuía um prévio histórico de contato com indígenas principalmente quando de seus trabalhos entre os anos de 1906 e 1909

---

<sup>42</sup> Sua finalidade principal é a de estudar a origem, características físicas e culturais e como estão distribuídos os povos indígenas nas Américas, de ocorrência bienal, alternadamente entre países do Velho e Novo Mundo (STAUFER, 1960. p.165).

na Comissão de Linhas Telegráficas de Mato Grosso ao Amazonas, projeto que visava integrar as regiões do Mato Grosso, Rondônia e Amazônia, instalando linhas telegráficas na região.

Sob o comando de Rondon o órgão assumiu expressamente uma ideologia positivista, segundo a qual os indígenas não só poderiam, mas deveriam ser civilizados e que, amparados pelo governo, evoluiriam de forma espontânea, o que os levaria ao abandono do estado de fetichismo idealizado por Comte<sup>43</sup>, (RODRIGUES, 2019. p. 195) por meio da chamada “proteção fraternal”.

Abandonando a velha dicotomia entre “bom” e mau”, preceituada no período colonial, nesse momento eles eram categorizados entre “índio amigo” e “índio inimigo”, mas, apesar da polaridade, ambos se situavam no mesmo patamar evolutivo, diferente da sua primeira divisão, onde os “bons” representavam uma categoria mais evoluída. Assim é que, a adesão ou não ao projeto civilizatório seria fruto unicamente da forma como se deu a intervenção branca nessas comunidades. Nesse sentido a legitimidade de qualquer justificativa para o seu extermínio era esvaziada, (OLIVEIRA FILHO, 1999. p. 144) não cabendo ao Estado os eliminar, mas controlá-los através da tutela.

O Código Civil de 1916, lastreado em premissas coloniais, estabeleceu a incapacidade relativa dos indígenas brasileiros e o poder de tutela pelo SPI o qual cessaria à medida que aqueles fossem se adaptando à civilização nacional, ocasionando, segundo Oliveira, o chamado “paradoxo ideológico da tutela”, segundo Oliveira Filho (1988. p. 222). Para o autor, a tutela, revestida na relação justificada por uma ideologia educativa e pedagógica, teria como pressuposto a existência de um código comum de condutas compartilhado e conhecido, mas que, por várias razões alguns grupos sociais dele se desviaria, “contrariando os imperativos racionais do comportamento social” e por isso, a necessidade da tutela para moldá-los ao padrão de conduta esperado (OLIVEIRA FILHO, 1988. p. 223).

Sendo assim, nos casos em que tal conduta divergente se desse pela existência de um outro código cultural não partilhado e não por uma suposta cidadania incompleta, seria desnecessária a instituição da tutela para o indivíduo desviante.

No entanto, não havia partilha alguma desses códigos entre eles e os funcionários do órgão indigenista que em grande maioria eram compostos por homens brancos e ocidentalizados o que tornaria a tutela estabelecida pelo governo brasileiro um verdadeiro

---

<sup>43</sup>Segundo o Positivismo de Comte, os seres humanos passariam por três estágios ou etapas mentais: a teológica, que se subdividia em três idades sucessivas – fetichista, politeísta e monoteísta – a metafísica e a positiva. Situando-se no primeiro estágio evolutivo da humanidade, os indígenas necessitariam, portanto, amparo e proteção para alcançar o estágio civilizatório (RODRIGUES, 2019. p. 185).

paradoxo, posto que não se poderia esperar uma determinada conduta do diferente, não havendo, portanto, em um padrão de conduta desviante e sim um outro código entre eles não partilhado, sendo dispensável tal tutela.

Não obstante, o que se observou como justificativa no caso da instituição tutelar para os povos indígenas, foi a ideia de que seriam indivíduos em processo de transição civilizatória, para o qual necessitavam da ajuda estatal para superá-lo, e não o reconhecimento de um padrão cultural diferente próprio. Portanto, em um paradoxo ideológico, o instituto estava lastreado muito mais numa relação de repressão e dominação do que no intuito educacional.

Mais uma vez os indígenas não eram entendidos na sua diferença, para, na verdade, debatida a sua alteridade passarem por um processo de inclusão no todo e não sua legitimação como diferente e, portanto, não passível de inclusão o que justificaria o desrespeito, inclusive pelo seu órgão de proteção, de seus direitos e identidades. O mais grave de tudo isso era o fato de que não havia qualquer mecanismo de exame da lisura da conduta do SPI no trato dos interesses desses povos, fomentando condutas violentas, arbitrariedades e desvios ao seu papel institucional, tendo em vista a certeza da impunidade.

Um outro fator que contribuía para esse cenário se refere especificamente a democracia brasileira, utilizada como uma fachada para a perpetuação de um modelo de opressão, onde essas práticas autoritárias sempre estiveram presentes exatamente por causa das questões coloniais nunca resolvidas e que, sob uma base de populismo de direita e ufanismo, característicos da época, foi se agravando gradualmente. Dessa forma é que, os grupos minoritários brasileiros possuem até hoje um histórico de insucesso na tarefa de exercer de forma plena seus direitos, embora a sociedade seja considerada aparentemente tolerante no país.

Dessa forma é que o SPI adotou um discurso no sentido de salvação física<sup>44</sup> dos povos indígenas, como pressuposto de sua continuidade étnica, que deveria ser alcançada mediante esforços estatais em conduzi-los à civilização, posto se tratar de indivíduos ainda em processo de evolução, cabendo ao órgão a “tarefa heroica de construção empírica da nacionalidade” (LIMA, 1987. p. 161). Tal pensamento indigenista enquanto prática e discursos frutos do campo político acabou por suprimir a “indianidade” por meio da assimilação<sup>45</sup>.

Assim, a tutela estatal indígena inaugurada em 1916 serviu como um novo e sofisticado mecanismo de subjugação ao se fundar na sua inquestionável inferioridade em relação ao “homem civilizado” e “na obrigação correlata que esse contrai (para com o tutelado e com a

---

<sup>44</sup> Em contraponto a uma salvação espiritual dos antigos missionários.

<sup>45</sup> Em uma ótica individualista, para o SPI a sociedade era tomada como um somatório de indivíduos, o que acabava por subordinar todas as outras realidades sociais.

própria sociedade envolvente) de assistir (acompanhando, auxiliando e corrigindo) a conduta do tutelado de modo que o comportamento deste seja julgado adequado” (OLIVEIRA FILHO, 1988. p. 224).

A verdadeira missão do órgão era transformá-los em “trabalhadores” a serviço de um pretense desenvolvimento nacional. Para tal foram criados postos indígenas denominados de Postos de Nacionalização e Tratamento, responsáveis pela vigilância e mediação de suas relações externas em um modelo padronizado de ação, sem ser levado em conta a diversidade étnica que lhe é atinente, rotulando-os genericamente. Sua atuação desses postos envolvia o monitoramento desde “as atividades diárias até a autorização de casamentos e vigilância para que se evitassem os chamados desvios morais” (BARBOSA, 2016. p. 40).

Como órgão responsável pela proteção e assistência indígena “em diversas ocasiões, com a justificativa de manutenção da ordem e do controle, utilizou-se de instrumentos repressivos e práticas de violência contra indígenas” (BARBOSA, 2016. p. 45), dentre tantas outras irregularidades, dentre elas a definição do que seria considerado maus hábitos, seja por uma justificativa moral, como o alcoolismo e o nomadismo, ou por se considerar um obstáculo a sua incorporação à civilização pois viveriam como mendigos ou ciganos. (BARBOSA, 2016. p. 46).

Contavam com celas utilizadas como prisão para aqueles cuja conduta fosse considerada criminosa, sendo o SPI o único responsável por todo o controle e autoridade na aplicação do tipo de pena, seu prazo e a intensidade da sanção aplicável, sem que houvesse fiscalização do Judiciário nesse processo ou a garantia de um devido processo legal (BARBOSA, 2016. p. 42). Para além disso, a conduta omissiva do órgão frente às necessidades básicas desses povos também foi um fator contribuinte para a sua dizimação, posto que essa falta de assistência seria “a mais eficiente maneira de praticar o assassinato, a fome, a peste, os maus tratos” (RELATÓRIO FIGUEIREDO, p. 4.817).

Foram apuradas, ainda, fraudes e omissões de lançamentos nos livros contábeis em alguns postos indígenas, como rasuras grosseiras em cifras, eliminação total de lançamentos tanto de recebimento quanto de gasto de recursos orçamentários, descaminho de livros e documentos contábeis, pagamentos de valores elevados sem a devida fatura e, ainda mais grave, pagamentos em contas sem o papel timbrado da firma e com assinatura aposta no documento com o uso de lápis e papel carbono (RELATÓRIO FIGUEIREDO. p. 4.923).

Foi então que, após inúmeras denúncias contra o órgão, várias Comissões Parlamentares de Inquérito foram abertas para apurá-las, uma em 1955 no Senado e em 1963 e 1965 na Câmara

dos Deputados todas no intuito de investigar supostos abusos cometidos por aquele. Através da Resolução nº1 de 1963 a abertura da CPI justificativa em seu instrumento convocatório foi feita em tom de graves denúncias de corrupção e obsolescência do órgão, falta de assistência e perseguição aos indígenas, bem assim de desvio de verbas advindas do arrendamento das suas reservas, sem o devido repasse do órgão à União, para ao final requerer com urgência a intervenção do Congresso no SPI. Segundo o relatório:

Há no país, cerca de 300.000 índios, contaminados pela doença (tuberculose e malária), a subnutrição e pela ignorância, enquanto o que a nação dispense cerca de 1/2 bilhão de cruzeiros para manutenção desse serviço que, antes de ser de Proteção ao Índio, é de Perseguição. A reportagem diz que "O Coronel Moacyr Ribeiro Coelho está quase só na batalha pela valorização do silvícola. O órgão está obsoleto. O ócio administrativo por pouco não ganhou consistência jurídica, enquanto o atual dirigente parece um corpo estranho ali". As reservas indígenas, como acontece com a dos Kadiués - cerca de 360.000 hectares - estão arrendadas a diversos criadores, por prazos nunca inferiores a 6 anos, na base de 3% da lotação, nunca inferior a 400 cabeças, produzindo uma grande renda ao SPI. Hoje ali existem umas 50 a 60 mil cabeças de gado vacum. O Orçamento da União, no entanto, não contempla qualquer rubrica da receita!

"Há uma luta interna muito grave no SPI", denuncia-o o Sr. Janes Monteiro Leite e a Inspetoria faz confusão dos fatos no deseja de obrigar a retirada dos atuais arrendatários e permitir a entrada de outros que oferecem bom dinheiro pelas posses existentes, que custaram 2, 3 a 4 milhões de cruzeiros. Além disso pagaram 30 mil cruzeiros ao advogado, cada um, no ato da assinatura dos contratos, em número de 62. Essa luta do SPI., tempos atrás, resultou na morte de um, fato que se passou dentro da própria repartição, nesta cidade". (Campo Grande). (BRASIL, 1963).

Algumas delas constataram que as denúncias que lhes deram origem eram procedentes, e que dessas práticas atribuídas ao SPI, dentre elas, delitos contra o Patrimônio Indígena, corrupção, abandono social, baixa assistência médico-sanitária, educacional e técnico-agrícola, decorreram inúmeros prejuízos. A Comissão aberta em 1965 na Câmara dos Deputados propôs medidas para a melhoria do órgão tais como sua reformulação administrativa, uma nova orientação ao uso da renda indígena, tanto na sua arrecadação, quanto na sua aplicação, a demarcação dos seus territórios para garanti-los a posse de suas terras e a proibição da exploração do seu trabalho (BRASIL, 1965).

Foram enviadas cópias ao Procurador-Geral da República – PGR, dos documentos e depoimentos colhidos pelas CPIs que atestavam que teriam sido cometidos delitos contra a Fazenda Nacional e o Patrimônio Indígena, para que as devidas providências fossem tomadas,

mas nenhuma providência mais efetiva foi adotada, apesar dos fortes indícios e provas de omissão na sua função institucional, violação a direitos e corrupção.

Além disso, em 1967 ocorreu um incêndio, que depois ficou comprovado ter sido criminoso, na base do Ministério da Agricultura, que acabou atingindo a sede do SPI, instalada no mesmo edifício, e destruiu todas as cópias dos depoimentos prestados e os documentos produzidos pela CPI de 63 que incriminavam individualmente funcionários, chefes de inspetorias e ex-diretores do órgão (BARBOSA, 2016. p.158).

Uma nova Comissão foi formada por meio da Portaria nº. 239/67 do Ministério do Interior, requisitada pelo então Ministro General Afonso Augusto de Albuquerque Lima ao procurador Jader de Figueiredo Correia o qual foi nomeado para proceder as investigações que resultaram em um relatório de aproximadamente 7 mil páginas, distribuídas em 30 volumes intitulado de Relatório Figueiredo no qual foram documentados massacres e esbulhos e uma ampla gama de violações a direitos.

Criada inicialmente para averiguar os ilícitos ocorridos na 5ª, 6ª e 1ª Inspeorias Regionais – Irs, ao se deparar com “a geral corrupção e anarquia total imperantes no SPI em toda a sua área, como também através dos tempos” (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1968. p. 4.911) teve sua atuação posteriormente ampliada para todas as Inspeorias.

Apesar de um robusto conteúdo probatório contra inúmeras autoridades denunciando-os por castigos físicos, tortura, cárcere privado, mortes e o genocídio de comunidades inteiras, bem assim a grande repercussão na imprensa brasileira e internacional, a maioria das punições foi a de afastamento dos denunciados e a abertura de processos administrativos, sem que fossem sequer denunciados na esfera penal para a devida penalização individual.

O relatório sinalizou, portanto, uma série de abusos a direitos dos povos indígenas praticados por latifundiários e pelo próprio Serviço de Proteção ao Índio – SPI, órgão de proteção desses povos, apontando mais de cento e trinta acusados, que, até então, não foram julgados pelo Estado. No entanto, ao menos teve o condão de desmontar o órgão, diante dos inúmeros ilícitos contra indígenas apurados, bem assim diante dos desvios de verba e corrupção praticados por seus funcionários, tendo sido substituído pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI.

Com grande base nas teorias mais modernas e avançadas no que condizia a proteção aos direitos indigenistas, a lei criadora da FUNAI, no entanto, apresentava aspectos liberais e individuais que tentava encobrir o abandono da proteção coletiva destas comunidades como um povo à parte, mas sem maiores avanços. Neste sentido tem-se que ao invés de “emancipar a

comunidade tribal em conjunto como um todo, estimula-se a emancipação individual que motiva a extinção da etnia, o esfacelamento da tribo e a absorção de alguns indivíduos que vão ser engajados num processo de opressão humana”. (AEPPA, 1974).

A chefia da FUNAI, órgão previsto legalmente como de proteção desses povos, acabou sendo ocupada estrategicamente por militares cuja formação era mais condizente com serviços de repressão como método de assimilacionismo do que resguardo do interesse indígena, tendo sido cooptado para servir aos interesses desenvolvimentistas do governo.

Ao ser empossado como presidente da FUNAI em 1974, o general Ismarh de Araújo Oliveira em uma de suas falas alegou que sua “tarefa será a de integrar o índio na sociedade nacional porque é impossível deter o processo de desenvolvimento do país com o argumento de que os índios deveriam ser protegidos e mantidos em seu estado puro” (DAVIS, 1978. p. 118). Pode-se notar nas palavras de seu representante a incorporação no órgão indigenista de interesses capitalistas e individuais, olvidando-se de sua tarefa precípua de proteção e resguardo dos povos indígenas brasileiros.

Além disso, a FUNAI, já no início de sua atuação, começou a emitir certidões negativas em apoio as frentes colonizadoras, com a sua anuência e intermediação o INCRA negociou cessões de terras do povo Arara para a Cooperativa de Cotrijuí, levando a uma disputa de quase dez anos entre indígenas e agentes privados com o incentivo estatal, resultando em inúmeros ataques, disputas e mortes, seja a tiros, seja por distribuição de comida envenenada por exploradores econômicos da região, dentre outras condutas incompatíveis com os objetivos institucionais destes órgãos governamentais.

Assim, apesar da sua criação no intuito de proteção destes povos, na prática acabou atuando junto a superintendências para pacificar indígenas e integrá-los à “população nacional”, pouco atuando no interesse desses povos, quando da sua criação<sup>46</sup>, representando a perpetuação da violência e descaso com relação às suas necessidades enquanto um *outro*. Neste sentido:

A Fundação Nacional do Índio segue, de certa maneira, a prática do órgão antecessor, o Serviço de Proteção ao Índio. Mas “moderniza” esta prática e a justifica em termos de “desenvolvimento nacional”, no intuito de acelerar a “integração” gradativa: absorve e dinamiza aquelas práticas, imprimindo-lhes – a nível administrativo – uma gerência empresarial

---

<sup>46</sup> É de se dizer que apesar de nos seus anos iniciais a FUNAI ter servido mais a interesses privados do que dos povos a quem deveria proteger, não se pode dizer que sua atuação, apesar de insatisfatória, não tenha promovido ao percorrer de sua história institucional um avanço nos direitos indígenas. No entanto, o que se percebe hoje em dia é um novo retrocesso do órgão. Um bom exemplo foi a denúncia oferecida pela própria FUNAI em abril de 2021, contra uma das lideranças indígenas mais expressivas no país, Sônia Guajajara, e contra Almir Suruí, por supostamente cometerem calúnia e difamação contra o governo federal no documentário “Maracá”.

(Renda Indígena, Programa Financeiro do Desenvolvimento de Comunidades, etc.). Assim, a própria posição administrativa da Funai na estrutura nacional reflete a assimetria de relacionamento existente entre a sociedade nacional e as sociedades indígenas. Ao mesmo tempo em que a subordinação da Funai a um determinado ministério, o do Interior, resulta numa hierarquização de prioridade, que dificulta sua ação, ao nível da prática levada a efeito pelos dois órgãos não existe qualquer descontinuidade, ou seja, com vistas a aceleração de uma “integração-evolução” – meta da política oficial – a Funai vincula-se ao ministério “dinâmico” responsável pelos grandes projetos de desenvolvimento econômico-financeiro-regional (CPI FUNAI, pp. 14-15).

Em 1968 mais uma CPI foi formada pela Câmara dos Deputados dessa vez para investigar a situação em que se encontravam os remanescentes dos povos indígenas após sucessivos massacres, estudar a legislação indígena em vigor e propor novas diretrizes para a política indigenista brasileira. Já na justificativa contida no seu ato de criação acusam as Forças Armadas de agravar o problema do genocídio indígena e propõem a reestruturação dos órgãos de proteção para que fossem compostos, ou ao menos contassem com a colaboração, de antropólogos e etnólogos engajados na causa, facilitando sua “integração na sociedade dominante” (BRASIL, 1968).

Composta por onze parlamentares<sup>47</sup>, iniciando seus trabalhos em 01/05/68 e tendo finalizado em 03/04/70. Foram realizadas 28 reuniões, sendo 14 em Brasília e as outras 14 nas demais localidades onde a Comissão fez visitas *in loco* a grupamentos e postos indígenas de Goiás, Pará, Maranhão, Rio Grande do Sul e Santa Catarina, onde colheram depoimentos de 41 pessoas (BRASIL, 1970. p. 2), serviu mais como inspiração para pensar políticas públicas específicas para esses povos do que como um mecanismo efetivo de proteção aos indígenas e punição de seus algozes.

Além dos esforços nacionais, missões internacionais também foram realizadas no país entre 1970 e 1971, dentre elas uma promovida pela Cruz Vermelha Internacional, fruto de negociações com o governo militar, tendo o ministro do interior, José Costa Cavalcanti, aceito sua efetivação desde que se tratasse de uma missão estritamente humanitária. Ao mesmo tempo fez questão de negar veementemente e de forma explícita as inúmeras denúncias de genocídio realizadas contra o país por organizações e imprensa.

---

<sup>47</sup> Sendo sete do Arena: Bia Fortes, Souza Santos, Weimar Torres, Marcos Kertzmann, José Penedo, Dayl de Almeida e Paulo Ferraz; e quatro do MDB: Nelson Carneiro, Almir Turisco, Antônio Anibelli e Feliciano Figueiredo. Proposta pelo deputado Edison Garcia e presidida pelo deputado Valério Magalhães, sob a relatoria de Celso Amaral.

Nesse contexto, foi enviada a região amazônica um time de profissionais médicos para analisar a situação e necessidades dos indígenas daquele local. Percorrendo mais de 19 mil quilômetros entre maio e agosto de 70, visitando 20 povos e 30 vilarejos e se encontrando com cerca de um terço da população indígena amazônica, foi apresentado um relatório alertando sobre os problemas de saúde detectados nos locais de visita, bem assim a constatação de que interesses econômicos colocavam esses povos em uma situação de fragilidade e que isso teria influência direta na sua sobrevivência ou extermínio, uma vez que “apenas em áreas de baixo interesse econômico o índio permanecerá em liberdade de modo a permitir a sua sobrevivência e a preservação de sua cultura”<sup>48</sup> (CRUZ VERMELHA, 1970. p. 301).

Além disso, foram apresentadas sugestões de métodos de assistência para esses povos, boa parte delas de responsabilidade do Estado brasileiro, como o controle de contatos, uma vez que mesmo doenças mais leves para o homem branco, pode ocasionar um grande número de mortes indígenas, sendo importante também que fossem promovidas campanhas de imunização nesse sentido, garantia estatal de proteção de suas terras, educação em saúde, estabelecimento de serviços médicos básicos e treinamento agrícola (CRUZ VERMELHA, 1970. p. 310).

Também nos anos 70 inúmeros antropólogos independentes começaram a trabalhar em campo no contato direto com a realidade indígena brasileira e “passaram a presenciar práticas e omissões da Funai que passariam despercebidas em outros tempos, devidamente ocultas em relatório sigilosos e de circulação restrita” (VALENTE, 2017. p. 310). E, com base no que presenciaram, mais uma série de narrativas começaram a ser levadas a público, dessa vez com maior riqueza de detalhes, tendo como destaque à obra lançada em 1974 pela Associação de Ex Presos Políticos Antifascistas – AEPPA<sup>49</sup>, narrando a política genocida de Estado contra esses povos e denunciando corrupção, empreguismo e terrorismo praticados pelo órgão indigenista.

Todos os casos de violência a direitos coletados e narrados durante o regime militar só foram amplamente difundidos na sociedade nacional com a Comissão Nacional da Verdade – CNV, órgão criado em 2014 com o objetivo de resgatar a memória e a verdade dos crimes ocorridos durante a ditadura militar. Apesar disso, em seu relatório ela mesma reconhece a possibilidade de muitos outros casos que ainda não foram revelados, sugerindo a formação de uma Comissão específica para investigar as violações contra esses povos e trazê-las a público.

---

<sup>48</sup> Tradução livre. No original: “Only in areas of marginal economic interest will the Indian remain in relative freedom that would permit his survival and the preservation of his culture”.

<sup>49</sup> AEPPA, Associação de Ex-Presos Políticos Antifascista. A Política de Genocídio contra os Índios no Brasil (1974). Disponível em: <<http://comissaoдавerdade.al.sp.gov.br/relatorio/tomo-i/downloads/A-politica-de-genocidio-contra-os-indios-no-Brasil.pdf>> Acesso em: 29 dez. 2021.

### **4.3 INDÍGENAS NO BRASIL: uma análise de casos de violações de direitos no período de 1945 a 1985.**

A luta indígena pelo reconhecimento de seus direitos e diversidade remonta aos primórdios da própria história nacional, onde se pode perceber frequentes tentativas de “embranquecimento” da cultura e tradição indígenas culminando em graves violações aos direitos humanos desses povos, apesar do reconhecimento jurídico dos indígenas como cidadãos brasileiros e, em decorrência, sua detenção de inúmeros direitos na órbita normativa. O que se percebe, portanto, é que a realidade fática e a da norma não estavam em consonância.

Vários estudos e documentos comprovam graves ofensas a direitos da população indígena no percorrer da história brasileira, desde o momento da chegada dos portugueses até os dias atuais, quando direitos relacionados a sua identidade multicultural e ao território ainda não possuem plena efetivação, apesar de sua proteção constitucional. A convivência ao longo da história demonstra a relação conflituosa entre a sociedade não indígena e esses povos, que, ao invés de proteção, respeito e fomento da sua alteridade, foram massacrados, esbulhados e negada a sua *outridade*. Inúmeras vezes se levantaram contra essa situação:

Voz de infortúnio e desespero, ela vem das selvas desconhecidas, vem dos descampados longínquos, das brenhas misteriosas dos nossos sertões e fala com uma trompa apocalíptica do sacrifício de alguns milhões de índios, que, em vez de termos ao convívio da civilização, imolamos barbaramente aos ditames da nossa ganância, da nossa fereza e até força é dize-o: da nossa covardia (RELATÓRIO FIGUEIREDO, p. 1953)

Durante o governo militar brasileiro os atingidos pela repressão nesse e em outros governos autoritários não se limitou apenas a grupos opositores, atingindo também grupos minoritários, como no caso dos povos originários nacional. A utilização da violência nesses casos, que passava desde a tortura e mortes a exploração sexual, não se justificava por questões de manutenção do regime e sufocamento das vozes a ele dissidentes, mas envolvia, isso sim, interesses econômicos públicos e privados, perpetuando uma lógica colonial a serviço do capital, sob um pretenso discurso ufanista de progresso.

O período neste trabalho foi recortado entre 1945 a 1985 para englobar as violações a direitos humanos contra indígenas investigadas e narradas tanto no relatório Figueiredo, quanto no Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade<sup>50</sup>, dois dos maiores documentos

---

<sup>50</sup> Mas não se esgotará aqui.

produzidos no Brasil que serviram como uma pequena chama acesa no meio da escuridão que permeia a tentativa de elucidação do genocídio e etnocídio contra essas comunidades perpetrados nesse período sob o véu de uma política de governo desenvolvimentista.

No período do Estado Novo e da ditadura militar houve a dizimação de mais de oito mil indígenas (BRASIL, 2014), realizações de grandes construções por entes privados que acabaram por modificar a dinâmica e usurpar o território desses povos, dentre outras violações, configurando um verdadeiro genocídio e etnocídio indígena. Entre o período recortado neste, pode-se distinguir dois períodos distintos: de omissão do Estado e de perpetração de violências.

Por se tratar de crimes de efeitos massivos e praticados em larga escala, implementados de forma coletiva e dirigidos contra uma pluralidade de vítimas, no intuito de destruir, no todo ou em parte, um grupo étnico, não se pode negar que o que ocorreu no período assinalado foi um verdadeiro genocídio<sup>51</sup> indígena, termo utilizado pela primeira vez em Nuremberg e que será utilizado ao longo do trabalho.

No início desses governos a postura estatal era majoritariamente omissiva, permitindo que particulares perpetrassem ofensas a direitos destes povos, sem a devida intervenção, que se fazia necessária, no entanto, com a entrada em vigor do Ato Institucional n. 5, de 1968, o Estado passou a praticar atos criminosos contra os indígenas, se tornando o maior violador de seus direitos. Dessa forma é que se pode distinguir o lapso temporal recortado em dois períodos:

o primeiro em que a União estabeleceu condições propícias ao esbulho de terras indígenas e se caracterizou majoritariamente (mas não exclusivamente) pela omissão, acobertando o poder local, interesses privados e deixando de fiscalizar a corrupção em seus quadros; no segundo período, o protagonismo da União nas graves violações de direitos dos índios fica patente, sem que omissões letais, particularmente na área de saúde e no controle da corrupção, deixem de existir. Na esteira do Plano de Integração Nacional, grandes interesses privados são favorecidos diretamente pela União, atropelando direitos dos índios. A transição entre os dois períodos pode ser datada: é aquela que se inicia em dezembro de 1968, com o AI-5. (CNV, 2014. p. 204).

A mera existência desses povos representava uma ameaça aos interesses de setores econômicos e ao próprio Estado, que pretendiam se apropriar de suas terras, seja para a exploração do agronegócio, seja para a construção de grandes empreendimentos que representariam o progresso nacional. No entanto, um desenvolvimento às custas de milhares de

---

<sup>51</sup> O termo “genocídio” é aqui entendido como um crime de exterminação de grupos nacionais, raciais ou religiosos, podendo se referir em ataques contra a vida, liberdade ou propriedade desses grupos, apenas por ser parte dele (LEMKIN, 1946. p. 7).

indígenas, que foram massacrados, torturados e assassinados em nome de um pretense crescimento econômico.

“Os índios não podem impedir a passagem do progresso (...) dentro de 10 a 20 anos não haverá mais índios no Brasil” (CNV, 2014. p. 251), declarava em 1976 o Ministro do Interior Rangel Reis em um de seus discursos demonstrando a sua posição favorável a uma rápida integração desses povos à sociedade nacional, que acabou por ocasionar a sua dizimação.

Além disso, é preciso reconhecer que o extermínio indígena perpetrado no período objeto deste trabalho não se apresentou somente em forma explícita de brutalidade, mas coexistiu juntamente com mecanismos mais sutis e igualmente eficientes pela utilização, por exemplo, do “esfacelamento cultural, da depauperação, da redução demográfica, da destribalização, da marginalização, da prostituição das mulheres indígenas” (BRASIL, 1964. p. 18)

O ideal integracionista brasileiro correspondia, na verdade, a um modelo de perseguição política, uma vez que ao subjugar a cultura dos povos indígenas, situando-os em uma situação de inferioridade em relação aos demais, acabou justificando violações a direitos humanos em nome da integração desses povos à civilização brasileira. Implementou-se, portanto, um verdadeiro modelo de perseguição política voltada a extinção destas coletividades e suas culturas (VERAS, 2018. p. 137), num ideal de sua assimilação, com propósitos muito claros, dentre eles, o esbulho de suas terras e seu apagamento enquanto grupo racial.

Dessa forma é que o assimilacionismo teve razões e funções claras no cenário político do período ditatorial, reverberando um efeito do contexto econômico capitalista que avança sobre fronteiras de produção e despreza os povos e populações, tendo-os reduzidos em espaço e representação. Tal violência não pode ser banalizada.

Por meio da assimilação, houve uma resignificação de uma lógica colonial, burguesa e capitalista durante o período ditatorial brasileiro que moldou a agenda do Estado e que acabou por oprimir e subjugar ainda mais os povos originários no país. Práticas sistemáticas de genocídio e etnocídio foram perpetradas contra essas populações em nome de uma política integracionista, devendo-se reconhecer a indissociabilidade da condição étnica desses povos para caracterizar as condutas perpetradas no período ditatorial como verdadeiro genocídio.

No que condiz ao termo etnocídio, este foi escolhido por ser mais específico do que o que genocídio nomeia. Enquanto este último se enraíza na ideia de racismo, sendo seu produto lógico, etnocídio deve ser entendido não só como a destruição sistemática de um grupo, mas

também de sua cultura, modo de vida e pensamento. Em suma, enquanto o genocídio inflige o corpo, o etnocídio “mata seu espírito” (CLASTRES, 2004. p. 83).

Após anos de violências, investigações começaram a tomar forma, produzindo evidências dessas condutas. Um primeiro e importante documento foi o Relatório Figueiredo, apresentado ao Estado pelo procurador Jader de Figueiredo Correia, que trouxe o apurado pela comissão de inquérito instituída através da Portaria nº 239/67 no fito de verificar irregularidades praticadas pelo Serviço de Proteção ao índio durante as décadas de 40 a 60, sob a justificativa de integrar, pacificar e aculturar os povos indígenas brasileiros, gerando resultados opostos à sua proposta.

Neste relatório, os crimes que teriam sido cometidos pelo SPI foram categorizados em nove espécies, envolvendo: crimes contra a pessoa e a propriedade indígena, adulteração de documentos oficiais, fraudes em processo de comprovação de contas, desvio de verbas orçamentárias, aplicação irregular de dinheiro público, omissões dolosas, admissões fraudulentas de funcionários e incúria administrativa.

Na seção de delitos contra a pessoa indígena, o documento relata inúmeros crimes de genocídio, dentre os quais assassinato em massa, escravidão, tortura, entre outros, onde o indígena “razão de ser do SPI, tornou-se vítima de verdadeiros celerados, que lhe impuseram um regime de escravidão e lhe negaram um mínimo de condições de vida compatível com a dignidade da pessoa humana” (BRASIL, 1967. p. 4912). “Os espancamentos, independente de idade ou sexo, participavam da rotina e só chamavam a atenção quando, aplicados de modo exagerado, ocasionavam a invalidez ou morte”. (BRASIL, 1967. p. 4913). Castigos corporais bárbaros eram utilizados, tal qual o chamado “tronco” que consistia na trituração do joelho da vítima, o qual era amarrado entre estacas cujas extremidades iam se aproximando através de um mecanismo de roldanas (BRASIL, 1967. p. 4913). Denúncias jamais averiguadas de inoculação do vírus da varíola que ocasionou a extinção da comunidade localizada em Itabuna, BA, para que fosse feita a distribuição dessas terras entre pessoas do governo (BRASIL, 1967. p. 4917).

Além do Relatório Figueiredo, um outro importante documento que narra os graves abusos e violações a direitos cometidos no período ditatorial é o relatório da Comissão Nacional da Verdade, instalada pelo governo brasileiro para investigar tais condutas, que foram narradas no texto 5 do volume 2, resultado de testemunhos e casos documentados durante os trabalhos da Comissão, apresentando “o resultado de casos documentados, uma pequena parcela do que se perpetrou contra os índios” (CNV, 2014. p. 204), sinalizando a possibilidade de muitos outros

episódios de violência, mas que acabaram sendo “esquecidos” ao longo dos anos, diante da sua não documentação.

Um dos relatos contidos no relatório da CNV narra que em meados de 72 um contingente das Forças Armadas foi enviado para a região do Araguaia a fim de evitar que a população local aderisse à causa comunista, implementando a chamada Ação Cívico-Social – ACISO, conjunto de ações que se resumiam à prestação de assistência social, atendimento médico, odontológico e assistência jurídica. Nesse intuito foram instalados postos em Xambioá e Araguatins (CNV, 2014), mas representou um tímido avanço já que a violência e esbulhos continuaram a ser praticados na região.

Construção de estradas e hidrelétricas, desmatamento para pecuária, agricultura e mineração, bem assim a criação de polos de desenvolvimento culminaram na expulsão e extermínio de comunidades indígenas de suas terras, uma vez que a política indigenista empresarial adotada pelo Estado era lastreada na ideia de que “as culturas primitivas são quistos que impedem o desenvolvimento nacional” (AEPPA, 1974. p. 37).

Houve, ainda, a criação da cadeia indígena que se configuravam em verdadeiros campos de concentração, onde eram torturados e obrigados a trabalhar em condições análogas a de escravo, apropriação de renda indígena proveniente de contratos firmados de arrendamento do território indígena, firmados por uma quantia irrisória. Remoção forçada do povo Juruna e outros povos do seu território para a construção da Rodovia Transamazônica, dentre tantas outras violências que a seguir serão melhor retratadas.

Com a construção da Transamazônica houve a expulsão de pelo menos 29 etnias, onde, dentre elas onze eram consideradas isoladas e nove com contato intermitente (BRASIL, p. 209), tudo isso com a anuência da FUNAI em colaboração com a SUDAM. O discurso governamental, à época, era de que os indígenas constituíam obstáculos a serem superados para o desenvolvimento brasileiro, estabelecendo uma postura de ofensa aos seus usos e costumes sempre que opostos ao projeto político de governo e o direito aos seus territórios “torna-se arbitrariamente passível de relativização ao sabor de interesses políticos” (BRASIL, 2014). Assim, a política desenvolvimentista configurou-se “uma das principais razões para a contínua e inexorável expropriação de terras indígenas” (DAVIS, 1978. p. 138).

#### **4.3.1 O Projeto “Operação Amazônia”: o desenvolvimento como lógica colonial de assimilação e “progresso”**

Durante a década de 60 o Brasil experienciou uma série de significativas transformações políticas e econômicas. Nesse contexto e no intuito de desenvolver a Amazônia e interconectá-la de forma mais rápida ao resto do país, o governo militar, em um novo processo colonial<sup>52</sup>, optou por tomar medidas na região em nome de um pretenso progresso e como parte da estratégia de sua integração nacional. Havia também uma preocupação em ocupar espaços vazios na localidade por questões de soberania e segurança nacional, pois pairava a ideia de que havia interesses estrangeiros em ocupar a Amazônia e seria necessário tomar medidas no sentido de contê-los.

Assim nasceu em 1966, no governo de Castelo Branco, a chamada “Operação Amazônia” ação que envolvia os governos federal, estaduais e municipais no escopo de desenvolvê-la socioeconomicamente e que envolviam o investimento de cerca de dois milhões de dólares em ações de fomento socioeconômico como construção de obras de infraestrutura, rodovias, entrega de terras a fazendeiros e empresas no intuito de uma “conquista gradual, progressiva e planejada de seus espaços vazios” (CASTELO BRANCO, 1966), refletindo o interesse do governo militar em afirmar o controle da Amazônia e promover a exploração de seus recursos naturais.

Nesse sentido pode-se citar a construção das BR-29 e BR-163, promoção da colonização na região, criação e fomento de projetos de exploração mineral e madeireira, todas elas contando com a presença de forças militares para garantir a segurança e ordem na localidade e reprimir qualquer resistência apresentada aos projetos e políticas governamentais.

A Operação era composta basicamente por três legislações basilares que previam modificações infraestruturais, administrativas e de desenvolvimento, sendo elas: a Lei nº. 5.122/66 que dispunha sobre a transformação do Banco de Crédito da Amazônia em Banco da Amazônia S/A; Lei nº 5.173/66 que criou a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia – SPVEA, e a Superintendência da Amazônia – SUDAM; e a Lei nº. 5.174 criando incentivos fiscais em favor da região Amazônica, oferecendo aos interessados generosas isenções e incentivos fiscais nas atividades econômicas como agricultura e pecuária ali exercidas, que funcionou como um grande atrativo para o setor. Assim, a concessão de

---

<sup>52</sup> O viés colonizador da Operação Amazônia pode ser notado inclusive nos discursos proferidos pelos seus responsáveis. Neste sentido, Barros Cavalcanti, Superintendente da SUDAM, na I Reunião de Incentivo ao Desenvolvimento da Amazônia, para quem “(...) o papel da Amazônia no processo de construção e transformação do Brasil. Os séculos de luta da gente lusitana para conquistar a terra inóspita; a dedicação missionária para civilizar o selvagem arredio e, mais tarde, o esforço brasileiro para conservá-la conosco, eis algumas passagens de bravura e sacrifício, que fizeram da Amazônia o nosso capítulo de sofrimento para dar ao Brasil os fôros de uma grande Nação” (PARÁ, 1967. p. 16).

incentivos fiscais como política de governo no intuito de atração de capital privada, apesar de ter surgido em 1963:

(...) teve grande ampliação em 1966, através da Lei nº 5.174, que concedeu isenção de 50% do imposto de renda devido até 1982 à aqueles que investissem na agricultura, pecuária, indústria e serviços básicos, tais como educação, transporte, colonização, turismo e saúde pública. Essa medida elevava para 100% a isenção para aqueles que investissem em projetos na Amazônia, fosse em esquemas novos ou existentes em 1974. Pela primeira vez, crédito subsidiado foi concedido para aquisição de terras em escala substancial, criando um precedente cujas consequências sociais e ambientais são sentidas ainda hoje. Além disso, empresas estrangeiras tornaram-se qualificadas para esses benefícios, embora sua participação em investimentos agrícolas na Amazônia tenha sido, na verdade, relativamente pequena. O esquema de incentivos seria financiado através de um novo Banco da Amazônia (BASA). Uma nova linha especial de crédito foi aberta para investimento em firmas privadas e em pesquisas importantes para a Amazônia, concedendo também à SUDAM mais incentivos fiscais e isenções do imposto de importação e exportação (HALL, 1991. p. 26-27).

Já a criação da SUDAM se deu no intuito de promover o desenvolvimento da Amazônia e nesse contexto criou-se zonas industriais na região, dentre elas a Zona Franca de Manaus, como uma “área de livre comércio de importação e exportação e de incentivos fiscais especiais estabelecida com a finalidade de criar no interior da Amazônia um centro industrial, comercial e agropecuário dotado de condições econômicas que permitam seu desenvolvimento”<sup>53</sup> (BRASIL, 1967), tendo em vista a sua localização erma dos centros de consumo e portanto pouco atrativa para os setores econômicos, tendo sido, portanto, um mecanismo de aceleração do projeto de sua industrialização e ocupação.

Essa série de procedimentos de ocupação e desenvolvimento da região, características do Projeto Amazônia, atingiram diretamente povos originários presentes nas localidades onde implementadas. Essas subvenções estatais atraíram empresas de todas as regiões do Brasil e até mesmo de outros países, intensificando a ocupação territorial amazônica e, com isso, aumentado a necessidade de interligação da região para escoamento de produtos e deslocamento de pessoas.

Territórios originalmente ocupados por indígenas foram invadidos por particulares para o desenvolvimento de atividades econômicas, outros foram cedidas pelo governo de forma aparentemente legal, mas configuradas como um verdadeiro esbulho, por meio do Ministério

---

<sup>53</sup> Art. 1º do Decreto-lei nº. 288 de 28 de fevereiro de 1967.

da Agricultura para fins de colonização com a chancela do próprio SPI, órgão a ele submetido e que deveria ser o protetor dos interesses desses povos, mas que, pelo contrário, se aliou a interesses capitalistas e desenvolvimentistas, contribuindo para a espoliação de suas terras.

dos esbulhos de terras indígenas de que tenho conhecimento (...), nenhum foi mais estranho e chocante do que o procedido diretamente pelo Ministério da Agricultura, através do seu Departamento de Terras e Colonização. (...) O próprio órgão responsável pela garantia da terra do índio, é o primeiro a despojá-lo. Penso que fica bem claro com esse exemplo que a espoliação tem a chancela oficial das cúpulas administrativas, maiores responsáveis pelas desditas dos índios e do Serviço de Proteção aos Índios, o bufão da grande comédia.” (Relatório Figueiredo, p. 3.953)

Ainda como fruto da operação Amazônia, foram editadas políticas de aproveitamento da região dentre eles o Plano Quinquenal de Desenvolvimento, aprovado pelo Decreto nº. 60.296 de 1967. De execução contínua e cuja elaboração, efetivação e controle ficaria a cargo da SUDAM, tinha como principal objetivo “promover o desenvolvimento autossustentado da economia e o bem-estar social da região amazônica de forma harmônica e integrada na economia nacional” (BRASIL, 1967).

Dentre algumas diretrizes sugeridas, tinha-se a da modernização da coleta extrativista no local, devendo ser adotada tecnologia e maquinário nesse sistema, facilitação do influxo de correntes migratórias para a localidade, investimentos no setor de transportes e de vias de penetração, expansão de crédito para estimular a modernização das técnicas agropecuária e de abastecimento e promoção da expansão das indústrias e mercado local, mediante crédito e técnica industrial, dentre outras (BRASIL, 1967).

O choque de interesses – econômico e indígena – se acentuam e todas essas modificações acabaram sendo efetivadas sem um planejamento adequado e eficiente, servindo muito mais a interesses políticos e de governo do que sociais, o que representou a devastação de uma grande parcela da vegetação natural da região, comprometendo a sua biodiversidade e, conseqüentemente, as populações que dela dependiam, onde o “preço alto do crescimento econômico, juntamente com os mega-projetos, foi pago com a destruição da floresta tropical e a degradação ecológica e social” (KOHLHEPP, 2002, p.42).

Nesse ínterim após anos de incentivo desenvolvimentista desenfreado e compatibilizado com os interesses do capital, olvidando-se da finitude dos recursos naturais, os sinais de destruição foram sentidos pela vegetação Amazônica a qual entre os anos de 1978 e 1987 já

contava com um índice de desmatamento anual de 20,4 mil km<sup>2</sup>, em um acumulado de 357,3 mil km<sup>2</sup> no período (ISA, 2015. p. 19).

Dessa forma é que, os planos de desenvolvimento que compunham a Operação Amazônia, além de promover renitentes esbulhos de territórios indígenas, contribuíram diretamente para o alto índice de desmatamento e degradação da região ao estimular o desenvolvimento da área e conseqüente *boom* populacional, sem a devida atenção a uma preservação hábil a satisfazer às necessidades futuras, facilitando a entrada de investidores nacionais e internacionais, sem a devida fiscalização e compatibilização com um uso sustentável dos recursos naturais, o que impactou diretamente a vida das populações que ali residiam, predominantemente indígenas e pequenos roceiros, promovendo a fome, a violência e o extermínio.

#### **4.3.2 Plano de Integração Nacional – PIN e o conseqüente endurecimento da política indigenista no país**

Iniciativa do governo militar brasileiro, o Plano de Integração Nacional – PIN, criado pelo DL nº 1.106/70 durante o governo Médici, envolvendo vários ministérios, dentre eles o da Fazenda, do Planejamento, dos Transportes, da Agricultura, da Indústria e Comércio e do Interior, com vistas a promover o desenvolvimento no país, principalmente nas regiões Norte e Nordeste.

Seus principais objetivos era o de desenvolver e integrar o país por meio de políticas públicas de desenvolvimento econômico e integração das regiões ermas, dentre elas a Amazônia em seus vazios demográficos e algumas regiões do nordeste, incluindo na sua execução a construção de rodovias, ferrovias, barragens e projetos de colonização e integração dos povos indígenas ao processo de modernização do país, que “além de incorporar o ideário capitalista de expansão empresarial, assegurando incentivos fiscais e outros benefícios financeiros ao empresariado, apresentava-se como eixo de políticas que articulariam estratégias básicas de intervenção regional” (JOANONI NETO. GUIMARAES NETO, 2017. p. 145).

Em seu texto normativo previa uma dotação orçamentária de dois bilhões de cruzeiros “com a finalidade específica de financiar o plano de infraestrutura, nas regiões compreendidas da SUDENE e da SUDAM e promover sua mais rápida integração à economia nacional” (BRASIL, 1970), ao propiciar condições extremamente favoráveis para grupos econômicos, seja concedendo incentivos fiscais, seja expandindo um novo mercado de consumo na região

para tal. Como consequência, houve um grande desmatamento da vegetação natural na região para dar espaço a obras de infraestrutura e novas habitações, bem como conflitos pela posse de terras.

Para isso, previu a construção imediata das rodovias Transamazônica e Cuiabá-Santarém – BR 163, demonstrando a opção governamental pelo transporte rodoviário em detrimento de outros meios. Reservou-se, ainda, uma faixa de até dez quilômetros tanto à esquerda quanto à direita das rodovias para a sua ocupação e exploração econômica, tendo sido posteriormente alargada pelo DL nº. 1.164 de 1971 para cem quilômetros de largura em cada lado.

Foi seguido, ainda, por uma vasta e extensa propaganda governamental e privada para promover a sua ocupação. Foi apresentada como uma nova possibilidade de vida, solucionando o problema da falta de terras disponíveis em outras regiões, principalmente no Nordeste. Em discurso na SUDAM, Médici afirmou que “impõe-se oferecer um novo horizonte ao nordestino carente de terra e de capital e mostrar-lhe os caminhos de ser formador de riqueza, valorizador da terra, fator de poupança, de acelerador do crescimento econômico nacional” (FOLHA DE SÃO PAULO, 1970).

A meta era “assentar umas 100 mil famílias ao longo das estradas, em mais de 2 milhões de quilômetros quadrados de terras expropriadas” (CNV, 2014. p. 209), deslocando inúmeras pessoas que viviam da agricultura para colonizar o local. A posse dessas terras acabou servindo como um fator de barganhas políticas locais entre os grupos de poder da região e, inclusive fator de financiamento de governos estaduais (JOANONI NETO. GUIMARAES NETO, 2017. p. 150).

O responsável pelo projeto, José Costa Cavalcanti, declarou que a Transamazônica “cortaria terras de 29 etnias indígenas, sendo 11 grupos isolados e nove de contato intermitente – acarretando em remoção forçada” (CNV, 2014. p. 209). À FUNAI caberia fazer o primeiro contato com eles e tentar fazer com que saíssem de suas terras de forma pacífica, através de frentes de atração específicas para isso.

Neste ínterim, os que aceitavam a mudança acabavam sendo transferidos para locais inadequados e sem o aparato suficiente para sua subsistência enquanto os que se opunham a ela eram alvos de ações violentas que, não raras as vezes, resultava em morte.

Muitos povos foram deslocados forçadamente de seus territórios para dar lugar a essas grandes obras de infraestrutura e rodovias previstas no PIN, tudo isso com a ajuda da própria FUNAI, órgão responsável pela sua proteção, mas que acabaram sendo cooptados pela lógica

integracionista nacional, servindo aos interesses capitalistas de grandes empresários que tinham interesse na região às custas de inúmeros indígenas que ali residiam.

Os indígenas Parakanã foram transferidos cinco vezes de suas terras com a construção desta rodovia, onde muitos acabaram morrendo por doenças como a blenorragia e pneumonia, e outros por confrontos com antigos povos inimigos. Suas mulheres sofreram violência sexual por trabalhadores da obra, bem assim pelos próprios agentes da FUNAI (CNV, 2014. p. 229-230). Os Arawté chegaram a perder 36% da sua população original em face do contato com o branco imposto por tal empreendimento (CNV, 2014. p. 230)

A região da Bacia Platina também foi alvo do PIN principalmente entre os anos de 1975 e 1982 com a construção da hidroelétrica de Itaipu, para aproveitamento do potencial energético do rio Paraná, na divisa entre o Brasil e o Paraguai e cuja estruturação acabou por ocasionar o alagamento de áreas Guaraní do oeste do Paraná, inundando cerca de 135 mil hectares e transferindo 40 mil pessoas da localidade, incluindo populações indígenas (ALCÂNTARA; OMOTO; ARAÚJO JÚNIOR e RAMOS, 2019. p 59).

Nesta lógica, a região do Alto Rio Negro foi fortemente impactada, devido ao interesse militar em controlar a região ante a sua localização estratégica próximo à fronteira com a Colômbia e Venezuela. Para tal, foram estabelecidas diversas bases militares e empreendimentos na região o que culminou em deslocamento forçado, violações sistemáticas a direitos humanos de inúmeras populações indígenas e o endurecimento da política indigenista.

Os povos originários do local, passaram a ser entendidos como ‘barreiras’ ao progresso nacional, um ‘problema’ a ser resolvido para possibilitar o avanço econômico nacional. A política indigenista acaba endurecendo e o programa ao invés de promover a autonomia dos povos indígenas, resultou em processos de subordinação e esvaziamento de seus direitos, pois, na prática, buscava uma assimilação das culturas indígenas à sociedade dominante, refletindo uma visão centralizadora, colonizadora e excludente ao tratá-los como uma população subalterna a ser controlada e transformada segundo os interesses do Estado.

No entanto, apesar de algumas obras terem sido efetivamente implementadas, como a instalação de zonas industriais, mas que acabaram se estabelecendo em pequenos polos, muitas outras se encontram até os dias atuais inacabadas, como ocorreu com a Transamazônica que entregou apenas metade do previsto em seu projeto inicial, tendo sido considerada um grande fracasso do governo militar, entregando desmatamento, degradação florestal, avanço do ruralismo na região e violência a direitos humanos dos povos indígenas e servindo, em grande

parte como justificativa ao endurecimento da política indigenista na região em nome do progresso.

#### **4.3.3 Indígenas na rota da civilização: rodovias como investimentos para o progresso**

Com a ampliação das atividades extrativistas, industriais e agropecuárias, e consequente aumento populacional em locais brasileiros antes ermos e de baixa densidade demográfica, foi necessário pensar políticas de interligação dessas localidades com o resto do país, surgindo a necessidade de obras não só de infraestrutura, mas também a construção de rodovias rasgando todo o país para interconectá-lo.

Uma das primeiras ações nesse sentido foi o desenvolvimento de grandes projetos de infraestrutura como a construção da BR-29<sup>54</sup>, atual BR-364, iniciada durante o governo de Juscelino Kubitschek em 1960 e finalizada em 1968, ligando Cuiabá a Porto Velho<sup>55</sup>. A estrada permitiu a consolidação de novos povoados na localidade, atraídos pela propaganda governamental convidando brasileiros a ocupar a região amazônica, com o *slogan* “Homens sem terra, para uma terra sem homens”, parte do Plano de Integração Nacional. Os povos indígenas da localidade acabaram sofrendo os impactos do rápido desenvolvimento experimentado e pelo intenso contato com não-indígenas que acabaram desencadeando doenças e morte.

Da mesma maneira, a construção da BR-163 também gerou graves repercussões negativas para os indígenas da área. Ligando a região Sul ao Norte do país, sua construção se iniciou em 1971, se estendendo até 1976, quando foi inaugurada, envolvendo o trabalho de cerca de 1.500 pessoas no seu trecho amazônico e promovendo um aumento populacional na localidade, fato que gerou atritos entre seus habitantes originários.

A rodovia Perimetral Norte, que visava atender os estados do Amazonas, Pará, Amapá e Roraima, também correspondeu a um grande impacto à saúde indígena que acabou por promover o contato com ao menos cinquenta e dois grupos diferentes, sem que qualquer precaução sanitária fosse adotada, como vacinações prévias, nem contingenciado satisfatoriamente os momentos de crise, o que acabou ocasionando a propagação de doenças

---

<sup>54</sup> Atual BR-364.

<sup>55</sup> Antes da sua construção, não havia acesso rodoviário a Porto Velho, apenas ferroviário, por balsa ou por avião particular.

como pneumonia, malária e tuberculose e a desestruturação social e sanitária desses grupos (CNV, 2014. p. 231).

Por ser considerada uma área central, a região norte brasileira, principalmente a amazônica, acabou sendo um dos maiores alvos desses projetos, dentre eles a Transamazônica, que deveria “conectar os pontos terminais dos trechos navegáveis dos afluentes meridionais do rio Amazonas, dando início à exploração de potenciais econômicos até então inacessíveis” (MATOS. CALDARELLI, 2021. p. 140). A obra acabou por impactar diretamente vários povos indígenas, dentre eles, os Jurunas, Araras, Parakanás, Assurinis, Kararaôs, Tembés e Gaviões, onde as políticas de contato estabelecidas com esses povos à época e as frentes de atração<sup>56</sup>, tinham como objetivo não a integração desses, mas afastá-los da passagem das máquinas de terraplanagem, pois ofereciam um forte obstáculo a elas (CNV, 2014. p. 229).

Nos anos 70, as primeiras comunidades a terem contato com os grupos de atração da FUNAI durante sua construção, foram os jurunas e araras no Pará, onde esses últimos, dois anos após esse contato, caíram em número de 200 para apenas 50, mortos seja por surtos de doenças ocasionadas pelo contato, outros pela violência contra eles empregada, no intuito de esbulhar suas terras. Dos sobreviventes muitos acabaram abandonado a aldeia e começaram a vagar ao longo da rodovia, vivendo em constante fuga (AEPPA, 1974. p. 9), o que acabou por desagregá-los como grupo, realidade que se fez presente em alguns grupos por onde a Transamazônica passou.

Para fazer possível a passagem da rodovia, foi firmado um convênio entre a FUNAI e a SUDAM para a pacificação daqueles grupos que ofereciam maior resistência, implementando uma política de contato e remoção desses dos seus territórios muitas vezes de forma violenta e incauta, com o intuito de dar continuidade às obras de construção e infraestrutura da transamazônica e liberação de terras para projetos de agricultura (MATOS. CALDARELLI, 2021. p. 141).

Na mesma época, cerca de 700 Parakanás foram retirados de seus territórios e removidos forçadamente para diversas localidades, entre elas a reserva indígena Parakaná, alvo de constantes invasões e violência sexual contra suas mulheres (CNV, 2014. p. 219). Nesse contexto 59% de sua população original acabou sendo infectada por inúmeras doenças ou morrendo “por epidemias de gripe, contaminação por poliomielite, malária e doenças venéreas

---

<sup>56</sup> Se constituíam em grupos da FUNAI que tentavam localizar as comunidades indígenas e tentar aproximação com eles.

como a blenorragia<sup>57</sup> – doenças essas trazidas pelas próprias frentes da FUNAI” (CNV, 2014. p. 229).

Várias foram as denúncias da violência perpetrada contra os Parakaná, tendo sido aberta uma sindicância para averiguá-las, ficando o sertanista João Carvalho, encarregado pela frente de atração no local, responsabilizado administrativamente por tais mortes. No entanto, o processo-crime instaurado não seguiu seu curso, tendo sido arquivado pela 2ª Delegacia Regional e as demais denúncias abafadas pela própria FUNAI, que apenas reconheceu parcialmente as acusações (CNV, 2014. p.229).

Neste sentido, apesar das denúncias contra inúmeras frentes de atração do órgão estatal de proteção indígena, seja pela sua omissão na proteção de direitos, seja pela violência por ele mesmo perpetrada, as investigações, quando instauradas, acabavam sendo arquivadas sem uma devida resposta, reforçando a ideia de que por mais perplexa que fosse a ofensa a direitos desses povos a impunidade era certa.

#### **4.3.4 O Programa Grande Carajás e seus impactos negativos nos povos originários da região**

Ainda como desdobramento da política integracionista implementada pelo governo militar no Brasil, foi implementado pelo Presidente Figueiredo em novembro de 80 através do Decreto-Lei nº. 1.813 e regulamentado pelo Decreto do Poder Executivo nº 85.387º o Programa Grande Carajás – PGC, abrangendo uma área de 900.000 km<sup>2</sup>, correspondente a um décimo do território nacional, se estendendo entre os estados do Maranhão, Goiás<sup>58</sup> e Pará, no escopo de fomentar as atividades de extração de minérios por agentes econômicos privados, motivados pela descoberta de reservas minerais na região da Serra de Carajás e pautados em interesses do capital internacional.

Para tanto, incluía projetos em três grandes frentes: a primeira, em infraestrutura, com a construção de rodovias, portos, ferrovias; projetos agropecuários e florestais; e projetos de extração mineral e siderúrgica, voltadas principalmente para atividades de exportação no intuito de promover o *superávit* primário e quitar a dívida externa nacional.

---

<sup>57</sup> Gonorreia.

<sup>58</sup> Vale lembrar que a região abrangida pelo Projeto que antes pertencia ao estado de Goiás, hoje é pertencente a Tocantins.

Durante sua execução várias denúncias foram realizadas contra o projeto no sentido do seu não reconhecimento da presença de povos indígenas nas áreas por ele impactadas e, conseqüentemente, ausência de um plano de contingenciamento dos impactos sobre eles. Com isso, o Banco Mundial – BIRD, um dos maiores financiadores do PGC, ameaçou suspender a concessão de novos recursos de financiamento “à implementação pelo Governo brasileiro, de ações visando a garantia das condições de sobrevivência desses povos, especialmente levando-se em conta a necessidade de demarcação das terras indígenas situadas na esfera de ação desses programas” (OLIVEIRA, 2004. p. 145).

Neste sentido, é assinado em 1982 entre a Companhia Vale do Rio Doce<sup>59</sup> – CVRD e a FUNAI o Convênio 059-82 criando um projeto de apoio voltado para os indígenas situados na região em que o Plano Grande Carajás estava sendo implementado, que acabou por alterar toda a dinâmica desses povos. Para tal, estava previsto um apoio financeiro pela CVRD ao órgão indigenista na ordem de mais de treze milhões e seiscentos mil de dólares para que fossem implementados projetos de cunho socioeconômicos para essas comunidades<sup>60</sup>.

No próprio convênio consta a obrigação da empresa em destacar um antropólogo para acompanhar de perto em visitas rotineiras a comunidades indígenas para ouvir e debater junto a elas sobre os trabalhos de formulação e execução dos projetos socioeconômicos parte do programa.

No entanto, o que se notou ao longo da sua execução foi uma forte tensão entre indígenas e FUNAI sobre como esse dinheiro deveria ser aplicado. Para o órgão indigenista ela deveria ser aplicada em manutenção e implementação de sua infraestrutura, enquanto para esses povos, a verba deveria ser aplicada na criação e execução de projetos socioeconômicos específicos para as populações atingidas e uma nova e efetiva política voltada para sua proteção, como assistência à saúde, demarcação e proteção das áreas indígenas.

Nesse sentido, os antropólogos contratados pela CVRD e encarregados na assessoria da execução do convênio, apontaram tais divergências, denunciando a negligência da fundação em proteger esses povos. Em relatório da avaliação do convênio assinado pelos responsáveis pelo assessoramento ficou explicitado que:

---

<sup>59</sup> À época, a CVRD se configurava como uma sociedade de economia mista federal, vinculada ao Ministério das Minas e Energia, tendo sido privatizada no governo FHC em 1997.

<sup>60</sup> Inicialmente os povos incluídos nesse convênio foram apenas aqueles localizados em áreas consideradas de impacto direto, entre eles os Apinayé no Tocantins; Gavião-Parkatêjê, Parakanã, Suruí e Kayapó-Xikrin no Pará; Gavião-Pukobyê, Guajá, Guajajara, Krikatí e Urubu-Kaapor no Maranhão. Foram incluídas as áreas de impacto indireto. No total, esse convênio impactou “90 aldeias, 24 postos indígenas e uma população de cerca de 12.500 índios, distribuídos pelos estados do Maranhão, Pará e Tocantins” (OLIVEIRA, 2004. p. 146).

Através do trabalho de assessoria, foram apontados, à CVRD, a inoperância e a inadequação dos "modelos" de "projetos de apoio" concebidos pela FUNAI, atestadas pela manutenção e reforço da mesma estrutura arcaica, pelas contratações desnecessárias de pessoal não qualificado, bem como pela farta aquisição de equipamentos e construções com recursos oriundos do convênio. Tal política de aplicação tem servido para sustentar a máquina falida que é hoje a FUNAI, muito mais do que prestar uma real assistência às comunidades indígenas (ACERVO ISA)

Todavia, apesar disso, o montante acabou sendo quase que totalmente gasto com a própria reestruturação física da FUNAI e não com políticas indigenistas de proteção.

Nesse ínterim, o PGC continuou sua execução, onde o Porto de Ponta da Madeira, a Hidrelétrica de Tucuruí e a estrada de ferro Carajás, com 892 quilômetros de extensão, ligando a Serra de Carajás ao Porto de Ponta Madeira em São Luís do Maranhão, serviram como infraestrutura de apoio ao plano, impactando diretamente os povos indígenas da localidade, dentre eles o Parakaná que foram removidos forçadamente mais uma vez<sup>61</sup> para dar lugar ao lago Tucuruí (CNV, 2014, p. 210).

Já os Gavião-Parkatêjê, que primeiramente foram reduzidos por doenças trazidas nos primeiros contatos entre as décadas de 50 e 60, também foram impactados pelo PGC, inicialmente tendo suas terras cortadas por linhas de transmissão da Eletronorte ligando Marabá a Imperatriz, da Hidrelétrica Tucuruí e em seguida pela Estrada de Ferro Carajás ligando a Serra a Itaquí.

Em ambos os casos, foi exigida indenização para as construções, envolvendo uma série de negociações que culminaram, no primeiro caso, em um montante de 40 milhões de cruzeiros e no segundo caso em 50 milhões de cruzeiros. Os valores foram utilizados para a construção de uma nova aldeia por meio do Projeto Krohokrenhum, mesmo enfrentando fortes ingerências por parte da FUNAI (ISA, 2021).

Utilizaram as verbas também para desenvolver de forma autônoma um projeto para explorar a castanha do Pará em seus territórios, rompendo, dessa forma, com a relação de dependência com a FUNAI que, em grande parte das vezes apresentava-se como empecilho na proteção de seus direitos.

Além disso, a obra trouxe também prejuízos de ordem ambiental para a população local, tais como alagamentos, destruição da fauna e flora locais e diminuição da sua biodiversidade.

---

<sup>61</sup> Já haviam sido removidos anteriormente para dar lugar a construção da Transamazônica.

Promoveu, ainda, o inchaço populacional na área “transformando as relações sociais e colocando novos elementos no equacionamento da política e ação indigenistas na região” (OLIVEIRA, 2004. p. 137).

O fato é que o Projeto Grande Carajá representou um grande e negativo impacto para os indígenas habitantes da localidade onde implementado, seja por expulsá-los de suas terras, promovendo seu deslocamento forçado para a construção de obras de infraestrutura, seja pelos impactos ambientais de várias ordens que acabou por diminuir a biodiversidade nas áreas afetadas o que acabou incidindo de maneira prejudicial no sustento desses povos, que dependiam dela para sua sobrevivência.

#### **4.3.5 A instauração pelo governo militar de uma milícia étnica: a Guarda Rural Indígena – GRIN**

Criada em setembro de 1969 por meio da Portaria nº. 231 da FUNAI, a Guarda Rural Indígena – GRIN, uma das principais instituições indigenistas repressoras do governo militar, comandados pela chefia da Ajudância Minas-Bahia, instância regional da FUNAI, era um grupamento voltado a policiar territórios indígenas, impedindo que eles abandonassem as suas áreas e praticassem assaltos e pilhagens nos povoados recém-formados pelo processo de endocolonização.

Para isso, foram recrutados indígenas principalmente entre o Araguaia e Tocantins, em uma estratégia estatal de instigar conflitos entre indivíduos da mesma comunidade “esfacelando sua integridade e identidade”. (TRF1, 2021), para atuarem como uma espécie de força policial em territórios indígenas para exercer a vigilância e reprimir insurgências contra os planos desenvolvimentistas estatais.

Dentre as atribuições previstas na sua portaria de criação tinha-se a de impedir que suas terras fossem invadidas, o ingresso de pessoas não autorizadas, manter a ordem interna nos aldeamentos, seja por meio de medidas preventivas como repressivas e impedir que os indígenas abandonassem suas áreas para prática de ilícitos como assaltos e pilhagens nas propriedades rurais das proximidades (FUNAI, 1969).

Além da sua atuação no Posto Indígena Mariano de Oliveira – PIMO, foram utilizados guardas indígenas no Reformatório Krenak e na Fazenda Guarani, para, alegadamente resguardar os direitos dos “reeducandos”, quando, na verdade, foram treinados para imprimir violência e terror contra eles.

Comandada pelo Capitão Pinheiro<sup>62</sup>, sua primeira turma foi instruída pela Polícia Militar de Minas Gerais, em Belo Horizonte, composta por 84 indígenas de etnias diversas<sup>63</sup>, onde aprendiam “princípios de ordem unida, marcha e desfile, instruções gerais, continência e apresentação, educação moral e cívica, educação física, equitação, lutas de defesa e ataque, patrulhamento, abordagem condução e guarda de presos” (IHU, 2012), incluído, ainda, o ensino de técnicas de tortura.

Apresentada a autoridades, imprensa e civis em 5 de fevereiro de 1970 como uma das realizações conquistadas pelo governo militar, ao marcharem em sua primeira apresentação para o público perante uma multidão que incluía crianças, foi feita a demonstração de uma das técnicas de tortura utilizadas pela GRIN ao desfilarem um indígena pendurado em um pau-de-arara, técnica que consiste em uma barra onde a vítima é pendurada e enrolado de maneira tal que a vara fique bloqueada entre os braços e a dobra do joelho, causando fortes dores nas articulações, músculos e dores de cabeça daquele que está sendo punido.

A apresentação, no entanto, repercutiu positivamente na opinião nacional e na imprensa, desdobrando-se em outros desfiles em Recife, Goiânia e São Paulo que, segundo o Chefe do Estado Maior do II Exército a época, general Ayrosa, servia como uma demonstração dos “esforços desenvolvidos pelo governo para a aculturação pacífica do indígena, desmentindo a exploração sensacionalista de que os nossos silvícolas estão sendo dizimados” (CEV – MINAS GERAIS, 2017. p. 110), deixando claro o intento etnocida da Guarda de assimilação desses grupos.

Inúmeros relatórios feito por antropólogos e estudiosos foram enviados à FUNAI dando conta das condições preocupantes dos indígenas das localidades, disseminação do alcoolismo na região e da má atuação da Guarda Rural que, muitas vezes cobravam propinas para exercer suas funções na defesa dessas comunidades. Ao final, recomendavam que a atuação do GRIN fosse cessada e seus membros empregados diretamente no órgão indigenista para que houvesse seu aproveitamento, já que se encontravam dependentes do soldo que recebiam.

As queixas contra os guardas eram de “absolutamente nada fazer e pelo que trabalhem querem receber à parte”. Além disso, com o ordenado que recebiam, galgavam facilmente “status” superior e era necessária “muita paciência” e “habilidade” para conseguir deles qualquer ajuda sem que quisessem “cobrar por fora”. Denunciava também que, como os demais

---

<sup>62</sup> Trata-se de Manoel dos Santos Pinheiro, capitão da Polícia Militar de Minas Gerais e chefe da Ajudância Minas-Bahia.

<sup>63</sup> Dentre eles 30 da etnia Karajá, 30 Krahô, 25 Xerente, dez Maxakali e dois Gavião.

índios, os guardas sofriam um alto nível de dependência alcoólica (FREITAS, 2011. p. 23).

Nesse contexto, diante das inúmeras denúncias, incluindo as violências praticadas pela GRIN, houve a mudança em 1979 na presidência da FUNAI e adotada uma nova posição acerca da Guarda no sentido de desativá-la de forma paulatina e seus membros absorvidos em outras atividades no órgão, bem assim no sentido de desativação das atividades do Reformatório Krenak, mas que ainda demoraram alguns anos para se tornar realidade, diante da oposição do governo militar nesse sentido.

No entanto, padecendo de vários problemas e denúncias ao longo da sua existência, não tendo formado novas turmas, acabou pela sua descontinuidade administrativa anos depois, mesmo tendo sido considerada pelo governo um grande avanço nacional. Além da falta de investimentos para a formação de novos componentes para a Guarda, os salários de seus componentes foram suspensos e suas atividades, dessa forma, interrompidas, sem que seus objetivos fossem alcançados. Nesse sentido:

Como instituição policial, a GRIN padeceu por deficiências generalizadas, sofreu descontinuidade administrativa, faltou preparo de pessoal e seqüência para novas turmas. Tudo faz crer que também houve carência financeira de investimentos. Porém, sua maior agravante foi a incapacidade de acompanhar as peculiaridades específicas de cada etnia indígena, num jogo de impossibilidade de adaptação cultural que só levou a gerar mais problemas de descaracterização. Assim, as principais questões de cada grupo indígena não foram atingidas. O alcoolismo, por exemplo, não foi debelados, contendas sociais, conflitos e atos de violência permaneceram, fome e miséria são ainda realidade entre os grupos indígenas envolvidos pela experiência (...) (FREITAS, 2011. p. 25)

Dessa forma, funcionou por poucos anos, até o final dos anos 70, tendo sido desmontada sem nunca ser oficialmente extinta por conta das acusações de arbitrariedades, desagregação cultural, insubordinações, espancamentos e abusos dos mais diversos na execução de suas atividades, sendo citados inclusive abusos sexuais por parte dos seus componentes, não tendo cumprido seus objetivos institucionais para os quais foi criada, deixando um rastro de violência, aculturação e mortes a indígenas que se opusessem aos anseios desenvolvimentistas do governo militar.

Apesar de constar a atuação da GRIN e a violação a direitos humanos perpetradas a povos indígenas em relatório final da CNV, foi por ela recomendado que fossem realizadas investigações para apuração individual das responsabilidades dos militares envolvidos em sua

criação e manutenção e a conseqüente reparação dos indígenas afetados, visto que, mesmo depois de tantos anos não houve nenhuma ação pelo Estado brasileiro nesse sentido (2014. p. 212) até então.

#### **4.3.6 Reeducação para integrar: O reformatório Krenak e a Fazenda Guarani como verdadeiros campos de concentração**

Fundado em 1969 na cidade de Resplendor/MG, o Reformatório Krenak<sup>64</sup> fruto de um acordo entre o SPI e a Polícia Militar de Minas Gerais, dentro da área do Posto Indígena Guido Marlière, foi apresentado como um centro de reeducação de indígenas delituosos para que lhes fossem prestadas assistência mais adequada do que em centros de detenção não indígena. Assim como a Guarda Rural Indígena, estava sob a responsabilidade da Ajudância Minas-Bahia sob o comando do Capitão Pinheiro.

No contexto da afirmação de uma lógica individualista, produto direto da financeirização do capital na base da estruturação social, percebe-se uma intensa competição por espaços de reconhecimento e afirmação social. A solução invariavelmente apontada pelos que se sentem ameaçados (pessoalmente ou patrimonialmente) deságua na defesa irrestrita da retirada do convívio social e do encarceramento de todas as pessoas que se apresentem como indesejáveis (CASARA, 2017), legitimando e ampliando o perfil repressor e punitivo do Estado que invocou inúmeras condutas, inclusive não tipificadas como crimes na legislação penal, para o encarceramento de indígenas considerados “desajustados”.

Os documentos e relatos sobre o Reformatório demonstram que seu verdadeiro objetivo principal era controlar movimentos de resistência e aprisionamento daqueles considerados “rebeldes” e forçar esses povos a abandonarem seus modos de vida, saberes e cultura para integrarem-se a identidade nacional monista preceituada pelo Estado, por meio de ações que envolviam prisões arbitrárias, sua educação formal lastreada em uma base branca ocidental, proibição de falarem suas línguas maternas, de usarem suas roupas tradicionais e de cultuarem suas divindades e que, devido às suas condições acabou sendo comparado a campos de concentração.

Um dos primeiros abusos cometidos na instituição residia no fato de que a prisão dos indígenas não envolvia um prévio e devido processo legal, uma legislação que embasasse seu

---

<sup>64</sup> Assim chamado por ter se instalado em território Krenak.

confinamento, nem a previsão de um lapso de duração deste último, instaurando-se um verdadeiro regime de exceção, sem qualquer garantia processual, ou defesa dos apenados.

Além disso foram submetidos nestes locais a condições precárias de vida e higiene, trabalhos forçados e tantas outras violações a direitos, sendo tratados como criminosos e privados de sua liberdade, contribuindo para a sua marginalização e exploração, em um processo de desumanização e opressão desses povos que reverberam até os dias atuais.

As práticas do Reformatório Krenak foram denunciadas e investigadas pelo Tribunal Russel II, que promoveu vários encontros na Europa durante os anos 70 para analisar as denúncias e produzir provas acerca de crimes cometidos pelas ditaduras militares na América Latina nesse período, que ao final dos trabalhos o entendeu como verdadeiro campo concentração. Em seu relatório narra que:

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 a prisão tem sido muito usada. Segundo palavras do sertanista Antônio 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, 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 (TRIBUNAL RUSSEL II, 1974)

Além disso, aqueles que se recusassem a cumprir o trabalho a eles impostos, eram punidos sendo colocados por dias em uma pequena cela, com água pingando continuamente em suas cabeças e sem receber alimentação.

Seus impactos foram profundamente marcantes na comunidade Krenak e em outros confinados, mas não somente de forma física, imprimindo em seus corpos violência e barbárie, mas também acarretando traumas psicológicos, danos culturais e perda de sua identidade, gerando uma paulatina desconexão com suas raízes.

Em relato colhido na CNV, Bonifácio R. Duarte, antigo detento de um dos Reformatórios, narra que os castigos eram atribuídos aos detentos arbitrariamente por meio de sorteio e que, além disso:

Amarravam a gente no tronco, muito apertado. Quando eu caía no sorteio prá ir apanhar, passava uma erva no corpo, prá aguentar mais. Tinha outros que eles amarravam com corda de cabeça prá baixo. A gente acordava e via aquela pessoa morta que não aguentava ficar amarrada daquele jeito. (Prá não receber o castigo...) a gente tinha que fazer o serviço bem rápido. Depois de seis meses lá, chegou o Teodoro, o pai e a mãe dele presos. A gente tinha medo. Os outros apanharam mais pesado que eu. Derrubavam no chão. (CNV, 2014. p. 244).

A violência não acabou por ali, reverberando nos corpos e almas desses grupos. Há relatos, inclusive, que muitos anos depois da sua desativação, quando precisam punir algum indivíduo, indígenas daquela região levam-no às proximidades da antiga casa do capitão Pinheiro e surram-no, como herança do passado violento a que foram submetidos (IHU, 2012) e prova da alteração profunda da dinâmica e as formas de relacionamento entre a comunidade. É por isso que se faz tão importante uma justiça de transição pensada e estruturada para as especificidades que envolveram as violações contra esses povos, para que possam superar as heranças endocoloniais.

A resistência se deu de várias formas, desde o uso clandestino das línguas indígenas que foram proibidas, até o fortalecimento das práticas culturais nos espaços mais restritos, como o interior dos reformatórios, em uma tentativa de manter viva sua essência originária.

Em registros oficiais constam que entre 1969 e 1972 cento e vinte e um indígenas, de 23 etnias foram enviados para o Reformatório, número que pode ter sido muito maior se houverem casos não listados pelo Estado, sendo expostos a torturas, prisões arbitrárias, espancamentos, dentre outras violações a direitos.

Os motivos oficialmente alegados para suas detenções iam desde atrito com o chefe do posto indígena a saída da aldeia sem autorização, tendo sido narrado pela CNV o caso de Oscar Guarani que, ao tentar apresentar reivindicações ao diretor da FUNAI, se desentende com um militar que impediu a sua entrada, tendo sido preso e detido por três anos (2014. p. 244). Ou seja, inúmeras condutas de potencial ofensivo baixo ou quase nulo foram invocadas para privar esses indivíduos de sua liberdade e penas desproporcionais lhes foram impostas, sem que para isso lhes fosse garantido um devido processo legal.

Em 1972 a experiência de confinamento do Reformatório Krenak foi ampliada para que fosse instalado na Fazenda Guarani, em Carmésia, Minas Gerais, uma nova central carcerária indígena na ditadura no escopo de reinserção à sociedade de indígenas considerados “desajustados”, de acordo com a lógica colonial. Denúncias indicavam as más condições de vida, torturas, trabalho escravo, desaparecimentos entre outros. Neste sentido, em relato de

Oredes Krenak descrito no relatório da CNV (2014. p. 245) é exposta a violência a qual foram submetidos:

Bater era normal para eles. Se o índio tentava se justificar por alguma acusação, batiam com cassetete grande, depois jogavam na prisão. Não podiam nem perguntar por que estavam sendo punidos. Também batiam de chicote. Algemavam o preso dentro da cadeia e ele não podia falar, argumentar. Ameaçavam com arma.

Em relato veiculado em 1981 no Jornal Porantim e citada no Relatório final da Comissão Estadual da Verdade de Minas Gerais, foi relatado que

Trabalhar durante todo o dia na lavoura, vigiados por guardas da Polícia Militar de Minas Gerais e por índios da Guarda Rural Indígena, às vezes acorrentados e sem comer, e à noite dormir trancados em minúsculas e sujas celas. Eram essas as penas aplicadas aos índios confinados [...]. Esse “campo de concentração” indígena chegou a abrigar cerca de 50 índios e afetou a vida dos krenak, que não haviam sido consultados quanto à transformação de suas terras em reformatório. Com o tempo, eles passaram de donos legítimos das terras, por posse imemorial e por decreto estadual de 1920, à condição de confinados. Eram proibidos de sair das terras e por qualquer motivo sofriam agressões físicas e eram presos nas celas. (CEV – MINAS GERAIS, 2017. p. 104).

A ação civil pública de nº. 0064483-95.2015.4.01.3800 da 14ª Vara da Justiça Federal em Minas Gerais, foi impetrada pelo Ministério Público Federal contra a União, FUNAI, o estado de Minas Gerais, Fundação Rural Mineira – RURALMINAS e Manoel dos Santos Pinheiro, chefe da ajudância Minas-Bahia, responsável pelo Reformatório Krenak e pela Guarda Rural Indígena visando reparar as violações a direitos indígenas ocorridos em ambos, que envolvia a compensação por danos morais ao povo Krenak, a restauração da sede da Fazenda Guarani e formação nela de um centro de memória, tradução dos diplomas legais que versem sobre direitos indígenas ou sejam de seus interesses para a sua língua, a entrega de toda a documentação arquivada na FUNAI referente a esse povo, entre outras.

Tal decisão representou um grande avanço para uma justiça de transição específica para esses povos no intuito de superação do passado autoritário, confrontando os abusos perpetrados no passado na tentativa de reconstrução de uma transição democrática que até então segue inacabada no país.

#### 4.3.7 Dizimação, trabalho escravo e violência: os Oro Win de Rondônia

O povo Oro Win, localizados em Rondônia, nas cabeceiras do rio Pacáas Novos foram alvo de inúmeros e sucessivos massacres que acabaram por dizimá-los, restando atualmente poucos sobreviventes dessa etnia, tendo sido perpetrado um verdadeiro genocídio por parte de agentes econômicos que atuavam na região, sem que houvesse a intervenção estatal para conter esse cenário.

No contexto integracionista, entre 1962-1963 foram alvos do que ficou conhecido como massacre do Igarapé Teteripe onde indígenas Oro-Win foram exterminados com requintes de crueldade a mando do seringalista Miranda Cunha, dono de um dos maiores seringais da localidade, no intuito de usurpar suas terras, ricas em látex.

Outra empreitada contra esses povos ocorreu em 63 e foi organizada por Manoel Lucindo da Silva durante os anos que atuou como seringalista na localidade, onde em uma delas uma mulher grávida foi torturada e morta, enquanto outra teria sido sequestrada e então envenenada, crianças foram mortas e mulheres violentadas sexualmente.

Em um dos tantos relatos tornados públicos sobre esse episódio, foi descrito por Antônio Guimarães Brito a exposição do indígena Timuí Oro Win sobre o assassinato de sua esposa no ataque de 1963, detalhando-se a crueldade e barbárie reproduzida contra esses povos, narrou que ela foi:

(...) amarrada no tronco da árvore e grávida, aberto o útero com facão por seringalistas e o filho pendurado no cordão umbilical, lá no rio Cautário. Sangrava e empossava a terra sagrada até morrerem. Como dizia Tiumí, o medo era tanto do “homem branco”, quando es-távamos fugindo e se escondendo na floresta, “a coxa da perna tremia tanto que tinha que segurar com as mãos”. (BRITO, 2022. p. 129).

Dos 57 componentes da etnia, 30 foram mortos e os sobreviventes levados forçosamente para o seringal São Luís, onde foram obrigados a trabalhar em troca de comida, sem nenhuma outra contraprestação, onde muitos morreram de gripe e sarampo graças ao contato com não indígenas sem as devidas precauções (BRITO, 2022. p. 127). A intervenção da FUNAI sobre essa situação somente ocorreu muitos anos depois, em 1980, quando quase nenhum sobrevivente havia restado.

Após sucessivos ataques, os Oro Win fugiram das terras de Manoel Lucindo, onde habitavam, mas acabaram sendo capturados a mando do seringalista, forçados novamente a

trabalhos análogos à escravidão e vítimas de atrocidades, como execuções a sangue frio, castigo imoderados e incêndio a suas malocas. Neste sentido:

Em relatório de 28 de abril de 1980, a FUNAI, em visita ao seringal São Luís, por denúncia de que Manoel Lucindo estava explorando mão de obra indígena – sobreviventes do genocídio de 1963 –, relata Waldemar Cabixi que, no dia do genocídio, os índios que fugiam iam sendo mortos a bala e que “crianças que escapavam eram mortas com golpes de terçados, muitas delas foram jogadas para cima e aparadas na ponta do facão” (BRITO, 2022. p. 127)

Acabou sendo denunciado em 1978, juntamente com seus funcionários Francisco Marinho, Raimundo Bezerra e Luiz Barbosa por organizarem uma expedição em território Oro Win, no intuito de dizimá-los, tendo sido o primeiro latifundiário a ir a julgamento pelo crime de genocídio contra povos indígenas no país, nos autos do processo-crime nº. 6.362/78. Em depoimento ao juiz da ação, negou todas as acusações feitas contra ele.

Foi julgado pelo Tribunal do Júri da comarca de Guajará-Mirim em Rondônia, em 1994, isto é, depois de mais de trinta anos do ocorrido. Nos autos do processo há inúmeros relatos de mortes por meios cruéis, incluindo idosos e crianças, imposição de trabalho em regime de escravidão, castigos físicos e violência sexual praticadas pelo seringalista e seus filhos contra indígenas da região. Ao final da ação foi condenado a 15 anos de prisão pelo genocídio dos Oro-Win. No entanto, por se encontrar em idade avançada, acabou cumprindo a pena em prisão domiciliar, permanecendo nesses povos a sensação de impunidade (ISA, 2024).

Após muitos anos de esbulho e violências, apenas em 1991 a FUNAI agiu expulsando os seringalistas da área e devolvendo aos remanescentes sua terra originariamente ocupada, dentro do território indígena Uru Eu Wau Wau, cuja homologação da demarcação se deu em 1991, ali habitando os 88 indivíduos Oro Win remanescentes.

#### **4.3.8 O genocídio Xetá<sup>65</sup>**

Na década de 40 foram empreendidos esforços coloniais na área de fronteira do Brasil com o Paraguai em frentes de colonização e imigração que invadiram e esbulharam territórios, incluindo a Serra dos Dourados, território Xeta, o que acabou por reduzi-los de forma drástica,

---

<sup>65</sup> Sobre o extermínio desses povos ver o documentário “Xetá”, de Fernando Severo. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=\\_aUyib-tAlo](https://www.youtube.com/watch?v=_aUyib-tAlo) que traz depoimentos sobre o tema dado por alguns sobreviventes.

envolvendo um processo de remoções forçadas, perda de seu território tradicional, tentativas de assimilação forçada e massacres de sua população, que de 400 indivíduos foram reduzidos, a apenas oito na localidade<sup>66</sup>, segundo levantamento do Instituto Socioambiental – ISA<sup>67</sup>.

Teve lugar diante do forte interesse particular sobre as terras que ocupavam aliada a visão desenvolvimentista estatal. Nesse sentido, foi assinado em 1949 o “Acordo Lupion” entre o governo federal e o do Paraná, que, segundo sua justificativa, visava reestruturar os postos indígenas, medir e demarcar as terras desses povos no Paraná regularizando-as. No entanto, isso não condizia com a realidade uma vez que seus territórios já se encontravam demarcados à época, tratando-se de um subterfúgio do instrumento para forçar compatibilidade com os interesses indígenas.

Dessa forma, as áreas reconhecidas em processos demarcatórios como indígenas foram reduzidas em tamanho e transferidas à Fundação Paraense de Colonização e Imigração e realizado um pacto político de que não haveria outras demarcações na região, tudo isso sem a devida consulta desses povos. Algumas regiões já demarcadas como o Posto Indígena de Apucarana teve uma redução de mais de noventa por cento do seu território, enquanto o de Queimadas, encolheu noventa e dois por cento (BERTUOL. SILVA, 2023. p. 76), sendo a área expropriada distribuída para fins de colonização e localização de imigrantes.

Além disso, tal acordo ainda acabou por transferir o domínio de terras que constituíam área de fronteira constituindo interesse nacional, e portanto, de domínio da União, sem a devida autorização do Congresso Nacional, violando, dessa forma, além da repartição de bens entre os entes federativos, a inalienabilidade prevista no art. 216 da constituinte de 1946, em vigor na época. Cabe dizer, ainda, que violaram também a Constituição estadual paranaense<sup>68</sup> que previa a necessidade de consulta ao seu Legislativo nos casos de cessão, venda ou aproveitamento de terras acima de quinhentos hectares (CEV-PR, 2017. p. 538), o que não foi feito.

Empresas públicas forneceram empréstimos a essas empresas e o estado do Paraná concedeu mais de 22 mil alqueires de terra à Companhia Brasileira de Colonização e Imigração – COBRIMCO, que, teria sido um dos grandes responsáveis pelo esbulho de terras e genocídio Xetá durante a década de 50 (CEV-PR, 2017. p. 543).

---

<sup>66</sup> É preciso ressaltar que alguns indígenas fugiram, outros foram removidos forçadamente de seus territórios e que, portanto, o número de representantes seria maior.

<sup>67</sup> Instituto Socioambiental (ISA). Povos Indígenas no Brasil. Xetá. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Xet%C3%A1>. Acesso em 26 de novembro de 2024.

<sup>68</sup> Constituição do estado do Paraná: “Art. 23. Compete à Assembléia Legislativa, com a sanção' do Governador: X II — autorizar a concessão, cessão, venda e o aproveitamento de terras de área superior a 500 hectares”.

Em 1951 o SPI promoveu expedições ao local e instalou um posto de atração na fazenda Santa Rosa em 1957. Começam aqui esforços para transferências desses povos para áreas indígenas desagregando-os não apenas fisicamente, mas promovendo também um processo de destruição de suas culturas “forçado pela mudança abrupta, a retirada de adornos, a perda da língua e a imposição de hábitos da sociedade não indígena às crianças, agora em poder de famílias urbanas” (CNV, 2014. p. 225).

Crianças Xetá foram alvo de sequestros inicialmente por fazendeiros locais, funcionários das colonizadoras e logo depois pelo próprio SPI, sob o pretexto governamental de que teriam sido encontradas perdidas, sendo retiradas a força do seu convívio familiar e entregues a famílias não indígenas que promoveram a troca de seus nomes e impuseram novos hábitos de vida, com vistas a servirem de intérpretes em futuras expedições.

Em 1952, duas crianças Xetá, Tikuein Ueió (“Kaiuí”) e Anhambu Guaká (“Tuca”), foram capturadas por agrimensores e entregues ao inspetor do SPI, Deocleciano de Sousa Nenê, que as conduziu e manteve em Curitiba. Sousa Nenê justificava a posse dos meninos por sua “utilidade” como intérpretes nas futuras expedições de busca, o que de fato ocorreu até meados dos anos 1960.72 (CNV, 2014. p. 224).

Jagunços teriam sido contratados pela COBRIMCO para atacar indígenas da localidade, outros foram carregados em caminhões e levados a locais desconhecidos, sendo dispersados para que não retornassem e suas terras usurpadas, “seus caminhões teriam sido vistos pelo menos duas vezes conduzindo os índios para fora da Serra dos Dourados. Qual o destino? Não se sabe. Ninguém, ao que parece, até agora procurou averiguar. Pessoas temem fazer denúncias” (CNV, 2014. p. 226).

Um outro componente que influenciou na drástica redução em número dos Xetá, foi a devastação da biodiversidade no local causada pela ação de companhias colonizadoras, o que afetou a quantidade de alimentos disponíveis que foi igualmente reduzida e, com isso foram expostos à fome, além de doenças diversas contraídas pela exposição desses povos ao contato com o branco. Com isso, o estado paranaense, dada a sua redução significativa e “inevitável” extinção decidiram deslocar os sobreviventes de seus territórios.

a ser dada como um ‘fato consumado’, como se os Xetá estivessem inevitavelmente ‘rumo à extinção’ e, portanto, dispensável seria se comprometer com a reunião dos sobreviventes, alguns dos quais viveram anos sem saber da existência dos outros, não sendo improvável que alguns restem ainda nessa condição” (CEV-PR, 2017, p. 164).

Foram removidos forçadamente pelo Estado de seus territórios, distribuídos em diversos postos indígenas e forçados a dividi-los com outras etnias, como no caso do TI São Jerônimo da Serra que partilhavam juntamente com os povos Kaingang e Guarani. Ali, foram segregados pelos já habitantes uma vez que não conseguiam se comunicar entre si, devido a diversidade linguística.

#### **4.3.9 Por que Kmña matou Kiña?: Os Waimiri-Atroari e a (in)civilização**

Entre os anos de 1960 a 1980 houve um verdadeiro massacre dos *Waimiri-Atroari* povo situados entre o sul do estado de Roraima e o norte do Amazonas, no intuito de removê-los forçadamente de seus territórios e aceleração de um plano oficial para sua integração. Segundo a FUNAI, sua população contava com cerca de 3 mil pessoas antes do regime militar, tendo sido dizimados e quase que extintos, contando com pouco mais de 350 componentes em 1983, eliminando mais de 85% da sua população (COMITÊ, 2012. p. 5).

Seu território era particularmente de interesse econômico estatal direto, onde seria realizada a abertura da rodovia BR-174 que ligava Manaus a Boa Vista e construída a hidroelétrica Balbina. Indiretamente, pretendia também assegurar a atuação de agentes privados na área para mineração e garimpo de cassiterita, tântalo, nióbio, urânio e ouro. Todos esses fatores serviram como pretexto para sua chacina e destruição de seus locais sagrados em nome da integração da região Amazônica ao país.

Foi posto em prática um plano de ação entre órgãos governamentais para a intrusão de suas terras que envolveu a formação dos chamados Postos Indígenas de Atração – PIA, cujo objetivo principal era acelerar o processo de integração destes povos ao sedentarizá-los e pacificá-los, bem assim prestar apoio na construção da rodovia BR-174 (CNV, 2014. p. 234).

Outras tentativas de pacificação foram empreendidas no passado, no entanto foram frontalmente reprimidas pelos Waimiri-Atroari, que acabaram ficando conhecidos como arredios e selvagens. Era preciso, portanto, uma ação mais repressiva por parte dos particulares com o apoio das forças militares para alcançar tal objetivo. Inclusive, em depoimento colhido pela CNV, Raimundo Pereira da Silva, ex-mateiro da FUNAI, testemunhou sobre o repentino desaparecimento de indígenas após pouco menos de 10 anos de atuação do Batalhão de Infantaria na Selva – BIS no local.

As mineradoras Paranapanema e Taboca teriam contratado, à época, a empresa de segurança patrimonial Sacopan, que pertencia a militares.

Em relato transcrito no relatório do Comitê da Verdade, Memória e Justiça do Amazonas<sup>69</sup>, Viana Womé Atroari descreve os ataques recorrentes sofridos, inclusive com a utilização de bombas.

Foi assim tipo bomba, lá na aldeia. O índio que estava na aldeia não escapou ninguém. Ele veio no avião e de repente esquentou tudinho, aí morreu muita gente. Foi muita maldade na construção da BR-174. Aí veio muita gente e pessoal armado, assim, pessoal do Exército, isso eu vi. Eu sei que me lembro bem assim, tinha um avião assim um pouco de folha, assim, desenho de folha, assim, um pouco vermelho por baixo, só isso. Passou isso aí, morria rapidinho pessoa. Desse aí que nós via. (COMITÊ, 2012. p. 16).

A construção da estrada BR-174 teve início em 1968 e finalizada em 1979 tendo sido marcada pelo uso excessivo da violência pelo governo brasileiro.

A hidroelétrica Balbina teve sua estruturação iniciada em 1981 em território Waimiri-Atroari que tiveram seu deslocamento forçado instituído por meio do Decreto nº. 86.630 que desmembrou parte de suas terras para o empreendimento, provocando interferências preocupantes em pelo menos um terço da população local (COMITÊ, 2012. p. 28).

A região englobava uma das maiores jazidas de cassiterita, tântalo, nióbio, urânio do Brasil e do mundo atraindo o interesse de garimpeiros e mineradores que ocupavam grandes glebas na área em busca de ouro e outros metais, principalmente das empresas Paranapanema e Taboca. Para fazer possível a extração e ocupação da localidade, seria preciso retirar as aldeias da região, relação que se deu de forma nada pacífica. As mineradoras contrataram, então, uma empresa de segurança patrimonial, a Sacopan, que pertencia a militares e funcionava como uma organização paramilitar que efetuou o extermínio de grande parte da população que apresentava um óbice aos interesses privados.

Para atender exclusivamente à mineração, foi construída a hidrelétrica de Pitinga pelo grupo Paranapanema cuja obra acabou por deslocar nove aldeias, incluindo povos isolados. Apesar da denúncia feita da existência desses povos no local por carta enviada por líderes Waimiri-Atroari e endereçada a Presidência da República, Ministro das Minas e Energias, Ministro do Interior e ao Presidente da Funai, foi editado o Decreto nº. 92.426 em fevereiro de 86 permitindo sua construção.

---

<sup>69</sup> Formado pela sociedade civil.

#### **4.3.10 Seringa, minério e o episódio “Paralelo 11” como contribuições à dizimação dos Cintas-Largas**

Situados entre o noroeste do Mato Grosso e sudeste de Rondônia, estima-se que cerca de 5 mil indígenas da etnia Cintas-largas, também conhecidos como Cinturões Largos<sup>70</sup>, foram mortos entre 1950 e 2014 por diversos meios, dentre eles “envenenamento por alimentos misturados com arsênico; aviões que atiravam brinquedos contaminados com vírus da gripe, sarampo e varíola; e assassinatos em emboscadas, nas quais suas aldeias eram dinamitadas ou por pistoleiros”, (CNV, 2014. p. 237). Destas, 3.500 ocorreram no período militar que acabou por intensificar o conflito destes com seringalistas e mineradores que vinha se apresentando naquela região entre desde a década de 50.

Muitos desses números foram frutos da ação direta do governo federal ao conceder terras para empresas de colonização. Com o Decreto-Lei nº 1.164 de abril de 1971, declarou-se como necessárias à segurança e ao desenvolvimento Nacional as terras devolutas na faixa de cem quilômetros de largura em cada um dos lados do eixo de rodovias na Amazônia legal, composto por 17 rodovias, causando uma verdadeira desestruturação étnica nos povos que habitavam a região.

A localidade onde situados oferecia um grande interesse dos seringalistas e mineiros em busca de cassiterita, ouro e diamante o que acabou ocasionando intensos e graves conflitos entre particulares e indígenas, que acabaram culminando em mortes, torturas e desaparecimentos forçados de inúmeros Cintas-Largas, com a conivência do governo federal que se omitiu em tomar as providências necessárias para apaziguar as desavenças, assumindo uma conduta negligente e de acobertamento das atrocidades cometidas por agentes privados.

Um dos episódios mais violentos contra esses povos encontra-se descrito no Relatório Figueiredo e ficou conhecido como o “Massacre do Paralelo 11”, em novembro de 63 à beira do rio Aripuanã, local conhecido pelas grandes reservas de diamantes. Um grupo de pistoleiros contratados pela empresa seringalista Arruda, Junqueira e Cia<sup>71</sup>. invadiu um dos territórios

---

<sup>70</sup> Nome atribuído pelos primeiros brancos que tiveram contato com esses povos e devido ao fato de se utilizarem de uma mesma espécie de cinto, feito com a casca da árvore Tauari e posteriormente adotado pela FUNAI. Apesar da semelhança, trata-se de grupos distintos. Entre eles, não há uma autodenominação, como é observado em outros grupos. Segundo eles “(...) “A gente não chama, nome quem dá é os outros”. Em outras palavras, parece ser preciso um Outro para nomear esse Nós, aquele que, sendo exterior, delimita e designa o seu contrário” (CARDOZO, 2016, p. 12).

<sup>71</sup> Segundo depoimento de Jader Ferreira Correia à CPI do índio. Segundo ele “Do nome da empresa (responsável por esse crime), recordo-me perfeitamente. Trata-se de Arruda, Junqueira & Cia., firma poderosíssima em Cuibá. (ib.p.9). Foi essa empresa que, com suas armas de guerra (metralhadora e mosquetão) e cobertura aérea, possibilitou a execução do ‘Massacre do Paralelo 11’” (BRASIL.1977. p. 31).

Cintas-Largas e dizimou uma comunidade inteira, durante um importante cerimonial, bombardeando-a de forma aérea para depois avançar por terra e eliminar possíveis sobreviventes, rachando-os vivos “a facção, do púbis para a cabeça” (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1967. p. 7).

Darcy Ribeiro em seu livro “Os índios e a civilização” transcreve um relato detalhado do episódio e que tinha sido publicado em abril de 1968 na revista Fatos & Fotos, do Rio de Janeiro:

O pequeno avião monomotor já havia feito dois rasantes sobre a aldeia e agora, mais abaixo, quase tocando com as rodas nas folhas das árvores, se aproximava fazendo grande ruído. Na maloca, os índios corriam para dentro de suas palhoças e no meio do terreiro as mulheres e crianças choravam desorientadas. De repente, uma explosão levanta palha, madeira, terra e corpo de gente. Em seguida outra explosão e o avião desaparece sobre a copa de uma grande castanheira para dar mais uma volta e sobrevoar a aldeia. Ele ganhou alguma altura e desta vez vem de pique sobre o acampamento. Com o barulho do motor não dá para se escutar o ruído dos tiros, mas em suas janelas se vê um braço de homem trepidando com o pipocar de uma metralhadora. As pessoas saem correndo das poucas casas que ainda restam e a maioria tomba a alguns metros adiante, sem alcançar o mato para se proteger. (...)

Após terem metralhado um grupo de índios acampados junto a um rio, os homens da expedição ouviram um choro de criança, abafado pela mão da mãe. Para os que deviam voltar na manhã seguinte com a missão cumprida, aquele pequeno ruído mostrava que o serviço não fora perfeito. Rapidamente eles acendem as lanternas e saem vasculhando o mato. Sob dois corpos crivados de balas estavam escondidas mãe e filha. Os homens que as encontraram fizeram uma *festa*. Dois tentavam violentar a mulher e um beliscava a garotinha que chorava, vendo a aflição da mãe. Em volta, fechando o círculo, o grupo se divertia. Nas mãos dos dois nordestinos fortes a mulher índia se debatia. Nesse instante, aproveitando um descuido, a criança libertou-se, correu em socorro da mãe e, com raiva, mordeu a perna de um dos homens. A mulher em pânico tentava cuidar da menina e, ao mesmo tempo, livrar-se dos homens que a violentavam. O homem com a perna mordida foi substituído por outro, afastou-se da índia e com ódio começou a estrangular a criança. Alguém, querendo terminar com o espetáculo paralelo que atrapalhava o primeiro, tomou a menina das mãos do seu estrangulador e lhe deu um tiro de pistola 45 na cabeça. A testa da garotinha explodiu e o sangue salpicou a roupa dos que estavam em volta. Vendo a filha morta, a mulher não resistiu e desmaiou. Indefesa nas mãos dos chacinadores, a índia foi violentada por todos e depois retalhada a facção. (FATOS & FOTOS, 18 de abril de 1968 *apud* RIBEIRO, 1996. p. 209).

O episódio ganhou grande repercussão nacional e internacional e, em resposta, o governo brasileiro criou entre os estados de Rondônia e Mato Grosso o Parque Indígena

Aripuanã<sup>72</sup> para abrigá-los juntamente com os Nambikwara. No entanto, em seu instrumento normativo de criação, o Decreto nº. 64.860/69, ficou previsto a posterior possibilidade de redução da área reservada caso julgada excessiva para as necessidades desses povos, bem assim autorizada a exploração de recursos minerais nos limites do Parque, desde que com autorização da FUNAI.

#### **4.3.11 Arsênico, gripe e pitadas de açúcar: histórico de violações contra os Kajkwakhratxi-Tapayuna**

Situados originalmente na região dos rios Arino e do Sangue, o grupamento Tapayuna, pertencente ao povo Kaiapó, também conhecido como “Beijos de pau”<sup>73</sup> sofreram sucessivas e sistemáticas violações efeitos diretos de políticas governamentais de integração forçada, expropriação de terras e repressão a lideranças indígenas que ocasionou a sua redução de aproximadamente 1.220 a apenas 41<sup>74</sup> representantes após 20 anos de contato com o não-índio.

A construção das hidrelétricas de Belo Monte e Xingu, entre 1970 a 1980, tiveram um impacto devastador para esses povos, provocando o alagamento de seus territórios, a construção de mais rodovias e a exploração madeireira acabou por afetar negativamente o ecossistema do local, impactando diretamente os meios de sobrevivência dos Tapayuna, que consistiam em agricultura, pesca e caça.

Devido a biodiversidade no local, suas terras começaram a ser alvo de uma intensa disputa no século XX com o avanço do agronegócio, mineração, construção de hidroelétricas e outros projetos de infraestrutura. Inclusive, com incentivos dos governos federal e estadual algumas atividades econômicas como a de exploração de minérios e extração de seringa, se assentaram massivamente naquele espaço na década de 60.

No início do século XIX houve uma intensificação na extração da borracha<sup>75</sup> no Mato Grosso e a criação por Vargas do Banco de Crédito da Borracha, em 1942, fomentando ainda mais a sua exploração, o que acabou por ocasionar um grande movimento migratório na região

---

<sup>72</sup> Ação Cível Originária – ACO, nº. 365 no STF.

<sup>73</sup> Tendo em vista o uso de botoques labiais, ornamento circular feito de madeira, originalmente chamados de *metara*.

<sup>74</sup> Segundo dados da FUNAI citados no relatório final da CNV.

<sup>75</sup> No contexto da II Guerra Mundial tendo em conta a restrição ao látex imposta pela Ásia aos EUA, este último acabou recorrendo ao Brasil para obter a matéria prima necessária para sua produção, o que justificou esse aumento na produção seringueira brasileira.

por interessados na atividade seringueira em áreas que o Estado tinha conhecimento se tratar de terras ocupadas por indígenas.

Ao mesmo tempo, o governo estadual, por meio do Instituto de Terras de Mato Grosso, criado para administrar a política agrária no estado, começou a emitir títulos concedendo terras sobre o território *kajkwakhratxi*, para grandes empresários do ramo seringueiro, como a Brasul, que começaram a instalar no local grandes operações de extração de látex, em um processo de dizimação territorial, que envolveu a perda de terras e a exploração de seus territórios.

Em reação a essa invasão e para defender seus territórios, muitos barracões foram atacados por indígenas Tapayunas, para tentar afugentar os seringalistas, dificultando a exploração econômica no local. Em resposta, e como uma das táticas de controle e dominação desses povos, homens a serviço de Benedito Bruno, um dos maiores exploradores de látex da época e eleito prefeito de Diamantino por duas vezes, envenenaram os Tapayuna com açúcar contaminado com arsênico e formicida (LIMA, 2019. p. 70), mecanismo também utilizado por outros grupos privados do setor econômico contra os povos Guarani, Xavante e Kapayo.

Além disso, começa um grande movimento de perseguição e morte a lideranças indígenas no escopo de eliminar a resistência à subordinação do Estado e aos interesses econômicos, para posteriormente incluir tortura, assassinatos, expulsão de suas terras e imposição de políticas de integração forçada a todos os seus integrantes em detrimento da sua autodeterminação, no intuito de torná-los parte da sociedade nacional.

Apesar de inúmeras denúncias acerca da situação desses povos e documentos remetidos aos órgãos oficiais de proteção pelos jesuítas da prelazia de Diamantino<sup>76</sup>, não foi oferecida nenhuma ajuda governamental para apaziguar os conflitos.

É impossível escutar as histórias dos Suyá Ocidentais (Tapayuna) sobre o ato de matar e serem mortos sem atribuir o horror de sua dizimação a uma combinação de proteção inadequada por parte do órgão indigenista à voracidade dos fazendeiros locais e à fraqueza da equipe de pacificação. Em poucos anos, mais de 90% da população morreu ou foi morta<sup>77</sup> (SEEGGER, 1981. p. 55).

---

<sup>76</sup> Notadamente pelo Pe. Antônio Iasi Junior. A própria ordem promoveu missões no local para tentar promover o apaziguamento, mas por não contar com a ajuda governamental para envio de recursos humanos e financeiros, acabaram ocorrendo de forma esporádica, o que comprometeu a solidez dos avanços obtidos.

<sup>77</sup> No original: "It is impossible to listen to the Western Suya tales of killing and being killed without attributing the horror of their decimation to a combination of inadequate protection by the Indian bureau, the rapacity of local settlers, and the weakness of the pacification team. Within a few years more than 90 percent of the population died or was killed".

Apenas em 1968, mais de 20 anos depois de instaurado o conflito, o órgão indigenista de Estado começou a agir no sentido de apaziguá-lo, interditando áreas e considerando-as como território indígena.

Em uma de suas inúmeras malsucedidas expedições, um dos jornalistas que a acompanhava viajou doente, contaminando pelo vírus da gripe e quase exterminando totalmente uma das comunidades Tapayunas que, por negligência de seu órgão de proteção e do próprio Estado, passaram de cerca de 400 indivíduos para apenas 41.

Logo após esse episódio, no início dos anos 70, foram considerados extintos enquanto povo autônomo tendo em vista a grande redução da sua população e com isso, acabaram por ser transferidos impositivamente e sem prévia consulta para o Parque Xingu, onde viveram até meados de 1980<sup>78</sup> e a Reserva Indígena Tapayuna – RIT, criada em 1968, contando com mais de 10.250 km<sup>2</sup> de extensão, foi aberta à colonização e declarada extinta pelo Presidente Ernesto Geisel por meio do Decreto nº. 77.790/76, pois segundo a FUNAI estes seriam os únicos remanescentes<sup>79</sup> da etnia kajkwakhratxi.

Além da expiação física, foi posto em prática um projeto de fragilização da sua “indianidade” por meio de práticas assimilacionistas e de negação de seus modos de vida, saberes e cultura. Neste sentido, foram construídas escolas em suas comunidades estruturada de forma branca e ocidental, com enfoque no ensino do português e muitas vezes proibindo o uso das línguas maternas indígenas, pois era visto como um obstáculo para a sua integração à sociedade. As demais tradições, como as danças, rituais também foram marginalizadas e vedada a sua manifestação, como parte de um projeto de extermínio física e cultural desses povos.

Além de tudo, sua dispersão e deslocamento para o Parque Indígena do Xingu – PIX, onde conviveram com etnias diferentes, acabou por influenciar diretamente sobre sua situação sociolinguística e atualmente sua língua não é mais falada cotidianamente, existindo apenas alguns indígenas dela falantes, geralmente os mais velhos (LIMA, 2015. p. 15).

Dessa forma é que, diante de tantas violações contra esses povos ocorridas no período autoritário brasileiro reveladas e narradas em inúmeros documentos, necessário se faz pensar em uma justiça de transição compatível com o histórico nacional de violência perpetrada tanto

---

<sup>78</sup> Quando conflitos internos entre Tapayunas e Kîsêdjê ocasionaram a sua evasão quase que total para a TI Capoto/Jarina, onde vivem desde então, grande parte dessa etnia, enquanto a outra parte se localiza no TI Wawi (LIMA, 2019. p. 73).

<sup>79</sup> Informação que posteriormente se mostrou equivocada – não se sabe se de forma culposa, ou dolosamente errônea. Registros posteriores do próprio órgão da FUNAI demonstram a existência de indígenas isolados no que costumava ser a RIT, mais especificamente o de nº. 117 da Coordenação de Índios Isolados e de Recente Contato – CGIIRC.

pelo Estado quanto por particulares diante da inaptidão dos órgãos indigenistas em proteger e fomentar sua *outridade*.

De todas essas narrativas até aqui traçadas, algumas poucas violações perpetradas contra esses povos, sejam de forma ativa ou omissivamente pelo estado brasileiro, ou por agentes econômicos privados, foram reconhecidas judicialmente e sua responsabilização estabelecida, no entanto ela segue incipiente e pontual, sendo necessário que o Brasil investigue e estabeleça as devidas penalizações.

O que restou claro nestes documentos e narrativas é que o Estado brasileiro não só se omitiu, mas agiu dolosamente de encontro aos interesses e direitos desses povos durante a ditadura militar, sendo resultado de políticas entranhadas na própria estruturação estatal e que, por isso mesmo, deve o Estado ser responsabilizado pelas barbáries cometidas, uma vez que não foram “esporádicas nem acidentais essas violações: elas são sistêmicas, na medida em que resultam diretamente de políticas estruturais de Estado, que respondem por elas, tanto por suas ações diretas quanto pelas suas omissões” (CNV, 2014. p. 204) e essa responsabilização passa por uma série de mecanismos que promovam a memória, reforma institucional, reparação e justiça que, no caso dos indígenas brasileiros, devem ser repensados para melhor se adequar às particularidades destes povos e à especificidade de algumas violações contra eles perpetradas pelo Estado brasileiro.

## **5 MECANISMOS JUSTRANSICIONAIS COMO MEIOS DE SUPERAÇÃO E RECONCILIAÇÃO NACIONAL COM UM PASSADO VIOLENTO: a justiça de transição**

5.1 Novas roupas, velhos hábitos: a permanência de práticas autocráticas nas democracias atuais e a perpetuação das bases coloniais no Brasil; 5.2 A necessidade de superação de regimes autoritários para uma (re)abertura verdadeiramente democrática: da Transitologia à Justiça de transição; 5.3 Verdade, memória, justiça, reparação e reformas institucionais como eixos transicionais; 5.3.1 Construção da identidade, compreensão da história e a promoção da democracia: Memória e Verdade; 5.3.2 Aplicação do sistema de justiça para apurar e responsabilizar os perpetradores de violações a Direitos Humanos: Justiça e Reparação; 5.3.3 Reformas e medidas institucionais; 5.4 O processo justransicional no Brasil; 5.5 Da incompatibilidade jurídica de leis de autoanistia com o direito internacional; 5.6 Política de governo e violações sistemáticas a Direitos Humanos indígenas no Brasil como crimes contra a humanidade; 5.7 Experiências de processos transicionais na América Latina; 5.7.1 Argentina; 5.7.2 Uruguai; 5.7.3 Chile; 5.7.4 Bolívia; 5.7.5 Colômbia; 5.7.6 Guatemala; 5.7.7 El Salvador; 5.7.8 Peru; 5.7.9 Equador

### **5.1 NOVAS ROUPAS, VELHOS HÁBITOS: a permanência de práticas autocráticas nas democracias atuais e a perpetuação das bases coloniais no Brasil**

A democracia se constitui em um sistema político no qual os líderes são responsáveis pelos indivíduos, isto é, pelo interesse da coletividade, garantindo a participação dos cidadãos nas decisões políticas estatais. Estes representantes devem se manter no poder de forma provisória e rotativa, sendo escolhidos pelo povo para exercer tal função e permitindo que estes participem do seu próprio governo. Já o constitucionalismo representaria um limite a esse autogoverno ao delinear um conjunto estável de normas para controlar essa atividade, imodificável pelas paixões conjunturais dos representantes do povo.

A ideia de constitucionalismo democrático resolve essa tensão entre democracia e constitucionalismo ao assentar constitucionalmente a exigência de uma democracia autossustentável, um sistema em que as pessoas poderiam continuar ao longo do tempo escolhendo seus líderes, responsabilizá-los e manter a rotatividade do poder quando seus líderes não cumprirem suas funções constitucionais. Portanto, esse modelo de governo teria atingido um ponto de equilíbrio em que o sistema político seria capaz de resguardar a autonomia e liberdade dos indivíduos.

O compromisso institucional com a democracia autossustentável requer que os líderes sejam proibidos de dificultar os requisitos para eleições livres e justas, entre os quais a existência de uma mídia livre, uma gama de partidos eficazes, um Judiciário independente, o reconhecimento de uma oposição legítima e leal, eleição neutra de funcionários, um sistema de representação que não dilui indevidamente os poderes das minorias e da polícia legalmente responsável e da segurança de serviços públicos, bem como uma sociedade civil livre e ativa.

Dessa forma, o constitucionalismo liberal viria como um reforço do sistema democrático, uma vez que acaba por vincular todos os ramos do governo para que suas ações sejam limitadas e não sejam utilizadas para fazer vezes a interesses individuais e de pequenos grupos econômicos.

No entanto, embora os conceitos de democracia, constitucionalismo e liberalismo já tenham andado lado a lado, atualmente o que bem se vê é que este último vem sendo expulso dessa relação por uma nova geração de autocratas, líderes carismáticos que sabem como manipular as lacunas do sistema em seu favor, fazendo uso de discursos baseados em valores públicos, mas que na verdade ocultam um objetivo diametralmente oposto de mudanças constitucionais iliberais, captura das instituições a seu favor, e cuja promessa principal é a de não jogar pelas regras anteriores, utilizadas no século XX por figuras autoritárias e que ficaram impressas de forma negativa no consciente da coletividade. A democracia continuaria intacta.

Como fruto direto dessas práticas tem-se o colapso e erosão gradual de inúmeras democracias mundiais. Pode-se pensar em um primeiro momento que a Grande Recessão sofrida pelos países e o colapso econômico que se iniciou em 2008 sejam os fatores responsáveis por essa crise, o que é parcialmente verdadeiro. O fato é que é bem verdade que ambas tenham sido fatores que contribuíram para a erosão democrática de inúmeros Estados, mas não seus fatores criadores, pois esse declínio já estava em andamento, uma vez que o número de países que se poderia chamar realmente de democracias apresentou queda antes mesmo destes acontecimentos. Sendo assim, suas causas vão além das econômicas.

Para Fukuyama (2015, p. 48-49) o mau desempenho das democracias mundiais e os retrocessos democráticos experienciados globalmente tem a ver com a incapacidade de institucionalização, uma vez que alguns Estados não teriam acompanhado as demandas populares por *accountability* democrática, isto é, a compatibilidade das ações governamentais com os interesses da comunidade e responsabilização pelos órgãos de controle dos gestores públicos cujas ações não estejam comprometidas com sua função de efetivar os interesses públicos, onde a “*accountability* governamental tende a acompanhar o avanço de valores democráticos, tais como a igualdade, dignidade humana, participação, representatividade (CAMPOS, 1990. p. 33).

O que seria particularmente preocupante sobre este fenômeno que vem sendo observado em escala mundial, não é o grande número de democracias que se provaram vulneráveis, mas a maneira como algumas delas se afastaram de seus padrões democráticos retrocedendo a níveis observados há mais de trinta anos, que no caso brasileiro se aproxima dos padrões observados no governo ditatorial de 1964.

Este retrocesso se deve ao fato de que algumas democracias constitucionais estariam sendo sequestradas deliberadamente por um conjunto de autocratas legais que usam o constitucionalismo e a democracia para destruir ambos, em uma verdadeira onda de autocratização global, onde se vem experimentando uma exponencial recessão democrática e dos níveis de liberdade, mas não somente através de golpes militares ou executivos, mas também “através de degradações sutis e incrementais de direitos e procedimentos democráticos para o autoritarismo competitivo” (DIAMOND, 2015. p. 144).

Em 2024 o relatório “*Freedom in the world*” elaborado pela *Freedom House* apontou um retrocesso nas democracias mundiais por mais de dez anos consecutivos. Apontou também que “a rejeição do pluralismo (...) por líderes autoritários e grupos armados produziu repressão, violência e um acentuado declínio da liberdade geral em 2023” (FREEDOM HOUSE, 2024. p. 1). Esse recuo seria consequência de práticas populistas autoritárias e antiliberais que atentam contra a ideia de Separação de Poderes e que fulminam direitos das minorias.

O mecanismo facilitador do aumento do autoritarismo residiria em três elementos-chave: o uso, o abuso e não uso da lei em favor do Executivo. O uso residiria na aprovação de leis cujo aspecto autocrático nem sempre é explícito, mas que concederiam ainda mais poderes ao governante em detrimento dos demais Poderes. O abuso residiria na implementação inconsistente e enviesada das leis e regulamentos, principalmente deste último, criando um ambiente de aniquilação da oposição contra o Chefe do Executivo em pontos estratégicos. Por

fim, o não uso envolve ações de utilização seletiva de leis em somente alguns casos, não sendo observadas nos demais, permitindo ilegalidades a favor dos governantes, um outro aspecto desse elemento é a nomeação de ocupantes de cargos estratégicos no Judiciário ou a utilização de mecanismos de captura para que sejam proferidas decisões favoráveis ao governo (CORRALES, 2015. p, 6-14).

O crescimento dos níveis de autoritarismo operaria, portanto, por meio da tentativa pelo Executivo de enfraquecimento dos demais Poderes, através da modificação do ordenamento jurídico, mais especificamente constitucional, tornando o Estado menos democrático do que antigamente. No entanto este autoritarismo não é tão evidente quanto nos regimes anteriores, residindo aí a grande diferença entre ambos: o aspecto de democracia que os novos líderes autoritários mantêm nestes Estados, ocultando o caráter antidemocrático de inúmeras de suas práticas e evitando eventuais sanções ou intervenções internacionais.

Esses regimes geralmente satisfazem os atores internacionais na medida em que são suficientemente democráticos para evitar sanções e outras consequências – eleições são realizadas e não são meras farsas. Há competição eleitoral suficiente para as forças da oposição competirem e ocasionalmente vencerem. Mas, ao mesmo tempo, o baralho é sistematicamente empilhado contra aqueles que tentam destituir os titulares por vários meios: controle governamental da mídia, assédio de políticos e agentes da oposição, uso de recursos de clientelismo estatal para garantir votos e, em alguns casos, fraude eleitoral.<sup>27</sup> Como resultado, os atuais titulares do poder tendem a permanecer no poder e os mecanismos de responsabilização vertical ficam distorcidos. (LANDAU, 2013. p. 199).

Para Sheppele, em vez de rejeitar a linguagem do constitucionalismo e da democracia em nome de uma grande ideologia como seus antepassados autoritários fizeram, os novos autocratas mantêm uma linguagem constitucional e democrática enquanto declina qualquer compromisso com os valores liberais que deram sentido àquelas palavras, operando no mundo do legalismo e não do constitucionalismo democrático liberal, como teoria política comprometida com a proteção de direitos, controle dos Poderes, defesa do Estado de Direito e com os valores liberais como a tolerância, igualdade e o pluralismo (SCHEPPELE, 2018. p. 562).

Estes novos autocratas estariam atacando os princípios básicos do constitucionalismo liberal e democrático pois eles querem se consolidar no poder e entrincheirar-se no cargo para um longo prazo, além do prazo constitucional, traduzindo suas vitórias em constitucionalismo

iliberais, onde as mudanças legais são utilizadas a serviço de uma agenda iliberal seria chamada de legalismo autocrático (SCHEPPELE, 2018. p. 548).

Eles também insistem que as maiorias, sejam elas reais ou aparentes, que os trouxe ao poder pode justificar qualquer coisa que eles façam, afinal, eles teriam o povo ao seu lado. Quando minam determinados direitos, por exemplo, estariam refletindo uma correção política ilegítima de posições jurídicas indevidas. Pregam que poderes controlados e equilibrados dão força injustificada aos seus oponentes que afinal de contas eram perdedores da corrida eleitoral, e que as restrições constitucionais para um governo limitado são desnecessárias quando muito precisa ser feito para se alcançar o interesse público (SCHEPPELE, 2018. p. 562). Usam, portanto, a legitimidade democrática eleitoral a eles concedida para, paradoxalmente, fragmentar a própria democracia.

Nesse contexto, remetem a atuação de líderes carismáticos que têm em comum o fato de terem sido eleitos pelo voto popular e que muitas vezes se utilizam de modificações normativas para se perpetuarem no poder, onde muitas vezes líderes eleitos pelo voto popular rejeitam discursos que protegem minorias, capturando as instituições jurídicas e submetendo-as aos seus objetivos pessoais.

Eles procurariam se beneficiar de uma aparência superficial de democracia e legalidade e usam seus mandatos democráticos para lançar reformas legais ou constitucionais que removem os controles sobre o Executivo, limitam os desafios ao seu governo e minam as instituições de responsabilização social de um estado democrático, sufocam a oposição tentando aniquilá-la, atacam a mídia independente sempre que divulguem matérias contra o governo e rejeitam discursos protetivos de direitos fundamentais de minorias, dentre elas a população indígena, quando em contraponto a seus interesses individuais ou de seus apoiadores, diminuindo o grau de democracia e liberdade política nestes países.

Segundo relatório publicado em 2021 pelo Instituto Internacional para a Democracia e Assistência Social – IDEA, o qual traçou uma análise do estado da democracia na América Latina em 2020, o Brasil registrou o maior número de atributos democráticos em declínio, sendo o país que mais retrocedeu nos níveis de democracia entre os países latinos, sendo reflexo da gestão governamental na pandemia, dos escândalos de corrupção envolvendo agentes do governo e pelas ameaças às instituições democráticas perpetradas pelo Governo Federal (IDEA, 2021) e que datam de um governo que flertava com mecanismos de um legalismo autocrático no país.

Estes índices são preocupantes, principalmente em países com histórico de desigualdades como o Brasil, uma vez que a polarização social aliados ao descumprimento de direitos civis, um passado de violações sistemáticas a direitos ainda não superado, incentivo a disseminação de *fake news* que diminuem a amplitude de uma cobertura crítica dos atos governamentais e do debate público acabam por desviar a atenção da população de pautas necessárias que precisam ser evidenciadas e repensadas, mas que acabam ficando em segundo plano no debate político.

Segundo Chauí a sociedade brasileira está assentada de forma polarizada onde se observa a carência absoluta das classes populares por um lado e o absoluto privilégio das dominantes pelo outro, mas que paradoxalmente não é vista como uma estrutura de violência, pelo contrário, afirmando-se a não violência social brasileira de um povo hospitaleiro e cordial. Assim é que, no Brasil, as práticas autoritárias de algumas instituições do Estado se assentam em uma cultura senhorial que acaba por naturalizar “as desigualdades e exclusões socioeconômicas, e, enquanto caudatário da concepção teológica do poder, afirma a transcendência do Estado com relação à sociedade, vem exprimir-se no modo de funcionamento da política” (CHAUÍ, 2013. p. 113).

Especificamente no que condiz às minorias, essa invocação de uma pretensa vontade nacional, de interesses “uniformes” vem sendo utilizada para justificar e legitimar a escolha de políticas públicas uniformizantes, desconsiderando pautas identitárias destes grupos, predominando discursos antipluralistas que proferem ódio e violência contra eles, principalmente aos indígenas.

A situação se agravou bastante no governo de Jair Bolsonaro (2019-2022), que adotou uma postura governamental antidemocrática tendo impulsionado um populismo de direita onde algumas de suas condutas e discursos soaram o alerta democrático de instituições responsáveis pela mediação dos níveis de democracia. Eleito com uma plataforma política de combate à violência, corrupção e de derrubada da possibilidade de retorno de um governo de esquerda petista. No entanto, o índice de capacidade de combate à corrupção – CCC,<sup>80</sup> desenvolvido pela *Americas Society/Council of the Americas* (AS/COA) e a *Control Risks*, o qual mede a capacidade dos países da América Latina detectar, punir e prevenir a corrupção, apontou uma queda no país de quase 10%, apresentando o maior declínio entre todos os quinze países analisados em 2021 (AS/COA E CONTROL RISKS, 2021. p. 17), ficando claro, assim, que a

---

<sup>80</sup> O índice continua em declínio, no entanto o Brasil subiu para a 8ª posição no último relatório em 2023

maior promessa de campanha de Bolsonaro não foi cumprida, ao contrário, havendo um grande retrocesso nessas pautas.

É preciso dizer que, uma justiça de transição inacabada entre períodos de autoritarismo para tempos de democracia “contribui para que a democracia não se desenvolva, para que ela fique isolada em um discurso democrático ao qual corresponde, em verdade, uma prática autoritária” (SILVA FILHO, 2011. p. 282). Dessa forma é que acaba por contribuir diretamente neste quadro em que muitos países democratas se encontram, pois acabam por tolerar e muitas vezes legitimar a barbárie estatal contra grupos minoritários, sob fundamentos eminentemente coloniais, reproduzindo um ambiente propício para o retorno do autoritarismo. “É da incapacidade de lidar com nosso passado que vem o caráter deteriorado da nossa democracia” (SAFATLE, 2010. p. 251).

Neste sentido, pode-se citar as condicionantes estabelecidas no caso Raposa do Sol pelo STF para o exercício dos direitos territoriais indígenas, que incluía o chamado “marco temporal”, uma data prefixada para tal reconhecimento, podendo apenas serem pleiteadas demarcações de territórios que estavam sob a posse desses povos em 5 de outubro de 1988. Apesar de ter sido posteriormente considerado inconstitucional pelo próprio STF em 2023, a Lei nº. 14.701 do mesmo ano restabeleceu normativamente o marco temporal no país em seu §2º do art. 4º<sup>81</sup>. Esse marco representa um verdadeiro retrocesso no que condiz aos direitos desses povos, uma vez que acaba por legalizar todo o esbulho sofrido pelos indígenas durante todo o histórico nacional, perpetrados tanto pelo Estado quanto por particulares.

Mas não somente isso, a perseguição a direitos indígenas no Brasil também se percebe em casos como as denúncias de caráter intimidatório oferecidas em abril de 2021 pela própria FUNAI, em contrariedade às suas funções institucionais já que se configura como órgão governamental de proteção a esses povos, contra lideranças expressivas no país, como Sônia Guajajara, representante da APIB pelo documentário “Maracá – Emergência Indígena” e contra Almir Suruí, pela campanha “Povos da floresta contra a Covid-19”, ambos denunciando violações cometidas pelo poder público contra esses povos, sendo acusados por supostamente

---

<sup>81</sup> Art. 4º da Lei nº. 14.701/23: “São terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas brasileiros aquelas que, na data da promulgação da Constituição Federal, eram, simultaneamente: I - habitadas por eles em caráter permanente; II - utilizadas para suas atividades produtivas; III - imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar; IV - necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. § 1º A comprovação dos requisitos a que se refere o caput deste artigo será devidamente fundamentada e baseada em critérios objetivos. § 2º A ausência da comunidade indígena em 5 de outubro de 1988 na área pretendida descaracteriza o seu enquadramento no inciso I do caput deste artigo, salvo o caso de renitente esbulho devidamente comprovado”.

cometerem calúnia e difamação contra o governo federal, que na época era presidido por Jair Bolsonaro, líder de extrema direita.

A criminalização de povos indígenas no Brasil envolve ainda aspectos formais procedimentais como a não citação formal dos acusados, sendo os mandados de citação enviados para a FUNAI e que muitas vezes o órgão não informa do processo em andamento, que acaba correndo à revelia do indígena acusado, o qual “quando vem a efetivamente conhecer da existência do processo, ou não lhe restam muitas chances de exercer seu direito à defesa ou já foram condenados” (INDIGENOUS PEOPLES RIGHTS INTERNATIONAL. 2021. p. 121). Tal conduta encontra-se em desacordo com a CF/88 que abandona a posição tutelar do órgão de proteção e reconhece a capacidade dos povos indígenas que, por isso mesmo, devem receber as citações das ações em comento em nome próprio e não através da FUNAI.

Inegavelmente a fragilização de direitos indígenas está intimamente ligada a perpetuação das bases coloniais e ao retorno de discursos populistas de contexto de nacionalismo exacerbado tal qual os utilizados na ditadura militar e que, objetivando a exploração de riquezas em nome do capital e de interesses estrangeiros, acaba cometendo violações a direitos dessas populações e destruição do meio ambiente, uma vez que a relação governamental com esses povos se dá de maneira autoritária e colonial.

Esse cenário traz sérias preocupações, pois incute na sociedade a sensação de que um novo regime ditatorial, transvestido de uma aparente democracia, se instale em alguns países, inclusive no Brasil. É preciso, portanto, repensar a justiça de transição nacional como uma reação crítica ao silêncio e esquecimento impostos pelos governos autoritários anteriores no país, para um presente e futuro diferentes do passado violento, para que não mais se repitam as violações perpetradas.

## **5.2 A NECESSIDADE DE SUPERAÇÃO DE REGIMES AUTORITÁRIOS PARA UMA (RE)ABERTURA VERDADEIRAMENTE DEMOCRÁTICA: da Transitologia à Justiça de transição**

Inúmeros regimes totalitários de extrema-direita, geralmente com viés militar, ascenderam ao poder na segunda metade do século XX no continente americano por meio de golpes de Estado. A resistência contra seus opositores usualmente era exercida por meio da

criminalização sistemática de todo discurso de questionamento e sua consequente punição, por meio de tortura, desaparecimento forçado<sup>82</sup>, dentre outras violações a direitos humanos.

No Brasil não foi diferente. Entre os anos de 1945 e 1964 foi instaurada a Quarta República, também conhecida como República Populista, período de grande instabilidade política e social no país. Apesar da aparência democrática, os abusos contra os opositores do governo eram bastante comuns, principalmente contra os chamados “subversivos” como líderes sindicais e militantes comunistas, considerados uma ameaça ao Estado. O modo de ação utilizado pelo governo envolvia desde prisões arbitrárias a torturas e exílio.

Entre 31 de março a 1º de abril de 1964 houve uma rebelião militar que pressionou a declaração de vacância do cargo de presidente em 2 de abril daquele mesmo ano e posterior eleição indireta pelo Congresso Nacional de um dos líderes do movimento golpista<sup>83</sup>, Humberto de Alencar Castelo Branco em 11 abril daquele mesmo ano e consequente deposição de João Goulart, último presidente populista do país. O movimento apoiado pela classe média prometia devolver o país à normalidade democrática e realizar eleições diretas em 1965. No entanto, com a edição do Ato Institucional n. 2, não só as eleições diretas foram canceladas, mas também partidos políticos dissolvidos.

Pontua-se aqui a ilegitimidade desse regime instaurado em 1964, pois um governo para ser legítimo, deve se fundamentar na vontade soberana do povo no escopo de efetivar as múltiplas interpretações sobre a experiência social de liberdade e, tendo em vista se tratar de um regime “marcado por eliminação de partidos, atemorização sistemática de setores organizados da sociedade civil, censura, eleições de fachada marcadas por casuísmos infinitos, além de assassinato e exílio de adversários como política de Estado certamente não cabe neste caso”. (SAFATLE, 2010. p. 246).

Foi marcado, dentre outras coisas, pela restrição de inúmeros direitos, seja de opositores do regime ou de grupos minoritários, fechamento do Congresso, cassação de inúmeros políticos, repressão a qualquer oposição e violência estatal por meio da tortura e desaparecimento forçado. Ao mesmo passo, o país adotou um discurso ufanista de celebração

---

<sup>82</sup> Para fins deste trabalho, utilizar-se-á o conceito de desaparecimento forçado previsto no art. 7.2 “i” do Estatuto de Roma, segundo o qual: “Por “desaparecimento forçado de pessoas” entende-se a detenção, a prisão ou o seqüestro de pessoas por um Estado ou uma organização política ou com a autorização, o apoio ou a concordância destes, seguidos de recusa a reconhecer tal estado de privação de liberdade ou a prestar qualquer informação sobre a situação ou localização dessas pessoas, com o propósito de lhes negar a proteção da lei por um prolongado período de tempo” (BRASIL, 2002).

<sup>83</sup> Apesar de se autointitular como um movimento revolucionário, preferiu-se, para os fins desse trabalho, utilizar a denominação “golpe”, por se tratar de um resultado de uma conspiração orquestrada por grupos conservadores juntamente com grupos militares.

de uma identidade nacional europeizada e colonial, o que também acabou por justificar inúmeras outras violações a direitos, principalmente contra minorias.

Perdurou por 21 anos, até 15 de março de 1985<sup>84</sup>, com a eleição presidencial de Tancredo Neves, que demarcou o retorno à democracia. No entanto, antes mesmo desse marco, o país já dava sintomas de rompimento com o regime autoritário e um tímido processo de reabertura democrática tinha lugar. Em um primeiro momento antes da reabertura democrática houve a luta pela anistia dos atos praticados durante o período militar, o que foi parcialmente alcançado com a edição da Lei n. 6.683/79 – a Lei da Anistia, possibilitando que o processo de redemocratização seguisse seu curso. Nesse sentido, a transição democrática se deu por meio de um pacto entre grupos de elite, onde:

Ironicamente, os pactos modernos levam a comunidade política à democracia por meios não democráticos. Esses pactos são negociados, tipicamente, entre um pequeno número de participantes que representam grupos ou instituições estabelecidas (e, com frequência, altamente oligárquicos); tendem a reduzir a competição e o conflito; buscam limitar a responsabilidade junto ao público mais amplo; intentam controlar a agenda de prioridades políticas; e distorcem deliberadamente o princípio da igualdade entre os cidadãos. Não obstante, esses pactos podem alterar relações de poder; promover novos processos políticos; e conduzir a resultados não antecipados. (O'DONNELL; SCHMITTER, 1988, p. 68)

Nesse mesmo contexto histórico, a América Latina e o Sul da Europa experimentaram entre os anos 70-80 inúmeros processos de transição e consolidação democrática com mudanças políticas que demarcaram a queda de regimes autoritários e transformações sócio-políticas democratizadoras, que, apesar de similares em alguns pontos, constituíram-se em “experiências singulares de mudança política, cuja intensidade e profundidade foram variáveis, condicionadas pelas realidades particulares” (QUINALHA, 2013. p. 23).

Após as duas grandes Guerras Mundiais foram dados os primeiros passos para a construção de um sistema global e regionais de proteção a direitos humanos e superação de regimes autoritários com a elaboração de instrumentos normativos como a Declaração Universal de Direitos Humanos, de 1948, as Cartas Europeia e Africana de Direitos humanos, de 1950 e 1981 respectivamente e a Convenção Interamericana de Direitos Humanos, de 1969 (BOSSI, 2021. p. 90).

---

<sup>84</sup> Apesar de a data demarcar o fim da ditadura no Brasil, é bem verdade que o país já experimentava uma abertura democrática desde 1974, com a eleição pelo voto popular de um senador por estado e deputados federais e estaduais.

Bem assim, houve a instauração em 1945 de um tribunal militar internacional para julgamento dos crimes praticados por oficiais nazistas contra a humanidade. No entanto, diferente do modelo punitivo de Nuremberg de enfrentamento das questões de violências adotado após a Segunda Guerra, o que os governos da América Latina procuravam eram respostas nacionais e específicas voltadas a sua realidade que pudesse aumentar os mecanismos e opções de superação como “processos criminais, comissões da verdade, expurgos administrativos, reparação às vítimas, reformas institucionais, abertura dos arquivos dos aparelhos repressivos, restituição de propriedades e bens confiscados, anistia ou anulação de anistia dos antigos regimes etc.” (GÓMEZ, 2012, p. 266).

Tendo em vista a diversidade e singularidade de cada um desses processos, alguns cientistas sociais desse período, empreenderam reflexões sobre os processos transicionais, acabando por fundar a chamada “teoria das transições” ou “transitologia”, com enfoque político e numa tentativa de sistematização teórica a partir dessas experiências de modificações de formas de governo e cuja preocupação central seria a de dar continuidade às democratizações e evitar um retrocesso autoritário, com autores como Guillermo O’Donnell, Lawrence Whitehead, Philippe Schmitter, Dankwart Rustow, Luciano Martins e Francisco Weffort como alguns de seus expoentes.

Enquanto a transitologia trazia como enfoque as mudanças políticas e a continuidade dos processos democratizantes, a ideia de “justiça de transição”<sup>85</sup> surge com uma nova perspectiva que se concentra nas medidas jurídicas destinadas às vítimas dos regimes anteriores que muitas vezes foram relativizadas pelas teorias das transições, posto que supunham “que medidas de justiça, durante tensos momentos de negociação, poderiam bloquear e até regredir um processo transicional” (QUINALHA, 2013. p. 80)

É apontada pela doutrina a presença de três fases na genealogia da justiça de transição. Suas origens remontariam à Primeira Guerra Mundial, no entanto passou a ser entendida como mecanismo extraordinário e de ordem normativa internacional apenas após 1945, constituindo-

---

<sup>85</sup> O termo é derivado do inglês “justice in times of transition”, tendo sido utilizado pela primeira vez em 1992 por Ruti Teitel em uma Conferência em Nova Iorque. Apesar disso, alguns processos transicionais já eram discutidos anteriormente já na década de 70, sob a perspectiva da transitologia, ainda sendo tímido o debate sobre as medidas de justiça necessárias para o enfrentamento dos regimes anteriores. No entanto, a propagação do termo se deu com a repercussão em 1995 dos três volumes da obra “Transitional Justice: how emerging democracies reckon with former regimes” de Neil Kritz (QUINALHA, 2012. p. 85). Em seu primeiro volume o autor analisava considerações gerais sobre as justiças de transições e as comissões da verdade há implementadas, mapeando, nesse contexto, os mecanismos utilizados pelos países. No segundo volume traz uma análise da complexidade das transições em países da antiga União Soviética, América Latina e África. E, por fim, o terceiro e último volume traz documentos, legislações decisões oficiais, relatórios de comissões da verdade e de inquéritos oficiais de alguns países.

se a sua primeira fase, denominada pós-guerra, tendo como maior símbolo o Tribunal de Nuremberg. Sua segunda fase se inicia com o declínio da Guerra Fria, ligando-se ao movimento de transições democráticas ocorrido a partir de 1989. E, por fim, sua terceira e última fase se associa às condições contemporâneas de conflitos persistentes cuja base se funda na normatização da violência (TEITEL, 2003. p. 70), perspectiva que será adotada na construção do presente trabalho.

E no intuito de reparar as atrocidades ocorridas no passado de transição, caracteriza-se como um conjunto de estudos, ações e medidas, judiciais, sociais e políticas que visam enfrentar e superar grandes violações a direitos humanos em períodos de conflitos armados, propondo a articulação de mecanismos de reparação para as vítimas e famílias atingidas, servindo, assim, como verdadeiro paradigma para abordar as heranças sombrias desse período e evidenciar uma ruptura com o estado de exceção como componentes estratégicos de superação, transformação, reconciliação e manutenção da paz.

Ruti Teitel na tentativa de construir um conceito que englobasse as diversas realidades que passaram por um processo de modificações políticas profundas, desenhou linhas metodológicas e por meio da análise de inúmeros casos concretos indutivamente o entende como uma “justiça associada a períodos de mudanças políticas caracterizado pela responsabilidade legal de reprimir as transgressões de regimes repressivos predecessores” (2003.p. 69). Seria um verdadeiro campo de ação e investigação focado na maneira como se lida com as violências em massa contra direitos humanos ocorridas no passado ou outras formas de traumas sociais graves, para construção de um futuro mais “democrático, justo ou pacífico” (BICKFORD, 2004. p. 1045).

O processo justransicional seria, portanto, um “conjunto de abordagens, mecanismos (judiciais e não judiciais) e estratégias para enfrentar o legado de violência em massa do passado” (SOARES, 2017), buscando novas referências éticas e parâmetros jurídicos a serem implementados pelos Estados democráticos “de maneira que haja consenso e consciência sobre a postura democrática tanto nas relações entre o Estado e a Sociedade quanto nas relações sociais propriamente ditas” (ALMEIDA, p. 8) com fito de restabelecer a normalidade da vida em comunidade e uma nova convivência democrática, para além da mera restauração da ordem anterior interrompida pelo período autoritário.

A ideia da impossibilidade do retorno ao *status quo ante*, ganha relevo na justiça transicional tanto pelo caráter recente das violações sofridas em massa nos governos predecessores, quanto pelas significativas transformações sofridas na vida comunitária

ocasionados pela extrema violência, supressão de direitos e perseguição de opositores “cuja gravidade foi capaz de prejudicar a estabilidade política e a coesão social que fundavam a vida em comum” (QUINALHA, 2013. p. 83).

É preciso dizer, inicialmente, que apesar de se apresentar como uma teoria, por se desenvolver em contextos radicalmente diferentes de transições para a democracia e superação do passado autoritário, a ideia de justiça de transição acaba refletindo em práticas e variações diferentes a depender de onde ela está sendo aplicada e da natureza da transição, criando realidades particulares (HANSEN, 2011), não existindo uma fórmula específica e única para sua configuração.

Já Sikkink (2001. p. 41) no desenvolvimento da ideia de justiça de transição, apresentou a ideia de três modelos desse enfrentamento das violações a direitos humanos. Um primeiro modelo seria o da impunidade, onde as práticas de atos contrários a esses direitos não seriam responsabilizadas, prestigiando a impunidade plena, não podendo se falar, nesses casos, em justiça de transição. O segundo prevê a responsabilização do Estado apenas na esfera cível, que se compromete a reparar economicamente as vítimas e seus familiares, não indo além disso. E, por fim, o terceiro e último modelo, o da responsabilização criminal individual. Ainda segundo a autora, ao estudar empiricamente os efeitos da implementação da justiça de transição em mais de cem países, verificou que aqueles que adotaram o último modelo tendem a apresentar uma maior proteção aos direitos humanos do que os demais.

Neste sentido, pode-se dizer que o Brasil se encontra no segundo modelo justransicional, uma vez que até então, as responsabilizações individuais ainda foram feitas de forma muito tímida no país, onde a grande maioria delas tiveram lugar na ordem internacional, principalmente diante dos empecilhos impostos pela Lei da Anistia à responsabilidade individual dos violadores de direitos.

As responsabilizações, por sua vez, se dariam de duas maneiras: em processos legais realizados em tribunais por meio de condenações penais individuais, ou por mecanismos quase judiciais por meio de condenações reputacionais, geralmente desenvolvidos por Comissões da Verdade ou órgãos de direitos humanos “documentando e denunciando suas violações. Isso foi chamado ‘estratégia de nomeação e da vergonha’ aderida por muito tempo pelo movimento de direitos humanos” (SIKKINK, 2011. p. 40-41). E mais:

Uma diferença fundamental entre julgamentos em tribunais e comissões da verdade reside na natureza e extensão de sua atenção às vítimas. A função do sistema judicial, em primeiro lugar, é investigar os atos

específicos dos perpetradores acusados. Durante um julgamento, as vítimas são convidadas a testemunhar para atestar as alegações específicas de um caso, geralmente abrangendo um conjunto muito restrito de eventos que constituem o crime praticado. Normalmente, poucas são as vítimas chamadas a testemunhar, cujo depoimento provavelmente será direto e talvez agressivamente questionado no Tribunal pelos advogados de defesa. (...) A maioria das comissões da verdade, pelo contrário, se concentra principalmente nas vítimas. Embora as comissões possam investigar o envolvimento individual de perpetradores em abusos, e possam receber informações desses e de outros de dentro do sistema de repressão, a maior parte do seu tempo e atenção é focado nas vítimas <sup>86</sup> (HAYNER, 2011. p. 22).

Com relação aos mecanismos desenvolvidos para uma real e efetiva justiça de transição, estes envolvem diversas ideias a depender do contexto em que se deu o regime autoritário, sendo preceituados com maior frequência pela doutrina especializada conceitos como o de verdade, construção de uma memória, reparação às vítimas e familiares e reformas institucionais que a seguir se desenvolve.

### **5.3 VERDADE, MEMÓRIA, JUSTIÇA, REPARAÇÃO E REFORMAS INSTITUCIONAIS COMO EIXOS TRANSICIONAIS**

Para a superação de períodos pós-conflito e graves violações a direitos humanos faz-se necessária a implementação de mecanismos judiciais e não judiciais para lidar com o passado violento. Nesse sentido, em 2007 foram estabelecidos por Cherif Bassiouni um conjunto de ferramentas e diretrizes que visavam auxiliar os países e servir como premissas para a implementação de mecanismos justransicionais para além de uma abordagem unicamente legalista formal de processos judiciais, adicionando estratégias de responsabilização multifacetadas e interdisciplinares para superação do passado violento, que se convencionou denominar de *Princípios de Chicago*,

Nesse sentido esses princípios:

---

<sup>86</sup> No original: “A fundamental difference between trial and truth commissions is the nature and extent of their attention to victims. The function of the judicial system, first and foremost, is to investigate the specific acts of accused perpetrators. During a trial, victims are invited to testify to back up the specific claims of a case, usually comprising a very narrow set of events that constitutes the crime charged. Usually, very few victims are called to testify, and their testimony is likely to be directly and perhaps aggressively challenged by the defense attorneys in court (...). Most truth commissions, in contrast, focus primarily on victims. Although commissions may investigate the involvement of individual perpetrators in abuses and may receive critical information from perpetrators and others from within the system of repression, much of their time and attention is focused on victims”.

(...) present the search for accountability in the aftermath of conflict as a complex, multifaceted, interdisciplinary process that extends beyond a formal legalistic approach. Domestic and international prosecutions on their own rarely provide victims and a suffering society with adequate justice for past atrocities. Relying solely on formal legal action generally fails to fully address victims' needs and may reveal serious limitations within a transitional government that ultimately weakens society's faith in the legitimacy of judicial processes. If prosecutions are not integrated into a broad strategy of accountability, they can appear as political acts and may run the risk of allowing perpetrators to become martyrs or otherwise creating barriers to a more socially coherent vision of justice. Similar criticisms may be leveled at any isolated, sector-specific approach to justice, particularly within a society that has suffered severe and systematic violations (BASSIOUNI. ROTHEMBERG, 2007. p. 3).

Foram estipulados sete princípios, dentre eles o dever de processamento e aplicação de sanções aos autores de graves violações dos direitos humanos e direito humanitário, inclusive de forma administrativa, a busca da verdade e encorajamento de investigações formais pelo Estado por meio de comissões da verdade e outros órgãos, o reconhecimento de um *status* especial de vítimas, garantindo-lhes acesso à justiça e desenvolvendo mecanismos de reparação, preservação da memória histórica, promoção de programas oficiais e apoio às iniciativas populares para homenagear as vítimas e educar a sociedade sobre a violência passada, apoio e respeito às abordagens tradicionais, indígenas e religiosas em relação às violações passadas e a promoção de reformas institucionais no intuito de garantir o Estado de Direito, restaurar a confiança pública e promover os direitos humanos (BASSIOUNI. ROTHEMBERG, 2007. pp.16- 17), que devem guiar os Estados que pretendem superar as violações perpetradas em um passado violento.

Ainda nesse mesmo intuito de garantir uma mudança política justa de governos autoritários para um processo redemocratizador, a não banalização das violências sistemáticas por eles exercidas, a justiça de transição tem como eixos<sup>87</sup> principais os direitos à memória, verdade, justiça e reparação, para que, como campo de ação e investigação que tem como enfoque a maneira como as sociedades lidam com as violências em massa contra direitos humanos ocorridas no passado ou outras formas de traumas sociais graves, venha a “construir um futuro mais democrático, justo ou pacífico” (BICKFORD,2004).

Nesse mesmo sentido, Enéa Stutz (2021. p. 9-10) aponta para a presença de quatro eixos ou dimensões da justiça de transição: memória e verdade; reparação integral; reforma das instituições; e responsabilização dos violadores de direitos, não se tratando de uma estrutura

---

<sup>87</sup> Também chamados de mecanismos, dimensões, pilares, protocolos ou ferramentas.

estratificada de mecanismos, pois independentes entre si, porém igualmente necessários para a reconciliação nacional.

Na consecução de um processo justransicional eficaz, esses eixos foram pensados como mecanismos necessários para promover a superação do passado autoritário ao estabelecer a verdade dos fatos, dar visibilidade aos mesmos, julgar seus responsáveis e reparar as vítimas, cada qual com uma função específica na tarefa de levar o país para um caminho democrático e de paz social. Neste sentido:

A memória, cabe apontar, é um meio de significação social e temporal de grupos e instituições, o que implica em reconhecer sua importância para a compreensão coletiva da sociedade sobre determinados eventos do passado. (...) Dessa forma, a adoção da memória, [a] busca da verdade e justiça, específicas para enfrentar o legado histórico de violações sistemáticas dos direitos humanos, como as que ocorreram entre 1964 e 1985, têm por objetivo não somente garantir a compreensão do que ocorreu, mas também reforçar o entendimento coletivo de que são necessárias estratégias para combater, no presente, essas violações que teimam em persistir como parte da realidade social brasileira (STAMPA; RODRIGUES, 2016. p. 9)

Assim, uma real justiça de transição deve englobar tais eixos como mecanismos de superação do passado autoritário, sendo reconhecidos pela Corte Interamericana de Direitos Humanos como objetivos do processo justransicional, sendo preciso implementar uma justiça retributiva, revelar a verdade, construir uma memória, reparar as vítimas e promover reformas nas instituições.

### **5.3.1 Construção da identidade, compreensão da história e a promoção da democracia: Memória e Verdade**

Como eixos justransicionais, memória e verdade envolvem o reconhecimento pelo Estado que ele mesmo, junto com alguns setores da sociedade civil, praticou violações a direitos. Mas enquanto a verdade conduz a uma opinião provável<sup>88</sup> dos fatos ocorridos, a memória como bem público que é, tem parte no processo de construção da identidade de um povo, como “capacidade que esse mesmo povo tem de reter ideias, impressões e conhecimentos” (SANTANA, RODRIGUES, 2015. p. 19).

---

<sup>88</sup> Aqui se parte do pressuposto lógico de que não há como se chegar a uma verdade absoluta, senão uma descrição provável dos fatos.

Guardam uma íntima relação uma vez que a concepção da ideia de memória relativa às graves violações ocorridas no regime ditatorial condiciona-se intimamente com o exercício do direito à verdade. Não basta revelar a verdade, é preciso que se construa uma memória esclarecida de todos as atrocidades ocorridas no período para que assim, o Estado pense políticas públicas no sentido de que o passado violento não se repita e sinalizando para uma nova direção.

No dizeres de Perrone-Moisés o direito à verdade se configuraria como o direito:

de conhecer a verdade completa acerca dos acontecimentos e das circunstâncias específicas, assim como dos indivíduos que participaram de graves violações de direitos humanos, e das razões que motivaram as violações. (...) relaciona-se com a obrigação que tem os Estados de investigar e fornecer informações para as vítimas, seus familiares e para a sociedade acerca das circunstâncias que envolvem graves violações de direitos humanos e de direito internacional humanitário, ocorridas durante conflitos armados ou regimes ditatoriais. (PERRONE-MOISÉS. 2012. p. 96).

Assim é que, é preciso esforços no sentido de revelar, trazendo à tona a verdade dos fatos ocorridos nos períodos autoritários, revelar os envolvidos nos casos de violações a direitos, compreendendo suas causas e consequências, onde o processo de (re)democratização seja compromissado com a construção de uma memória e a efetivação da verdade, para evitar que os defensores dos regimes anteriores neguem que os atos dos quais são acusados tenham ocorrido, aleguem que foram perpetrados por outros, ou os justifique pelas circunstâncias excepcionais, fatos que podem fragmentar o novo governo e fortalecer o movimento de retorno ao poder do contexto político autoritário que se está tentando superar (KRITZ, 1995. p. 26).

A verdade como necessidade de se esclarecer os fatos ocorridos, levando a um despertar doloroso de uma sociedade alheia aos acontecimentos pretéritos, para que, a partir do seu conhecimento construa-se uma memória esclarecida como proposta de reflexão duradoura sobre o passado, para que não seja repetido, permitindo “estabelecer responsabilidades e educar novas gerações com base na verdade histórica” (VIÉGAS; DELLA VECHIA, 2024. p. 4).

A (re)construção da verdade dos fatos ocorridos se põe, assim, como condição através da qual se põe fim a impunidade e evita novas ocorrências, mas não apenas isso, havendo uma correlação entre o reconhecimento e a evidência das atrocidades do passado com a evolução na garantia de direitos básicos em países que a adotaram como mecanismo justransicional.

Já a ideia de memória envolve a construção coletiva de uma consciência do que se passou, não se configurando apenas como compilação de lembranças, mas a “versão dos

vencidos naquela luta, a verdade dos derrotados, revivida, redimensionada e principalmente ressignificada no momento atual. A verdade é objetiva enquanto a memória é subjetiva” (ALMEIDA, 2020. p. 5).

Assim é que, o direito à memória abrange também a necessidade de se insurgir contra a repressão e o passado autoritário, pensando estratégias de não repetição e de combate das bases violentas que ainda ecoam no presente, se traduzindo “como um dever de justiça, de julgar e concluir o passado, encerrando um ciclo ao reinstaurar uma distância adequada entre os responsáveis e as vítimas” (BRAGATO; COUTINHO, 2012. p. 138). Nesse sentido, envolve a implementação de políticas públicas por parte do estado para honrar e lembrar as vítimas, que vão desde a construção de memoriais à construção de espaços públicos para prestar-lhes homenagem, como lembrança diária de um passado que se quer superar.

É inegável a importância da construção da verdade e manutenção de uma memória da violência pretérita em sociedades que sofreram com regimes autoritários para que se crie uma cultura democrática nas mentes dos indivíduos de não repetição do que se passou, evitando tentativas de novos golpes. Dessa forma é que:

(...) a implementação deficitária dos eixos da memória e verdade tem efeitos severos sobre as decisões políticas e, ainda, no nível de participação política, prejudicando a consolidação da democracia e, por conseguinte, abre flancos para o recrudescimento de experiências autoritárias, como tão bem demonstrou a frustrada tentativa do golpe de Estado no fatídico 08 de janeiro de 2023. (ALMEIDA. VIANA. CARNEIRO p. 176).

Além da imprescindibilidade do resgate da memória coletiva, por meio da elaboração de um conhecimento histórico capaz de revelar a verdade das violações perpetradas, impõe-se que tal registro não se limite a uma narrativa circunstancial, mas se consolide como legado perene, apto a resistir às investidas coloniais de sua fragilização. Trata-se, nesse contexto, de instrumento essencial tanto para o enfrentamento das práticas de negacionismo quanto para a afirmação do direito fundamental à verdade e para a construção de uma reconciliação efetiva com o passado. A materialização dessa tarefa exige, portanto, a criação e o fortalecimento de espaços institucionais de memória como a construção de museus, memoriais e outras iniciativas correlatas, que, ao preservarem a historicidade das violações e seus impactos, forneçam à sociedade brasileira não apenas ciência dos acontecimentos, mas também as condições necessárias para a apropriação crítica de sua própria identidade coletiva.

No âmbito das comunidades indígenas, essa memória revela-se especialmente vulnerável quando suas matrizes ontológicas, epistêmicas, espirituais e pedagógicas são sistematicamente violadas, ocorrendo a ruptura do que tradicionalmente é partilhado e coletivizado, sobretudo, quando os sujeitos passam a internalizar como legítimas as verdades impostas por perspectivas externas. Tal fenômeno encontra-se intrinsecamente associado à lógica universalizante do conhecimento ocidental e à incorporação individualizante dessas comunidades à ordem estatal, processos que não apenas fragilizam os ensinamentos ancestrais, mas também comprometem a própria continuidade da memória coletiva enquanto fundamento de resistência e de reprodução sociocultural (WALSH. SALAZAR, 2015. p. 84), sendo necessário reconhecer mecanismos de proteção e perpetuação não só de uma memória coletiva nacional, mas também dentro das próprias comunidades que veem sofrendo reiteradas violações e ameaças diante das bases coloniais que ainda se perpetuam no país.

Nessa perspectiva, a implementação de uma pedagogia orientada às singularidades dos povos originários, alicerçada no reconhecimento de seus saberes ancestrais e na valorização das práticas culturais transmitidas intergeracionalmente, revela-se instrumento fundamental para a preservação da memória coletiva, constituindo-se não apenas como mecanismo de resistência frente às práticas de apagamento histórico, mas também como afirmação do direito à identidade e à continuidade cultural desses povos.

Sendo assim, impõe-se destacar que uma autêntica reconciliação nacional com o passado não pode ser alcançada mediante a adoção de eixos isolados ou fragmentados de atuação. Faz-se necessária a implementação articulada de múltiplos mecanismos de justiça de transição, de modo a assegurar que a memória, a verdade e a responsabilização caminhem de forma integrada, conduzindo o país rumo à consolidação de um projeto democrático que não apenas reconheça as violações pretéritas, mas que também se comprometa a impedir sua reiteração.

### **5.3.2 Aplicação do Sistema de Justiça para apurar e responsabilizar os perpetradores de violações a Direitos Humanos: Justiça e Reparação**

Quando se fala em justiça e reparação como eixos justransicionais, remete-se a ideia de apuração e conseqüente responsabilização dos violadores de direitos humanos, uma vez que graves violações não podem restar impunes. Dessa forma, seriam um conjunto de medidas com vistas a reparar vítimas e familiares de violações ao condenar seus perpetradores.

A reparação se refere à tentativa de reestabelecimento do *status quo* anterior ao regime autoritário, envolvendo além do âmbito material, o simbólico e psicológico.

Geralmente quando se fala em reparação esta se referiria a indenizações compensatórias a serem pagas pelo Estado como reconhecimento do passado violento ao qual suas vítimas foram submetidas. A compensação possuiria ao menos três funções bem definidas no processo de reconciliação nacional.

A primeira delas é a de ajudar as vítimas a gerenciar suas perdas materiais, permitindo sua reintegração social, posto que muitas delas perderam seus empregos ou ficaram sem condições de trabalhar, comprometendo seus sustentos. Serve, ainda, como um reconhecimento oficial pelo Estado da dor que elas experimentaram em silêncio e por ele impostas, por meio de monumentos, memoriais, modificação de nomes de ruas que antes eram atribuídas a violadores de direito para então serem denominadas por nomes de pessoas que atuaram contra o regime, entre outros, constituindo-se como reparação simbólica no intuito de devolver às vítimas a dignidade que lhes foi tomada. E por fim, uma reparação psicológica para remediar os danos das experiências traumáticas vividas, por meio da disponibilização gratuita pelo Estado de profissionais de saúde mental para atendimento das vítimas e seus familiares.

Todos esses mecanismos acabam por, conjuntamente, coibir o Estado de cometer novos abusos ao imputar sanções financeiras e obrigações de fazer pelos crimes por ele cometidos (KRITZ, 1995. p. 27), devendo a quantia atribuída a título de indenização levar em consideração todas essas funções para o seu arbitramento.

No entanto, a reparação econômica não é o bastante. Tendo em vista que ela deve ser integral, é preciso, ainda, garantir o direito das famílias em encontrar e identificar os restos mortais dos parentes assassinados, para enterrá-los, prestar homenagens e esclarecer a verdade, corrigindo a história oficial, principalmente no ensino básico nas escolas, identificar, processar e julgar responsabilizando criminalmente e individualmente os violadores dos direitos humanos, configurando-se uma estratégia importante para a efetivação da justiça transicional para que tais atos não fiquem impunes e demonstrando o compromisso do Estado em sancionar atos dessa natureza, pois não podem ser tolerados.

Assim, para que a ideia de *justiça* seja totalmente satisfeita, a compensação econômica sozinha não é o bastante, devendo envolver também uma punição no âmbito penal dos indivíduos envolvidos nestas violações, uma vez que a não investigação e devida punição dos criminosos é matar uma segunda vez, agora de forma simbólica, as vítimas da ditadura ao

renegar a construção de uma memória coletiva. Assim, apesar da violência física ser pretérita, as vozes das vítimas ainda ecoam por justiça, uma vez que:

(...) não há esquecimento quando sujeitos sentem-se violados por práticas sistemáticas de violência estatal e de bloqueio da liberdade socialmente reconhecida. Se há algo que a história nos ensina é: os mortos nunca se calam. Aqueles cujos nomes o poder procurou anular sempre voltam com a força irredutível dos espectros. (SAFATLE, 2010. p. 252).

A *justiça* abrange, assim, duas perspectivas, uma individual das vítimas de verem os violares de direitos punidos pelos atos praticados contra si ou seus familiares, e a outra de maior amplitude, como direito coletivo da sociedade de que os criminosos não permaneçam impunes e, por ter se configurado como violações sistemáticas e generalizadas contra inúmeros indivíduos, mortos, torturados e exilados, é preciso que as duas andem conjuntamente, não só individualmente, mas uma justiça que se volte para toda a sociedade de forma coletiva.

Além disso, ela pode se dar de inúmeras maneiras. Em um primeiro sentido, há de ser comutativa, exigindo que seja dado ao outro aquilo que lhe é devido, sem que haja favorecimentos ou discriminações injustificadas, dirigindo-se, precipuamente, às relações entre indivíduos. No âmbito penal ela pode ser retributiva, que visa punir condutas tidas como ilegais, analisando a culpa dos envolvidos de forma individual, ou restaurativa que visa restaurar os vínculos sociais, permitindo que a vítima participe ativamente na solução dos conflitos. Assim é que, a reparação às violações sofridas pelas vítimas dos períodos autoritários, devem envolver além da compensação financeira às vítimas e familiares, a devida investigação e punição dos seus perpetradores.

### **5.3.3 Reformas e medidas institucionais**

Ainda como um eixo justransicional, tem-se a necessidade de reanálise das estruturas institucionais<sup>89</sup> repensando-as de maneira que haja uma reformulação capaz de romper com as estruturas autoritárias remanescentes do passado ditatorial, evitando-se a perpetuação da linha de raciocínio opressor, constituindo-se não somente como um direito individual, mas também da sociedade como um todo, reconhecendo-se que o legado do passado deve ser interrompido.

---

<sup>89</sup> Para fins deste, utilizar-se-á o conceito de *instituição* trazido por Eneá Stutz e Lahis Rosa, para quem se trataria de uma “estrutura estabelecida para gerir e instituir mecanismos de ordem social buscando a estabilidade e ao mesmo tempo acompanhar os avanços necessários à sua permanência” (2019. p. 32).

Isso tudo porque, em períodos autoritários:

Alteraram-se os mecanismos básicos do processo político. A estrutura do poder foi redefinida, com o fortalecimento e a hipertrofia do Executivo (vale dizer, dos militares), em detrimento do Legislativo e do Judiciário. Desenvolveram-se, no interior das Forças Armadas, organismos incumbidos de combater, em nome da segurança nacional, os opositores do regime. A nova ordem, ao mesmo tempo em que comportava a aplicação de normas jurídicas formalmente explicitadas na legislação em vigor, permitia o exercício clandestino do aparato de força do Estado (NUNCA MAIS, Tomo I. p. 1).

Ao reconhecer que o passado violento deixa marcas, inclusive nas próprias instituições estatais, é preciso que estas sejam extintas ou ao menos reformuladas para torná-las compatíveis com um presente e futuro democráticos que se quer construir e não impeçam seu funcionamento, garantindo a integridade e legitimidade das bases institucionais estatais, bem assim afastando agentes públicos, envolvidos em práticas violadoras de direitos, de seus cargos e impondo a eles medidas administrativas, cíveis e penais cabíveis.

#### **5.4 O PROCESSO JUSTRANSICIONAL NO BRASIL**

No Brasil, ainda se faz necessário discutir o processo justransicional para o enfrentamento do passado violento experienciado durante a ditadura militar para garantir por meio de seus mecanismos a solidificação justa e pacífica do Estado Democrático de Direito, reinaugurado pela Constituição Federal de 1988, a promoção de uma justiça razoável e evitando que novos episódios de violações a direitos humanos se repitam.

Em um primeiro momento, a transição democrática no país se deu por meio de negociações e concessões entre as Forças Armadas e movimentos democráticos para superação do período ditatorial e restabelecimento de alguns direitos e liberdades no país, onde se pode dizer que o processo de mudança política se configurou como uma “transição por transação” (SHARE; MAINWARING, 1986). Nesse sentido:

A censura prévia foi parcialmente suspensa, os resultados eleitorais, depois de algumas manipulações das regras, foram admitidos, os protestos dos empresários contra o "modelo econômico" foram, embora com reservas, tolerados e as inesperadas reivindicações operárias, surgidas a partir de 1978, foram um efeito não antecipado da ação liberalizante. Esse projeto foi mantido, no governo Figueiredo (1979-1985), sob o nome de "política de abertura", com lances controversos e sob oposição da extrema-direita militar. Concluída no fim do governo Sarney (1985-1990), a

"transição política" (de 1974 a 1989) foi peculiar: ela durou, ironicamente, mais que o regime propriamente dito (1964-1974) (CODATO, 2005. p. 93).

A justiça de transição brasileira é considerada a mais longa da América Latina, uma vez que a abertura política se deu por meio de permanentes negociações entre os líderes autoritários e os grupos que pressionavam pela redemocratização no país, o que acabou refletindo em uma justiça de transição tardia, onde as iniciativas de implementação de políticas públicas nesse sentido, se deu de forma atrasada, tendo sido o último país latino-americano a investigar oficialmente os crimes ocorridos no período ditatorial.

Em um primeiro momento, a sociedade civil foi a responsável por investigar e documentar os crimes ocorridos durante o período autoritário brasileiro, bem assim expor esses documentos para a sociedade para que tomassem conhecimento da repressão sofrida à época. Nesse sentido, foi desenvolvido em 1979 pelo Conselho Mundial de Igrejas e pela Arquidiocese de São Paulo, sob o comando de Jaime Wright e de Dom Paulo Evaristo Arns, o projeto “Brasil: Nunca Mais” – BNM, composto por cerca de 711 inquéritos e dividido em seis tomos, tendo sido lançado posteriormente em formato de livro.

O projeto teve como objetivos evitar que os processos judiciais por crimes políticos fossem destruídos antes do fim da ditadura militar, obter informações sobre a prática de torturas e violações a direitos ocorridas no período e divulga-los como mecanismo educativo da sociedade para que não fossem repetidos na posteridade, informações que em grande parte foram obtidas por meio dos depoimentos dos acusados em julgamentos militares

Nos relatórios produzidos pelo projeto, que somam mais de um milhão de páginas, foram compilados documentos oficiais do próprio Estado que vão desde a análise dos antecedentes do governo militar, das suas instituições jurídico-políticas e estrutura dos seus aparelhos repressivos, até uma lista de atingidos, torturados e mortos pelo regime em uma extensa enumeração de violações a direitos humanos praticadas reiteradamente e institucionalizadas como mecanismos de investigação e repressão.

Quando se fala em esforços estatais para uma justiça de transição no Brasil, seu marco normativo inicial foi a promulgação da Constituição Federal de 1988, no qual foram trazidas reformas institucionais e jurídicas que alteraram sensivelmente pontos-chaves da organização político-administrativa do país e trazendo a proteção dos direitos humanos para o centro da democracia brasileira, mas que ainda não trazia mecanismos de investigação e punição dos violadores de direitos, cujo pontapé inicial se deu com a Comissão Especial de Mortos e Desaparecidos, criada pela Lei nº. 9.410/95.

Foi criada especificamente para lidar com a herança de um passado violento dos anos de ditadura, tendo sido extinta em dezembro de 2022 no governo de Bolsonaro. Tinha como principais objetivos reconhecer os mortos e desaparecidos, localizar e identificar seus restos mortais e realizar a reparação das vítimas. Ainda em 2002 foi criada a Comissão da Anistia pela Lei 10.559 regulamentando o regime de anistiado político e prevendo reparação econômica, de caráter indenizatório aos anistiados, dentre outras providências.

Foi estruturado como um órgão de assessoramento ligado diretamente ao Ministério da Justiça cuja finalidade específica seria o de analisar e emitir pareceres opinativos acerca dos pedidos de anistia ligados a fatos de caráter exclusivamente político. Responsável, ainda, pelas políticas de reparação às vítimas e seus familiares, promovendo direitos de ex presos e perseguidos políticos do regime dentre eles a declaração de anistiado político, reparação econômica de caráter indenizatório, contagem de tempo de afastamento laboral na condição de perseguido político para fins previdenciários, entre outras (BRASIL, 2002b).

No início de seus trabalhos foi bastante criticada pelos altos valores concedidos a título de indenizações, bem assim a assimetria de valores entre casos similares, tendo sido estipulado em 2007 um critério para sua estipulação, diminuindo essas divergências.

Transferido para a pasta do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania, sofreu um grande desmonte durante a direção de Damares Alves, onde 85% das indenizações requeridas foram negadas.

Em março de 2023 houve uma importante modificação no Regime Interno da comissão que passou a processar casos coletivos de anistia, que, nesse caso, não será possível a reparação econômica. Nestas situações, o pedido poderá ser feito por entes coletivos<sup>90</sup> “que foram atingidos, em decorrência de motivação exclusivamente política, por atos de exceção, institucionais ou complementares” (BRASIL, 2023). Nesses casos, a decisão se limita ao reconhecimento de anistia política coletiva, não implicando em anistia individual, e emissão de recomendações para outros órgãos públicos. Passou, ainda, a prever o registro de pedido de desculpas em nome do Estado brasileiro nos casos de anistia política individual ou coletivo deferidos.

---

<sup>90</sup> Como associações, entidades da sociedade civil e sindicatos representantes de trabalhadores, estudantes, camponeses, povos indígenas, população LGBTQIA+, comunidades quilombolas e outros segmentos, grupos ou movimentos sociais. De acordo com o §2º do art. 16 do Regimento da Comissão da Anistia, no caso das associações, entidades da sociedade civil e sindicatos, eles deverão contar com pelo menos dois anos de existência, comprovar atuação na defesa de direitos humanos e não possuir fins lucrativos para requererem o reconhecimento de anistia política coletiva.

Com as diretrizes 23 e 24 do Programa Nacional de Direitos Humanos de 2009 erigiu-se o reconhecimento e a preservação da memória e da verdade como direitos humanos e apenas em 2011 foi criada a Comissão Nacional da Verdade no país, após mais de vinte anos de um quase silêncio estatal.

Comprometida com uma real efetivação justiça transicional foi criada pela Lei n. 12.528/2011 a Comissão Nacional da Verdade<sup>91</sup> – CNV, órgão colegiado temporário com o escopo de investigar as graves violações de direitos humanos ocorridas no país entre setembro de 64 a outubro de 68, englobando o período da ditadura militar, tendo sido os seus trabalhos instalados em maio de 2012.

A criação de comissões da verdade é um ponto bastante comum em países em processo justransicional, a exemplo da Argentina, Chile, e outros países, no entanto, a grande diferença da comissão brasileira com a maioria das demais comissões é no sentido de que estas foram instauradas quase que imediatamente ao final do regime o qual queriam superar, enquanto no Brasil a CNV foi criada trinta anos após o término do regime, o que acabou por prejudicar a documentação das violências experienciadas no período, uma vez que permitiu que muitos documentos tivessem sido destruídos e memórias perdidas pelo decorrer do tempo.

Por não possuir poderes judiciais, tal órgão tinha como objetivo principal esclarecer, elaborar documentos para estudo histórico-social e propor mecanismos de superação do período e não o de punir ou indiciar criminalmente eventuais culpados, ficando a cargo da justiça brasileira efetivar esse mecanismo justransicional.

No relatório constam vinte e nove recomendações feitas pela CNV a serem adotadas pelo país para a efetivação da justiça de transição, tendo como eixos principais os direitos à memória e verdade; reforma das instituições; justiça/persecução aos violadores de direitos humanos; e reparação para que se começasse a superar o passado e a se pensar em consolidar um Estado democrático de direito.

Dentre as recomendações feitas, tem-se a necessidade de reconhecimento de culpa pelo Estado, preservação da memória, indenização das vítimas pelos acusados de abusos, mudanças nos registros de óbitos das vítimas, criação de mecanismos de prevenção e combate à tortura, dignificação do sistema prisional e do tratamento ao preso, modificação da legislação para punir crimes contra a humanidade e desaparecimentos forçados, punição de agentes públicos, dentre outras mecanismos de enfrentar o passado violento no país.

---

<sup>91</sup> É preciso ressaltar que os estados-membros e alguns entes da sociedade civil também criaram comissões próprias, mas que, tendo em vista o recorte metodológico do presente trabalho não serão trazidas a discussão.

No entanto, o processo justransicional brasileiro ainda se encontra inacabado e que, por isso mesmo, os efeitos das violações passadas ainda reverberam na sociedade atual. Nesse sentido, urge a necessidade de enfrentamento e construção coletiva de mecanismos eficientes de superação de um passado violento, pois:

No Brasil, a sociedade sofre até hoje os efeitos sintomáticos de repetição da violência social, decorrentes de dois longos episódios de crueldade que nunca foram reparados nem elaborados coletivamente: três séculos de barbárie escravagista, entre os séculos XVII e XIX, e duas décadas de ditadura militar, entre 1964 e 1985. (KEHL, 2009, p. 28).

Relativamente ao reconhecimento formal de culpa pelo país pelas mortes e desaparecimentos ocorridos durante o período da ditadura militar, ele foi realizado em agosto de 2007 com o lançamento do livro “Direito à Memória e à Verdade”, documento oficial do governo que revelou histórias das vítimas e reconheceu a responsabilidade do Estado brasileiro nos crimes ocorridos durante o período, tendo sido um importante passo na busca pela verdade e construção de uma memória esclarecida e fundamental para a consolidação da democracia no país.

Já os pedidos de concessão de anistia em decorrência de motivação exclusivamente política por atos de exceção ocorridos entre 18/09/1946 e 05/10/1988 devem ser requeridos junto à Comissão de Anistia, órgão de assessoramento direto e imediato do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania, responsável por essa concessão. A condição de anistiado é prevista na CF/88 e dá direito a reparação econômica, assegurada a readmissão ou promoção durante o período que o anistiado ficou impedido de trabalhar por razões políticas, mais a contagem de tempo que ele ficou afastado pelo mesmo motivo, reintegração de servidores públicos civis e empregados públicos e conclusão de curso em escola pública para estudantes punidos por questões políticas.

Até 31 de dezembro de 2024 foram protocolados mais de oitenta mil pedidos de anistia, tendo sido 39.984 deles deferidos pela Comissão. A maioria dos anistiados foram ex-vereadores, representando 55% dos pedidos, ex-integrantes das Forças Armadas, 11%, e ex-membros de empresas públicas e sociedades de economia mista, 11% (SINCA/MDH, 2024).

No que condiz à indenização financeira dos submetidos à violência estatal durante o período autoritário, o Brasil conta com um dos maiores programas do mundo de reparação financeira às vítimas de violações a direitos humanos como parte de um processo justransicional

(ABRÃO; TORELLY, 2011. p. 474), sendo da alçada da Comissão da Anistia receber e analisar os pedidos de indenização,

Já no que se relaciona à punição de agentes públicos envolvidos com episódios de tortura, assassinatos, dentre outras violações, é preciso assinalar a ineficiência dos Tribunais brasileiros desse mecanismo no processo justransicional, uma vez que a lei de anistia representa um grande empecilho para processamento, julgamento e devida responsabilização dos envolvidos nos abusos praticados durante o período autoritário nacional, representando uma grande lacuna no processo justransicional brasileiro que fica comprometido pela não persecução penal dos perpetradores de violências diante da autoanistia concedida pelo governo militar aos atos praticados durante sua vigência. É preciso assinalar, no entanto, que essa lei se demonstra incompatível com os Tratados Internacionais os quais o Brasil é signatário, devendo ser reconhecido o seu não reconhecimento na ordem jurídica nacional.

## **5.5 DA INCOMPATIBILIDADE JURÍDICA DE LEIS DE AUTOANISTIA COM O DIREITO INTERNACIONAL**

Um dos primeiros entraves para a justiça transicional concerne à punição dos culpados. A Lei nº 6.683 /79 – Lei da Anistia, criada pelo próprio regime militar, proporcionou perdão jurídico indistinto aos crimes políticos ocorridos durante a ditadura, promovendo a impunidade a todos indistintamente, engessando a possibilidade de punição criminal de seus agressores e violando parâmetros protetivos estipulados internacionalmente.

O contexto histórico de sua assinatura era de disputa política acerca da narrativa que seria construída sobre o tipo e a natureza jurídica da anistia – se das penas ou dos fatos – a ser concedida pelo Legislativo, uma vez que:

A anistia menor, que intervém após condenação, interrompe a execução das penas e apaga a condenação; entretanto, pelo menos o processo ocorreu no seu tempo, pagando assim um tributo à memória. Em contrapartida, a anistia dos fatos extingue a ação pública, porque os fatos consideram não terem sido delituosos. Neste ponto, o efeito do desempenho jurídico atinge seu ápice: agimos como se o mal não tivesse ocorrido; o passado é reescrito e o silêncio é imposto à memória. (OST, 2005. P. 172)

O tipo de anistia previsto na Lei em comento foi a menor, isto é, das penas e condenações e não dos fatos em si, restando claro tal opção quando da leitura do seu §2º do art. 1º que excepciona da anistia aqueles que tivessem sido condenados por práticas de terrorismo, assalto, sequestro e atentado pessoal. Acaso tivesse se optado pela anistia do esquecimento o legislador teria utilizado o termo “atos” e não “aqueles que foram condenados” (ALMEIDA. VIANA. CARNEIRO, 2023. p. 178).

Outro fato que corrobora com esse pensamento é o da previsão na mesma lei da necessidade de prova documental ou testemunhal de desaparecimento para que assim se pudesse declarar a ausência, diante disso, “pode-se afirmar que a Lei de Anistia exige a memória dos fatos para produzir efeitos” (ALMEIDA. VIANA. CARNEIRO, 2023. p. 179).

Nela, houve a previsão de sua concessão a todos, incluídos servidores da Administração Direta e Indireta, que entre 02 de setembro de 1961 a 15 de agosto de 1979 tivessem cometido crimes políticos ou conexos a eles, entendendo-se este último como crimes de qualquer natureza relacionados a crimes políticos ou eventualmente praticados com motivação política. Ficaram de fora da incidência dessa lei os que já haviam sido condenados pela prática de “terrorismo, assalto, sequestro e atentado pessoal” (BRASIL, 1979).

Em outubro de 2008 foi impetrada pelo Conselho Federal da OAB – CFOAB, perante o STF a ADPF 153<sup>92</sup> questionando a constitucionalidade da Lei da Anistia perante a nova ordem constitucional vigente. De acordo com o seu impetrante, a interpretação segundo a qual a concessão de anistia teria sido ampla, geral e irrestrita contrariava inúmeros preceitos fundamentais, dentre eles o de não ocultar a verdade, a dignidade humana, o direito de receber dos órgãos públicos informações de interesse pessoal ou coletivo bastantes para identificar a identidade dos responsáveis pelas inúmeras violações a direito (STF, 2010. p. 3) e os princípios democráticos e republicano, pois teria sido votada por um Legislativo composto por membros indicados pelos militares e sancionada por um Chefe de Estado igualmente militar e que, portanto, a decisão não se embasaria na vontade do povo, mas pelos interesses do próprio regime ditatorial e que, por isso mesmo, não teria poder de anistiar (STF, 2010. p. 22).

Ao final, requereu que fosse dada pela Corte interpretação conforme à Constituição de 1988 e que fosse declarada a não abrangência da anistia aos atos praticados pelos agentes responsáveis pela repressão contra opositores do governo militar. Em igual sentido, a Secretaria

---

<sup>92</sup> Impetrada pelo Conselho Federal da OAB, objetivando a declaração de não-recepção do §1º do art. 1º Lei n. 6.683/79 – Lei da Anistia que concedia a todos que praticaram crimes de qualquer natureza conexos com crimes políticos ou por motivação política, que acabaria por abranger os agentes do públicos pelas práticas de “homicídio, desaparecimento forçado, abuso de autoridade, lesões corporais, estupro e atentado violento ao pudor contra opositores políticos ao regime militar”, legitimando, dessa forma, a autoanistia (STF, 2010).

Jurídica do Ministério da Justiça manifestou-se pela inconstitucionalidade da lei, nos mesmos termos propostos pela CFOAB.

A Associação Juízes para a Democracia pediu sua entrada na ação como *amicus curiae*<sup>93</sup>, o que foi concedido pela Corte Suprema, postulando pelo não reconhecimento da conexão entre os crimes comuns e políticos praticados durante o regime militar pelos agentes públicos, permitindo que os casos concretos fossem levados a juízo e analisados pelos juízes competentes pela devida instrução penal (STF, 2010. p. 4). Requereu, ainda, o acostamento de um manifesto de juristas e de um abaixo assinado contando com 16.149 assinaturas a fim de demonstrar a comoção social contra a anistia dos agentes públicos perpetradores de atos violadores de direitos humanos.

No entanto, a Secretaria Geral da Advocacia Geral da União, instada a se manifestar, propugnou pela constitucionalidade da lei questionada, uma vez que a sua abrangência geral e irrestrita, reconhecida até então, decorreria “inexoravelmente do contexto em que fora promulgada, sendo certo que não estabeleceu esse diploma legal qualquer discriminação para concessão do benefício da anistia, entre opositores e aqueles vinculados ao regime militar” e que a anistia tal qual como concedida já teria produzido todos os seus efeitos e produzido um ato jurídico perfeito e, portanto, imodificável com vistas a segurança jurídica, próprio do Estado democrático de direito, e da irretroatividade da lei penal (STF, 2010. p. 5-6).

No mérito da ADPF 153, o STF entendeu pela sua compatibilidade com a nova ordem constitucional, preceituando por sua aplicabilidade. Em primeiro lugar, arguiu que a quebra da isonomia jurídica em face da impessoalidade da lei em exame não deveria prosperar, uma vez que decorrente da natureza objetiva do instrumento normativo, posto que a anistia incidiria sobre delitos e não pessoas determinadas, não podendo, portanto, haver diferenciação entre civis e agentes públicos na sua concessão.

Quanto a alegação de que dificultaria o acesso a informações relativas aos atos praticados no período ditatorial, o Supremo entendeu que o reconhecimento de sua legitimidade não impediria o acesso à verdade histórica, mas sim os empecilhos impostos no art. 23, *caput* e §3º da Lei nº 8.159/91<sup>94</sup> – que dispunha sobre a política nacional de arquivos públicos e

---

<sup>93</sup> Da mesma maneira ingressaram no feito como *amicus curiae* o Centro pela Justiça e o Direito Internacional – CEJIL, a Associação Brasileira de Anistiados Políticos – ABAP, e a Associação Democrática e Nacionalista de Militares – ADNAM.

<sup>94</sup>“Art. 23 da Lei n. 8.159/91. Decreto fixará as categorias de sigilo que deverão ser obedecidas pelos órgãos públicos na classificação dos documentos por eles produzidos. (...) § 3º - O acesso aos documentos sigilosos referente à honra e à imagem das pessoas será restrito por um prazo máximo de 100 (cem) anos, a contar da sua data de produção”.

privados; e na Lei nº. 11.111/05 sobre acesso a documentos classificados como sigilosos<sup>95</sup>, ambos revogados posteriormente pela Lei n. 12.527/2011.

Quanto a quebra dos princípios democrático e republicano, entendeu o STF que se assim entendesse, toda a legislação sancionada no regime autocrático seria formalmente incompatível com a CF/88, não podendo tal argumento prosperar. E no que condiz a ideia de dignidade humana, entendeu que se trataria de argumentação exclusivamente política e não jurídica.

Reconheceu, ainda, a bilateralidade da legislação em análise, favorecendo tanto quem teria cometido crimes políticos, quanto os agentes de estado que teriam praticado crimes em conexão com os de lesa humanidade praticados no período anistiado – 02 de setembro de 1961 a 15 de agosto de 1979, desde que o agente ainda não tivesse sido condenado pela sua prática. Entendeu se tratar não de uma conexão nos termos penais, mas de uma conexão *suis generis* e mais ampla entre os crimes e que deveria ser reconhecida “desde que se pudesse relacionar uma infração a outra” (STF, 2010. p. 36).

Assim, poderia se estipular como de caráter político, ilícitos penais comuns que não guardam nenhuma relação com a atuação política de resistência ao poder estabelecido e que, não rara as vezes, não cumpre o “pressuposto básico de um delito contrário ao Estado e ao seu governo, mas, diversamente, sendo perpetrado em favor dos mesmos e da manutenção do poder político estabelecido” (GALINDO, 2016. p. 198).

Para o Supremo, se o legislador quisesse excluir da abrangência legal todos aqueles que teriam praticado crimes de terrorismo, assalto, sequestro e atentado pessoal, se utilizaria da expressão “denunciados” e não “condenados”<sup>96</sup> na redação do §2º do art. 1º da Lei da Anistia<sup>97</sup>. Além disso, por se tratar de uma anistia das condenações e não dos fatos, não haveria incompatibilidade desta com a previsão de mecanismos de reparação.

Por fim, invocou o trazido no art. 4º da EC nº 26/85 que não só reafirmou, mas ampliou a anistia concedida na Lei n. 6.683/79 para abranger também aos já condenados. Segundo o dispositivo:

---

<sup>95</sup> Para impugnar ambos os instrumentos normativos, foi impetrada a Ação Direta de Inconstitucionalidade n. 4077-DF, julgada monocraticamente pela ministra Rosa Weber em setembro de 2016 que reconheceu que a ADI restava prejudicada, havendo ocorrido a perda do seu objeto posto que os instrumentos normativos questionados teriam sido revogados pela Lei n. 12.527/2011 (STF, 2016. p. 5).

<sup>96</sup> Cabe lembrar que o STM em novembro de 1979 concedeu anistia a todos os condenados pelos crimes previstos no §2º do art. 1º da Lei da Anistia através do Recurso Criminal n. 5.341, cujo relator Ministro Faber Cintra estendeu a anistia para quem já tivesse cumprido inteiramente a pena que lhe foi imposta até a data do julgamento do Recurso (STF, 2010. p. 38).

<sup>97</sup> “§2º do Art. 1º da Lei da Anistia: § 2º - Excetua-se dos benefícios da anistia os que foram condenados pela prática de crimes de terrorismo, assalto, sequestro e atentado pessoal”. (grifei).

Art. 4º É concedida anistia a todos os servidores públicos civis da Administração direta e indireta e militares, punidos por atos de exceção, institucionais ou complementares.

§ 1º É concedida, igualmente, anistia aos autores de crimes políticos ou conexos, e aos dirigentes e representantes de organizações sindicais e estudantis, bem como aos servidores civis ou empregados que hajam sido demitidos ou dispensados por motivação exclusivamente política, com base em outros diplomas legais.

§ 2º A anistia abrange os que foram punidos ou processados pelos atos imputáveis previstos no "caput" deste artigo, praticados no período compreendido entre 2 de setembro de 1961 e 15 de agosto de 1979.

No entanto, o reconhecimento de uma pretensa conexão *suis generis* acabou por estipular como políticos ilícitos penais comuns que não guardam relação com a atuação política de resistência ao poder estabelecido. É de se lembrar, ainda, que tais crimes são considerados imprescritíveis, de acordo com a CIDH, uma vez que se configuram como crimes contra a humanidade.

Em que pese ter sido reconhecida sua compatibilidade com o texto constitucional, deixou o STF de examinar a compatibilidade da Lei da Anistia com os Acordos e Convenções Internacionais dos quais o Brasil é signatário, especialmente com o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos - PIDCP e a Convenção Interamericana de Direitos Humanos, cuja adesão pelo país a elas se deu em julho e setembro de 1992, respectivamente.

A partir do momento em que o país ratifica tal instrumento, nasce para ele a obrigação de “perseguir, investigar e sancionar os responsáveis por violações de direitos humanos e crimes de lesa humanidade” e, não tendo o Brasil investigado ou sancionado os crimes praticados durante o regime militar sob a alegação de que foram anistiados e, mesmo que não o tivessem, se encontrariam prescritos, acaba por ferir as obrigações gerais impostas pelo art. 1.1 da Convenção<sup>98</sup> e 2.3 do PIDCP<sup>99</sup>, pois, por ser integrante do sistema interamericano de direitos humanos, o impõe um duplo controle: de constitucionalidade e de convencionalidade, não bastando o reconhecimento de apenas um deles.

---

<sup>98</sup> “Art. 1.1. da CIDH. Os Estados-Partes nesta Convenção comprometem-se a respeitar os direitos e liberdades nela reconhecidos e a garantir seu livre e pleno exercício a toda pessoa que esteja sujeita à sua jurisdição, sem discriminação alguma por motivo de raça, cor, sexo, idioma, religião, opiniões políticas ou de qualquer outra natureza, origem nacional ou social, posição econômica, nascimento ou qualquer outra condição social”.

<sup>99</sup> “Art. 2.3. do PIDCP. Os Estados Partes do presente Pacto comprometem-se a: a) Garantir que toda pessoa, cujos direitos e liberdades reconhecidos no presente Pacto tenham sido violados, possa dispor de um recurso efetivo, mesmo que a violência tenha sido perpetrada por pessoas que agiam no exercício de funções oficiais; b) Garantir que toda pessoa que interpuser tal recurso terá seu direito determinado pela competente autoridade judicial, administrativa ou legislativa ou por qualquer outra autoridade competente prevista no ordenamento jurídico do Estado em questão; e a desenvolver as possibilidades de recurso judicial; c) Garantir o cumprimento, pelas autoridades competentes, de qualquer decisão que julgar procedente tal recurso”.

A necessidade desse controle é premente, posto que tais violações representam uma ameaça à ideia de paz social, justificando, assim, a intervenção de órgãos internacionais competentes e garantindo que elas não sejam banalizadas sob o véu de uma legalidade nacional formal que protege e prestigia a impunidade.

Neste contexto, reconhece-se atualmente uma multiplicidade de sujeitos com poder de governança, o que acaba culminando em inúmeros processos de decisão e esferas de poder, divididas em sistemas de proteção de direitos que atuam de forma conjugada ante a necessidade de cooperação e diálogo entre o direito constitucional e o internacional para melhor proteção dos indivíduos e coletividades. “Neste sentido, o direito internacional regional e constitucionalismos nacionais atuam em conjunto para ampliar o rol de proteção de direitos humanos, bem como restringir poderes abusivos” (FACHIN; RAMOS. 2020. p. 114). É a chamada tutela multinível de direitos.

Neste sentido:

(...) a proteção multinível dos direitos humanos nos diversos sistemas jurídicos europeus apresenta tantas oportunidades como desafios. Por um lado, é evidente que os diferentes âmbitos ofereciam a possibilidade de uma maior e mais completa proteção aos direitos humanos. Não se contam unicamente com as garantias constitucionais nacionais, mas também (se as mesmas falhavam, e sob o princípio da subsidiariedade) com o sistema internacional. (...) Então, não admira que vários comentaristas começaram a descrever o sistema como um “constitucionalismo multinível”, que parecia emergir do errático processo de interação entre as diferentes esferas de proteção de direitos acima mencionadas. (GALINDO, URUEÑA, PÉREZ 2014, p. 19).

Assim, a perspectiva multinível de proteção dos direitos humanos oferece uma maior e complexa rede de proteção destes direitos ao reconhecer, além do sistema nacional, a possibilidade de atuação por meio de um sistema internacional de garantia deles. Dentro dessa perspectiva tem-se o Sistema Interamericano de Direitos Humanos – SDH formado pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos – CIDH e pela Corte Interamericana de Direitos Humanos.

A Corte Interamericana, com sede em São José da Costa Rica, exerce uma função consultiva, respondendo às questões que lhes são apresentadas e uma contenciosa, julgando casos apresentados pela Comissão de Direitos Humanos ou pelos Estados. Em suas decisões propõe medidas provisórias a serem aplicadas pelas partes com vistas a solução de conflitos e supervisiona sua implementação.

Os indivíduos não têm legitimidade para ingresso direto de ações na Corte, devendo, inicialmente, apresentar sua petição à Comissão Interamericana, que tentará mediar o conflito entre ele e o Estado e, em não havendo solução, submete o caso à Corte, servindo como verdadeiro filtro de acesso, diferente do que ocorre no Sistema Europeu de Direitos Humanos, que pode ser provocado por petição individual.

Nesse sentido a Comissão Interamericana ganha destaque uma vez que são aceitas petições individuais ou de grupo de pessoas, sendo, portanto, mais acessível. Considerado órgão autônomo do SIDH, tem como função primordial a de promover e proteger dos direitos humanos nos países membros da Organização dos Estados Americanos – OEA. Para tal exerce a função de monitoramento da efetividade destes direitos nas Américas, estimulando, amistosa e politicamente, ações a serem implementadas pelos Estados neste escopo, evitando a ação contenciosa da Corte Interamericana.

Assim, após a tomada de decisões dos *cases* a ela apresentados e de tecer as recomendações para o Estado denunciado a CIDH deverá tentar uma solução amistosa e, após o resultado, preparar relatório pertinente às medidas direcionadas para cada parte que será publicado pela Secretaria Geral da OEA e fixando prazo para o cumprimento destas (LEITE; TAVARES NETO. 2016. p. 97)

Os relatórios das decisões da CIDH se aproximam de uma verdadeira decisão judicial, visto que é um produto de um exame de caso submetido a um órgão colegiado que após deliberação elaborará uma peça escrita relatando os fatos observados e, ao final formula recomendações para cessar e/ou reparar as violações engendradas pelo Estado envolvido (LABANCA, 2019).

Logo, as denúncias e reclamações impetradas serão analisadas e recomendações serão feitas para que uma solução viável seja encontrada. Neste ínterim, diante das renitentes violações sofridas pelos indígenas no Brasil, principalmente no que condiz aos direitos que envolvem direitos territoriais, a Comissão Interamericana se torna imprescindível na guarida destes povos garantindo sua identidade e promovendo o multiculturalismo no país.

Em inúmeros julgados, a Corte Interamericana de Direitos Humanos declarou leis de anistia a crimes de lesa humanidade incompatíveis com a Convenção Americana de Direitos Humanos, inclusive a Lei n. 6.683/79, por exemplo nos casos de *Gomes Lund e outros vs. Brasil* julgado em 2010 e *Herzog e outros vs. Brasil*, em 2018.

A Corte IDH desenvolveu critérios para a qualificação de crimes como violações contra a humanidade e a conseqüente responsabilidade estatal de investigá-los e puni-los em que pese

haja leis de anistia internas, as quais não podem servir de obstáculo para a responsabilização do Estado, graças ao reconhecimento da necessidade do exercício de um controle de convencionalidade entre as normas domésticas e a Convenção Interamericana de Direitos Humanos, haja vista a incompatibilidade de leis de autoanistia com tal instrumento internacional.

A primeira vez que esse entendimento foi apresentado pela Corte se deu no caso *Barrios Altos vs. Peru*<sup>100</sup> em março de 2001, considerando a incompatibilidade das leis de autoanistia com os instrumentos normativos do sistema interamericano de proteção dos direitos humanos, pois acabam por impedir a investigação e consequente punição dos responsáveis por perpetrar violações a estes direitos. Para a Corte IDH:

são inadmissíveis as disposições de anistia, as disposições de prescrição e o estabelecimento de excludentes de responsabilidade que pretendam impedir a investigação e punição dos responsáveis por graves violações de direitos humanos, tais como tortura, execuções sumárias, extralegais ou arbitrarias e desaparecimentos forçados, todas elas proibidas por violar direitos inderrogáveis reconhecidos pelo Direito Internacional dos Direitos Humanos. (CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2001).

À luz do contido nos artigos 1.1 e 2<sup>101</sup> da Convenção é dever dos Estados tomarem as devidas e necessárias providências para oferecer proteção judicial de forma indistinta a todos, sob pena de sua omissão se configurar como violadora dos mencionados dispositivos combinados com os artigos 8 e 25<sup>102</sup> do mesmo instrumento normativo

---

<sup>100</sup> Trata-se do caso da omissão do Estado em punir os responsáveis pelo ocorrido em 3 de novembro de 1991 em Barrios Altos, onde agentes estatais mataram 15 e feriu gravemente 4 pessoas que supostamente estariam praticando atividade subversiva. Apesar de iniciada uma investigação formal em 1995, antes que houvesse uma condenação o Congresso peruano sancionou no mesmo ano a lei n.º 26.479 concedendo anistia e excluindo a responsabilidade de militares, policiais e civis por violações a direitos humanos entre 1980 a 1995, o que acabou por determinar o arquivamento das investigações em curso e impedindo a responsabilização desses agentes. Da mesma maneira entendeu a Corte no caso *Loayza Tamayo vs. Peru*, em 1998, no qual Maria Elena Loyaza Tamayo foi detida arbitrariamente, torturada e violada sexualmente por agentes do estado peruano em 1993 sem a observância do devido processo legal

<sup>101</sup> “Art.1.1.1. CIDH. Os Estados-Partes nesta Convenção comprometem-se a respeitar os direitos e liberdades nela reconhecidos e a garantir seu livre e pleno exercício a toda pessoa que esteja sujeita à sua jurisdição, sem discriminação alguma por motivo de raça, cor, sexo, idioma, religião, opiniões políticas ou de qualquer outra natureza, origem nacional ou social, posição econômica, nascimento ou qualquer outra condição social”. “Art. 2 CIDH. Se o exercício dos direitos e liberdades mencionados no artigo 1 ainda não estiver garantido por disposições legislativas ou de outra natureza, os Estados-Partes comprometem-se a adotar, de acordo com as suas normas constitucionais e com as disposições desta Convenção, as medidas legislativas ou de outra natureza que forem necessárias para tornar efetivos tais direitos e liberdades”.

<sup>102</sup> “Art. 8 CIDH. 1. Toda pessoa tem direito a ser ouvida, com as devidas garantias e dentro de um prazo razoável, por um juiz ou tribunal competente, independente e imparcial, estabelecido anteriormente por lei, na apuração de qualquer acusação penal formulada contra ela, ou para que se determinem seus direitos ou obrigações de natureza civil, trabalhista, fiscal ou de qualquer outra natureza. 2. Toda pessoa acusada de delito tem direito a que se presuma sua inocência enquanto não se comprove legalmente sua culpa. Durante o processo, toda pessoa tem direito, em

É por isso que, quando adotam leis que tenham este efeito, como o caso das leis de autoanistia, os Estados Partes na Convenção incorrem na violação dos artigos 8 e 25, combinados com os artigos 1.1 e 2 da Convenção. As leis de autoanistia conduzem à vulnerabilidade das vítimas e à perpetuação da impunidade, motivo pelo qual são manifestamente incompatíveis com a letra e o espírito da Convenção Americana. Este tipo de lei impede a identificação dos indivíduos responsáveis por violações de direitos humanos, na medida em que obstaculiza a investigação e o acesso à justiça e impede as vítimas e seus familiares de conhecerem a verdade e de receberem a reparação correspondente (CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2001).

Tendo o Brasil ratificado em 1992 a Convenção Interamericana de Direitos Humanos, é dever do Estado compatibilizar sua legislação doméstica de modo a prestigiar os ditames do instrumento internacional, que, por ter sido incorporado a sua legislação também fazem parte das normas internas brasileiras. É por isso que a Lei da Anistia resta incompatível por impedir que os perpetradores de violações a direitos humanos ocorridos durante o regime ditatorial sejam identificados e punidos por obstar o acesso à justiça das vítimas e seus familiares.

Em novembro de 2010, o Brasil foi condenado pela Corte IDH no caso *Gomes Lund e outros vs Brasil*, também conhecido como “Caso Guerrilha do Araguaia”<sup>103</sup> a

---

plena igualdade, às seguintes garantias mínimas: a) direito do acusado de ser assistido gratuitamente por tradutor ou intérprete, se não compreender ou não falar o idioma do juízo ou tribunal; b) comunicação prévia e pormenorizada ao acusado da acusação formulada; c) concessão ao acusado do tempo e dos meios adequados para a preparação de sua defesa; d) direito do acusado de defender-se pessoalmente ou de ser assistido por um defensor de sua escolha e de comunicar-se, livremente e em particular, com seu defensor; e) direito irrenunciável de ser assistido por um defensor proporcionado pelo Estado, remunerado ou não, segundo a legislação interna, se o acusado não se defender ele próprio nem nomear defensor dentro do prazo estabelecido pela lei; f) direito da defesa de inquirir as testemunhas presentes no tribunal e de obter o comparecimento, como testemunhas ou peritos, de outras pessoas que possam lançar luz sobre os fatos. g) direito de não ser obrigado a depor contra si mesma, nem a declarar-se culpada; e h) direito de recorrer da sentença para juiz ou tribunal superior. 3. A confissão do acusado só é válida se feita sem coação de nenhuma natureza. 4. O acusado absolvido por sentença passada em julgado não poderá se submetido a novo processo pelos mesmos fatos. 5. O processo penal deve ser público, salvo no que for necessário para preservar os interesses da justiça”. “Art. 25 CIDH. 1. Toda pessoa tem direito a um recurso simples e rápido ou a qualquer outro recurso efetivo, perante os juízes ou tribunais competentes, que a proteja contra atos que violem seus direitos fundamentais reconhecidos pela constituição, pela lei ou pela presente Convenção, mesmo quando tal violação seja cometida por pessoas que estejam atuando no exercício de suas funções oficiais. 2. Os Estados-Partes comprometem-se: a) a assegurar que a autoridade competente prevista pelo sistema legal do Estado decida sobre os direitos de toda pessoa que interpuser tal recurso; b) a desenvolver as possibilidades de recurso judicial; e c) a assegurar o cumprimento, pelas autoridades competentes, de toda decisão em que se tenha considerado procedente o recurso”.

<sup>103</sup> O caso se refere a um grupo de militantes do Partido Comunista do Brasil – PCdoB, que se instalaram ao longo do rio Araguaia no escopo de armar um exército popular formado por camponeses da região no escopo de derrubar o regime militar. Durante os anos de 1972 a 1974, oficiais das Forças Armadas reprimiram o movimento através de práticas de torturara, promoção de desaparecimento forçado e execução extrajudicial de integrantes desse grupo. O Centro pela Justiça e o Direito Internacional – CEJIL, e a *Human Rights Watch* apresentou uma representação junto à Comissão Interamericana de Direitos Humanos em nome das pessoas desaparecidas no contexto desse caso. A Comissão submeteu, então, a Corte denúncia contra o Brasil em 2009i

Em âmbito internacional foi criada a organização sem fins lucrativos *International Center for Transitional Justice* – ICTJ, com atuação em mais de 30 países, incluindo o Brasil. Sua atuação inclui parcerias com vítimas e sociedade civil, aconselhamento de atores estatais para criação de leis, políticas e instituições para entregar justiça às vítimas, construir pontes entre os envolvidos no processo justransicional, bem assim conduzir pesquisas oferecendo, por meio de seus relatórios análises e recomendações. (ICTJ, 2025), que vem somando esforços no auxílio da construção de uma justiça transicional efetiva no país, reforçando o posicionamento da CIDH no sentido de afastamento da lei da anistia e punição dos agentes públicos envolvidos nos abusos a direitos.

Nesse sentido, a primeira condenação de um agente de estado por práticas de crimes durante a ditadura militar por um tribunal brasileiro se deu em 2021, depois de mais de 37 anos do término do regime. Em São Paulo, o delegado aposentado Carlos Alberto Augusto, conhecido à época dos fatos como “Carlinhos Metralha”, foi condenado<sup>104</sup> pelo juiz federal Silvio César Arouck Gemaque a 2 anos e 11 meses de reclusão em regime inicial aberto, pelo sequestro de Edgar de Aquino Duarte em 1971.

Preliminarmente afastou-se a incidência da Lei da Anistia no caso em tela por entender que os crimes de desaparecimento forçado ou de sequestro de prisioneiros políticos, no qual se enquadra a descrição fática, não estariam protegidos por essa lei “pelo simples fato de ainda se encontrarem em execução, em se tratando de crimes permanentes, ultrapassando, portanto, o hiato temporal de 02 de setembro de 1961 a 15 de agosto de 1979” abrangidos pela anistia (JUSTIÇA FEDERAL DA 3ª REGIÃO, 2021. p. 43).

Além da tese de crime continuado, a decisão trouxe, ainda, a ideia de controle de convencionalidade e da necessidade de o direito brasileiro se coadunar com os Tratados e Convenções que o país é signatário, bem assim com a jurisdição da Corte Interamericana de Direitos Humanos, - Corte IDH, a qual o Brasil se submete, os quais inadmitem a possibilidade de prescrição que porventura impeçam ou dificultem a investigação e punição de violações a direitos humanos e que tal entendimento teria prevalência sobre o direito interno, não podendo, este último, ser invocado como justificativa de seu descumprimento. Inclusive, a Corte no caso *Almonacid Arellano vs. Chile*<sup>105</sup> entendeu que:

---

<sup>104</sup> Ação nº. 0011580-69.2012.4.03.6181 na 9ª Vara Criminal Federal de São Paulo.

<sup>105</sup> Trata-se do caso em que o Estado do Chile foi responsabilizado pela não investigação, identificação e consequente punição dos responsáveis pela execução extrajudicial de Luis Alfredo Almonacid Arellano, morto em setembro de 1973 na presença de sua família durante o regime militar chileno, bem assim a não reparação dos seus familiares. O Estado teria invocado o Decreto Lei nº. 2.191 que instituiu a anistia pelos crimes cometidos no período para justificar a sua omissão.

A corte tem consciência de que os juízes e tribunais internos estão sujeitos ao ímpeto da lei e, por isso, estão obrigados a aplicar as disposições vigentes no ordenamento jurídico. Porém, quando um Estado ratifica um tratado internacional como a Convenção Americana, seus juízes, como parte do aparato do Estado, também estão submetidos a ela, o que os obriga a velar para que os efeitos das disposições da Convenção não se vejam prejudicados pela aplicação de leis contrárias ao seu objeto e fim, e que desde o seu início carecem de efeitos jurídicos. Em outras palavras, o Poder Judiciário deve exercer uma espécie de ‘controle de convencionalidade’ entre as normas jurídicas internas que aplicam nos casos concretos e a Convenção Americana sobre Direitos Humanos. Nesta tarefa, o Poder Judiciário deve ter em conta não somente o tratado, senão também a interpretação que do mesmo tem feito a Corte Interamericana, intérprete última da Convenção. (CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2014).

O magistrado entendeu também que, apesar de nunca ter sido encontrado o corpo da vítima, tal condenação não estaria lastreada em provas por *hearsay*, ou “ouvir dizer”, pois havia provas testemunhais suficientes para a condenação, resultantes “de um conjunto de elementos que permite concluir pela responsabilidade penal. Do mesmo modo, em crimes como o retratado na espécie, praticado às escondidas, é evidente que a verdade real não exsurge à luz do dia” (JUSTIÇA FEDERAL DA 3ª REGIÃO, 2021. p. 52).

No entanto tal avanço sofreu um duro revés em 2022 com a apelação criminal nº. 0011580-69.2012.4.03.6181 julgada pela 11ª Turma do Tribunal Regional da 3ª Região, que declarou extinta a punibilidade do réu e conseqüentemente extinguiu a ação penal com base no art. 1º da Lei da Anistia. Para o desembargador relator José Lunardelli

[...] o que há, como moldura fática efetiva, são potenciais atos de detenção e prisão ilegal, cometidos contra Edgar de Aquino Duarte entre os anos de 1971 e 1973, sendo a autoria imputada ao réu (e a outros, já falecidos) na condição de agente público e participante do aparato estatal de repressão de dissidências políticas ao governo brasileiro de então. Tais atos se encontram abarcados, material e temporalmente, pelas disposições da Lei de Anistia (Lei 6.683/79). (TRIBUNAL REGIONAL FEDERAL DA 3ª REGIÃO, 2022. p. 14).

Segundo dados do MPF, até 2022 foram feitas cinquenta e três<sup>106</sup> denúncias no âmbito criminal, contra perpetradores de direitos humanos durante o regime ditatorial Brasil.

---

<sup>106</sup> Fonte: MPF. Disponível em: <https://justicadetransicao.mpf.mp.br/pesquisa-documental#justica-criminal>. Acesso em: 20 de jan. de 2025.

No Brasil, a execução desse aspecto apresenta “mais inocorrências relevantes que ocorrências necessárias; mais ausências que presenças” (ALMEIDA. SILVA. 2019. p. 31).

A reforma das instituições deve ser vista como a possibilidade de romper com as estruturas deixadas pelo regime autoritário, visto que quando estas deixam de prevalecer verifica-se uma continuidade da reprodução do pensamento do regime, que não é desenraizado dos agentes públicos, da legislação existente e da sociedade, o que coloca em cheque o retorno da democracia ao país (ALMEIDA; SILVA. 2019. p. 31).

Mais recentemente o STF vem se mobilizando, já existindo ampla maioria para rever a Lei da Anistia no Brasil para então permitir que haja a punição dos agentes da repressão, no entanto, sem previsão de julgamento, graças a mudança de composição na Corte daquela que confirmou a validade da lei em 2010.

Dessa forma, o que se pode dizer é que no Brasil a proteção e fomento dos direitos indígenas relacionados a terra vem sofrendo inúmeras violações e retrocessos pelo próprio Estado e que necessitam de uma resposta firme e eficaz para sua garantia.

## **5.6 POLÍTICA DE GOVERNO E VIOLAÇÕES SISTEMÁTICAS A DIREITOS HUMANOS INDÍGENAS NO BRASIL COMO CRIMES CONTRA A HUMANIDADE**

Os abusos perpetrados por agentes do Estado em períodos de exceção geralmente eram justificados por motivos de ordem político-ideológica e sob o manto da legalidade, mas que, na verdade, constituíram-se em verdadeiras violações sistemáticas a direitos humanos.

Os atos de sequestro, homicídio, falsidade ideológica e ocultação de cadáver, roubos por agentes do Estado do Brasil durante o período da ditadura militar (1964 a 1985), são atos desumanos que configuram crimes de lesão humanitária, por seu caráter generalizado e sistemático, articulados a uma política do Estado e dirigidos contra setores da população civil. Sua qualidade de crimes de lesa humanidade está fundada em normas de direito internacional que eram vigentes para o ano de início do período da ditadura<sup>107</sup> (ICTJ, 2008. p. 35).

---

<sup>107</sup> Tradução livre. No original: “Los actos de secuestro, homicidio, falsedad ideológica y ocultación de cadáver, cometidos por agentes del Estado de Brasil durante el período de la dictadura militar (1964 a 1985), son actos inhumanos que configuran crímenes de lesa humanidad, por su carácter generalizado y sistemático, articulados a una política del Estado y dirigidos contra sectores de la población civil. Su calidad de crímenes de lesa humanidad está fundada en normas de derecho internacional que eran ya vigentes para el año de inicio del período de la dictadura”.

Preceituados em Cartas internacionais como na Declaração Universal de Direitos Humanos, a Carta das Nações Unidas e a Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem, adotadas pelo Brasil se comprometendo a respeitar e afirmar os direitos da pessoa humana, tendo caráter vinculante e não meramente propositivo.

Não se pode aceitar que sejam utilizados como argumentos favoráveis às ofensas perpetradas nesse período, a ideia de que situações de exceção requerem ações igualmente excepcionais, fazendo possível, inclusive, “romper a lei para garantir o funcionamento da lei” (SAFATLE, 2010. p. 243).

Portanto, toda a construção legal e normativa estatal deve ser orientada para prestigiar tais conceitos, resultando em políticas públicas igualmente promovedores destes direitos, não podendo servir a uma força de violência institucionalizada para dar-lhe aparência de legalidade formal.

A primeira tentativa conceitual do que seriam os crimes de lesa humanidade se deu com a edição do estatuto do Tribunal de Nuremberg, em 1945, para englobar “todo ato desumano cometido contra a população civil”, configurando-se, portanto, como uma qualificação aberta para englobar todos os comportamentos humanos que se insiram como ataques generalizados ou sistemático direcionados contra qualquer população civil (FOUCHARD, 2018. p. 10)

Os esforços conceituais vão evoluindo continuamente por ocasião de outros tribunais penais internacionais<sup>108</sup> que em seus estatutos buscavam a definição e contorno daqueles.

Atualmente, pode-se dizer que os crimes contra a humanidade são aquelas violações graves e sistemáticas envolvendo múltiplos atos de violência em larga escala, voltados contra grupos específicos de pessoas, transcendendo a identidade da vítima, para causar-lhes sofrimento ou a sua dizimação e atentando contra sua vida e dignidade contra qualquer população civil, e por conseguinte uma incriminação penal internacional eminentemente evolutiva. Podem ser configurados tanto em tempos de conflitos armados quanto em períodos de paz, não se limitando, portanto, a contextos de guerra.

O acréscimo da ideia de generalização ou sistematização no conceito de crimes contra a humanidade visa enfatizar que os ataques em questão não são fortuitos, conferindo-lhes um caráter organizacional demonstrando a existência de uma política nesse sentido.

Segundo Jurovics (2011, p. 61), essa sistematização baseia-se em alguns elementos, entre eles:

um plano para destruir, perseguir ou enfraquecer uma comunidade; a prática de atos desumanos repetida ou continuamente relacionados entre

---

<sup>108</sup> Como os Tribunais Penais Internacionais da ex-Iugoslávia, Ruanda e Serra Leoa.

eles; a implementação de meios importantes, público ou privado, militar ou não, envolvimento de autoridades de alto nível político ou militar; semelhanças entre as práticas criminosas e repetição constante de um *modus operandi*, com o mesmo caráter desumano; escolha exclusiva de vítimas específicas e semelhança no seu tratamento em uma extensão geográfica significativa (mesmo que de forma descontinuada).

O Estatuto de Roma<sup>109</sup> ao tentar defini-los, trouxe uma série de práticas que se configuram como crimes contra a humanidade, diante da amplitude de pessoas por ele afetadas e a sua prática de forma sistemática, premeditada e organizada. Dentre eles estão o extermínio, escravidão, apartheid, violência sexual, homicídio, entre outros. Definiu, ainda, o que viria a ser o crime de genocídio, que, apesar de se assemelhar em inúmeros pontos ao crime de extermínio, dele difere pela presença do dolo específico de destruir total ou parcialmente etnia, religião ou raça. Por se configurarem como crimes de lesa humanidade, diante de sua gravidade e universalidade, estão sujeitos à jurisdição de Cortes internacionais, por se tratar de crimes de direito penal internacional e não apenas doméstico, puníveis, portanto, independentemente de se configurarem ou não violações no direito interno onde foram perpetrados.

No Brasil, pode-se dizer que as violações experimentadas pelos povos originários brasileiros se configuram como verdadeiros crimes de lesa humanidade do tipo genocídio, posto que praticadas com a intenção específica de dizimar esses povos baseando-se em critérios discriminatórios específicos de etnia. Pela sua gravidade, são violações que não comportam prescrição e possuem caráter transnacional.

O Estado já foi condenado internacionalmente em 1980 no IV Tribunal Bertrand Russel sobre os Direitos dos Povos Indígenas das Américas<sup>110</sup>, conhecido como Tribunal dos Povos, pelas práticas genocidas contra os povos indígenas brasileiros ocorridas durante o regime militar, mas que até os dias atuais as condenações nos Tribunais Pátrios por tal prática ainda são escassas, restando claro que a justiça transicional brasileira para estes povos ainda tem um longo caminho a percorrer.

---

<sup>109</sup> Instrumento internacional que cria o Tribunal Penal Internacional, em julho de 1998. O Brasil ratificou o tratado em fevereiro de 2000, incorporando-o ao seu corpo normativo interno.

<sup>110</sup> Criado com o escopo de investigar as graves violações a direitos humanos praticadas contra povos indígenas da América Latina e Canadá. Sob a presidência do indígena Xavante Mário Juruna, seus trabalhos ocorreram em Roterdã, Holanda, entre os dias 24 a 30 de novembro de 1980. Cabe ressaltar, ainda, por estar sob a tutela do estado, seria preciso permissão do estado para que Juruna participasse como jurado do Tribunal, no entanto, o Conselho Indigenista da FUNAI teria vetado a sua ida alegando que o país não reconhecia sua jurisdição e competência para os casos em análise.

## **5.7 EXPERIÊNCIAS DE PROCESSOS TRANSICIONAIS NA AMÉRICA LATINA**

No sentido de fortalecer e consolidar a democracia nos países latino-americanos, a investigação e consequente punição dos violadores de direitos humanos durante regimes autoritários é uma questão que se torna imprescindível. O debate sobre os processos justos na América Latina como revisão do seu passado violento que tem em comum a violação sistemática a direitos humanos, sob o pretexto de asseguramento da Segurança Nacional, que permitiu o desaparecimento forçado e assassinato, dentre outras transgressões, de inúmeras pessoas que se insurgiam contra o regime instituído.

Analisar como os novos governos democráticos lidaram e ainda lidam com esse panorama na busca da construção da Memória, Verdade e Justiça evidencia trajetórias e resultados diversos, constituindo-se em uma interessante ação no sentido de servir como subsídio para o Brasil na implementação de práticas que deram certo em países da região e que podem ser replicadas no país, no intuito de efetivação do processo justos.

O exame das experiências latino-americanas nesse campo permite observar não apenas a pluralidade de formatos adotados, mas também os dilemas e limitações enfrentados por tais comissões em meio às tensões entre justiça, reconciliação e estabilidade política. A análise dessas iniciativas constitui, portanto, um passo fundamental para compreender os caminhos e impasses da justiça de transição na região, bem como para extrair aprendizados que possam orientar o caso brasileiro em sua busca por verdade, memória e justiça.

### **5.7.1 ARGENTINA**

O golpe civil militar na Argentina ocorreu em março de 1976, derrubando María Estela Martínez de Perón e implantando uma ditadura no país que perdurou até 1983. Foi instituída uma junta militar composta pelas Forças Armadas tendo como primeiro presidente do país no período o general Jorge Rafael Videla cujo governo e de seus sucessores, foi demarcado pela violência e repressão, sendo estimado um número de cerca de trinta mil mortos e desaparecidos no período.

Vista como modelo para países que buscam a justiça em tempos de transição a Comissão Nacional dos Desaparecidos criada na Argentina realizou seus trabalhos de forma conjunta com

vítimas, familiares e organizações de direitos humanos. Ao final, entregou o relatório das suas atividades, intitulado “*Nunca más*”, documentando o desaparecimento de cerca de trinta mil mortos e desaparecidos no país entre 1976 a 1983.

Inúmeros setores civis argentinos compeliram o governo Kirchner a anular os instrumentos normativos que impedia a punição de torturadores do regime autoritário.

Assim como no Brasil, foi editada uma Lei de autoanistia pelo governo militar, a Lei nº. 22.924/83, revogada no mesmo ano, diante da sua inconstitucionalidade, pela Lei nº. 22.924, com o retorno democrático no país no governo de Raúl Alfonsín, que tinha como um de seus compromissos levar a julgamento os perpetradores de violações a direitos durante o período ditatorial.

No entanto, anos depois após uma forte pressão militar duas novas legislações foram editadas tentando normatizar a impunidade. A primeira delas foi a Lei nº. 23.492 de 24 de dezembro de 1986, chamada de Lei do Ponto Final que trazia um prazo de 60 dias para que fossem ajuizadas as ações e citados os acusados, findado o prazo os processos judiciais contra detenções ilegais, tortura e morte seriam paralisados praticados no período ditatorial.

Outra legislação no mesmo sentido foi a lei nº. 23.521 de 4 de junho de 1987, denominada Lei da Obediência Devida, na qual se estipulava a impunidade de militares, cujas patentes fossem inferiores à de coronel, por violações ocorridas durante o regime, uma vez que se encontrariam submetidos a estrutura hierárquica das Forças Armadas, agindo segundo a uma obediência devida, em razão da sua subordinação, obstando, assim, a sua responsabilização. Também isentava os detentores de altas patentes caso não tivessem sua responsabilidade reconhecida judicialmente em até 30 dias da sua promulgação por exercício de funções decisórias ou na formulação de ordens. Por se tratar de um prazo diminuto para tal condenação, já renunciava a impunidade de todos os envolvidos nas violações perpetradas durante a ditadura.

No entanto, a Suprema Corte argentina considerou ambas as leis inconstitucionais, tornando-as sem efeitos e permitindo que autores de violações fossem responsabilizados e levados a julgamento.

A maioria dos violadores de direitos foram responsabilizados penalmente em tribunais

Em 1983 foi criada a Comissão Nacional sobre o Desaparecimento de Pessoas por decreto de Raul Alfonsin, logo após o fim da ditadura. Presidida por Ernesto Sábato, produziu o relatório *Nunca más*, entregue em setembro de 1984, documentando inúmeros casos de desaparecimentos e mortes como parte de um plano sistemático de extermínio.

## 5.7.2 URUGUAI

O regime ditatorial uruguaio perdurou por doze anos, entre 1973 e 1985, permeado por práticas de tortura, prisões arbitrárias, desaparecimentos forçados e grande censura dos veículos de comunicação. Em 27 de junho de 1973 o então presidente Juan Maria Bordaberry sob a alegação de proceder uma reforma constitucional no país de acordo com preceitos democráticos, fechou o Senado e Câmara dos Deputados uruguaiois, com apoio das Forças Armadas, declarando a criação de um Conselho de Estado para funcionar como órgão legislativo.

Houve tentativas de legitimação do governo militar no país, a primeira, em 1980 por meio de um plebiscito proposto pelo governo no escopo de modificar a Constituição, o que foi recusado pela população uruguaia e a segunda, em 1982 com a celebração de eleições internas entre líderes políticos e partidos cujas propagandas eleitorais junto à população acabou por demonstrar a insatisfação desta última com a permanência do regime ditatorial, evidenciando o desgaste do prestígio dos militares na sociedade uruguaia.

Com o Pacto do Clube Naval firmado entre o então presidente Gregorio Álvarez, colisões e partidos políticos uruguaiois<sup>111</sup>, culminou-se nas eleições de novembro de 1984 onde foi eleito o civil Julio María Sanguinetti, do Partido Colorado, tendo assumido a presidência do Uruguai em 1º de março de 1985.

Nesse mesmo ano foi editada a Lei de Pacificação Nacional, Lei nº. 15.737 de março de 1985, proclamando a anistia para crimes de conotação política ou conexos a eles, que tivessem sido cometidos a partir de janeiro de 1962, no entanto, excluía desse rol policiais e militares<sup>112</sup> e crimes de homicídio doloso. Além disso, o veículo normativo ratificou a Convenção Americana de Direitos Humanos, reconhecendo, ainda, a competência da Comissão e da Corte Interamericana de Direitos Humanos.

---

<sup>111</sup> Com exceção do Partido Nacional que se retirou das negociações por não concordarem com alguns pontos do plano de redemocratização.

<sup>112</sup> Art. 5º da Lei nº 1.5737 do Uruguai: “Quedan excluídos de la amnistía los delitos cometidos por funcionarios policiales o militares, equiparados o asimilados, que fueran autores, coautores o cómplices de tratamientos inhumanos, crueles o degradantes o de la detención de personas luego desaparecidas, y por quienes hubieren encubierto cualquiera de dichas conductas. Esta exclusión se extiende asimismo a todos los delitos cometidos aun por móviles políticos, por personas que hubieran actuado amparadas por el poder del Estado en cualquier forma o desde cargos de Gobierno”. Disponível em: <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/15737-1985#:~:text=Art%C3%ADculo%205.%20Quedan%20exclu%C3%ADdos%20de%20la%20amnist%C3%ADa,cualquier%20forma%20o%20desde%20cargos%20de%20gobierno>. Acesso em 11 de fevereiro de 2025.

Um primeiro entrave para a justiça transicional no país se deu com a Justiça Militar pleiteando para si a jurisdição para julgar os casos que envolvessem crimes políticos e conexos cometidos no período ditatorial, tendo sido decidido pela Suprema Corte de Justiça, após um extenso processo de lutas políticas, que a competência deveria ser da justiça ordinária (DEL RÍO, 2016. p. 27).

No intuito de investigar os crimes cometidos durante o regime, foi formada a *Comisión Investigadora sobre la Situación de Personas Desaparecidas y Hechos que la Motivaron*, estabelecida em abril de 1985, sendo a primeira comissão do Uruguai nesse sentido. Criada pela Casa parlamentar do país para apurar denúncias apresentadas de 164 desaparecimentos forçados entre 1973 e 1978, concluiu seus trabalhos em novembro do mesmo ano, entregando seu relatório final contendo cinco tomos nos quais foram compilados inúmeros documentos relacionados às investigações, os diários e atas das sessões da comissão e conclusões feitas por ela, por meio do seu relatório final.

Seu instrumento normativo de criação limitou-se a atribuí-la o dever de investigar tão somente os desaparecimentos ocorridos no período, não se incluindo os casos de tortura e prisões ilegais, práticas mais utilizadas pelo regime, o que acabou por limitar a sua atuação a uma pequena parcela dos ocorridos durante o período, por isso mesmo uma segunda Comissão seria formada anos depois para investigar de maneira mais ampla o ocorrido durante o regime de exceção no país;

Nesse sentido, nos anos 2000 e por meio da resolução presidencial n. 858 de agosto de 2000 foi formada uma nova comissão denominada *Comisión Para La Paz* com o objetivo de investigar e coletar dados sobre os detidos e desaparecidos durante o regime ditatorial. Em seu informe final concluiu que dos 28 casos denunciados, 26 faleceram.

Dentre as recomendações feitas pela comissão constam a manutenção de uma *Secretaria de Seguimiento*, de natureza administrativa para atuar juntamente aos processos e tramites pendentes que envolvessem ações durante o período ditatorial, a criação jurídica de uma figura específica denominada *ausência por desaparecimento forçado*, permitindo por rito sumário que pessoas desaparecidas durante o período sejam declaradas mortas, adoção de mecanismos de reconhecimento, divulgação e reparação às vítimas e seus familiares, bem assim o incentivo da inclusão nos planos de estudos escolares e nos processos de formação de professores:

uma análise objetiva e global da triste realidade que viveu o país desde a década de sessenta a meados dos anos 80, que resgate e valorize a realidade completa e verdadeira e que permita compreender, assumir e reconhecer

em toda sua dimensão, as causas e fatores complexos e múltiplos que influenciaram para gerar um dos períodos mais duros e trágicos da nossa história nacional (URUGUAI, 2000).

Relativamente a investigação e punição individual de policiais e militares no âmbito penal pelos crimes praticados durante a ditadura, inicialmente nos primeiros processos abertos nesse sentido houve resistência do alto comando do Exército em comparecer e prestar esclarecimentos perante os tribunais, o que posteriormente, por medo de uma ruptura institucional, ensejou a edição da Lei nº. 15.848, de dezembro de 1986, conhecida como *Lei da caducidade da pretensão punitiva do Estado*, reconhecendo a caducidade da pretensão punitiva do Estado a respeito de atos praticados até o dia 1º de março de 1985<sup>113</sup>, alargando a anistia concedida apenas a civis na Lei de Pacificação Nacional, para abranger também policiais, militares e funcionários equiparados no cumprimento de ordens recebidas por seus superiores, oficializando uma concepção de obediência devida.

Além disso, em seu art. 3º prevê que o Poder Judiciário nas ações penais que envolvessem os casos nela normados, deveria requerer ao Executivo que informasse, no prazo de 30 dias a contar do recebimento da comunicação, se o fato investigado teria sido cometido dentro do prazo de caducidade nela assinalado. Em caso positivo, ficaria o magistrado obrigado a arquivar a ação penal correspondente. Neste sentido:

Gracias a esa disposición, el actor político podrá decidir qué casos son susceptibles de ir ante la justicia y qué casos no lo son (pudiendo tener interpretaciones extensivas, como ha ocurrido con los pedidos de extradición de militares uruguayos por delitos cometidos en Argentina). Con esta fórmula, el actor político aparece como el guardián de la transición, y los gobernantes del futuro tienen la posibilidad de calibrar la justicia retributiva según la conveniencia del momento (ERRANDONEA, 2008. p. 31)

Teve a sua constitucionalidade ratificada pela Suprema Corte de Justiça do Uruguai em maio de 1988 e referendada pela população nacional. No entanto, a Corte Interamericana de Direitos Humanos afastou mencionada lei no caso *Gelman vs. Uruguai*, pela sua incompatibilidade com a Convenção Interamericana de Direitos Humanos e com a Convenção Interamericana sobre Desaparecimento Forçado de Pessoas. Determinou, também, que fossem

---

<sup>113</sup> Artigo 1º da Lei 15.848 do Uruguai: "...ha caducado el ejercicio de la pretensión punitiva del Estado respecto de los delitos cometidos hasta el 1º de marzo de 1985 por funcionarios militares y policiales, equiparados y asimilados por móviles políticos o en ocasión del cumplimiento de sus funciones y en ocasión de acciones ordenadas por los mandos que actuaron durante el período de facto".

reabertos os processos arquivados e que fosse reconhecido que a pretensão punitiva não estaria extinta nesses tipos de crime, possibilitando a responsabilização dos agentes do Estado.

Com isso, o país promulgou em 2011 a Lei nº. 18.831<sup>114</sup>, revogando a Lei de Caducidade e restabelecendo a pretensão punitiva dos crimes de desaparecimento forçado, mortes, tortura, privação de liberdade e abuso sexual praticados na ditadura uruguaia por motivos ideológicos, políticos ou sindicais, permitindo que os agentes envolvidos nessas práticas fossem responsabilizados, declarando-os como crimes de lesa humanidade.

Atualmente, o Uruguai conta com um órgão especial e independente, com jurisdição nacional e especializada em crimes praticados durante 13 de junho de 1968 a 28 de fevereiro de 1985, a *Fiscalía Especializada en Crímenes de Lesa Humanidad*. Criada pela Lei nº. 19.550, de 2017, sendo estruturada em 2018, atua exclusivamente em todas as causas penais que estão em tramite ou que sejam abertas e que se refiram a violações a direitos humanos durante o período ditatorial no país, representando uma grande evolução na superação do passado violento ao permitir que os perpetradores de violações e crimes de lesa humanidade sejam julgados e condenados pelos seus atos e estruturar um órgão governamental independente para tal, evitando interferências políticas na consecução de um mecanismo justransicional efetivo.

### 5.7.3 CHILE

O Chile experienciou entre setembro de 1973 a março de 1990 uma violenta experiência autoritária após o golpe de estado apoiado pelos EUA e sofrido por Salvador Allende. Nesse período o país foi liderado por uma junta militar presidida pelo general Augusto Pinochet. Durante o regime militar, mais de três mil pessoas foram mortas ou desaparecidas compulsoriamente pelo Estado, a imprensa sofreu grave repressão, dentre outros direitos suprimidos.

Para dar uma aparente legitimidade ao governo, foram conclamados referendos em 1978 e 1980, sob fortes suspeitas de fraude e nenhum controle social sobre o ato eleitoral, permitindo a permanência da ditadura militar no país. No entanto, em 1988 houve outro referendo nacional sob forte campanha e protestos populares contra o regime que permitiu a restauração democrática nos anos 90, ao votarem pela não permanência de Pinochet no poder. A constituição

---

<sup>114</sup> Artigo 1º. da Lei nº. 18.831 do Uruguai:” Se restablece el pleno ejercicio de la pretensión punitiva del Estado para los delitos cometidos en aplicación del terrorismo de Estado hasta el 1º de marzo de 1985, comprendidos en el artículo 1º de la Ley Nº 15.848, de 22 de diciembre de 1986”.

chilena previa que, caso o “não” vencesse o referendo, seria garantido mais um ano de permanência da junta militar no poder, período em que acordos foram traçados no interesse do regime, inclusive a permanência de um decreto prevendo a autoanistia (SOUZA, 2017).

O primeiro presidente eleito após a retomada democrática no país foi Patricio Aylwin que no início do seu mandato pediu desculpas publicamente ao país, em nome do governo chileno pelos crimes ocorridos na ditadura. No entanto, apesar disso, um dos principais responsáveis por esses crimes, além de seguir impune, permaneceu na posição de Chefe do Exército chileno até março de 1998, quando passou a ocupar o cargo de senador vitalício no Congresso do país, o qual renunciou anos depois diante das graves acusações de violações a direitos humanos.

Estabelecida nos anos 90 como uma importante medida para lidar com o legado autoritário no país, a *Comisión de la Verdad y Reconciliación* foi criada pelo decreto supremo nº 355 do então presidente Patricio Aylwin Azócar, tendo como escopo esclarecer as graves violações a direitos humanos<sup>115</sup> cometidas no país ou no estrangeiro, desde que tivessem relação com o Estado, entre setembro de 1973 a março de 1990<sup>116</sup>.

Após nove meses de funcionamento, a Comissão entregou seu relatório final, no qual ficou determinado que mais de 2.000 atingidos, número posteriormente corrigido para 3.216 pela Corporação Nacional de Reparação e Reconciliação<sup>117</sup>, vítimas fatais de violações atribuíveis a agentes do estado chileno ocorridas no período ditatorial, dentre as quais pessoas “sem militância ou simpatia política e que morreram em decorrência de operações militares que podem ser classificadas como efetuadas com uso indiscriminado e abusivo da força sobre a população civil, sem distinção”<sup>118</sup>. (CHILE, 1990. p. 112).

O documento evidencia a potencialização das violações a direitos de povos indígenas chilenos durante o regime militar. Em primeiro lugar, o governo chileno passa a entender pela necessidade de comprovação como indígenas pelo seu instituto de desenvolvimento agrário

---

<sup>115</sup> Para efeitos do instrumento normativo, entendiam-se por violações a direitos humanos, de acordo com seu art. 1º. “graves violaciones las situaciones de detenidos desaparecidos, ejecutados y torturados con resultado de muerte, en que aparezca comprometida la responsabilidad moral del Estado por actos de sus agentes o de personas a su servicio, como asimismo los secuestros y los atentados contra la vida de personas cometidos por particulares bajo pretextos políticos.

<sup>116</sup> O país sofreu um golpe de estado orquestrado pelas Forças Armadas chilenas, lideradas por Augusto Pinochet em 11 de setembro de 1973, encerrando o governo socialista e democrático de Allende e dando início a um governo autoritário que perdurou até 1990.

<sup>117</sup> Órgão criado para dar cumprimento aos pedidos de indenização das vítimas do regime e seus familiares.

<sup>118</sup> No original: “sin militancia o simpatía política alguna, y que mueren como consecuencia de operativos militares que se pueden calificar como efectuados con uso indiscriminado y abusivo de la fuerza sobre la población civil. sin distinción”.

Em 2009, durante o governo de Michele Bachelet foi editada a Lei n. 20.405, criando uma outra comissão no país denominada *Comisión Asesora Presidencial para la Calificación de Detenidos Desaparecidos, Ejecutados Políticos y Víctimas de Prisión Política y Tortura*, conhecida como *Comisión Valech*, no intuito de esclarecer a identidade das vítimas do regime no período de 11 de setembro de 1973 a 11 de março de 1990, cujo relatório final reconheceu um total de 31.831 vítimas de prisões políticas e tortura (CHILE, 2011. p. 1) e recomendou a reparação integral destas.

Outros mecanismos justos transicionais foram implementados no país, como declaração de leis de reparação das vítimas, declaração de datas pelo não esquecimento, e a construção de diversos memoriais, dentre eles, inaugurado em janeiro de 2010, o museu da Memória e dos Direitos Humanos, considerada como “uma instituição símbolo das políticas de reparação às vítimas da ditadura ao ser um local onde se realizam atividades como seminários, conferências, apresentações de livros, e exposições relacionadas com a ditadura (HAU, 2017. p. 105).

Outros memoriais como o “*Paine, un lugar para memoria*”, *Memorial Londres 38 Ciudad y Memoria*, ambos em Santiago, e em Valparaíso, Maule, Tarapaca, Los Lagos, Coquimbo, dentre outros, foram construídos no intuito de suscitar uma ampla reflexão sobre as violações ocorridas no período e construir uma memória social e política sobre o ocorrido (GOULART. VITORINO, 2024. p. 156).

#### **5.7.4 BOLÍVIA**

A Bolívia experimentou um governo autoritário marcado por uma forte repressão e violações a direitos entre os anos de 1964, com a deposição do então presidente Victor Paz Estenssoro por forças militares perdurando até 1982 com a eleição de Hernán Siles Zuleta, demarcando o processo de redemocratização no país.

A primeira Comissão da Verdade entre os países latinos foi instaurada na Bolívia em 1982 no governo de Hernán Zuazo, a *Comisión Nacional de Investigación de Desaparecidos*, dissolvida três anos depois, não tendo concluído suas investigações, nem produzido relatório algum, o que acabou por não permitir às vítimas e seus familiares o acesso à justiça e o início do processo justos transicional no país, cujo início foi um dos mais tardios da América Latina.

Apesar disso, antes do término de seus trabalhos, conseguiu coletar testemunhos sobre inúmeros casos de desaparecimento forçado ocorridos no período ditatorial e localizar alguns restos mortais dos desaparecidos.

Anos depois, a requerimento de vários grupos e organizações de direitos humanos e fruto de um projeto de lei por eles apresentados, convertida na Lei n. 879/16, a *Comisión de la Verdad, Memoria, Justicia y Reparación* boliviana foi instaurada em 21 de agosto de 2017 no governo de Evo Morales que, segundo o art. 1º da sua lei instituidora teria o intuito de investigar e esclarecer os “assassinatos, desaparecimentos forçados, torturas, detenções arbitrárias e violência sexual” durante o regime autocrático que perdurou no país entre novembro de 1964 a outubro de 1982 e entendidas como violações a direitos humanos fundadas em motivos políticos e ideológicos.

Seu relatório final foi entregue em março de 2020, contendo 11 tomos e reconhecendo pelo menos 130 vítimas diretas do governo militar, representando um número aquém do real, posto que vários arquivos e documentos teriam sido destruídos, o que impediu de verificar todos os crimes de lesa humanidade baseados em atos de violência política aos quais foram submetidos os cidadãos bolivianos.

Em 2009 foram introduzidas reformas institucionais no sistema judicial boliviano por meio de sua nova Constituição, com vistas a fortalecer a independência do Judiciário no país, ao diminuir o controle político nesse Poder prevendo a eleição direta de membros da Suprema Corte de Justiça, do Conselho da Magistratura e do Tribunal Constitucional Plurinacional.

Criada em 2011 a *Dirección de Justicia Transicional* pelo Decreto nº. 2.897, órgão integrante do Ministério de Justiça e Direito, tendo como função projetar, coordenar e implementar políticas e projetos de justiça transicional.

Em 1994 foi implementado o Programa de Reforma Educativa na Bolívia, fomentando a participação da sociedade no planejamento, organização e execução das políticas educacionais no país e com enfoque intercultural, reconhecendo a diversidade sociocultural e fortalecendo a cultura e história de grupos minoritários, dentre eles os povos originários e camponeses, em um claro esforço decolonial boliviano.

Nesse mesmo sentido, em 2020 foi criado no país o Ministério de Culturas, Descolonização e Despatriarcalização responsável na promoção de políticas culturais para o respeito e promoção da dignidade e soberania de grupos minoritários no país, formulando, dentre outras medidas, políticas de recuperação da memória histórica dos povos originários, camponeses e afrobolivianos. Em 2021, localizado em Sucre, inaugurou-se o Museu da Memória e Direitos Humanos cujo objetivo é preservar a memória histórica dos povos indígenas e camponeses, promovendo ainda a sua difusão, educação sobre direitos humanos e a reflexão sobre o passado recente no país.

Também se pode citar como esforços decoloniais na Bolívia as reformas institucionais do Judiciário no sentido de promover a pluriculturalidade e autonomia de grupos étnicos como a Justiça Comunitária em Charagua Iyambae, baseado nos costumes e normas do povo guarani de resolução de conflito e o reconhecimento do Autogoverno de Autonomia Guarani Charagua Iyambae, reconhecido em 2017 no país e instituído por meio do Estatuto Autônomo.

Esse Autogoverno é formado por três órgãos. O primeiro deles, o *Ñemboati Reta*, constitui-se em um órgão de decisão coletiva, sendo composto por 27 membros e divididos em três assembleias – Comunal<sup>119</sup>, Zonal<sup>120</sup> e Autonómica<sup>121</sup> e de decisões de observância obrigatória pelos demais órgãos, o segundo, o *Mborokuai Simbika Iyapoa Reta*, órgão de competência legislativa e fiscalizadora, composto por 12 legisladores, sendo dois por zona, eleitos segundo critérios de equidade de gênero e mandato de 5 anos, vedada a reeleição (BOLÍVIA, 2017). Por fim, o *Tētarembiokuai Reta*, órgão executivo dos planos, programas e projetos de acordo com o planejamento comunitário participativo, composto por seis membros, sendo seus representantes eleitos para um único mandato de 5 anos (BOLÍVIA, 2017), contando com um órgão anexo denominado *Tētarembiokuai Reta Imborika*, com um único representante, de mandato de três anos, responsável pela gestão e administração pública.

### 5.7.5 COLÔMBIA

Diferente do que ocorreu com outros países da América Latina, não se pode dizer que houve ditadura ou governos autoritários no período da Operação Condor no país, salvo no governo de Laureno Gómez, entre 1950 e 1953, que tentou implementar uma ditadura de viés fascista, e a tomada de poder pelo general Rojas Pinilhas que governou entre 1953 a 1957.

No entanto o país enfrenta desde o fim dos anos 50 um conflito armado conhecido como *La violencia*, envolvendo o Estado, paramilitares, traficantes de drogas e guerrilheiros de esquerda. Seu início remonta ao surgimento da luta partidária entre o partido conservador e o

---

<sup>119</sup> Segundo o art. 7º do Estatuto de la Autonomia Guarani Charagua Iaymbae seria uma espécie de “instancia orgánica básica y fundamental de decisiones de planificación, seguimiento, control y fiscalización a planes, programas y proyectos para el YAIKO KAVI PÄVE (PARA VIVIR BIEN) en una comunidad o barrio” (BOLÍVIA, 2017).

<sup>120</sup> Seria, de acordo com o art. 22 do Estatuto de la Autonomia Guarani Charagua Iaymbae: “(...) la instancia orgánica colectiva Zonal de decisión para la planificación, seguimiento, control y fiscalización de los planes, programas proyectos de comunidades u organizaciones territoriales pertenecientes a una Zona” (BOLÍVIA, 2017).

<sup>121</sup> “(...) es la instancia deliberante y decisional conformada por delegadas y delegados de las Zonas elegidas y elegidos en Asambleas Zonales, de acuerdo a sus normas y procedimientos propios, forman la Asamblea de la Autonomía” de acordo com o art. 24 do Estatuto Autonomia Guarani Charagua Iaymbae (BOLÍVIA, 2017).

liberal que acabou se caracterizando por um confronto armado e de natureza eminentemente ideológica (BORGES; HENRIQUES, 2023. p. 7).

Algumas iniciativas de paz tiveram lugar até então, em um constante diálogo entre o governo, as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia – FARC e o Exército da Libertação Nacional – ELN. Após numerosas negociações e tentativas de pactos ao longo dos anos, em setembro de 2016 foi assinado um acordo final para pôr fim ao conflito armado de mais de cinquenta e dois anos entre o governo colombiano e as FARC que já tinha feito 1 milhão de mortos, 150 mil desaparecidos, 37 mil sequestrados e 88 mil perdas de bens imóveis no período de 1958 a 2014 (INDEPAZ, 2015. p. 71). No documento estavam previstos alguns instrumentos para implementação da justiça de transição no país, ao preceituar a observância de um Sistema Integral de Verdade, Justiça, Reparação e Não Repetição<sup>122</sup>, voltado para implementar mecanismos judiciais e extrajudiciais que permitiriam a investigação, esclarecimento da verdade e punição dos envolvidos em práticas atentatórias a direitos humanos, bem assim a reparação dos danos experimentados pelas vítimas e seus familiares (COLÔMBIA, 2016. p. 6).

Para dar legitimidade O então presidente Juan Manuel Santos, convocou um referendo para que a população votasse favoravelmente ou não o acordo de paz selado entre o governo colombiano e as FARC, no intuito de legitimá-lo. Apesar das pesquisas indicarem a provável aprovação do acordo, o resultado acabou sendo inesperado, onde o *não* acabou vencendo ao receber um total de 50,21% pela sua não aceitação<sup>123</sup> (HENRIQUES, 2016. p. 42). O acordo foi então reformado prevendo que sua legitimidade fosse confirmada apenas pelo Congresso que o ratificou no dia 1 de dezembro de 2016, o que rendeu ao presidente Juan Manoel Santos o prêmio Nobel da Paz pelos esforços dispendidos na consecução da paz no território colombiano.

A primeira comissão da verdade estruturada no país teria sido a *Comisión de la Verdad sobre los hechos del Palacio de Justicia*, criada pela Corte Suprema de Justiça colombiana para investigar os atos praticados entre os dias 6 e 7 de novembro de 1985 no país ocorridos durante o episódio que ficou conhecido como “Tomada do Palácio da Justiça” pelo grupo

---

<sup>122</sup> “El acuerdo crea el Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición, que contribuye a la lucha contra la impunidad combinando mecanismos judiciales que permiten la investigación y sanción de las graves violaciones a los derechos humanos y las graves infracciones al Derecho Internacional Humanitario, con mecanismos extrajudiciales complementarios que contribuyan al esclarecimiento de la verdad de lo ocurrido, la búsqueda de los seres queridos desaparecidos y la reparación del daño causado a personas, a colectivos y a territorios enteros”. (COLÔMBIA, 2016).

<sup>123</sup> É preciso ressaltar, no entanto, que houve uma grande abstenção nesse referendo, chegando a uma alçada de 62,2% dos eleitores, o que representou a vitória de menos de sessenta mil votos (HENRIQUES, 2016. p. 42).

armado M-19, onde fizeram 350 reféns entre magistrados, servidores, conselheiros e visitantes.

A ação visava convocar um julgamento público contra o então presidente Belisario Betancur por traição à vontade nacional. Em resposta, as Forças Armadas colombianas invadiram o prédio durante a noite, iniciando um confronto com os sequestradores, que resultou em 95 mortes e onze desaparecimentos, em uma ação até então não esclarecida se autônoma ou a mando do governo da Colômbia (GRISALES. 2013.p. 133).

Dentre as recomendações feitas pela Comissão tem-se a de garantia pelo estado de um sistema de segurança e proteção adequado para os funcionários judiciais, procuradores, dentre outros operadores da justiça, para que possam exercer suas funções com a devida diligência, o reconhecimento da autonomia do Poder Judiciário (COLÔMBIA, 2010. p. 418)

Uma segunda comissão foi formada no país, a chamada *Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación* criada pela Lei nº. 975/05, no intuito de “facilitar los procesos de paz y la reincorporación individual o colectiva a la vida civil de miembros de grupos armados al margen de la ley, garantizando los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia y la reparación” (COLÔMBIA, 2005).

Sua atuação tinha como base legal os instrumentos jurídicos trazidos na Lei nº. 975/05, Lei da Justiça e Paz, a Sentença C-370/06<sup>124</sup> da Corte Constitucional, os Tratados firmados pelo país e o Direito Internacional, “buscando se tornar uma referência nacional capaz de influenciar, desde sua especificidade, na construção da paz em geral e nos processos de reparação e reconciliação em particular” (COLÔMBIA, 2005a), estabelecendo como uma de suas prioridades a assistência às vítimas.

Em seu relatório final trouxe recomendações relativas a reivindicação e reparação simbólica, reparação pública da dignidade e bom nome das vítimas, recomendações de caráter legal e administrativo e de bem-estar social.

## 5.7.6 GUATEMALA

A Guatemala vivenciou um conflito armado interno por cerca de 36 anos, entre 1960 a 1996, entre o governo guatemalteco e grupos de guerrilha opositoristas. O conflito remontou

---

<sup>124</sup> Sentença que analisou a constitucionalidade da Lei de Justiça e Paz, reconhecendo que o conceito de coisa julgada constitucional foi configurado e legitimando medidas que reduzissem as penas das sentenças de prisão dos paramilitares, com vistas a facilitar o processo de desmobilização para alcançar a paz (BERNARDI, 2013. p. 149).

ao golpe de estado ocorrido em 1954, orquestrado pela CIA, que depôs o então presidente Jacobo Árbenz Guzmán, substituído pelo ditador Carlos Castillo Armas, instaurando uma guerra civil anos mais tarde contra o governo por grupos revolucionários que em 1982 se juntaram e formaram a chamada Unidade Revolucionária Nacional Guatemalteca – URNG.

Nos anos 90 um processo de negociação entre governo e opositores tomou lugar, mas apenas em 1996 foi assinado um acordo de cessar-fogo, instituindo em seu bojo uma anistia geral para guerrilheiros e militares por violações cometidas durante o período e o compromisso governamental de realização de reformas estruturais em troca da paz.

A justiça de transição no país envolve vários mecanismos de sua implantação, como a instalação de uma comissão da verdade, tribunais especiais para julgamento das violações ocorridas no período, reparação das vítimas e reformas institucionais.

A *Comisión Para El Esclarecimiento Histórico* – CEH, criada em 1994, mediante o Acordo de Oslo, mas efetivada apenas em 1997, para investigar e esclarecer as violações perpetradas pelos agentes estatais e pela guerrilha durante os 36 anos de guerra civil no país, porém sem individualizar os responsáveis pelos atos praticados, obstando a instauração dos processos de responsabilização judicial, para o que se propunha os esclarecimentos trazidos pela comissão. Em suas conclusões são apontados mais de 200.000 mortos e desaparecidos, atribuindo-se 93% dos casos ao Estado e 3% à guerrilha.

Em seu quinto volume tentar explicar a violência do passado e do presente evidenciando o que convencionou chamar de “fatores de persistência” das graves violações a direitos humanos, expondo, ainda, atores institucionais que ainda operariam sob esta lógica amparados por atos de cumplicidade estatal remanescentes.

Trouxe algumas recomendações em seu informe final, como a necessidade de mudanças legislativas e institucionais, um pedido de desculpas formal e reconhecimento de responsabilidade pelo Estado, investigação judicial dos casos apurados, reparação para as vítimas e seus familiares, a instauração do dia nacional para lembrar as vítimas da violência estatal de 1965 a 1990, campanhas de difusão da verdade e conscientização social, dentre outras voltadas a construção de uma memória e verdade e reconstrução social.

Ficou esclarecido, ainda, que 83,3% das vítimas de violações a direitos humanos e atos de violência pertenciam ao povo maia, o que já denotou indícios de práticas genocidas no país (OFICINA DE DERECHOS HUMANOS DEL ARZOBISPADO DE GUATEMALA, 1997. p. 4).

Em dezembro de 2013 o ex-ditador Efraín Ríos Montt foi condenado a 80 anos de prisão pelo crime de genocídio, em razão dos massacres perpetrados contra os indígenas maias-ixiles, que resultaram na morte de aproximadamente 1.771 pessoas. Tratou-se do primeiro chefe de Estado latino-americano responsabilizado por tal delito, o que representou um marco histórico na luta contra a impunidade e na afirmação da justiça de transição na região. Esse episódio ilustra como os mecanismos criados, entre eles as comissões da verdade, não apenas resgatam memórias silenciadas, mas também estabelecem precedentes normativos e simbólicos para o fortalecimento da democracia e do Estado de Direito.

### 5.7.7 EL SALVADOR

O país vivenciou uma guerra civil entre os anos de 1980 e 1992, entre o governo de El Salvador e a Frente Farabundo Martí de Libertação Nacional – FMLN, formada por grupos de guerrilheiros de esquerda, tendo fim com a assinatura do Acordo de Paz de Chapultepec. O conflito resultou em inúmeras mortes, desaparecimentos forçados, dentre outras violações a direitos humanos e violência generalizada no país.

Como mecanismo justransicional, foi instalada em abril de 1991 a *Comisión de la Verdad para El Salvador*, fruto de acordos firmados no México entre o governo do Estado e a Frente Farabundo Martí para a Libertação Nacional. Tinha como objetivo investigar as violações ocorridas no país durante a guerra civil desde 1980. Colheu inúmeros depoimentos

Seu relatório intitulado “*De la Locura a la Esperanza: la guerra de los Doce Años en El Salvador*” foi entregue em março de 1993 e publicado pela imprensa universitária da Universidade de El Salvador, reconhecendo inúmeros abusos praticados pelo Estado e violências sistemáticas a direitos. Trouxe também recomendações a serem adotadas para superar o passado violento, dentre elas reconhecia a necessidade de modificações legislativas, eliminação dos esquadrões da morte, reparação material e entrega de terras, destacando “a necessidade de constituição de um fundo, constituído por dinheiro nacional e estrangeiro, para compensar as vítimas de violência” (SALAZAR, 2015. p. 131).

No entanto, poucos dias após a apresentação do seu informe o Parlamento salvadorenho aprovou uma lei de autoanistia para todos os agentes de estado envolvidos em violações a direitos no período de conflito armado no país, impedindo que o acesso à justiça para as vítimas do conflito armado no país e seus familiares.

Em março de 2009 foi instalado o Tribunal Internacional de Justiça Restaurativa – TIJR, para El Salvador, condenando o Estado por crimes como tortura, execuções sumárias e homicídios que foram praticados de forma sistemática e lastreados num sistema político baseado no terror e perseguição aos seus opositores, sendo reconhecida a sua condição de crimes contra a humanidade e que, por isso, não comportariam normas que reconhecessem autoanistia ou sua prescrição.

Além disso, o TIJR reconheceu o direito dos parentes das vítimas em buscar os parentes desaparecidos, identificar seus restos mortais e dar-lhes enterro digno, garantindo, para tal, a aquisição estatal dos terrenos onde se localizaram os massacres e ainda jazem corpos não identificados tornando-os locais sacros, a necessidade de um pedido de perdão oficial pelo Estado e uma reparação econômica às vítimas e seus parentes.

No entanto, apesar de todas essas condenações o Tribunal não possuía força jurídica para garantir a efetividade da sua sentença, o que acabou por caracterizar suas sanções e condenações mais como recomendações do que efetivas penalizações.

Em 2016 a lei de anistia foi declarada inconstitucional pela Corte Suprema de Justiça, possibilitando que os responsáveis por violações a direitos humanos fossem responsabilizados, permitindo que os processos judiciais fossem reabertos, no entanto, a impunidade dos perpetradores de violações a direitos persistia.

Apesar de inúmeros casos emblemáticos no país ainda seguirem impunes, a justiça de transição no país vem sendo paulatinamente implementada. Como exemplo desses esforços, o julgamento dos envolvidos pelo massacre dos jesuítas<sup>125</sup> em 1989 que foi encerrado em 2020 pela Câmara Criminal do Supremo Tribunal Federal do país foi reaberto em 2022, representando um grande avanço na luta pela verdade e justiça no país. A reabertura se deu a pedido do então Procurador-Geral Rodolfo Delgado, alegando que o direito de acesso à justiça das vítimas teria sido violado. Na ação figurava entre os réus ex-presidente Alfredo Cristiani mais dez acusados, em maioria militares reformados, como um dos autores do evento.

### **5.7.8 PERU**

---

<sup>125</sup> Ocorrido na Universidade Centro-Americana – UCA, em 1989, onde seis padres jesuítas foram mortos pelo Exército Salvadorenho, por conta da sua fundamental atuação na tentativa de mediação de um acordo de paz para encerrar a guerra civil no país.

Em 1968 o governo peruano sofreu um golpe de Estado orquestrado pela junta militar liderada pelo general Juan Velasco Alvarado, derrubando o então presidente Fernando Belaúnde Terry e instaurando um regime autoritário no país, perdurando até 1975 e sendo marcado pelo uso da força, repressão política a seus opositores e censura. Já nos anos 80, pouco após o processo de redemocratização, o país enfrentou graves conflitos armados internos entre o governo, o movimento rebelde *Sendero Luminoso* e o Movimento Revolucionário Túpac Amaru - MRTA, resultando em grande violência e mortes em seu território, se estendendo até os anos 2000, dando início a um processo de justiça de transição.

Em junho de 2001 a *Comisión de la Verdad y Reconciliación de Perú - CVR* foi criada pelo presidente do governo de transição Valentín Paniagua, para investigar as violações ocorridas no país em face do conflito armado ocorrido entre maio de 1980 e novembro de 2000<sup>126</sup>, registrando-as e identificando os culpados para, ao final, recomendar medidas apropriadas para levar a uma reconciliação nacional com o passado, promovendo e fortalecendo os direitos humanos.

No desenvolvimento de suas atividades foi a primeira comissão latino-americana a fazer uso de audiências públicas abertas à população, não se concentrando apenas na capital, sendo realizadas em cidades diferentes em todo o país, o que causou um impacto muito grande nos locais onde realizadas, principalmente entre os moradores de Lima, uma das cidades menos afetadas pelo regime e, portanto, menos ciente da natureza e extensão das sistemáticas violações ao direito humanitário no país (HAYNER, 2011. p. 36).

Encerrado os trabalhos em agosto de 2003, tendo colhido o depoimento de 16.985 testemunhas foi entregue seu relatório final contendo nove tomos e relatando cerca de 70.000 mortes, desaparecimentos forçados, torturas, dentre outras violações no período investigado perpetrada pelo governo e pelos grupos Movimento Revolucionário Túpac Amaru<sup>127</sup> e Sendero Luminoso<sup>128</sup>, tendo sido atribuídos o maior número de mortes a este último.

A Comissão celebrou um acordo com o Comitê Internacional da Cruz Vermelha, ONGs de Direitos Humanos no escopo de localizar os desaparecidos ou suas famílias, tendo criado um sofisticado sistema de banco de dados de rastreamento e análise de dados, tomando cerca de um ou dois depoimentos por dia, em inúmeras regiões do país e, inclusive em presídios, o

---

<sup>126</sup> Neste período o país vivenciou um conflito interno armado extremamente violento entre as forças do governo e organizações guerrilheiras de extrema esquerda, que torturou e assassinou inúmeros peruanos.

<sup>127</sup> Grupo armado peruano fundado em 1982 e iniciando suas atividades em 1984. Autointitulado como um projeto político militar autenticamente revolucionário, de composição operária e ideologia Marxista (MRT, 1997-2005).

<sup>128</sup> “Caminho luminoso” em espanhol, seria uma facção resultado das inúmeras cisões que sofreram o Partido Comunista do Peru – PCP, de ideologia Marxista-Leonista-Maoista e espectro político de extrema esquerda.

que permitiu a coleta de registros detalhados e claros do número total de vítimas e o *modus operandi* dos crimes contra elas praticados (HAYNER, 2011. p. 37).

Em seu tomo VIII trouxe os fatores que fizeram possível a violência e, dentre eles, pontua a desigualdade racial e étnica como um deles. Do número total de vítimas estimou-se que 75% delas eram indígenas<sup>129</sup> e 40% documentados como ocorridos em uma única região, *Ayacucho*. Segundo a CVR constatou-se que o componente étnico e racial, apesar de oculto, se fez presente durante todo o período conflituoso analisado, gerando um contexto propício de surgimento e reprodução da violência, bem assim direcionando comportamentos dos agentes envolvidos, onde “muitas vezes, as diferenças étnicas e raciais – convertidas em critérios de naturalização das desigualdades sociais – foram invocadas pelos perpetradores para justificar as ações cometidas contra suas vítimas”. (PERU, 2003. p. 91).

Um dos feitos promovidos pela Comissão foi a exposição *Yuyanapaq*<sup>130</sup> que inicialmente foi exposta em 24 salas do Museu de La Nación, em Lima, tendo sido idealizada uma versão reduzida para possibilitar sua itinerância, tendo sido exposta inclusive no Brasil. A mostra é composta por fotografias, e alguns vídeos coletados durante os trabalhos da comissão traçando um relato visual de rememoração do conflito, o que possibilitava o acesso a todos indistintamente do seu grau de instrução.

Um outro fruto das suas atividades foi a criação do *Centro de Información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos* – CIMCDH ao qual coube a tarefa de guardar e disponibilizar o acesso dos documentos produzidos pela comissão ao público, bem assim gerir as exposições “*Yuyanapaq*”.

No que se refere à responsabilização penal individual dos responsáveis por atos de violações a direitos humanos no período de luta armada no país logo após seu término houve uma forte resistência política nesse sentido.

Em 2008 foi fundado por ex-membros do grupo Sendero Luminoso, o Movimento pela Anistia e Direitos Fundamentais – Movadef, pleiteando uma anistia geral a civis, policiais e militares envolvidos em atos de tortura, homicídios e outras violações durante o conflito armado nacional, fossem anistiados e os processos instaurados encerrados, visando impedir o julgamento e condenação judicial contra perpetradores de violações a direitos. Composto por advogados, estudantes e familiares de condenados por terrorismo, o grupo seguia uma perspectiva ideológica alinhada ao maoísmo, mantendo uma ideologia radical. Em outubro de

---

<sup>129</sup> Apesar disso, apenas um dos membros da Comissão falava fluentemente Quechua, língua falada pela maioria das vítimas indígenas do regime autoritário analisado pela CIMCDH.

<sup>130</sup> Que significa “Para recordar” em língua quechua.

2024 quarta vara criminal de apelações nacional da justiça peruana ordenou a dissolução do Movimento, que teria sido considerado como uma fachada política para a reabilitação pública do grupo Sendero Luminoso.

Apesar da resistência, pode-se citar esforços nesse sentido, como o julgamento do ex-presidente do Peru Alberto Fujimori, condenado por crimes de lesa humanidade, incluindo os casos La Cantuta e Barrios Altos e sentenciado, em 2009, a uma pena de 25 anos de prisão, posteriormente confirmada pela Corte Suprema em 2010. Outra condenação relevante nesse sentido foi a de Victor Polay Campos e Miguel Rincon, líderes do MRTA que em 2006 foram condenados a 32 anos de prisão por crimes praticados entre os anos 80 e 90 no país, dentre eles o sequestro em 1997 de 70 pessoas na embaixada do Japão em Lima.

No entanto, apesar de constar como uma das recomendações da Comissão da Verdade, esse processamento judicial individual e consequente responsabilização ainda enfrenta desafios, dificultando a consolidação da justiça e da reconciliação no país. Em julho de 2024 o congresso peruano aprovou a lei nº. 32.017, conhecida como “Lei que Precisa a Aplicação e Alcances do Crime de Lesa Humanidade e Crimes de Guerra na Legislação Peruana” que permite o reconhecimento da prescrição de crimes contra humanidade que tivessem sido praticados antes de 2002, mesmo com a solicitação durante sua tramitação feita pela Corte Interamericana de Direitos Humanos para suspender o processo legislativo dessa lei.

Inúmeras pessoas investigadas por desaparecimentos forçados e execuções extrajudiciais durante o conflito interno armado no Peru, após a promulgação dessa lei solicitaram a prescrição da ação penal, fato que acaba por comprometer o direito à justiça e à reparação no país. A Corte IDH segue requerendo o reconhecimento pelo país dos Tratados e Convenções Internacionais os quais são signatários para reconhecer a imprescritibilidade desses tipos de crimes e, com isso, a revogação da citada lei.

### **5.7.9 EQUADOR**

O Equador enfrentou períodos de instabilidade política e social com conflitos armados tanto na região fronteira do Peru tanto internos.

A primeira comissão da verdade instalada no Equador se deu em 1996 denominada “Verdad y Justicia” no escopo de investigar as denúncias sobre casos de violações a direitos humanos no país entre 1979 a 1996 a fim que fosse possível indenizar as vítimas e identificar os culpados, sancionando-os, pondo fim a impunidade pelas mortes, execuções extrajudiciais,

desaparecimentos forçados e torturas ocorridas no período. No entanto, não produziu nenhum documento oficial com suas conclusões tendo sido dissolvida em fevereiro de 1997 antes de concluir seus trabalhos.

Em 2010 foi criada a Comisión de la Verdad do Ecuador – CVE, para investigação e reconhecimento de violações ocorridas no país entre 1984 a 2008 apresentou o relatório “Sin verdade no hay Justicia” composto por cinco tomos.

Apesar do pedido de desculpas realizado pelo Estado, seu impacto em relação à sinceridade ou auxílio das vítimas não foi percebido de forma positiva, o que poderia ser explicado pelo fato de que tal pedido ter preconizado o fim da impunidade no país, mas que, por ter resultado em poucas ações judiciais de responsabilização individual dos culpados, não foi percebido como uma contribuição para que fosse elaborado socialmente os fatos ocorridos no período, mas que, inegavelmente teriam auxiliado na compreensão pela sociedade do sofrimento experimentado pelas vítimas (REYES; GRONDONA; RODRIGUEZ, 2015. p. 133).

Segundo estudos<sup>131</sup> realizados no Equador, sobre a percepção e impacto na avaliação social sobre as funções exercidas pela Comisión de la Verdad en Ecuador – CVE, no que tange a estabelecer a verdade sobre os fatos ocorridos durante o período autoritário experimentado pelo país, não apresentam modificações significativas entre vítimas, parentes destas e o resto da sociedade, não tendo grande impacto entre os entrevistados. Segundo a pesquisa, isso se deveria ao fato de que esta perspectiva seria percebida pelos indivíduos de forma associada às ideias de justiça e reparação, não bastando, portanto, a revelação da verdade (REYES; GRONDONA; RODRIGUEZ, 2015. p. 133).

Em 2013 foi editada a Lei das vítimas estabelecendo medidas de reparação integral às vítimas de graves violações a direitos humanos ocorridos no país entre 4 de outubro de 1983 e 31 de dezembro de 2008 documentados pela Comissão da Verdade. Em seu art. 7º atribui ao Ministério da Justiça e Direitos Humanos em conjunto com o Programa de Reparação do Provedor de Justiça do Povo a regulação do procedimento de acordos de reparação econômica das vítimas, num prazo de 90 dias. No entanto, apenas quase um ano depois teria sido expedido

---

<sup>131</sup> Ainda segundo a pesquisa, quando se relaciona à percepção do trabalho da comissão de acordo com a ideologia política, concluiu-se que pessoas de esquerda possuem maior conhecimento sobre o que foi desenvolvido pela CVE e uma melhor avaliação dos seus objetivos e funções. Por outro lado, pessoas de direita tiveram um nível maior de sua compreensão sob um clima social negativo e foi observado um menor crescimento social em comparação as de esquerda, corroborando com a ideia de que as violações a direitos humanos ocorridas no país afetaram de forma desigual a sua população a depender de sua ideologia política (REYES; GRONDONA; RODRIGUEZ, 2015. p. 133).

pela *Defensoria del Pueblo*, em dezembro de 2014 a Resolução nº. 198-dpe-cgaj contendo as diretrizes para regular o procedimento para o programa de reparação por via administrativa (RUILOVA, 2015. p. 70).

## **6 UMA JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO ÉTNICO-RACIAL PARA OS POVOS ÍNDIGENAS BRASILEIROS COMO SUPERAÇÃO DA POLÍTICA INTEGRACIONISTA NACIONAL**

6.1 Necessidade de um olhar decolonial sobre os direitos indígenas 6.2 Propostas de mecanismos voltados para uma justiça de transição étnico racial no Brasil 6.2.1 Memória e Verdade; a) Implantação de uma Comissão Nacional Indígena da Verdade – CNIV, para averiguação dos abusos sofridos pelos povos originários; b) Reconstrução da memória nacional: reunião e sistematização documental das violações a direitos contra indígenas no país; c) Fomento à pesquisa e difusão cultural sobre temas que versem sobre as violações a Direitos Humanos sofridas pelos povos indígenas brasileiros; d) Museus, memoriais e outros mecanismos voltados ao direito à preservação da memória coletiva; 6.2.2 Reparação; a) Reconhecimento dos atos de exceção como atos motivados por fins exclusivamente políticos e a possibilidade de pedido de anistia coletivo; b) Advocacy Indígena Nacional e Internacional; 6.2.3 Reformas Institucionais; a) Garantia de direitos relativos à natureza e ao meio-ambiente como fatores de continuidade etnográfica; b) Direitos de consulta e participação: uma voz ativa aos povos e comunidades tradicionais; c) Reestruturação da política indigenista no Brasil e compatibilização com o interesse desses povos: para além da tutela fraterna; d) Políticas públicas voltadas para o registro, ensino e transmissão de línguas indígenas como mecanismo justransicional; e) Etnoeducação; f) Participação indígena na política; g) Reconhecimento de um Estado Plurinacional e Autonomias indígenas independentes: reconhecendo vários “Brasis”; 6.2.4 Responsabilização; 6.2.5 Um novo eixo na justiça transicional brasileira; a) Direito à terra indígena como Direito Fundamental: uma perspectiva cosmológica e cultural da propriedade; b) Memória, Verdade, Justiça, Reparação e Terra

## 6.1 NECESSIDADE DE UM OLHAR DECOLONIAL SOBRE OS DIREITOS INDÍGENAS

A chegada do europeu no país representou um verdadeiro extermínio físico e identitário dos povos originários brasileiros. No início da formação do sistema-mundo esses indivíduos eram tidos como mão-de-obra não paga, corpos racializados de forma estratégica pela Metrópole, integrados não como componentes sociais, mas como entes passíveis de apropriação pelo português, que poderiam ser utilizados até sua morte, afinal acreditava-se não se tratar de indivíduos detentores de alma. Aqui se iniciou seu extermínio físico.

Com a *Bula Veritas Ipsa* de Paulo III reconheceu-se em 1537 a humanidade dos indígenas, que deveriam ser convertidos e tornados semelhantes ao europeu, em uma clara posição etnocêntrica europeia (CUNHA, 2012. p. 130). No entanto, apesar desse reconhecimento papal como seres humanos, criou-se a ideia de que não possuiriam uma cultura, saberes e modos de vida válidos, e que, portanto, deveriam ser modificados, adequando o “selvagem” para a civilização.

Surge assim a necessidade de assimilação do indígena à sociedade ocidentalizada graças a um projeto político que lhes negava o direito à diferença, pois baseado em um ideal de homogeneização e europeização desses povos que deveriam ser integrados à civilização e retirados de seu estado de natureza. Inicia-se aqui um verdadeiro etnocídio.

A tentativa de supressão de sua identidade teve base em uma lógica racializada de superioridade do padrão branco ocidental português. Na ideia de primitividade dos povos indígenas era necessário assimilá-los e “torná-los” cidadãos, o que exigia sua total integração à sociedade brasileira e o conseqüente abandono de seus saberes, costumes, línguas, enfim, da sua identidade, retirando-lhes, por fim, a sua “indianidade” (CLASTRES, 2004. p. 84), na busca de uma pretensa “igualdade” de direitos e condições.

Para Antônio Dantas (2014. p.354)

(...) em contextos histórico e político tão adversos aos povos indígenas, a igualdade de direitos na perspectiva assimilacionista significa morte, porque representa um diluir-se no conjunto social homogêneo da sociedade nacional. Morte, quando não física, cultural.

Assim, a assimilação e o extermínio físico e cultural andam conjuntamente, sendo conceitos indissociáveis.

Esse discurso eurocentrado acabou se enraizando nas instituições estatais em toda a América Latina, diferenciando indivíduos, povos e culturas em uma estruturação hierarquizada e de colonialidade do ser, do poder e do saber. O Brasil colônia acabou, a dominação colonizadora não, perpetuando um projeto de uniformização da sociedade brasileira e integração indígena à cultura branca ocidental. Assim, não se pode entender o direito sem entender essa estruturação da colonialidade.

A herança da colonialidade no país deixou marcas profundas, principalmente no que condiz à proteção dos direitos desses povos, permanecendo até hoje como desafios a serem enfrentados. A base colonial não acabou, ela apenas mudou de roupagem, garantindo a manutenção do poder de classes dominantes.

Esta política acabou por legitimar a arbitrariedade e graves violações a direitos humanos, reduzindo-os em espaço e representação. Adotava-se uma política etnocêntrica e integracionista, negando-lhes o direito à multiculturalidade, devendo ser integrados e suas diferenças étnicas apagadas, pois inferiores à cultura branca ocidental, em um claro viés neocolonialista. Implementou-se um verdadeiro modelo de perseguição política, voltada a extinção destas coletividades e suas culturas (VERAS, 2018, p. 137).

A Convenção 107 da OIT, tratativa internacional vigente nos anos 50 concernente à proteção e integração dos povos indígenas, a qual o Brasil era signatário, aludia que estes deveriam ser transformados em trabalhadores e sua integração progressiva na vida nacional. Trazia a previsão de possibilidade de flexibilização dos direitos relacionados à terra, desde que em “conformidade com a legislação nacional, por motivos que visem à segurança nacional, no interesse do desenvolvimento econômico do país ou no interesse da saúde de tais populações” (OIT, 1957), orientado em uma política integracionista e desenvolvimentista.

Foi com base nessa Convenção que a Lei 6.001/73 – Estatuto do Índio, foi editada, legislação da década de 70 e que ainda está em vigor, de ditames contraditórios, uma vez que apesar de ter avançado por um lado na proteção de seus direitos, por outro possui um perfil paternalista que manteve um sistema de tutela desses povos preceituado no Código Civil de 1916 e que lhes nega a capacidade de exercício ao enquadrá-los como civilmente incapazes e dividi-los em isolados, em vias de integração e integrados.

Efeito de um violento processo de racionalização/hierarquização dos povos originários e visando a expropriação fundiária, e amparados na legislação do período, pode-se citar as massivas extinções de aldeamentos indígenas no século XIX, alegando-se a incorporação destes povos à sociedade brasileira e que, por isso, já não poderiam mais ser considerados como tal,

negando-se sua condição de sujeito de direito às terras que tradicionalmente ocupavam, pois “domesticados, os índios deixam de ser índios, sendo, portanto, destituídos dos direitos de indígenas” (LITTLE, 2004. p. 268).

Apaga-se a identidade indígena, criando-se a figura do pardo para que, com isso, seus direitos sejam suprimidos e a real motivação que a lastreia, a apropriação de suas terras, seja obtida.

O Serviço de Proteção ao índio – SPI, órgão de assistência a todos esses povos no país, criado em 1910 e que funcionou por 57 anos, apenas demarcou 54 áreas indígenas que, em grande parte, eram em pequeno tamanho pois o objetivo do processo demarcatório visava tão somente assegurar-lhes um espaço de produção e subsistência, mais do que efetivar um real reconhecimento dos seus direitos (LITTLE, 2004. p. 268).

Tradução da postura governamental de colonialidade, grandes estradas e hidrelétricas foram construídas pelo Estado durante as décadas de 60 e 70, dentre elas a Transamazônica, com a expulsão de diversas etnias de seu território, inclusive algumas delas consideradas isoladas, tudo isso com a anuência dos órgãos de proteção indígena.

Á época o governo alegava que a não flexibilização dos direitos referentes aos territórios indígenas constituía-se óbices ao desenvolvimento do país, devendo ser relativizados sempre que opostos ao projeto nacional. Assim, a política desenvolvimentista configurou-se “uma das principais razões para a contínua e inexorável expropriação de terras indígenas” (DAVIS, 1978. p. 138).

Todas essas violações se basearam numa ideia de assimilação desses povos à sociedade brasileira, em um discurso colonial, racial, excludente e subjogador, desconstruindo memórias, saberes e a própria identidade indígena perpetuando um mito de superioridade europeia.

Com um viés mais inclusivo e pluralista, a Constituição Federal de 1988 reconheceu a esses povos sua organização, costumes e crenças, sendo a mais inovadora constituinte no país no que se refere a proteção indígena. Em seu texto visa resguardar e fomentar o multiculturalismo no Brasil, protegendo suas manifestações culturais e reafirmando o direito às terras que tradicionalmente ocupam, firmando, assim, uma nova relação entre o Estado e os povos indígenas.

Nesta mesma esteira, no final da década de 80 foi ratificada pelo Brasil a Convenção 169 da OIT que tentou superar as práticas discriminatórias que afetavam estes povos e garantir-lhes respeito a sua cultura e diversidade, garantindo inúmeros direitos, inclusive à diferença. Com uma parte exclusivamente dedicada a proteção de direitos relativos à terra que

tradicionalmente ocupam, trouxe uma perspectiva coletivista da propriedade e preceituou a necessidade de consulta e participação indígena no uso, gestão e conservação de seus territórios.

No entanto, é preciso reconhecer que, apesar da existência de uma proteção normativa voltada a esses povos no ordenamento jurídico nacional, a política integracionista adotada pelo Estado brasileiro aniquilou seus direitos, sustentando sua subjugação e a negação de suas identidades com o objetivo de 'torná-los' brasileiros. Tais violações ainda reverberam na atualidade, perpetuando padrões de assimilação, mesmo diante dos avanços legislativos sobre o tema.

Esse assimilacionismo tem razões e funções claras no cenário político atual, reverbera um efeito do contexto econômico capitalista, branco e ocidental, que avança sobre fronteiras de produção e despreza os povos e populações minoritárias, reduzindo-os em espaço e representação.

É preciso, então, implementar mecanismos voltados à superação e não repetição desse passado violento no país, através de uma justiça de transição real e efetiva que deve “funcionar como mecanismo de recuperação da confiança cívica rompida entre o sujeito violado, a sociedade onde ocorreu a violação e o Estado violador” (ABRÃO; TORELLY, 2011. p. 494), para além da simples reparação econômica, por isso mesmo, a conjugação dos eixos transicionais memória, reformas institucionais, justiça e reparação se mostra mais adequado e capaz de se mostrar como meio de enfrentamento ao passado violento e consolidação do Estado democrático.

Apesar de comprovada violação sistemática aos direitos humanos ocorridas no período ditatorial, como “parte de toda a política repressiva adotada não só contra os índios, mas também contra todas as pessoas que se opunham aos projetos do governo militar” (AMAZONAS. 2012. p. 76), as quais foram apontadas no relatório de violações de direitos humanos dos povos indígenas elaborado pela CNV, ainda não houve uma real reparação voltada para os mesmos, onde, até então, muito pouco das treze de suas recomendações<sup>132</sup> foi acolhida pelo Estado, que vem arquivando todas quase todas elas.

Alguns empecilhos para a efetivação da justiça de transição no que condiz aos povos indígenas brasileiros podem ser apontadas. A primeira delas reside no fato de que a Lei de Anistia promoveu o perdão dos violadores de direitos no período ditatorial, os quais deveriam

---

<sup>132</sup> Dentre elas um pedido oficial e público de desculpas; reconhecimento de que as violências sofridas visava a colonização de suas terras; instalação de uma Comissão Nacional Indígena da Verdade; Promoção de campanhas nacionais de informação à população sobre a importância do respeito aos direitos dos povos indígenas; inclusão da temática das “graves violações de direitos humanos ocorridas contra os povos indígenas entre 1946-1988” no currículo oficial da rede de ensino; Regularização e desintrusão das terras indígenas; dentre outros.

ser punidos. Um segundo empecilho seria a necessidade de pedido individual de anistia por estes povos, quando uma perspectiva coletivista seria mais apropriada.

A necessidade de implementação de mecanismos de reparação é urgente, mas até então o Estado brasileiro tem falhado em adotar medidas concretas para a efetivação da justiça de transição no país, indispensável à construção de uma ética pautada no respeito e na promoção da diversidade cultural, social, econômica, política e ambiental, conforme os princípios estabelecidos na Constituição Federal de 1988.

Além da inefetividade do Estado brasileiro, é necessário reconhecer que os eixos transicionais – memória, verdade, justiça e reparação – mostram-se insuficientes como mecanismos de reparação, pois não levam em consideração as especificidades étnicas e o caráter coletivo dos povos atingidos. Assim, torna-se fundamental a inclusão de um quinto eixo: o direito a terra.

É de se ressaltar que a luta do povo indígena pelo reconhecimento de suas especificidades culturais não se resume, todavia às questões territoriais, indo além, para alcançar ainda os casos que envolvem contenda familiares, haja vista que a estrutura familiar indígena difere, e muito, daquela positivada no Direito Estatal, bem assim as relativas a atos indígenas os quais são tipificados como crimes no ordenamento jurídico estatal brasileiro, no entanto constitui-se em prática cultural amplamente difundida nestas organizações sociais e talvez uma das questões mais prementes, a do ensino intercultural e diferenciado como meio de promoção da emancipação desses povos e da pluriculturalidade.

A Comissão Nacional da Verdade trouxe em seu relatório final treze recomendações ao Estado brasileiro como medidas de reparação aos gravames experimentados pelos indígenas, podendo citar-se um pedido oficial de desculpas, criação de uma comissão da verdade específica e a regularização e desintrusão das terras indígenas como reparação coletiva (BRASIL, 2014. p. 254). Até então, nenhuma das treze recomendações indígenas foi acolhida pelo Estado, que vem arquivando todos os requerimentos relacionados às mesmas.

A violência no país durante esse período não teve o mesmo impacto nas diferentes áreas geográficas e estratos sociais no Brasil. A maior parte das vítimas do governo militar foram pessoas indígenas. Além disso, a motivação das agressões voltadas a essas vítimas, apesar de igualmente política, trouxe um componente novo: o étnico. Sendo assim, qualquer tentativa de superação do passado violento no país deve ter em mente a necessária pluralidade que envolvem os casos opressores no país e, com isso, pensar em mecanismos adequados para cada uma dessas realidades.

É por isso mesmo que se deve entender a justiça de transição como um processo e não um conceito estático, para que haja compatibilidade com a(s) realidade(s) a(s) que faz frente e se mantenha sua constante evolução, na busca de soluções apropriadas e que estas podem ser múltiplas para fazer frente à diversidade de motivações que embasaram a brutalidade imposta à sociedade em períodos autoritários.

No entanto, o que se percebe é que os mecanismos justos transicionais brasileiros foram pensados para não-indígenas, perdendo de vista o caráter plural da base social brasileira e servindo como mecanismo de perpetuação das bases coloniais que reverberam no país desde a chegada do europeu em solo brasileiro. É de se dizer que o processo instaurado no Brasil parece não reconhecer o indígena como brasileiro, mas como um *outro*, estranho e alheio à realidade nacional e que, por isso mesmo, passa a impressão de que adotou um recorte étnico bem delineado: uma justiça apenas para brancos.

A falta de controle pelas instituições de segurança das práticas infringidas por fazendeiros contra indígenas atualmente perpassa, dentre outras características, pela incapacidade estatal de realizar reformas estruturais profundas no sistema da administração da justiça brasileira.

É impossível dissociar as agressões sofridas pelos povos originários brasileiros da colonialidade que permeava – e ainda permeia – o Estado. Negado em sua subjetividade, era preciso integrar-se ao padrão branco para ser reconhecidos como verdadeiros sujeitos de direitos, sob pena de ser entendido como um empecilho ao desenvolvimento nacional e, portanto, um obstáculo a ser superado. Mas a que custas?

As custas de mais de 8.300<sup>133</sup> vidas, segundo relatório da CNV, de brasileiros indígenas e em grande maioria nortistas, que se recusavam a aderir a cultura branca, que optaram por manter suas tradições, modos de vida e terras e que, por isso mesmo, eram um “inconveniente” a ser superado pelo governo em nome de uma lógica capitalista enrustida em um discurso de emancipação civilizatória desses povos. Vale lembrar, ainda, que tal documento representa apenas uma pequena fração do número real de vítimas, posto que nem todas as ocorrências teriam sido documentadas pelo Estado.

Em janeiro de 2001 por meio do Decreto Supremo n. 19 de janeiro de 2001, criou-se a *Comisión Verdad y Nuevo Trato* no Chile cujo objetivo principal era analisar o histórico da

---

<sup>133</sup> Sendo 3.500 indígenas Cintas-Largas (RO); 2.650 Waimiri-Atroari (AM); 1.180 Tapayuna (MT); 354 Yanomamis (AM/RO); 192 Xetá (PR), 176 Panará (MT), 118 Parakanã (PA); 85 Xavante de Marãiwatsédé (MT), 72 Araweté (PA) e mais de 14 Arara (PA), tendo sido citado no relatório da CNV 42 povos indígenas como vítimas coletivas do regime ditatorial.

relação entre os povos indígenas e o governo chileno, identificando seus pontos de tensão e recomendando medidas que pudessem permitir uma nova relação entre eles e a sociedade chilena adotando-se “mecanismos institucionais, jurídicos e políticos para uma plena participação, reconhecimento e gozo dos direitos dos povos indígenas em um sistema democrático, sobre as bases de um consenso social e de reconstrução da confiança histórica” (CHILE, 2008. p. 5).

Em 2023 houve uma modificação do regimento interno da Comissão de Anistia brasileira para passar a receber e processar também os casos coletivos de anistia<sup>134</sup>, prestigiando uma reparação integral. Nestas hipóteses, no entanto, não será possível a compensação econômica às vítimas, nem a determinação de providências, mas sim a recomendação destas para outros órgãos, sendo um dos objetivos trazidos por essa mudança o de tecer um pedido de desculpas a grupos e populações que sofreram perseguições no período ditatorial. No entanto, a concessão da anistia coletiva não implicará em anistia individual, devendo, esta ser requerida individualmente para que seja analisado especificamente pela comissão se se enquadra na condição de anistiado político.

O caso Krenak<sup>135</sup> o primeiro a ser julgado coletivamente pelo órgão, em abril de 2024, no qual foi reconhecida as graves consequências da ação e omissão estatal que resultaram em inúmeras violações a direitos sofridas por estes povos, dentre elas a criação do Reformatório Agrícola Indígena Krenak, instalado em Resplendor, no estado de Minas Gerais, em 1969, sua posterior transferência compulsória para a Fazenda Guarani, em Carmésia/MG<sup>136</sup>.

---

<sup>134</sup> Previsão contida no seu Art. 16 que assim enuncia: “Art. 16 O requerimento de anistia política poderá ser coletivo, por meio de associações, entidades da sociedade civil e sindicatos representantes de trabalhadores, estudantes, camponeses, povos indígenas, população LGBTQIA+, comunidades quilombolas e outros segmentos, grupos ou movimentos sociais que foram atingidos, em decorrência de motivação exclusivamente política, por atos de exceção, institucionais ou complementares, conforme disposto no art. 8º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e nos arts. 1º e 2º da Lei nº 10.559, de 2002. § 1º As associações, entidades da sociedade civil e sindicatos devem preencher os seguintes critérios para requerer o reconhecimento de anistia política coletiva: I - possuir, no mínimo, 2 (dois) anos de existência, com cadastro ativo, comprovados por meio de documentação emitida pela Secretaria da Receita Federal do Brasil, com base no Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica - CNPJ; II - comprovar atuação na defesa dos direitos humanos, em especial relacionados à temática da justiça de transição, de trabalhadores, camponeses, povos indígenas, população LGBTQIA+, comunidades quilombolas e outros segmentos, grupos ou movimentos sociais, conforme disposto no §2º, no âmbito nacional, estadual ou municipal; III - não possuir fins lucrativos. § 2º No requerimento coletivo, o Conselho somente poderá aprovar a declaração de anistia política coletiva, conforme inciso I do art. 1º da Lei nº 10.559, de 2002, e emitir recomendações a qualquer outro Ministério ou órgão público, sem a atribuição dos efeitos dos incisos II a V do art. 1º da Lei nº 10.559, de 2002. § 3º O requerimento coletivo de anistia política não implica na concessão de anistia individual, para a qual se faz necessário requerimento individual e análise específica, pela Comissão, da ocorrência de alguma das hipóteses do art. 2º da Lei nº 10.559, de 2002.

<sup>135</sup> Vítimas de deslocamentos forçados, prisões e torturas durante o regime militar.

<sup>136</sup> Em 2021 foi julgada a Ação Civil Pública nº. 0064483-95.2015.4.01.3800 perante a 14ª Vara Federal Cível da Seção Judiciária de Minas Gerais, na qual houve a condenação solidária da União, FUNAI e do estado de Minas Gerais a, solidariamente, realizarem cerimônia política com a presença das autoridades representantes das rés para reconhecimento das graves violações, seguido de pedido público de desculpas ao povo Krenak, bem assim

## 6.2 PROPOSTAS DE MECANISMOS VOLTADOS PARA UMA JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO ÉTNICO-RACIAL NO BRASIL

A Justiça de transição caracteriza-se como um conjunto de estudos, ações e medidas, judiciais ou não, que visa enfrentar e superar grandes violações a direitos humanos em períodos de conflitos armados, propondo a articulação de mecanismos de reparação para as vítimas e famílias atingidas, servindo, assim, como verdadeiro paradigma para abordar as violências ocorridas no passado e evidenciar uma ruptura com o estado de exceção.

A política estrutural de violência perfilhada pelo Estado por uma postura integracionista e assimilacionista dos povos originários, adotada em todo o regime ditatorial brasileiro, conjugada à falta de efetividade da justiça transicional e que não atende às especificidades destes, reflete diretamente no desrespeito aos direitos indígenas atualmente. Os indígenas ainda são tratados como cidadãos de “segunda categoria”.

E é justamente no escopo de enfrentamento do passado recente violento experienciado no país durante a ditadura militar é que uma justiça de transição deve ser adotada, garantindo por meio de seus mecanismos a solidificação de um Estado Democrático de Direito justo e pacífico, a promoção de uma justiça razoável e evitando que novos episódios de violações a direitos humanos se repitam.

No Brasil o pontapé inicial para a efetivação da justiça transicional foi a criação pela Lei n. 12.528/2011 da Comissão Nacional da Verdade<sup>137</sup> – CNV, órgão colegiado temporário com o escopo de investigar as graves violações de direitos humanos ocorridas no país entre setembro de 46 a outubro de 88, englobando o período da ditadura militar. Por não possuir poderes judiciais, tal órgão tinha como objetivo principal esclarecer, elaborar documentos para estudo histórico-social e propor mecanismos de superação do período e não o de punir ou indiciar criminalmente eventuais culpados.

No relatório constam recomendações feitas pela CNV a serem adotadas pelo país para a efetivação da justiça de transição, tendo como eixos principais os direitos à memória e

---

condenou a FUNAI a concluir o processo administrativo nº 08620-008622/2012-32, de demarcação de suas terras, dentre outras determinações (MINAS GERAIS. Seção Judiciária de Minas Gerais. ACP nº 0064483-95.2015.4.01.3800. 14ª Vara, Belo Horizonte, Minas Gerais, 19 de outubro de 2021. Disponível em: <https://justicadetransicao.mpf.mp.br/documentos-1/sentenca-caso-krenak.pdf>. Acesso em: 25 de agosto de 2024).

<sup>137</sup> É preciso ressaltar que os estados-membros e alguns entes da sociedade civil também criaram comissões próprias, mas que, tendo em vista o recorte metodológico do presente trabalho não serão trazidas a discussão.

verdade; reforma das instituições; justiça/persecução aos violadores de direitos humanos; e reparação, para que se começasse a superar o passado e a se pensar em consolidar um Estado democrático de direito.

Segundo Abrão e Torelly (2011. p. 494) deve-se implementar no país uma política de reparação que deve “funcionar como mecanismo de recuperação da confiança cívica rompida entre o sujeito violado, a sociedade onde ocorreu a violação e o Estado violador”, para além da simples reparação econômica, por isso mesmo, a conjugação dos eixos transicionais memória, reformas institucionais, justiça e reparação se mostra mais adequado e capaz de se mostrar como meio de enfrentamento ao passado violento e consolidação do Estado democrático.

No primeiro ponto, direito à verdade, é preciso revelar as graves violações a direitos humanos perpetradas durante esse período contra as populações indígenas que, por anos permaneceram na obscuridade e que, até então, não foram totalmente reveladas ao público, pouco se sabendo o que realmente ocorreu, uma vez que a desinformação da população brasileira favorece a perpetuação destas violações. Nos dizeres de Enéa Almeida (2018. p. 7), esse eixo não pode ser entendido apenas como “a mera compilação de lembranças individuais ou familiares de eventos adversos. Mas é a versão dos vencidos naquela luta, a verdade dos derrotados, revivida, redimensionada e principalmente ressignificada no momento atual”.

Apesar de comprovada violação sistemática aos direitos humanos dos povos indígenas ocorridas no período ditatorial, apontadas no relatório de violações de direitos humanos dos povos indígenas elaborado pela CNV ainda não houve uma real reparação aos mesmos, onde, até então, muito pouco das treze de suas recomendações<sup>138</sup> foi acolhida pelo Estado, que vem arquivando todas quase todas elas.

Alguns empecilhos para a efetivação da justiça de transição no que condiz aos povos indígenas brasileiros podem ser apontadas, sem a pretensão de esgotá-los nesse trabalho. A primeira delas reside no fato de que a Lei de Anistia promoveu o perdão dos violadores de direitos no período ditatorial, os quais deveriam ser punidos. Um segundo empecilho seria a necessidade de pedido individual de anistia por estes povos, quando uma perspectiva coletivista seria mais apropriada.

A Lei da Anistia de 1979 que proporcionou perdão jurídico indistinto aos crimes políticos ocorridos durante a ditadura, acabou por promover a impunidade a todos

---

<sup>138</sup> Dentre elas um pedido oficial e público de desculpas; reconhecimento de que as violências sofridas visava a colonização de suas terras; instalação de uma Comissão Nacional Indígena da Verdade; Promoção de campanhas nacionais de informação à população sobre a importância do respeito aos direitos dos povos indígenas; inclusão da temática das “graves violações de direitos humanos ocorridas contra os povos indígenas entre 1946-1988” no currículo oficial da rede de ensino; Regularização e desintrusão das terras indígenas; dentre outros.

indistintamente, deixando de lado a reparação e justiça às vítimas e famílias, engessando a possibilidade de punição criminal de seus agressores, violando parâmetros protetivos estipulados internacionalmente. No entanto foi uma lei criada pelo próprio regime militar concedendo-se autoanistia.

Apesar de o STF na ADPF 153 ter reconhecido a bilateralidade desta lei, considerando crimes políticos por conexão os crimes de lesa humanidade praticados no período anistiado, a Corte Interamericana de direitos humanos declarou sua incompatibilidade com a Convenção Americana de Direitos Humanos. Deve-se pontuar, ainda que se trata de uma conexão *suis generis*, uma vez que dista do conceito penal clássico, podendo estipular como políticos ilícitos penais comuns que não guardam nenhuma relação com a atuação política de resistência ao poder estabelecido.

Além disso, seria necessário, ainda, que haja o reconhecimento da diferença cultural como condição para promover a justiça de transição para esses povos, compatibilizando os mecanismos justos transicionais às especificidades indígenas, cujas violações sofridas no período, apesar do viés político, não se tratava de repressão a uma eventual oposição governamental, mas sim um plano político de caráter etnocida em favor do capital e de um projeto econômico desenvolvimentista.

Um outro empecilho que se apresenta na efetivação a Portaria nº 2.523/2008<sup>139</sup> do Ministério da Justiça que prevê em seu art. 1º, § 1º a necessidade de pedido individual de anistia, exceto em caso de falecimento do anistiado, dificultando o acesso a tal mecanismo por parte dos indígenas, uma vez que sua estruturação é eminentemente coletivista.

Diante disso, no que condiz aos povos indígenas, além do perdão dos seus violadores, é preciso assinalar essa incompatibilidade das anistias individuais para estes povos, sendo necessário pensá-las em uma perspectiva coletivista, mais adequada para eles.

Neste sentido Westthrop (2016. p.230):

Sobre o aspecto indígena tem uma questão muito interessante que são os pedidos que estão sendo feitos de anistia coletiva à Comissão de Anistia. A Comissão de Anistia, segundo a lei, ela trata de anistias individuais. Foi assim, por exemplo que a Comissão de Anistia atuou no caso dos indígenas da Guerrilha do Araguaia. Eles foram indenizados individualmente, alguns indígenas estão sendo julgados. Mas o entendimento do GT indígena do MPF é que, na condição de comunidade indígenas, que essas indenizações teriam que ser coletivas. Isso é um desafio para a Comissão de Anistia, que tem que fazer uma construção legal. Há uma discussão sobre se é preciso

---

<sup>139</sup> Instrumento normativo que aprova as normas procedimentais da Comissão de Anistia.

mudar a lei, se é preciso fazer outro tipo de interpretação, é um desafio novo.

Portanto, é necessário construir um entendimento diferenciado quando se fala em povos indígenas e pedidos de reparação com base na lei da anistia, para que uma perspectiva coletivista seja reconhecida, uma vez que mais adequada para que a justiça de transição indígena seja justa e efetiva.

Outrossim, no período assinalado o Brasil adotava uma política etnocêntrica e integracionista destes povos, negando-lhe o direito à multiculturalidade. Neste contexto, o Estatuto do Índio dicotomizava estes povos em silvícolas e integrados, onde o primeiro corresponderia como contraponto ao civilizado, enquanto os integrados eram considerados verdadeiros cidadãos brasileiros, uma vez que “suprimida a sua indianidade” (CLASTRES, 2004. p. 84). Assim, esses pedidos deveriam ser acompanhados pelo próprio Estado, que foi, como visto anteriormente, um dos maiores perpetradores de violências contra estes povos, constituindo um imenso paradoxo o fato de que o maior responsável por abuso a direitos indígenas fosse também o responsável legal pelos pedidos de reparação aos mesmos.

Dessa forma é que, quando se fala em justiça de transição para povos indígenas brasileiros, não se está diante de um processo inacabado ou negociado, mas que ainda se encontra nos primeiros passos, posto que a luta por justiça transicional deve incluir não apenas a reparação material, mas também a preservação de suas culturas e línguas como forma de garantir a continuidade de sua identidade e autonomia.

Portanto, as políticas de reparação territorial, a demarcação de terras, o reconhecimento das línguas indígenas e outros mecanismos dentro de uma lógica de justiça étnica são fundamentais para a restauração da dignidade dos povos indígenas brasileiros que enfrentaram, e ainda enfrentam, um processo de dizimação em massa, e fragmentação de sua cultura, em um verdadeiro genocídio e etnocídio.

### **6.2.1 Memória e Verdade**

**a) Implantação de uma Comissão Nacional Indígena da Verdade – CNVI, para a averiguação dos abusos sofridos pelos povos originários**

Inicialmente quando foi estruturada, o foco principal da Comissão teria recaído sobre violências contra opositores políticos diretos do regime militar, sobretudo em centros urbanos e contra militantes de organizações armadas, apenas tendo expandido seu elemento subjetivo de análise após fortes pressões de lideranças indígenas e organizações de proteção indígena. Mesmo assim, os recursos humanos e metodológicos foram insuficientes para cobrir todos os povos indígenas, investigando apenas uma pequena parcela dos afetados e fazendo uso de métodos jurídicos e históricos ocidentais, de matriz colonial, pouco adequados às formas indígenas de preservação da memória e utilização da narrativa e do testemunho.

À inclusão da pauta indígena às investigações da CNV, destaca-se a atuação de Marcelo Zelic, que se tornou um dos principais defensores da inclusão das graves violações cometidas contra os povos indígenas durante o regime ditatorial em um dos eixos de estudos da Comissão, empenhando-se em evidenciar a repressão sofrida, a usurpação de terras e as múltiplas formas de violência perpetradas contra essas populações. Conforme reiterado pelo próprio Zelic (LIMA & ATENAS AZOLA, 2017, p. 349), a força motriz dessa inclusão partiu dos próprios povos indígenas, cuja mobilização foi essencial para romper o silêncio histórico e exigir o reconhecimento de sua condição de vítimas da ditadura. Segundo ele:

Foi a partir dos próprios indígenas. Começou a partir de todo um processo, com o Tarso Genro, e ele sintetiza isso quando faz um seminário para discutir a possibilidade de discutir a Anistia e a perseguição penal dos torturadores. Era um seminário que colocava a pertinência de uma discussão neste sentido, já que era muito fechado esta discussão na época. E ele puxa isso com Paulo Abraão, Vanuchi também. A partir daí várias pessoas começam a pensar os caminhos de uma justiça de transição no Brasil. É a partir disso que se começa a discutir e a trabalhar o que a gente chamava dos quatro eixos da justiça de transição. E quando você tem um deles como a questão da verdade, e a gente começa a trabalhar com isso no Grupo Tortura Nunca Mais. De repente teve um grupo indígena que escreveu um e-mail pra gente, curto e grosso, no qual constava: “Por que vocês só veem mortos e desaparecidos e não os índios?”. Foi esse o e-mail. (LIMA & ATENAS AZOLA, 2017, p. 349)

Nesse contexto, assumiu a causa indígena como um dos eixos centrais de sua militância, dedicando-se a evidenciar a necessidade de um debate amplo e consistente sobre as violências por eles sofridas durante o regime autoritário, defendendo a inclusão de um grupo de trabalho específico para investigar as violações sofridas pelos povos originários brasileiros durante o contexto da ditadura cívico-militar na CNV.

Em novembro de 2012 foi instituído, então, no âmbito da CNV, o Grupo de Trabalho Indígena, criado em conjunto com o eixo relativo à questão camponesa e inicialmente coordenado por Maria Rita Kehl, que, à época, não possuía trajetória prévia de estudos específicos nessas áreas, tendo sido definido que a temática indígena seria investigada em momento posterior à análise da questão camponesa. Entre os principais desafios enfrentados por esse grupo, destacava-se o fato de que, embora já existissem movimentos e iniciativas anteriores que consolidaram pesquisas sobre violações ocorridas no Brasil, como o projeto *Brasil: Nunca Mais* e as atividades da Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos, havia ainda uma significativa lacuna quanto ao levantamento e à sistematização das violações contra os povos indígenas. O grupo de trabalho enfrentou, assim, dificuldades decorrentes da escassez de recursos, do tempo reduzido para a realização de pesquisas em uma temática de grande complexidade e da limitada disponibilidade de fontes documentais.

Os trabalhos foram estruturados em três eixos principais, dentre eles, sobre as violências decorrentes da omissão do Estado, as violências praticadas diretamente pelo Estado e aquelas legitimadas por meio de respaldo jurídico ou normativo estatal. Esses eixos configuraram os grandes tópicos de análise, os quais se desdobraram em diversos subtópicos, organizados de acordo com os diferentes tipos de agressão identificados.

Tendo constatado que milhares de indígenas foram vítimas de violências diretas e estruturais, como remoções forçadas, massacres, tortura, fome, esbulho territorial e intervenções estatais que visavam à assimilação forçada a Comissão Nacional da Verdade em seu relatório final de 2014 trouxe algumas recomendações para o estado brasileiro para a implementação de mecanismos justos e específicos para povos originários.

O estabelecimento de uma comissão exclusiva ampliando o foco das vítimas para incluir os povos indígenas, que também foram alvos de políticas de desenvolvimento que resultaram em graves violações de direitos humanos e aprofundando o estudo destas violações, visando à continuidade da apuração e reparação foi uma delas, mas que, até então, ainda não foi instalada no país.

Sua criação é considerada uma emergência civilizatória para garantir uma reconciliação verdadeira e inclusiva, constituindo-se em uma medida essencial para a efetivação da justiça de transição no Brasil, especialmente no que tange ao reconhecimento das graves violações de direitos humanos sofridas pelos povos indígenas durante o período da ditadura militar cuja política desenvolvimentista e integracionista não só permitiu, mas também perpetrou abusos aos direitos desses povos, promovendo um verdadeiro etnocídio.

Embora a CNV tenha identificado e documentado algumas dessas violações, em um universo de mais de 8.350 mortos, ainda é preciso aprofundar a compreensão e investigação da violência por eles sofridas, uma vez que o número real de mortos é provavelmente ainda maior, posto que representa apenas uma parcela restrita dos povos indígenas, se delimitando a análise durante os trabalhos da Comissão, a somente dez das mais de 300 etnias brasileiras. É preciso ressaltar também que muitas etnias desapareceram ou foram deslocadas sem registros oficiais, inviabilizando o levantamento preciso do número de vítimas.

É preciso ressaltar, ainda, que além de grande parte dessas violações terem sido perpetradas pelo próprio Estado – omissa ou comissivamente, e que, por isso mesmo, há pouca documentação que registre em arquivos oficiais os casos ocorridos, muitos deles aconteceram em localidades remotas, não havendo pessoas que possam testemunhar esses eventos, além dos próprios perpetradores.

Além disso, não obstante o mérito desse esforço, impõe-se reconhecer que a estrutura da CNV foi concebida e conduzida a partir de uma matriz essencialmente eurocêntrica, reproduzindo formas de investigação e registro alheias às cosmologias, linguagens e temporalidades próprias dos povos indígenas. Tal desenho institucional reduziu a possibilidade de um protagonismo efetivo das comunidades atingidas, que foram frequentemente colocadas na posição de objeto da investigação, e não de sujeitos produtores de verdade.

Essas lacunas apontadas justificam, dessa forma, a criação de uma Comissão Nacional Indígena da Verdade – CNIV, com metodologia apropriada, protagonismo indígena e um prazo ampliado, permitindo uma investigação mais abrangente e específica, reconhecendo as particularidades das violências sofridas por diferentes etnias pois estas não atingiram apenas indivíduos, mas coletividades, identidades e territórios.

A CNIV deve ser protagonizada pelos próprios povos originários, como forma de romper com a lógica assimilacionista e de reinscrever a memória da violência em dispositivos metodológicos compatíveis com suas epistemologias. Essa proposta não se limita à ampliação de vozes em uma estrutura já existente, mas implica o redesenho integral do próprio dispositivo de justiça de transição, a partir de métodos de escuta, registro e deliberação que respeitem as línguas originárias, os protocolos culturais e os tempos de cada povo.

Além disso, é preciso incluir novas dimensões a essas infrações, tais como o etnocídio, epistemicídio e desestruturação de modos de vida, bem assim mortes causadas de forma indireta pelo Estado, seja por fome, doenças ou abandono institucional decorrentes de remoções

forçadas e confinamento, para que só assim se possa promover as reparações necessárias de forma adequada.

É necessário, ainda, inverter a lógica colonial ainda presente nas instituições brasileiras, para que os próprios povos indígenas sejam protagonistas nos processos de investigação, conduzindo-os, pautando-os e validando-os, promovendo narrativas contra-hegemônicas que reconheçam a resistência e a dignidade desses povos e contribuindo para o fim da negação histórica dessas violências.

A estruturação de uma CNIV contribuiria para a preservação e promoção da memória histórica dos povos originários brasileiros, permitindo que suas histórias e resistências sejam reconhecidas e valorizadas, fortalecendo a identidade indígena e combatendo o apagamento de suas narrativas, rompendo com práticas coloniais e autoritárias ainda em vigor, e assumindo um compromisso ético com esses povos. É assim que, uma comissão dessa natureza representaria um gesto decolonial do processo de memória e verdade, deslocando o monopólio do Estado e da academia sobre a narrativa histórica e reconhecendo a autoridade epistêmica e política dos povos indígenas.

## **b) Reconstrução da memória nacional: reunião e sistematização documental das violações a direitos contra indígenas no país**

No primeiro eixo da justiça de transição, direito à verdade, é preciso revelar as graves violações a direitos humanos perpetradas durante esse período contra as populações indígenas que, por anos permaneceram na obscuridade e que, até então, não foram totalmente reveladas ao público, pouco se sabendo o que realmente ocorreu, uma vez que a desinformação da população brasileira favorece a perpetuação destas violações.

Nos dizeres de Enéa Almeida (2018. p. 7), esse eixo não pode ser entendido apenas como “a mera compilação de lembranças individuais ou familiares de eventos adversos. Mas é a versão dos vencidos naquela luta, a verdade dos derrotados, revivida, redimensionada e principalmente ressignificada no momento atual”.

A memória coletiva<sup>140</sup> é sempre construída, seletiva e política. No caso brasileiro, a narrativa dominante e oficialmente adotada ao longo dos séculos foi marcada pela colonização

---

<sup>140</sup> Segundo Halbwachs (1968), os indivíduos participam de duas formas de memória, a individual e a coletiva, que se influenciam reciprocamente. A memória coletiva fornece quadros e referências que orientam a formação da memória pessoal, enquanto as experiências e interpretações individuais contribuem para a reconstrução e dinamização da memória coletiva. Nesse sentido, “todo esse aporte exterior é assimilado e incorporado

e pela supremacia branca, onde os indígenas foram retratados como "obstáculo ao progresso", "selvagens" ou "passado a ser superado", ora como figuras folclóricas, desprovidas de agência política. Essa ignorância pela sociedade nacional sobre a história indígena brasileira acaba por fomentar o racismo, o preconceito e a negação de direitos desses povos.

Além disso, a maioria dos estudos e obras memorialísticas centralizam a noção de vítima em determinados grupos de militantes opositores do governo militar, deixando de lado a análise da realidade de outros grupos sociais “tornando-se personagens de segunda ordem nos relatórios das Comissões da Verdade” (RIBERTI. GUERELLUS. PORFÍRIO. 2024. p. 6).

Dentro dessa abordagem mais tradicional, que prioriza obras memorialísticas ou que enquadra na noção de vítima determinados grupos de militantes engajados, algumas práticas ditatoriais e outros grupos sociais foram pouco estudados na historiografia ou tornaram-se personagens de segunda ordem nos relatórios das Comissões da Verdade. Destacamos três categorias neste breve capítulo de apresentação: trabalhadores urbanos e trabalhadores rurais, indígenas e LGBTQIA+. Muitas vezes, essas pessoas não foram consideradas vítimas do Estado ditatorial brasileiro por não conseguirmos documentos que descrevam algumas das práticas consideradas “graves violações”, como prisão, tortura, execução e deslocamento forçado. Assim, estudar essas trajetórias dá novos contornos para o tema, tornando possível, inclusive, ampliar as reparações coletivas e estendê-las a grupos que foram “esquecidos” durante o processo de transição.

Esse processo de apagamento sistemático teve como função legitimar a ocupação territorial, a expropriação de saberes e a destruição cultural dos povos originários. Sendo assim, reconstruir a memória indígena é reconhecer que o Brasil não nasceu em 1500, mas carrega milênios de histórias diversas e autônomas e que o país não teria sido “descoberto”, mas sim invadido e esbulhado pelo europeu colonizador.

Logo, a reconstrução da memória nacional significa produzir outras narrativas sobre os povos indígena, configurando-se como uma medida essencial para enfrentar os legados do colonialismo, do racismo estrutural e da violência de Estado no Brasil, não dizendo respeito apenas à reparação do passado, mas também à transformação do presente e à construção de um futuro plural, justo e democrático.

Trata-se de reconfigurar a narrativa nacional, incorporando as vozes, experiências e resistências dos povos originários, historicamente silenciadas ou distorcidas, com protagonismo

---

progressivamente à sua substância” (HALBWACHS, 1968. p. 36), evidenciando a interdependência constante entre a dimensão pessoal e a social da memória.

desses povos na produção e difusão de suas memórias, superando velhos estigmas e preconceitos na construção desse *outro* no imaginário da sociedade ocidentalizada. Dessa forma:

(..) a memória do que se é (e de como se chegou a ser isso que se é) constitui a base para a reafirmação das diferenças, das vítimas, mas também o ponto fundante de uma postura de crítica social, de ativismo político e de maturação cultural relativamente ao contexto, às instituições, aos sujeitos e aos valores que produziram e legitimaram a produção política e histórica das minorias – pois minorias carregam um estigma resultante de processos de violência simbólico-material de cunho político, elas são uma construção política em primeira mão (DANNER; DANNER; DORRICO, 2021. p. 242).

Uma memória reconstruída educa a população, humaniza os povos indígenas e desnaturaliza estigmas, configurando-se, portanto, como uma forma de justiça simbólica e reconhecimento público e coletivo dos sofrimentos, violências e das resistências desses povos e que, ao recuperar e valorizar suas histórias, afirma-se uma identidade nacional pluricultural, reconhecendo que a nação é composta por múltiplos povos com direitos, cosmologias e formas próprias de viver, que não devem apenas ser tolerados, mas celebrados e protegidos, contribuindo, dessa forma, para o fortalecimento da democracia e da coesão social, baseada no respeito à diversidade, permitindo que a reparação vá além do plano jurídico ou financeiro, criando condições para uma reconciliação baseada na verdade e na justiça.

De outro lado essa memória reconstruída só cumpre sua função transformadora se atingir diversos segmentos sociais, para além dos próprios povos indígenas, sendo necessário difundi-la como uma forma de educação política da sociedade, fundamental para desconstruir preconceitos, combater o racismo estrutural e ampliar o reconhecimento do Brasil como um país plurinacional. Assim é que, uma memória que não circula não transforma e, sem transformação, a injustiça se perpetua sob novas formas.

Dessa forma é que não basta reconstituir os fatos históricos e reconhecer as violações, sendo necessário também socializar essa memória, inseri-la no espaço público, fazê-la circular nas escolas, nos meios de comunicação, nas políticas públicas e na produção cultural, promovendo-se campanhas nacionais de informação à população sobre a importância do respeito aos direitos dos povos indígenas e sobre as violações sofridas durante o período investigado neste trabalho. No entanto, é preciso dizer que ao difundi-las se está travando uma disputa simbólica com os discursos hegemônicos que ainda operam no imaginário social e que escoam como bases coloniais em uma nova roupagem.

É necessário, também, reconhecer que essa memória nacional reconstruída enquanto verdade histórica precisa ser preservada institucionalmente. Os documentos pertinentes ao histórico de violações a direitos humanos devem ser organizados e divulgados, pelo Arquivo Nacional, não apenas como registro técnico, mas como patrimônio coletivo e instrumento público de transformação.

**c) Fomento à pesquisa e difusão cultural sobre temas que versem sobre as violações a Direitos Humanos sofridas pelos povos indígenas brasileiros**

Uma outra recomendação presente no relatório final da CNV (2014), se refere à criação de fundos específicos públicos e privados de fomento à pesquisa e difusão das violações sistemáticas a direitos pelas quais passaram e ainda passam os povos indígenas brasileiros, envolvendo desde remoções forçadas

Além de se tratar de uma forma de reconhecimento oficial dessas violações, o objetivo principal desse mecanismo seria o de preservar a memória das lutas destes povos promovendo a documentação e sistematização das diversas formas de violências sofridas, como registros críticos que denunciam o apagamento das narrativas indígenas nos discursos oficiais, permitindo o reconhecimento de crimes históricos, como massacres, remoções forçadas, imposições culturais e políticas assimilacionistas. Tal resgate é fundamental para garantir que esses episódios não sejam esquecidos ou relativizados, promovendo uma reparação simbólica por meio da valorização das memórias indígenas, dando visibilidade às vítimas e buscando formas de reparações históricas e simbólicas.

Esse incentivo propicia o desenvolvimento de um conhecimento plural, que rompe com paradigmas eurocêntricos e coloniais ainda presentes nas pesquisas produzidas no país. Ao fortalecer a identidade indígena, suas narrativas históricas e protagonismos nessas pesquisas possibilita-se o reconhecimento da diversidade epistemológica e cosmológica desses povos.

Além disso, contribuem para o fortalecimento de uma ciência crítica, comprometida com os princípios da justiça social, da equidade e do respeito à alteridade, sendo um ato democrático fundamental, permitindo que a sociedade compreenda os riscos do autoritarismo e fortalecendo o compromisso nacional com uma agenda de direitos humanos, diversidade e pluralidade.

Apesar de já existirem algumas iniciativas no país, como o Fundo Kayapó<sup>141</sup>, Fundo Indígena do Rio Negro – FIRN<sup>142</sup>, Fundo Brasil<sup>143</sup>, Projeto Demonstrativo de Povos Indígenas<sup>144</sup>, fundos que em sua maioria visam o apoio e pesquisa para projetos que promovam a proteção ambiental, desenvolvimento sustentável, educação, cultura e saúde indígenas e que, embora sejam iniciativas importantes, não são voltados para o incentivo de pesquisas e construção de caminhos para o reconhecimento, reparação e prevenção de novas violências.

Outra iniciativa que merece destaque é o Programa Institucional de Iniciação Científica nas Ações Afirmativas – PIBIC-AF, prevendo a distribuição de bolsas de iniciação científica para estudantes universitários pertencentes a grupos tradicionalmente excluídos do espaço acadêmico, aqui incluídos discentes indígenas, possibilitando e fomentando a pesquisa entre os beneficiários de ações afirmativas em Instituições de Ensino Superior no Brasil.

Apesar do grande avanço e importância das medidas citadas acima, aqui, o que se quer propor, na verdade, é que esses fundos visem financiar projetos de pesquisa acadêmicos, chamadas públicas exclusivas para pesquisadores e coletivos indígenas, formação de professores e gestores públicos, produção de obras culturais e artísticas, como filmes, exposições, livros de memória, entre outros projetos voltados especificamente para pesquisas relacionadas a violações a direitos às quais os povos indígenas foram submetidos, principalmente no período integracionista nacional.

A importância da criação desses fundos reside no fato de que apenas com recursos financeiros estáveis é possível viabilizar pesquisas de longo prazo e consequentemente melhores resultados, implementar projetos de memória, formação de acervos e ações de difusão cultural, ou seja, sem um financiamento dedicado para tal, essas iniciativas ficam vulneráveis à descontinuidade política e à escassez orçamentária, pondo em risco a sua continuidade.

Além da criação do fundo, é preciso também que eles sejam geridos, ou que pelo menos participem do seu comitê gestor, representantes indígenas para que possam ter uma voz ativa na definição das políticas, critérios de seleção dos projetos onde serão aplicados os recursos e

---

<sup>141</sup> Visa apoiar iniciativas de proteção e conservação da biodiversidade, promoção do etnodesenvolvimento, bem assim o fortalecimento de instâncias de representação do povo Mebêngôkre. Disponível em: [https://www.funbio.org.br/programas\\_e\\_projetos/fundokayapo/](https://www.funbio.org.br/programas_e_projetos/fundokayapo/) Acesso em 24 de abril de 2025.

<sup>142</sup> Tem como objetivo fortalecer as associações indígenas filiadas e os saberes e práticas dos povos rionegrinos. Disponível em: <https://firn.foirn.org.br/quem-somos/>. Acesso em 24 de abril de 2025.

<sup>143</sup> Para fortalecimento de organizações da sociedade civil, principalmente as diretamente afetadas por violações de direitos. Disponível em: <https://www.fundobrasil.org.br/conheca-o-fundo-brasil/> Acesso em 24 de abril de 2025.

<sup>144</sup> Visando o estímulo e o financiamento de iniciativas inovadoras e demonstrativas de comunidades da Amazônia e Mata Atlântica, voltadas para o desenvolvimento de mecanismos de sobrevivência econômica ambientalmente sustentáveis. Disponível em: <https://antigo.mma.gov.br/apoio-a-projetos/povos-ind%C3%ADgenas>. Acesso em 24 de abril de 2025.

acompanhamento dos projetos financiados, segundo critérios e mecanismos claros de monitoramento e avaliação, no intuito de assegurar uma correta aplicação dessas verbas.

#### **d) Museus, memoriais e outros mecanismos voltados ao direito à preservação da memória coletiva**

A construção de uma memória coletiva não se limita à simples recordação de fatos pretéritos; trata-se de um processo político, social e ético, essencial para a consolidação da justiça, da cidadania e da identidade cultural de grupos historicamente marginalizados. Em sociedades marcadas por violações estruturais e pela repetição de injustiças, a memória coletiva funciona como instrumento de resistência ao apagamento e ao negacionismo, permitindo que as experiências e sofrimentos de determinados grupos não sejam silenciados ou relativizados.

Inicialmente, é necessário diferenciar os conceitos de memória coletiva e histórica, uma vez que, embora relacionados, tratam de dimensões distintas do registro e da interpretação do passado. Enquanto este último se refere à reconstrução de dados do passado a partir das informações disponíveis no presente, organizadas e reinterpretadas para compor narrativas sobre determinados eventos, a memória coletiva diz respeito às memórias compartilhadas e transmitidas no seio de uma comunidade, integrando-se à identidade do grupo e fornecendo as bases para a compreensão de “quem somos” enquanto coletividade.

Nesse sentido, a memória coletiva é dinâmica e processual, sofrendo transformações ao longo do tempo conforme as experiências e necessidades do grupo se renovam, enquanto a memória histórica constitui a interpretação sistematizada dessas lembranças, convertida em narrativas que podem ser documentadas, analisadas e debatidas. Essa distinção evidencia que a construção da memória coletiva não se limita à acumulação de fatos, mas envolve a produção social de sentidos, estabelecendo vínculos entre passado, presente e projeções futuras da identidade e da experiência coletiva.

Dessa forma, pretende-se defender que, por meio de mecanismos de reconstrução da memória histórica nacional, capazes de fornecer elementos fidedignos acerca do passado violento e autoritário imposto aos povos originários no Brasil, seja possível, como consequência, moldar a memória coletiva nacional sobre tais fatos. Trata-se de reconhecer que a reconstrução crítica do passado não apenas corrige distorções históricas, mas também influencia a percepção coletiva, contribuindo para a formação de uma consciência social mais informada, responsável e comprometida com o reconhecimento das injustiças perpetradas.

Nesse contexto, a necessidade de instituir museus e memoriais, dotados de acervos e exposições permanentes e rotativas, que evidenciem as violações sofridas pelos povos originários ao longo da história nacional, muitas ainda não reveladas, outras vezes desconhecidas, decorre de uma compreensão aprofundada da memória coletiva como construção social situada. Tal memória depende de suportes institucionais sólidos para se consolidar e se transmitir entre gerações, funcionando como mecanismo de preservação da identidade cultural, de resistência ao apagamento histórico e de promoção do debate público sobre os legados das violências passadas.

Esses mecanismos servem para dar forma pública às lembranças e às identidades coletivas; sem tais dispositivos, prevalece a dispersão e o esquecimento. Nesse sentido, operariam como lugares de memória aglutinando símbolos, documentos e narrativas em espaços tangíveis que resistem às dinâmicas de apagamento e ao negacionismo, especialmente em contextos pós-autoritarismo.

Países como o Chile e a Bolívia, por meio de seus Museus da Memória e dos Direitos Humanos, e exemplificam como instituições culturais podem atuar como símbolos das políticas de reparação às vítimas de regimes autoritários, oferecendo espaços para a realização de seminários, conferências, lançamento de publicações e exposições relacionadas à ditadura. O objetivo central destes é preservar a memória histórica dos povos indígenas e camponeses, promovendo simultaneamente a sua difusão, a educação em direitos humanos e a reflexão crítica sobre o passado recente do país.

Dessa forma é que, essas experiências demonstram que museus e memoriais transcendem o caráter meramente memorialístico, configurando-se como instrumentos de educação, conscientização social e fortalecimento da memória coletiva, contribuindo para a construção de narrativas que reconheçam injustiças históricas e estimulem a responsabilidade ética e política da sociedade.

Da mesma maneira, exposições rotativas e itinerantes composta por documentos, fotografias e vídeos que comprovem as violências perpetradas, ampliam significativamente o alcance territorial e social dos acervos, possibilitando que públicos tradicionalmente excluídos tenham acesso à memória histórica e conectando-a às urgências do presente. Permitem, ainda o acesso a todos os públicos, independentemente do grau de instrução, promovendo assim uma forma de educação histórica inclusiva e democratizada.

Essa estratégia é exemplificada pela experiência do Peru com a exposição “Yuyanapaq”, inicialmente apresentada em 24 salas do Museo de La Nación, em Lima.

Posteriormente, foi criada uma versão reduzida para viabilizar sua itinerância, incluindo apresentações em outros países, como o Brasil.

Por fim, a experiência brasileira e regional com espaços de memória e museus de direitos humanos, inclusive em sítios de repressão transformados em “locais de consciência”, mostra que a combinação entre permanência, por meio de acervo, arquivo, preservação e rotatividade, através de curadorias temporárias, itinerâncias, práticas educativas é condição para que esses equipamentos cumpram funções de documentação, pedagogia cívica e garantias de não repetição. Ao materializar a lembrança no espaço público e reatualizá-la por meio de exposições que dialogam com conflitos e sujeitos contemporâneos, tais instituições fortalecem o direito à verdade e à memória como dimensões indissociáveis de um projeto democrático

## **6.2.2 Reparação**

### **a) Reconhecimento dos atos de exceção como atos motivados por fins exclusivamente políticos e a possibilidade de pedido de anistia coletivo**

Durante o regime militar foram praticados inúmeros atos de exceção, onde o Executivo se sobrepôs aos demais poderes, no intuito de justificar as ações de repressão e controle social no país, como os Atos Institucionais e a suspensão de direitos fundamentais. No contexto indígena, essas medidas resultaram em violações sistemáticas de direitos humanos, incluindo tortura, assassinatos, remoções forçadas e destruição de culturas, em um verdadeiro etnocídio.

Essas ações não foram motivadas por necessidades de segurança nacional, mas por interesses políticos e econômicos, visando à exploração das terras indígenas e à eliminação de resistências para que se desse lugar a execução do projeto desenvolvimentista brasileiro.

A CNV destacou, nesse sentido, a necessidade de que houvesse o reconhecimento dessas violências enquanto “atos de exceção” e/ou “punição por transferência de localidade”, motivados por fins exclusivamente políticos, nos termos do artigo 2º, itens 1 e 2, da Lei no 10.559/2002, da perseguição a grupos indígenas para colonização de seus territórios entre setembro de 1946 a outubro de 1988.

Tendo em vista a adoção até então pelo Brasil do modelo clássico de justiça de transição de caráter normativo-institucional, sob uma perspectiva capitalista, liberal e eurocentrada “é que foram alijadas do debate da justiça de transição as comunidades, segmentos e organizações,

que sofreram diretamente com as violações de direitos na ditadura militar brasileira” (ALMEIDA. VIANA. CARNEIRO, 2023. p. 175).

Dessa forma é que, um ponto a ser acrescentado no debate justransicional voltado para os povos indígenas é trazido por Garavito e Lam (2013. p. 22) para quem há a necessidade de adicionar-se um novo elemento, qual seja, a Justiça étnica coletiva, uma vez que as vítimas são comunidades cuja sobrevivência cultural relaciona-se diretamente com a efetividade desses direitos, portanto, não se pode concebê-la numa perspectiva individualista como vinha ocorrendo, devendo estas reparações coletivas serem ampliadas e estendidas aos grupos preteridos durante o processo transicional brasileiro.

Em requerimento de anistia política ao povo indígena Krenak feito em 2015 e direcionado ao então Ministro da Justiça, José Eduardo Cardozo, o próprio MPF já apontava para a inadequação da perspectiva individual desses pedidos diante da especificidade das violências e da estrutura coletiva desses povos, requerendo o reconhecimento de uma perspectiva coletivista da anistia. Nesse sentido:

A Portaria nº 2.523/2008, que estabelece as normas procedimentais da Comissão de Anistia, é um claro exemplo da inadequação da justiça transicional brasileira às violações perpetradas contra os indígenas. O procedimento estabelecido em referida portaria é altamente centrado no indivíduo, o que impede a clara compreensão e reparação de violações que, não só atingiram física e moralmente indivíduos, mas que também atingiram a própria possibilidade de existência do ser coletivo. Todavia, as sociedades indígenas são, em grande parte, estruturadas muito mais em torno da coletividade do que do indivíduo, de forma que reparações monetárias individuais, além de serem incapazes de responder adequadamente a violações que provocaram a desestruturação social e cultural dos povos atingidos, podem não ser compatíveis com a cultura e as demandas das populações indígenas (MPF, 2015. p.23).

Nesse requerimento, discorreu-se sobre as graves transgressões de direitos humanos perpetradas contra esses povos, principalmente pelo próprio Estado, através de seus órgãos de proteção, SPI e, posteriormente, FUNAI, bem assim sobre a perspectiva coletivista diante da desagregação sociocultural imposta por essas violações e consequente necessidade de um reconhecimento coletivo da anistia.

No entanto, a comissão da anistia em 27 de abril de 2022 indeferiu o pedido do MPF no requerimento de Anistia nº. 08802.003809/2015-54 (2015.01.75002), alegando o caráter individual do instituto e impossibilidade de sua interpretação ampliativa, invocando o Enunciado nº. 2/2019 do Conselho de Anistia, segundo o qual "o rol constante do art. 2º da Lei

Federal 10.559, de 13 de novembro de 2002, deve ser interpretado taxativa e restritivamente, para fins de declarar anistiados políticos (...)" (DOU, 2019. p. 42).

Dessa forma é que, para o reconhecimento de anistia sob uma perspectiva coletiva, seria necessária a proposição de medida legislativa que promovesse a alteração da referida lei, de modo a incluir expressamente mecanismos de anistia e reparação coletiva destinados às coletividades vitimadas por atos de exceção, incluindo-se aqui os povos indígenas. Esse reconhecimento jurídico não apenas possibilitaria a abertura de caminhos para a implementação de reparações de caráter econômico, mas também criaria condições institucionais para uma investigação minuciosa de cada caso no âmbito da Comissão de Anistia, assegurando maior abrangência e efetividade às políticas de justiça de transição.

Não obstante a ausência de alteração legislativa específica e a vigência da proibição expressa contida na Portaria nº 2.253 do Ministério da Justiça, a Comissão de Anistia, em 2023, por meio do artigo 16 de seu regimento interno, avançou no sentido de reconhecer a possibilidade de apreciação de pedidos de anistia de natureza coletiva. Tal previsão passou a contemplar não apenas os povos indígenas, mas também outros segmentos sociais, grupos organizados e movimentos atingidos por atos de exceção, representando um importante deslocamento interpretativo no âmbito da justiça de transição brasileira e ampliando o alcance das reparações possíveis.

Até então, o reconhecimento estatal das violações cometidas contra os povos indígenas havia se materializado exclusivamente por meio de indenizações de caráter individual, ou seja apesar do caráter coletivo das agressões, como práticas sistemáticas de tortura impostas por militares a esses povos e privação de água e alimentação a comunidades inteiras, eram inadequadamente tratadas institucionalmente como ofensas individuais.

O primeiro processo coletivo julgado procedente pela Comissão concedendo anistia política coletiva, a pedido do MPF, foi o do povo Krenak, na sessão pública de 2 de abril de 2024, concedendo a primeira reparação coletiva a indígenas no país ao povo Krenak vítimas de tortura, trabalhos forçados, maus-tratos e deslocamento compulsório de seus territórios. Reconheceu, ainda, as violências sofridas por esses povos na GRIN e no Reformatório Krenak, posteriormente transferidos para a Fazenda Guarani, em Carmésia, MG, que também funcionou como centro de detenção arbitrária desses povos, tendo sido os primeiros anistiados políticos coletivos no país.

A anistia foi normatizada por meio da Portaria nº. 405 de 20 de maio de 2024, do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania, recomendando à União, ao Estado de Minas

e ao município de Resplendor a demarcação da Terra Indígena Krenak de Sete Salões, a despoluição total do Rio Doce pelas mineradoras Vale S/A, BHP Billiton Brasil Ltda. e Samarco Mineração S/A, uma vez que ele apresenta valor espiritual para o Povo Krenak; a garantia efetiva de um atendimento pleno à saúde a comunidade Krenak, inclusive equipes de assistência mental, diante do grande trauma ao qual foram submetidos, a implantação dos pontos de condenação na ACP nº 0064483- 95.2015.4.01.3800, junto à Justiça Federal de Belo Horizonte, desenvolvimento de medidas de ampliação e valorização de suas culturas no âmbito da educação diferenciada, dentre outras recomendações.

Além disso, registra-se como marco histórico a realização de uma cerimônia pública junto à Comissão da Anistia na qual o Estado brasileiro apresentou um pedido inédito de desculpas formais pelas violações sistemáticas cometidas contra os povos indígenas durante o regime empresarial-militar. Além disso, também houve a condenação do poder público para a realização de outra cerimônia pública de pedido de desculpas, dessa vez na Terra Indígena Krenak. Tal ato, que representou o primeiro processo de anistia coletiva já realizado no país, extrapola o caráter meramente simbólico de um gesto estatal e deve ser compreendido como um movimento de reconhecimento institucional da condição de vítima coletiva dos povos originários.

A solenidade, ao dar visibilidade pública a essas violências historicamente invisibilizadas, buscou reparar, ainda que de forma parcial e limitada, o silêncio imposto durante décadas, ao mesmo tempo em que estabeleceu um precedente jurídico e político no âmbito da justiça de transição brasileira. Mais do que um ato de contrição estatal, tratou-se de um passo inicial no processo de reconstrução da memória histórica e no delineamento de políticas de reparação coletiva, sinalizando a necessidade de repensar as estruturas coloniais e autoritárias que, mesmo após o fim do regime ditatorial, continuam a reproduzir desigualdades e práticas de violência contra os povos indígenas. Dessa forma:

Trata-se de um precedente fundamental para outras comunidades indígenas e não indígenas, também, mas que convivem coletivamente, para que tenham seus direitos à memória e à verdade garantidos perante o Estado brasileiro. Mostra-se, portanto, como um importante instrumento para efetivar a “justiça de transição de baixo para cima”, com visibilidade e protagonismo dos grupos sociais. Não obstante, embora válido, emblemático e simbólico, não pode permanecer apenas na simbologia, sendo necessário, ainda, ações de demarcação de terras e reparações pecuniárias para minimizar os traumas sofridos na ditadura, tendo em vista que se estima que, durante este período, cerca de doze mil hectares foram forçadamente tomados pelo Estado brasileiro (MARTINS, 2024. p. 51)

Também foi concedida na mesma data, a anistia política coletiva ao povo Guarani-Kaiowá e Guyraroká, do Mato Grosso do Sul, reconhecendo que sofreram entre os anos 80 e 90 perseguição e violência e que o Estado teria sido conivente. Na mesma oportunidade também foi feito um pedido de desculpas formal a esses povos em nome do Estado. Em seu discurso, a então presidente da Comissão da Anistia pediu desculpas, em um ato simbólico, de joelhos ao povo Kaiowá e que fosse levado “esse pedido de desculpas a todo seu povo, em nome da Comissão de Anistia e do Estado brasileiro” (COMISSÃO DA ANISTIA, 2024).

Normatizada pela portaria nº. 406 de 20 de maio de 2024, do Ministério de Estado dos Direitos Humanos e da Cidadania, recomendando à União o reconhecimento da área como território indígena. Além disso, dirigiu ao Estado do Mato Grosso do Sul uma série de providências voltadas à reparação e à melhoria das condições de vida da comunidade atingida, dentre as quais se destacam a construção de unidades habitacionais, a instalação de torre de internet, a disponibilização de transporte público e outras medidas estruturantes. Trata-se, portanto, de um avanço significativo na consolidação de mecanismos de reparação coletiva, ao articular dimensões territoriais, sociais e culturais, reconhecendo a necessidade de respostas estatais que transcendam a lógica compensatória individual e incidam diretamente sobre a vida comunitária indígena.

O reconhecimento coletivo das violações perpetradas contra os povos indígenas no Brasil, por meio da Comissão de Anistia, representa um marco fundamental para a construção de uma justiça de transição de caráter decolonial para esses povos, pois deslocam o foco da reparação do indivíduo para a coletividade, reconhecendo a centralidade da autodeterminação indígena e da reconstrução das condições coletivas de existência.

A experiência histórica demonstra que os danos sofridos por esses povos, especialmente durante a ditadura civil-militar, não se restringiram a indivíduos isolados, mas atingiram dimensões coletivas, envolvendo deslocamentos forçados, massacres, destruição de territórios, imposição de empreendimentos e ruptura de modos de vida tradicionais. Assim, a reparação não pode se limitar a indenizações individuais, mas deve ser pensada a partir da condição dos povos enquanto sujeitos coletivos de direito.

Tal reconhecimento não apenas simboliza a admissão estatal de culpa, mas abre espaço para a formulação de medidas estruturais que envolvem políticas territoriais, infraestrutura comunitária, acesso a serviços públicos e preservação da memória histórica. A reparação coletiva reconhece a agência dos povos indígenas na definição das formas de reparação e reafirma seus direitos originários, sobretudo em relação ao território. Trata-se, portanto, de um

processo que se alinha a padrões internacionais de direitos humanos e às próprias reivindicações das comunidades, que demandam não apenas compensações financeiras, mas garantias de não repetição, fortalecimento de suas instituições próprias e efetiva participação nos processos de decisão.

## **b) *Advocacy* Indígena Nacional e Internacional**

O mecanismo de *advocacy* indígena busca adaptar o modelo de justiça de transição para incluir direitos específicos destes povos implementando medidas de reparação que atendam a essa diversidade, implementando um conjunto de ações e estratégias com a finalidade de influenciar o debate e adoção de políticas públicas em prol de interesses coletivos. Nesse sentido, entende-se o termo como sendo uma “estratégia para trazer mudanças políticas ou comportamentais, propiciando que a sociedade influencie de forma concreta os rumos de uma Nação” (CASTRO, 2016. p. 20).

Nesse sentido, o papel dos ativistas de direitos humanos na mobilização do direito revela-se fundamental para o avanço de suas agendas políticas voltadas à efetivação dos direitos que defendem, em grande parte das vezes recorrendo à solidariedade internacional, formando as chamadas redes transnacionais de *advocacy*, como espaços de interação complexa entre Estados, atores não estatais, organizações internacionais e agentes econômicos, construindo pontes entre os diversos atores sociais e amplificando o nível geográfico do debate, para que, com a visibilidade em órgãos e discussões globais possam influenciar efetivamente suas próprias sociedades a implantarem certas agendas.

Essas redes são compostas por sujeitos engajados na promoção de mudanças políticas significativas, cujos efeitos se fazem sentir tanto no sistema internacional quanto nas esferas domésticas dos Estados, “visando tornar mais democráticas as relações de poder e assegurar uma participação maior de segmentos historicamente excluídos nos processos de tomada de decisões” (LIBARDONI, 2000. p. 209)

A partir da existência de princípios comuns, os atores envolvidos conectam-se por meio de um discurso articulado tendo como elemento central a circulação de informações. A mobilização estratégica da informação por esses atores possibilita a construção de problemáticas sociais relevantes, capazes de fomentar, incentivar e, por fim, persuadir Estados e organizações internacionais a adotar mudanças em suas políticas e comportamentos na construção de políticas públicas que atendam a suas reais necessidades.

Ao promoverem debates políticos, audiência e reuniões sobre pautas que antes não eram objeto de debate público, as redes de *advocacy* chamam a atenção para novas questões e definem novas agendas tanto no âmbito nacional quanto internacional “persuadindo estados e organizações internacionais a emitirem declarações de apoio a estas agendas ou modificarem políticas públicas internas” (KECK. SIKKINK, 2014. p. 25).

Quando se fala em mecanismos de *advocacy* voltados para povos indígenas há um vasto campo de atuação voltados para implementação de diferentes programas e ações governamentais, em sua maioria voltados a direitos relativos a questões ambientais, como o projeto “Jornada Sangue indígena” da APIB que visava conscientizar o mercado europeu sobre os produtos brasileiros por eles financiados e importados e que colaboram com o retrocesso e destruição da Amazônia e promover o boicote de *commodities* nacionais associadas a violações a direitos indígenas e devastação ambiental.

Outra pauta que vem sendo foco de ações de *advocacy* são as relacionadas ao direito à terra em oposição à tese do marco temporal criado pelo STF no caso “Raposa do Sol” e normatizado legislativamente em 2023 o qual estipula uma data mínima de ocupação, outubro de 1988, para reivindicação de terras indígenas, contrariamente ao estipulado na CF/88 que determinou que esses povos teriam um direito originário a essas terras.

Mais recentemente foi lançado o Projeto “Justiça de Transição para povos indígenas” uma realização conjunta entre o Instituto de Políticas Relacionais, Observatório dos Direitos e Políticas Indigenistas/UnB e a APIB, que visa instituir mudanças estruturais efetivas para superar um passado de violações a direitos desses povos e visando a não repetição.

O projeto foi dividido em três eixos, ampliação do acervo indígena no país, pesquisa e formação com protagonismo indígena e *advocacy* nacional e internacional, com a realização de seminários nacionais e regionais, participação em mesas do Acampamento Terra Livre – ATL, maior assembleia dos povos e organizações indígenas no país, ONU e CIDH.

Em um primeiro momento, ressaltou-se por meio de projeto a denúncia quanto à invisibilização desses povos nos mecanismos oficiais de memória, que, ao excluí-los da condição de vítimas da ditadura, afronta os princípios do direito à verdade, à memória e à reparação historicamente reconhecidos no âmbito do direito internacional dos direitos humanos. É preciso, portanto, em um primeiro momento, que haja esse reconhecimento pleno de que esses povos também foram vítimas de atos de exceção pelo regime autoritário para que, com isso, se possa pensar em mecanismos de conciliação com o passado violento ao qual foram expostos.

Além disso, em um segundo momento, a realização de debates em esfera nacional e internacional tem desempenhado papel relevante ao conferir visibilidade à pauta e ao pressionar o Estado brasileiro a adotar medidas capazes de assegurar a reparação integral e a garantia da não repetição, mediante a implementação de mudanças estruturais. Nesse contexto, a escuta das lideranças indígenas articuladas às organizações indigenistas permite a formulação de mecanismos normativos e institucionais voltados à prevenção de novas violações e à efetivação da justiça de transição, destacando-se, entre eles, a proposta de criação de uma Comissão Nacional Indígena da Verdade.

### **6.2.3 Reformas Institucionais**

#### **a) Garantia de direitos relativos à natureza e ao meio-ambiente como fatores de continuidade etnográfica**

A CNV destacou em seu relatório final a importância da proteção dos ecossistemas com uma política de vigilância, especialmente em áreas indígenas, reconhecendo os vínculos históricos entre território e identidade indígena. Essa recomendação se insere em uma agenda que ultrapassa os marcos jurídicos tradicionais e exige uma nova relação entre a sociedade, o território e os seres que o habitam, baseada no respeito, interdependência e reciprocidade, reconhecendo novas ontologias no sentido de que o meio ambiente não pode ser considerado apenas como um recurso em si, mas como um verdadeiro sujeito de direito, como já sustentam as cosmologias indígenas há séculos, sendo uma peça importante na construção dessas coletividades. Sob esse mesmo ponto de vista:

o rio doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico, onde fomos gradualmente confinados pelo governo para podermos viver e reproduzir as nossas formas de organização (com toda essa pressão externa) (KRENAK, 2019. p. 40).

Quando se fala em direitos da natureza em conexão com os povos indígenas, é preciso entendê-la como parte essencial da sua identidade, cultura, espiritualidade e continuidade como povos distintos. Portanto, quando seu território é destruído, não se destrói apenas o ambiente físico, mas a própria possibilidade de existência desses povos segundo seus modos de vida, uma

vez que a relação desses povos com os elementos da natureza não é apenas utilitária, mas sagrada e fundadora da sua identidade coletiva, estando profundamente enraizados em suas cosmologias, línguas e modos de vida

Dessa maneira, a conservação de biomas, proteção de rios, combate ao desmatamento em conjunto com a demarcação de terras indígenas funcionam não só como formas de reparação coletiva, mas também como garantia do direito à sua existência enquanto povo diferenciado. Nesse contexto, a justiça ambiental é indissociável da justiça histórica e cultural direcionada a esses povos.

Nesse contexto, a degradação de terras indígenas por meio de mineração, agronegócio ou grandes obras acaba por colocar em risco a continuidade física e cultural dos povos indígenas e, por isso mesmo, é necessário proteger o meio ambiente como mecanismo de defesa da própria sobrevivência material, simbólica e espiritual desses povos, garantindo sua continuidade etnográfica, entendida como a persistência de suas formas próprias de existir.

(...) não haverá defesa do meio ambiente se inicialmente não se reconhecerem os direitos indígenas. O meio ambiente, o território, o planeta Terra estão intrinsecamente ligados ao ventre da mulher indígena, da mulher selvagem, nos dois sentidos (primeira cidadã do mundo e intuitiva) e, por isso, não haverá defesa ambiental se não se destacar a influência e o conhecimento milenar da mulher, do ser que habita esse meio ambiente. (POTIGUARA, 2018. p. 58).

Neste sentido, tem-se iniciativas como os Planos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas, PGTA, como ferramentas de planejamento da FUNAI em conjunto com o Ministério do Meio Ambiente e representantes indígenas com o objetivo de regularização territorial e consolidação de funcionamento da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas, PNGATI<sup>145</sup>, garantindo a proteção, conservação e uso sustentável dos recursos naturais nestas terras e reconhecendo que o modo como os indígenas cuidam do território está ligado à sua cosmovisão e cultura.

No entanto essa proteção como mecanismo justransicional não se limita apenas a uma proteção futura dos recursos ambientais, envolvendo também a necessidade de recuperação ambiental das terras indígenas esbulhadas e degradadas pelas graves violações decorrentes da

---

<sup>145</sup> Instituído pelo Decreto n°. 7.747, em junho de 2012 com o objetivo de “garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia sociocultural, nos termos da legislação vigente” (BRASIL, 2012).

não observação dos direitos indígenas na implementação de projetos de colonização e grandes empreendimentos, como forma de reparação coletiva as lesões estruturais causadas por políticas estatais de apagamento e extermínio cultural e fortalecendo as estratégias de adaptação e resistência frente às mudanças ambientais e climáticas, que afetam diretamente esses povos.

#### **b) Direitos de consulta e participação: uma voz ativa aos povos e comunidades tradicionais**

Ainda como mecanismos de superação das violências sofridas por esses povos, faz-se necessário integrar vítimas e agressores na ordem social. Neste sentido, cabe como justiça de reparação a garantia do direito de consulta às comunidades indígenas sempre que algum projeto venha a afetar-lhes e sua inclusão nas políticas públicas estatais de saúde, educação, dentre outros, de acordo com as suas particularidades (VERAS, 2018. p. 131).

A finalidade central é assegurar que os povos indígenas sejam ouvidos e respeitados antes de qualquer decisão estatal que os afete, especialmente em relação a seus territórios, recursos naturais, formas de vida, saberes tradicionais e organização social e possui previsão constitucional no art. 231 da CF/88, que garante os direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas, devendo as comunidades afetadas serem ouvidas quando do aproveitamento dos recursos hídricos, ou pesquisa e lavra das riquezas minerais em territórios indígenas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados dessa última.

Há também sua previsão na Convenção 169 da OIT que preceitua a consulta livre, prévia e informada dos povos interessados, mediante procedimentos apropriados sempre que houver medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente, materializando o princípio da autonomia desses povos sobre seus próprios destinos, impedindo que o Estado decida por eles, tal qual na tutela fraterna implementada no período de integração nacional, reconhecendo-os como sujeitos plenos de direito e não como objetos de políticas públicas.

Dessa forma é que irá promover uma democracia mais plural e inclusiva, incorporando outras formas de saber e governança, permitindo que esses povos construam soluções próprias com base em suas cosmologias e formas de organização

Dificulta, ainda, que decisões lastreadas unicamente no interesse do capital em detrimento do interesse dos povos envolvidos, sejam tomadas, evitando a construção de grandes obras e empreendimentos que resultem em deslocamento forçado e genocídio desses povos,

É preciso dizer, no entanto, que também aqui se pode notar um novo mecanismo de colonialidade: o tempo. Essa violência atual pode ser percebida na contraposição entre as

urgências impostas sobre os processos de consulta prévia que tenham relação com exploração econômica de recursos naturais em territórios indígenas e a morosidade que permeia o processo de demarcação de terras por eles tradicionalmente ocupadas (DINO. PANKARARU. FURTADO, 2023. p. 317).

Mesmo inúmeros empreendimentos econômicos acabando por excluir “da vida, localmente, as formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver” (KRENAK, 2019. p. 41), o processo de consulta aos povos indígenas atingidos acaba sendo muito mais célere do que outros que são do interesse e versem sobre a proteção desses povos.

Em estudo realizado por Soares *et. al.* (2024. p.7) mais da metade dos processos demarcatórios analisados são consideradas temporalmente injustas, pois demoraram um lapso temporal de mais de cinco anos<sup>146</sup> para a sua conclusão, onde, inclusive, há processos que ainda não teriam sequer sido concluídos mesmo após três décadas da sua abertura. Os autores atribuem como fatores explicativos dessa morosidade demarcatória a judicialização desse processo em conjunto com a presença de interesses econômicos envolvidos nas TIs.

Além disso, o Ato de Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT, previa em seu art. 67 que caberia à União demarcar todos os territórios indígenas brasileiros em até cinco anos após a promulgação da Constituição de 1988, o que não ocorreu, seguindo inúmeras TIs ainda esperando sua demarcação, onde o *tempo* vem sendo utilizado pelo Estado como mecanismo de perpetuação da colonialidade desses povos.

No entanto, quando se fala em projetos de desenvolvimento, a prévia consulta – quando ocorre – é realizada de forma muito mais célere e desburocratizado, onde, inclusive, muitos deles vêm obtendo do Estado licença ambiental para a sua realização, mesmo sem a devida consulta prévia aos povos indígenas afetados, em desacordo com normas legais internas e internacionais.

Esses foram os casos da Hidrelétrica Belo Monte, a UHE no rio Xingu, que chegaram a finalizar suas construções, a Ferrovia EF-170 (FERROGRÃO), que apesar das disputas judiciais segue avançando, o Projeto de Mineração de Potássio em Autazes, que apesar de possuir licença ambiental, foi recomendado em 2023 pelo MPF a suspensão do seu licenciamento até que a consulta fosse realizada.

---

<sup>146</sup> Prazo escolhido pelos autores para delimitar o que seria considerada uma demarcação temporalmente justa ou injusta, baseados no art. 65 do Estatuto do Índio e 67 do ADCT, que preveem um prazo de 5 anos para a demarcação não de uma, mas de todas as terras indígenas.

Nesses casos e de tantos outros empreendimentos, apesar da forte oposição indígena a sua implantação os projetos seguiram avançando causando uma ampla degradação ambiental em nome de um modelo desenvolvimentista ainda presente no período pós-redemocratização brasileiro, revelando uma permanente tensão entre a gramática do desenvolvimentismo e os direitos humanos atinentes a estes povos. Assim é que:

O desenvolvimento é compreendido como um “fantasma”, que remete à “falácia do desenvolvimento”, cuja ideia fundacional é a linearidade unidirecional da história em que o destino é a racionalidade, o modelo de vida e organização europeias. Portanto, independentemente dos direitos dos povos indígenas, suas práticas tradicionais, modos de vida e suas formas de decisão, a implementação do desenvolvimento será executada, mesmo que sob violência, pois é compreendida como um ato inevitável, quase um ato “sacrificial”. A violência se expressou em ações práticas de submissão e racismo durante todo o licenciamento ambiental contra os próprios indígenas, como também sobre seus territórios e modo de vida. (MONTEIRO, 2018, p. 324)

A violência e subjugação racial, marcadores que delineiam traços de colonialidade na relação estatal com seus povos originários, permanecem e se traduzem nos dias atuais na submissão indígena que sequer é consultada quando do processo de licenciamento de inúmeros projetos econômicos, ainda que estes representem violações aos seus direitos, terras e modos de vida.

Dessa forma é que, a garantia da consulta prévia e participação indígena em todos os projetos que eventualmente venham a impactar suas terras ou modos de vida, devem ser observados pelo país como mecanismo de decolonialidade, superação e não repetição da violência contra esses povos, para além de um mero procedimento administrativo, mas como verdadeira ferramenta de autodeterminação e reconhecimento de sua autonomia.

### **c) Reestruturação da política indigenista no Brasil e compatibilização com o interesse desses povos: para além da tutela fraterna**

O histórico da atuação do Estado brasileiro em relação aos indígenas evidencia falhas estruturais e incoerências reiteradas, bem como a implementação de medidas frequentemente descontextualizadas de suas especificidades culturais e sociais. Essas políticas, muitas vezes subordinadas aos interesses do capital e não às necessidades dos próprios povos, refletem a continuidade da colonialidade do poder e configuram formas de epistemicídio e violência

simbólica. Torna-se, portanto, necessário identificar a raiz dessas deficiências para compreender os limites e contradições da política indigenista no país.

O governo brasileiro participou não só ativamente nessas violações, mas também de forma omissa, tendo em vista sua postura negligente e de acobertamento das ações privadas em nome de um interesse econômico e a serviço do capital. Mais do que isso, o próprio Estado fomentou as atividades de empresas interessadas diretamente na dizimação indígena, ao conceder incentivos fiscais a latifundiários e mineradoras para se estabelecerem na Amazônia Legal.

A política indigenista brasileira institucionalizada pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e posteriormente pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), foi marcada por uma lógica assimilacionista, demonstrando-se, ao longo dos anos, como dúbia e ineficiente, pouco avançando na garantia de direitos a esses povos. Esses órgãos de proteção sempre estiveram historicamente vinculados a pasta desenvolvimentista estatal, tornando a relação entre eles e seus destinatários repleta de ambiguidades, por vezes prestigiando interesses do capital, outras vezes buscando proteger os povos originários, em um relacionamento “ora violento e controlador, ora baseado na garantia de direitos” (SOARES, *et. al*, 2024. p. 4).

Apesar de a constituinte de 1988 significar uma mudança de paradigma ao reconhecer os direitos originários dos povos indígenas às suas terras e culturas, na prática, a política indigenista não acompanhou esse avanço normativo, mostrando-se atualmente ineficaz, mal estruturada e, por vezes, hostil aos direitos coletivos.

Sendo assim, a reestruturação da política indigenista no país faz-se uma necessidade histórica e urgente por uma política de estado baseado na autodeterminação, pluralidade jurídica e respeito aos sistemas próprios de governança e justiça desses povos, redefinindo suas atribuições para que passe a focar na autonomia desses povos, permitindo que as comunidades indígenas passem a participar ativamente das decisões administrativas do órgão, fortalecendo conselhos indigenistas deliberativos e não apenas consultivos.

É preciso, ainda fortalecer a FUNAI como órgão autônomo deixando de ser uma autarquia vinculada ao Executivo Federal, expondo-o a graves oscilações conforme a orientação ideológica e os interesses políticos do governo de turno, podendo, inclusive submetê-la a agendas anti-indígenas, o que acaba por comprometer a sua estabilidade e continuidade na defesa dos povos originários, esvaziando seu papel institucional e tornando-o instrumento de violação dos próprios direitos que visa resguardar.

Um exemplo disso foi o que ocorreu durante o governo Bolsonaro, quando a FUNAI passou por uma transformação institucional drástica tendo sido utilizada como instrumento de bloqueio e congelamento de novos processos demarcatórios e descredenciamento de territórios, repressão de servidores que cumpriam seu dever constitucionalmente previsto, hostilização de lideranças indígenas, recusando-se sistematicamente a dialogar com o movimento indígena.

Um avanço para essa tentativa de reestruturação foi a nomeação em fevereiro de 2023 da advogada Joênia Wapichana, membro da etnia Wapichana, do grupo étnico aruaque de Roraima, como presidente da FUNAI. Em mais de cinquenta anos de existência, pela primeira vez o órgão indigenista federal conta com um representante dos povos originários em seu cargo mais alto, o que representa um maior compromisso com suas pautas e pleitos.

#### **d) Políticas públicas voltadas para o registro, ensino e transmissão de línguas indígenas como mecanismo justransicional**

A adoção do modelo branco ocidental de educação nestas comunidades acaba por desestruturar a sua cultura e dinâmica social, uma vez que incute em suas crianças a ideia de que seu conhecimento ancestral é inferior ao modelo europeu, que deveria ser por elas apreendidos para sua formação como cidadãos brasileiros e aquisição de respeito na sociedade. Há uma resistência cultural indígena e a obrigação de o Estado atendê-las.

O pluralismo e o direito à multiculturalidade surgem como instrumento de emancipação das sociedades indígenas brasileiras sendo de imprescindível importância o reconhecimento legal das especificidades culturais, observáveis no país, quando do implemento das políticas públicas pelo Estado uma vez que "cada mundo da vida provê aos seus membros uma bagagem cultural comum de conhecimento, padrões de socialização, valores e normas". (HABERMAS, 2001. p. 152) e para se alcançar a manutenção e exaltação da sua cultura, dos seus saberes ancestrais e da sua língua mãe, haja vista que estes pontos diferem, e muito, daqueles preconizados na sociedade estatal.

A preservação e a promoção das línguas indígenas no Brasil são questões fundamentais no debate sobre direitos humanos e justiça histórica para os povos originários. Entre as diversas formas de violação sofridas pelos povos indígenas ao longo do período desenvolvimentista brasileiro, a destruição de suas línguas e culturas, como consequência de processos de colonização e de políticas assimilacionistas e parte de uma agenda etnocida, foi uma das mais graves por eles experienciadas. Tratava-se de uma escola “com a finalidade de ‘civilizar’

através da transmissão dos conhecimentos e dos valores da sociedade ocidental”. (ÂNGELO, 2002).

Ao longo da sua história brasileira foi imposta uma série de violências culturais a esses povos que acabou por negar a identidade indígena e a diversidade linguística no país. Neste sentido, em seu testemunho ao IV Tribunal Bertrand Russell, o indígena Tukano Álvaro Fernandes Sampaio criticou o modelo missionário tradicional brasileiro e defendeu a necessidade de renovação de seus métodos. Especificamente sobre a imposição do ensino por meio da língua portuguesa, afirmou que seria um ponto de fragmentação da cultura indígena e não de engrandecimento nacional. Nesse sentido:

Nota-se também que até agora a escola só ensinou português e por isso mesmo o aluno tem dificuldade de se expressar na língua portuguesa, porque se já não pode se expressar na língua materna corretamente, como pode haver a produção no ensino de português, aritmética, ciências humanas etc.? Dizem-nos que fazem assim porque estamos dentro da Nação única que é o Brasil. Pensam os missionários que estão contribuindo para o engrandecimento da Nação, quando o fato é que, em relação aos povos indígenas não há engrandecimento nenhum e sim uma verdadeira destribalização (O ESTADO DO AMAZONAS, 1980).

Em inúmeros casos que envolvem a garantia de mecanismos justos e transitórios a populações indígenas, os tribunais brasileiros vêm ordenando a tradução de documentos oficiais do Estado para a língua nativa destes povos. Nesse sentido, tem-se a ação impetrada pelo MPF em favor dos Waimiri-Atroari, na qual foi requerida a tradução para sua língua nativa, o Karib, da Constituição de 1988, da Convenção 169 da OIT e do eixo temático do relatório final da CNV que narra as inúmeras violações sofridas por indígenas no período ditatorial.

Uma ação interessante que engloba o necessário reconhecimento do aspecto étnico na justiça transicional brasileira e poderia ser reaplicada em outros casos de violações a direitos humanos a povos indígenas brasileiros, pôde ser observada na Ação Civil Pública – ACP nº. 0064483-95.2015.4.01.3800 da 14ª Vara da Seção Judiciária de Minas Gerais, onde a FUNAI e o estado mineiro foram condenados a implementar ações e políticas públicas com a participação do povo Krenak, voltados ao “registro, transmissão e ensino da língua Krenak, de forma a regatar e preservar a memória e cultura do referido povo indígena (...) medida mais efetiva do que a simples tradução de documentos oficiais para a língua Krenak”. (MINAS GERAIS, 2021).

Nesse contexto, as políticas públicas direcionadas para o registro, ensino e transmissão das línguas indígenas podem ser entendidas como um mecanismo de justiça transicional, na

busca de reparação e de reconstrução da identidade cultural, visando reconhecer as injustiças do passado e promover a reconciliação e a recuperação da dignidade dos povos indígenas.

A criação de bancos de dados e projetos voltados ao registro das línguas indígenas, consideradas patrimônio cultural imaterial brasileiro, tem sido uma das estratégias mais eficazes para a sua preservação. O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, vem desenvolvendo inúmeros projetos nesse sentido, buscando documentar as línguas originárias, muitos das quais em risco de extinção.

O Programa de Preservação, Recuperação e Transmissão das Línguas Indígenas Brasileiras, previsto no Projeto de Lei nº. 3.690/19, de autoria do Senador Jorge Kajuru, é um outro exemplo de esforço nesse sentido. Atualmente o projeto, que já foi aprovado pelo Senado, se encontra em trâmite na Câmara dos Deputados enquanto Casa Revisora.

O projeto prevê mecanismos de preservação que envolve inventários, registros e outras formas de proteção, recuperação por meio de registro e codificação dessas línguas em dicionários e gramáticas, e transmissão por meio da sua divulgação nos meios de comunicação e como disciplina opcional da grade curricular no ensino fundamental e médio.

A FUNAI, em conjunto com a Fundação Banco do Brasil e da Unesco já conta com um programa dedicado à revitalização do patrimônio linguístico indígena por meio do Programa de Documentação de Línguas Indígenas – PRODOCLIN<sup>147</sup>, que visa seu registro e documentação assegurando uma base sólida para seu posterior ensino formal às novas gerações nas comunidades indígenas, revertendo o processo de perda linguística.

Além disso, organizações não governamentais e movimentos indígenas têm promovido cursos de formação de narradores, cantores e contadores de histórias, utilizando a língua como uma ferramenta de fortalecimento cultural, contribuindo para sua manutenção e difusão.

O fortalecimento das políticas públicas voltadas para os direitos linguísticos e culturais dos povos indígenas por meio da pesquisa e registro das línguas contribuem para preservar o conhecimento ancestral, as cosmovisões e a cultura dos povos indígenas. Além disso, esses registros são importantes para garantir o acesso das futuras gerações indígenas às suas línguas maternas e para fortalecer a luta pela sua valorização, pois carregam consigo conhecimentos ancestrais, cosmovisões e tradições desses povos, desempenhando um papel ativo na resistência cultural e no processo de justiça transicional.

---

<sup>147</sup> O projeto inclui registros audiovisuais, gramáticas, dicionários, entre outros, podendo ser acessados por meio do sítio <http://prodoclin.museudoindio.gov.br/>.

## e) Etnoeducação

Inicialmente no decorrer da história nacional, a educação estatal voltada à população indígena no país era eminentemente eurocêntrica e católica, possuindo um ideal catequético e de subjugação destes povos como trabalhadores não assalariados a serviço dos colonizadores, mantendo as relações de poder e domínio entre ambos, assim.

Em um primeiro momento essa educação ficou a cargo dos jesuítas, seguindo uma política de destribalização e como mecanismo de assimilação, atuando como autênticos agentes de colonização e com funções “no plano da acomodação e do controle das tribos submetidas à ordem criada pelo invasor branco” (FERNANDES, 1975. p. 27).

Ainda após o término formal do processo colonial, o modelo educacional destinado aos povos indígenas manteve-se por longo tempo marcado por um viés missionário, orientado por objetivos de catequese, escolarização básica e capacitação técnico-profissional. O currículo aplicado era praticamente idêntico ao ofertado nas demais escolas do Estado, mas carregava especificidades voltadas à assimilação cultural. A matemática, por exemplo, recebia ênfase particular como instrumento de inserção no mercado de trabalho, sob a justificativa de evitar que o indígena fosse explorado em questões salariais. Já a formação profissional concentrava-se em ofícios como carpintaria, ferraria, mecânica, costura e bordado, refletindo uma concepção utilitarista da educação (MELIÀ, 1979. p. 44-46).

As línguas indígenas, por sua vez, eram desconsideradas como dignas de preservação ou ensino, prevalecendo a imposição do português formal, desprovido de sotaques regionais. Além disso, os mecanismos disciplinares reforçavam a lógica da integração forçada, segundo os quais aos alunos considerados deficientes ameaçava-se o retorno à maloca, enquanto os que correspondiam às expectativas eram recompensados com a possibilidade de inserção na vida urbana. Este panorama se perpetuou até o século XX, onde a função educacional possuía um caráter integracionista em um plano político-pedagógico de manutenção de poder das classes dominantes e assimilação destes como cidadãos brasileiros integrados à sociedade.

Num terceiro momento, que Melià (1979, p. 48) denomina como “educação ‘nacional’”, a função da escola desloca-se para a legitimação da presença estatal, transmitindo a ideia de que os povos indígenas estariam sendo adequadamente amparados pelo Estado e que sua não integração à civilização seria resultado de desinteresse ou suposta incapacidade daqueles. Nesse período, o currículo escolar era predominantemente teórico, desprovido de qualquer vinculação prática às experiências cotidianas dos estudantes indígenas, revelando-se, portanto,

completamente desconectado das realidades sociais e culturais desses povos, perpetuando-se um padrão homogêneo e monista de ensino.

Todavia, a persistência das demandas e lutas de movimentos sociais e de grupos étnicos pelo reconhecimento de seus direitos começou a ser gradativamente incorporada aos ordenamentos constitucionais na América Latina, adotando o multiculturalismo como ferramenta político-social de promoção da diversidade. Nesse contexto, a etnoeducação passa a ser reconhecida como política educacional voltada a atender às necessidades reais desses povos, conferindo-lhes o direito de manter suas diferenças e assumindo um papel central na formação dos saberes nacionais e na construção de uma sociedade multicultural.

A etnoeducação pode ser compreendida como um instrumento político-pedagógico orientado ao reconhecimento e à valorização dos saberes, línguas, memórias e cosmologias dos povos indígenas e tradicionais, buscando assegurar que o processo formativo não se restrinja a um modelo escolar homogêneo, mas dialogue com identidades culturais diversas capaz de tensionar práticas assimilacionistas históricas e de reposicionar as comunidades originárias como sujeitos de conhecimento e não apenas como objetos da tutela estatal. Nesse sentido:

Desse modo, nosso argumento nos leva à conclusão de que a utilização e a estilização da educação escolar formal aos interesses das comunidades indígenas permitiram a constituição e a solidificação de uma voz-práxis ativista e militante, política e politizante, pungente e carnal, que se dinamiza de modo direto, dos/as indígenas por si mesmos/as e desde si mesmos/as, em termos de engajamento político e de criação estético-cultura (DANNER; DANNER; DORRICO, 2021. p. 232).

Entretanto, embora institucionalmente prevista em normativas brasileiras, como a LDB e as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena, a etnoeducação enfrenta limites estruturais, tais como a escassez de recursos, a dificuldade de formação de professores indígenas e o risco de ser reduzida a um dispositivo retórico, sem efetiva transformação das relações de poder no espaço escolar.

No entanto, a lógica monista ainda vem sendo a mais utilizada no projeto pedagógico brasileiro. As políticas públicas educacionais no país, apesar de um claro avanço nos últimos anos, não foram pensadas para as especificidades das comunidades indígenas e suas demandas e necessidades, dentro de um contexto multicultural. Exterioriza-se, dessa forma, a adoção de uma perspectiva monista no que condiz à realidade brasileira, olvidando-se que o multiculturalismo deve ser empregado e fomentado, como princípio democrático norteador da estruturação política, jurídica e social.

Essa perspectiva universal de conhecimento acaba descartando saberes e pensamentos das culturas ancestrais como sendo algo contrário às concepções de progresso e de civilização, reafirmando não necessariamente a diferença étnica ou cultural desses povos, mas sim colonial (WALSH, 2011. p. 5), e estabelecendo os parâmetros que devem ser seguidos pelo sistema educacional.

A educação, ao longo dos anos, veio sendo utilizada como instrumento de objetificação do homem e sua adequação ao modelo capitalista liberal, ao preceituar uma visão hegemônica de saberes e munindo os indivíduos apenas de conhecimentos necessários para a sua utilização como ferramentas de trabalho e sustentação do sistema socioeconômico professado (TONET, 2015), em nome de uma pretensa “Modernidade”.

E foi em nome dela que se desumanizou e subordinou os saberes originários uma vez que “inferiores” em relação ao pensamento da classe burguesa dominante, no intuito de mantê-la no poder. Nesta esteira, a escola adotou um conhecimento etnocêntrico no intuito de “elear” o indígena, levando-o ao progresso. No entanto, o que se observou foi a subjugação desses povos e de sua cultura, para perpetuação do poder daquele grupo, acentuando as desigualdades já existentes. A Modernidade se configura, assim, como “máquina geradora de alteridades que, em nome da razão e do humanismo, exclui de seu imaginário a hibridez, a multiplicidade, a ambiguidade e a contingência das formas de vida concretas” (CASTRO-GÔMES, 2005. p. 80).

Portanto, a adoção moderna de um modelo homogêneo e uniforme de viés branco ocidental de educação acabou por desestruturar a cultura e dinâmica social das comunidades originárias, uma vez que incutiu em suas crianças a ideia de que seu conhecimento ancestral é inferior ao modelo europeu, perpetuando, dessa forma, sua posição de classe dominada.

A ideia de igualdade constitucionalmente preceituada foi confundida com a de homogeneidade, no sentido de que se tratariam de indivíduos iguais, devendo ser submetidos a políticas públicas uniforme. Logo, a escola deveria ser um meio de homogeneizá-los e o “diferente” um problema a ser revolvido pelo Estado (SILVA e REBOLO, 2017. p. 180), criando um único modelo de cidadãos nacionais.

Todavia, este não é o único papel ético-político possível para a mesma. A escola, “considerada como processo pedagógico sistematizado de intervenção na dinâmica da vida social” (SEVERINO, 2000), também pode ser vista como um instrumento articulador e promotor da cultura, tendente a dar sentido à própria dignidade do indivíduo e a capacidade de autocrítica e politização e, com isso, romper com a hegemonia vigente. Neste sentido:

[...] a educação ganha um duplo papel ético-político. De um lado, ela é utilizada para manter a situação vigente, forjando nas massas o consenso em relação à visão de mundo de classe dominante e dirigente e adequando o comportamento dos subalternos às necessidades do grupo no poder. De outro, a educação pode também ser utilizada para disputar o poder, criando as condições subjetivas para romper com a hegemonia em vigor e, assim, possibilitar a construção de uma nova civilização (MARTINS, 2008. p. 297).

A escola deve ser entendida não mais como mero ambiente de reprodução de conhecimento técnico profissional, nem de perenização de poder, dentro da perspectiva colonial que acentua ainda mais as diferenças sociais, mas como formadora de uma sociedade capaz de pensar, criticar e de se engajar nos rumos do Estado, seja através de posições de governantes, ou pela fiscalização daquelas que nelas se encontram, rompendo os grilhões da subjugação. Nos dizeres de Gramsci:

A tendência democrática, intrinsecamente, não pode consistir apenas em que um operário manual se torne qualificado, mas em que cada “cidadão” possa se tornar “governante” e que a sociedade o coloque, ainda que “abstratamente”, nas condições gerais de poder fazê-lo: a democracia política tende a fazer coincidir governantes e governados (no sentido de governo com o consentimento dos governados), assegurando a cada governado a aprendizagem gratuita das capacidades e da preparação técnica geral necessárias para o fim de governar”. (GRAMSCI, 1982: 137).

É de se dizer que a educação não deve ser vista apenas como um espaço de formação de indivíduos unicamente para o mercado de trabalho, ofertando aos seus usuários saberes instrumentais, “um capital de informações mais ou menos úteis para o seu futuro posicionamento no mercado de trabalho e sua adaptação à vida social”. (TARDIF, 2002. p.41), mas como verdadeiro mecanismo de emancipação humana, ao munir os indivíduos de instrumentos capazes de formar cidadãos com senso crítico para além da distribuição desigual do saber (BALTAR, 2020. p. 30).

A pedagogia crítica, intercultural e decolonial não só pretende pensar as lutas de grupos subalternizados, mas também sujeitos, saberes, conhecimentos e modos de vida diversos abandonando o monismo adotado no projeto educativo e equipando os oprimidos com as ferramentas que lhes são necessárias para desvelar as raízes da sua opressão, identificando a sua estrutura, para então desconstruí-la. (WALSH, 2012. p. 177).

No que diz respeito aos povos indígenas, essa mudança de perspectiva é crucial para se fazer efetivo o direito constitucional à multiculturalidade, que reconhece aos povos indígenas a sua

organização social, costumes, línguas, crenças e tradições como meio de resguardar e fomentar a diversidade.

Desta forma, o multiculturalismo como luta para o reconhecimento da identidade da diferença, através de múltiplas respostas nos campos sociais – que aqui se inclui a educação – na garantia da diversidade cultural e de saberes, é corolário da própria democracia em um país multirracial como o Brasil, pois tem como objetivo primordial o de atenuação das desigualdades e injustiças sociais que perpetram a sociedade capitalista. (TORRES, 2003).

Neste sentido, Chauí e Boaventura Santos aduzem que a luta contra a discriminação desses povos muda a perspectiva político-jurídica nacional, abandonando-se o assimilacionismo de sua cultura para se reconhecer a diferença, transformando as instituições estatais “de modo a separar as diferenças (e respeitar) das hierarquias (a eliminar) que atavicamente lhes estavam referidas” (2013. p. 56).

A ideia de multiculturalidade surge, então, como instrumento de emancipação dessas comunidades, sendo imprescindível o reconhecimento das suas especificidades culturais quando do implemento das políticas públicas educacionais pelo Estado uma vez que “cada mundo da vida provê aos seus membros uma bagagem cultural comum de conhecimento, padrões de socialização, valores e normas” (HABERMAS, 2001. p. 152), e para se alcançar a manutenção e exaltação da sua cultura, dos seus saberes ancestrais e da sua língua mãe, haja vista que estes pontos diferem, e muito, daqueles preconizados na sociedade estatal.

No entanto, não deve ser considerado como um aspecto adicional das práticas curriculares, mas enraizar-se em todo o currículo trabalhado em uma multiplicidade de perspectivas em constante interação e que não podem ser reduzidas em um modelo universal de educação (FLEURI, 2003. p. 19). A ideia multiculturalista deve permear, então, todas as práticas pedagógicas que envolvem a educação nacional promovendo a comunicação intercultural na análise, criação e prática pedagógica regular e não servir apenas como seu projeto paralelo.

Dessa forma, a educação foi e ainda vem sendo utilizada como mecanismo de subjugação desses povos por meio da perpetuação do poder das classes dominantes, adequando-os à política neoliberal como meros reprodutores do conhecimento branco ocidental e munindo-os tão somente de conhecimentos necessários para a sua utilização como força de trabalho e não como indivíduos capazes de entender criticamente suas lutas e necessidades em um movimento emancipatório e incluyente.

A reformulação das políticas pedagógicas voltadas para as comunidades ancestrais vem assumindo um protagonismo junto ao cenário educacional do país ante a inserção de indígenas em órgãos estatais como nas coordenações indígenas nas secretarias de educação, MEC e CNE, refletindo de modo significativo na implementação de suas reivindicações no que condiz à oferta de um ensino intercultural no país.

A etnoeducação é preconizada no plano nacional por meio de dois mecanismos: a adoção da educação indígena diferenciada e a inserção como eixo transversal, da história indígena e quilombola no plano pedagógico do ensino básico e médio.

Para se alcançar uma interculturalidade “casa adentro” na educação indígena brasileira, propõe-se a mudança do paradigma racional do monismo, na crença de uma educação linear e homogênea, para melhor refletir as necessidades e anseios sociais, voltando-se para a aproximação entre a educação e a práxis social, principalmente no que condiz ao reconhecimento de um pluralismo indígena para melhor adequar-se o ensino à realidade social desta parcela da população brasileira cuja realidade e cultura divergem daquela apresentada na maioria das organizações sociais no país.

E para tal se criou no Brasil a escola indígena diferenciada, formulada como uma política educacional de inclusão desses povos e exaltação, manutenção e difusão de seus aspectos étnicos e culturais. Prevista no §2º do art. 210 da CF/88, a educação fundamental específica, diferenciada, intercultural e bilíngue é direito fundamental dos povos ancestrais.

No entanto, apesar de preconizada desde 1988, apenas onze anos depois, através do Parecer n. 14 e Resolução n. 03 do CNE de 1999, que se instituiu a categoria de escola indígena no sistema de ensino brasileiro, a qual deve ser pautada de acordo com suas especificidades “visando à valorização plena das culturas dos povos indígenas e à afirmação e manutenção de sua diversidade étnica” (CNE, 1999).

Hoje, o Brasil conta com 2.817 escolas indígenas de Ensino Fundamental, onde estudam 175.098 alunos e nas quais lecionam 14.715 docentes<sup>148</sup>. No entanto, apesar disso, a taxa de alfabetização das pessoas indígenas acima de 15 anos fora das comunidades – 85,5% – revela-se abaixo da média nacional, situada em 90,4%. Esta diferença se acentua em territórios indígenas onde os indicadores caem para 32,3%<sup>149</sup>. Tais números demonstram a necessidade de expansão e reforço das políticas públicas na área da educação para estes povos.

---

148 Fonte: IBGE. Censo Demográfico 2010. Dossiê O Brasil Indígena.

149 Fonte: IBGE. Censo Demográfico 2010. Dossiê O Brasil Indígena.

Uma das principais diferenças desta para a escola regular é a adoção de um processo bilíngue de aprendizado, incluindo o estudo de sua língua materna e assegurando sua continuidade. Proporcionar este estudo é de suma importância uma vez que para estas sociedades, os signos assumem um valor inestimável, pois é na fala que se estabelece a forma de representação social primordial.

Segundo o art. 78 da LDB, os objetivos da educação escolar diferenciada voltada para os povos indígenas é o de proporcionar aos mesmos o resgate de suas memórias históricas, reafirmar suas identidades étnicas, garantir o acesso à informação e conhecimentos técnicos e científicos e valorização de sua língua mãe e ciências, na busca da comunicação entre saberes indígenas e não-indígenas, por uma educação pautada pela diferença, especificidade e interculturalidade.

O papel do adulto com mais experiência e parte do mesmo grupo social ganha um contorno extremamente relevante no processo de aprendizado, uma vez que a tomada de consciência entre as crianças se dá fundamentalmente através de suas relações sociais com o meio em que estão inseridos, ou seja, em sua organização sociocultural<sup>150</sup>. Assim, é importante também para esta interculturalidade que os professores destas escolas sejam igualmente indígenas e pertencentes à mesma etnia a qual a escola oferta sua educação, uma vez que possui mais experiência nas práticas sociais ali praticadas.

A função do professor indígena nos dizeres de Grupioni se constitui em

Preparar as crianças e jovens e os adultos, sob sua responsabilidade, para conhecerem e exercerem seus direitos e deveres no interior da sociedade brasileira, mas também, garantir que seus alunos continuem exercendo amplamente sua cidadania no interior da sociedade indígena ao qual pertence (GRUPIONI, 2006).

Alocar educadores indígenas neste modelo de ensino é primordial para que se leve em consideração as características e diversidade das diferentes comunidades, um dos principais desafios a serem enfrentados no Brasil, uma vez que são 305 etnias, falando cerca de 274 línguas<sup>151</sup> no país, cada uma delas com hábitos, cultura e línguas distintas. Uma solução viável é a qualificação destes professores no intuito de manter e difundir os saberes ancestrais nestas comunidades preservando a feição destas como autonomias em si.

---

150 Partindo-se do pressuposto da teoria socioconstrutivista de aprendizado.

151 Fonte: IBGE - Censo Demográfico 2010. Dossiê: O Brasil Indígena.

Neste sentido, o ensino superior intercultural desses povos no Brasil efetiva-se somente por meio de cursos específicos para a formação de professores indígenas atuantes nas escolas diferenciadas como política pública educacional, não mais do que isso.

Já no que condiz à interculturalidade “casa fora” esta se resume, no país, a folclorização desses povos, adoção de datas comemorativas em seu calendário e ao estudo obrigatório no ensino básico e médio da história e da cultura indígena e quilombola. No entanto, este ensino se dá de forma transversal e não conjunta de saberes e conhecimentos no plano pedagógico nacional.

Não se pode dizer, portanto, que a educação brasileira corresponde verdadeiramente a um processo decolonial de aprendizado nem de desconstrução dos processos educacionais subalternizantes (SANTIAGO, AKKARI e MARQUES. 2013. p. 17), uma vez que as discussões étnicas e raciais, apesar de presentes, o são de forma incipiente. Neste sentido Candau (2011. p 157):

A maioria das escolas em que de alguma forma o tema penetra se limita a adicionar alguns conteúdos que têm que ver com a pluralidade cultural, a ressignificar comemorações e outras práticas escolares esporádicas nesta perspectiva ou ao adotar uma perspectiva assimilacionista e/ou compensatória. Em geral, predomina uma abordagem que não afeta a globalidade do currículo não desenvolve processos de construção de identidades culturais em que se fortaleçam a autoestima e o autoconceito dos alunos provenientes de grupos excluídos e discriminados, nem se promove o seu ‘empoderamento’.

A interculturalidade “casa fora”, portanto, ainda precisa percorrer um longo percurso para ser efetivada no país, uma vez que as práticas pedagógicas nacionais ainda se fundamentam nos conhecimentos ocidentalizados, não promovendo um debate entre todos os saberes e conhecimentos que coexistem no Estado. Não há que se falar em maiores avanços em sua implementação desde a Constituição de 1988.

Sendo assim, por meio de uma análise crítica, o que se observa é que a educação intercultural indígena como processo interepistêmico ainda não é uma realidade no país, pois se limita a construir a multiculturalidade apenas no seio dessas comunidades, como uma realidade paralela à nacional, onde os saberes, conhecimentos, usos e tradições ancestrais permanecem como um subsistema, um eixo integrador da educação nacional, não se enraizando nas práticas pedagógicas regulares de maneira a promover a comunicação entre saberes na construção dialogada de conhecimentos.

## **f) Participação indígena na política**

Uma das questões de maior impacto no panorama da democracia brasileira refere-se ao déficit de representação do pluralismo que caracteriza o perfil social do país. Tradicionalmente as lideranças políticas eleitas integram um perfil relativamente homogêneo, composto por homens, brancos, proprietários, reproduzindo o compromisso com a permanência de valores eurocentrados.

Um dos grandes entraves às candidaturas indígenas no país perpassa pela necessidade de filiação a partidos que, em grande parte, possuem uma agenda e plataformas políticas que não têm interesse nessas candidaturas e muito distam das lutas desses povos.

Assim, grande é a importância do reconhecimento da viabilidade de candidaturas avulsas, uma vez que o processo eleitoral representa uma gramática social estranha à realidade desses povos, já partindo do próprio mecanismo de funcionamento partidário, o que inibe a participação destes no processo. Inequivoca a necessidade de imposição de padrões mínimos para a participação eleitoral, no entanto, eles devem demonstrar adequação entre a proteção do pleito eleitoral e os princípios que permeiam a democracia representativa, fato que a necessidade de filiação não demonstra.

Nesse sentido, a Corte Interamericana de Direitos Humanos discutiu em 2005, no caso *Yatama versus Nicarágua* [2], a possibilidade de candidaturas avulsas como mecanismo de garantia e proteção dos direitos políticos desses povos, representando um forte avanço no reconhecimento e garantia da representatividade política indígena ao garantir que candidatos concorressem ao pleito sem a necessidade de filiação partidária, uma vez que, caso não houvesse tal reconhecimento, isso implicaria diretamente na carência de representação das demandas desses povos nas instituições estatais responsáveis pela adoção de políticas públicas que contribuiriam para seu desenvolvimento, mitigando, portanto, seus direitos.

Assim, a Nicarágua foi condenada a reformular sua legislação eleitoral e adotar todas as medidas necessárias para que tais populações tivessem o direito de participação nas eleições garantido, propiciando condições indispensáveis para que os direitos políticos sejam efetivados em consonância com os ideais de igualdade e não discriminação, fortalecendo, assim, a democracia e o pluralismo político.

No Brasil ainda não há tal possibilidade, uma vez que o próprio texto Constitucional condiciona a elegibilidade à filiação partidária [3]. Tal proibição reflete diretamente nos números ainda baixos de candidatos indígenas e na pouca representatividade destes povos.

O aumento da mobilização indígena pode também ser compreendido como uma reação organizada às atuais políticas governamentais, particularmente no que diz respeito ao tema das demarcações de terras, o que certamente refletiu no pleito de 2020.

Mesmo diante do avanço em candidaturas indígenas nas últimas eleições, as vagas no Executivo e as cadeiras no Legislativo permanecem — ainda — sub-representadas. Não basta que o número de candidatos indígenas aumente, é preciso que uma parcela maior destes cheguem efetivamente ao poder. Nesse contexto, vale lembrar que apenas 169 vereadores, dez vice-prefeitos e seis prefeitos foram eleitos em 2016 dos 1.715 candidatos registrados, segundo consta nos dados disponibilizados pelo TSE. Quando se trata de eleições nacionais, o montante é ainda menor: em 2018 apenas dois candidatos para a vice-presidência e 124 para os demais cargos [5] se autodeclararam de origem indígena, tendo apenas uma candidata, Joênia Wapichana (Rede-RR), logrado êxito nas urnas para o Congresso Nacional, segunda [6] representante em toda a história desse órgão legislativo.

Em 2020, as candidaturas indígenas tiveram um aumento de quase 27%, alcançando o patamar de 2,177 mil candidatos, 462 a mais que em 2016, sendo 39 candidatos a prefeito, 73 a vice-prefeito e 2.065 para vereador, representando um total de 0,4% das candidaturas, segundo dados do TSE, números ainda incipientes na implementação de uma representatividade efetiva.

Desses números indicados, os candidatos indígenas "demarcaram" 159 cargos [7] sendo 145 nas Câmaras Municipais, com destaque aos Estados de Amazonas, Bahia e Paraíba, com, respectivamente, 17, 14 e 13 assentos, e 14 prefeituras, sendo nove prefeitos [8] e cinco vices, representando um êxito de apenas 7% das candidaturas apresentadas, número menor do que o apresentado em 2016, mas que, por ainda estar em atualização, já que alguns municípios ainda não finalizaram a contagem eleitoral, pode mudar.

Nesse contexto, é promulgada em 2021 a Emenda Constitucional 111, que dentre outros regramentos, estabelece o Fundo Especial de Financiamento de Campanhas (FEFC) criando uma política de ação afirmativa eleitoral destinada ao estímulo à inclusão, acesso e participação de grupos historicamente excluídos em processos decisórios na Câmara dos Deputados. Trata-se aqui de regra específica para a distribuição de recursos do fundo partidário e do Fundo Especial de Financiamento de Campanhas para os partidos que tiverem votos em mulheres e negros.

As novas regras provocaram um aumento significativo destas candidaturas chegando a 33% o número de candidaturas femininas e à maioria absoluta de candidaturas de negros

autorizadas pelo TSE, recorde expressivo em relação aos últimos realizados verificados no país [2].

Contudo, há um outro grupo não referido expressamente pela Emenda 111 a merecer igual atenção. Trata-se aqui dos indígenas, igualmente sub representados nas instâncias parlamentares brasileiras.

Neste sentido, é preciso criar uma política de ação afirmativa eleitoral destinada ao estímulo à inclusão, acesso e participação de grupos historicamente excluídos em processos decisórios nas instituições democráticas, principalmente no Parlamento.

A garantia de um direito minimamente efetivo à participação política plural deve levar em consideração as especificidades de todos os grupos sociais no que condiz às suas estruturas socioculturais e, inegavelmente, um dos grandes entraves às candidaturas de grupos minoritários perpassa pela necessidade de filiação a partidos que, em grande parte, possuem uma agenda e plataformas políticas que não têm interesse nessas candidaturas e muito distam de suas lutas

A representação política dos indígenas constitui agenda relativamente recente. Desde a eleição em 1982 de Mário Juruna, cacique xavante e primeiro Deputado Federal indígena do Brasil, abriram-se caminhos para a viabilização das causas dos povos originários junto a espaços de deliberação parlamentar. O processo constituinte que resultou na adoção do texto de 1988 é beneficiário direto desse processo, quando Ailton Krenak, jovem liderança indígena sobe à tribuna da Assembleia Nacional Constituinte para proferir um dos mais significativos discursos durante o processo de elaboração da Constituição brasileira de 1988. A inclusão de um capítulo específico na Constituição, reconhecendo os direitos dos indígenas é conquista inédita, até então não registrada nos textos constitucionais anteriores.

Nas eleições de 2022 foram registradas pelo Tribunal Superior Eleitoral 172 candidaturas, o maior número desde 2014, ano em que a autodeclaração teve início, sendo 111 candidaturas para as Assembleias Legislativas Estaduais e Distrital, 56 para a Câmara dos Deputados, dois para os Governos Estaduais e três para o Senado Federal [4].

Há uma particularidade de relevo a ser considerada no debate. Como se sabe, a caracterização da condição de negro, indígena, etc. para fins eleitorais se dá mediante autodeclaração junto à Justiça Eleitoral. A autodeclaração é um importante mecanismo de indução a um autorreconhecimento da pessoa enquanto integrante de um determinado grupo, contribuindo para a identificação de uma agenda de reivindicações fundadas no pluralismo e na diversidade.

Mesmo assim, é importante mencionar que nem todos os candidatos que se autodeclararam indígena partilham necessariamente da agenda de lutas dos povos originários. Nesse sentido, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) lançou o projeto "Aldear a Política" com o objetivo de contribuir para a construção de um espaço de representatividade das causas indígenas nos espaços de decisão na sociedade brasileira.

A iniciativa coincide como uma reação à expansão no Brasil, de uma agenda desenvolvimentista antiambiental de discutível sustentabilidade a médio e longo prazo. À medida em que crescem os registros de violência contra os povos originários, em decorrência da fragilização das políticas públicas voltadas à proteção dos indígenas, a chamada "bancada do cocar" representa um contraponto necessário para o debate público no país.

A relevância da agenda de reivindicações indígena, para além de pôr em relevo a necessidade de reparação histórica decorrente de um processo brutal de invisibilização e subalternização decorrentes da lógica colonial, propõe ainda a possibilidade de pensar o mundo a partir de cosmovisões significativamente distintas daquelas naturalizadas pela tradição ocidental dominante.

Isto inclui a elaboração de parâmetros alternativos para pensarmos a vida em comunidade e o relacionamento com as outras pessoas, os animais e a natureza. Em um momento em que o mundo parece se voltar para a busca de modelos de desenvolvimento sustentável e respeito aos limites da natureza, a valorização das vozes indígenas no debate público constitui imperativo inescapável.

Apesar dos desafios, considera-se que, mesmo que timidamente, o Brasil apresenta elementos que indicam um esforço para a reformulação das suas bases institucionais com vistas à ampliação da representatividade indígena. Assim, nas eleições de 2020 registra-se um aumento no número de candidaturas indígenas, indicando um sopro de esperança na busca de implementação material da liberdade e garantia de direitos dos inúmeros *ethos* culturais existentes na sociedade brasileira.

O Direito assume assim uma função política ideológica, compromissada com a realidade social, “voltada para a construção de uma ordem jurídica e social progressivamente melhor”. (COELHO, 2003. p. 216).

Ainda é preciso percorrer um longo caminho para uma justiça de transição pluralista, real e efetiva lastreada na necessidade de diálogo intercultural para a proteção dos direitos fundamentais dos povos indígenas brasileiros e emancipação destes povos.

**g) Reconhecimento de um Estado Plurinacional e Autonomias indígenas independentes: reconhecendo vários “Brasis”**

A violência colonial e histórica a qual se submeteram os povos originários brasileiros foi ressignificada e intensificada no governo militar cujos discursos de base nacionalista e desenvolvimentista transformou-os de vítimas a inimigos nacionais no escopo de legitimar suas políticas, negando sua identidade, modos de vida e cosmovisões para que fossem assimilados a um pretense ideal homogêneo e monocultural de Estado.

Embora a Constituição Federal de 1988 tenha reconhecido os direitos originários desses povos, o modelo de Estado brasileiro permanece centrado em uma lógica uninacional, que acaba negando a autodeterminação indígena e não reconhecendo a pluralidade jurídica e política presente no país. Isso perpetua uma forma de colonialidade do poder que se manifesta tanto na omissão estatal quanto na repressão direta aos povos tradicionais, aos seus modos de vida e estruturação sociopolítica, na criminalização de lideranças indígenas e no renitente esbulho de seus territórios.

É assim que, o reconhecimento de um Estado Plurinacional e fortalecimento de autonomias indígenas independentes tal como a experiência na Bolívia, que reconhece a existência de várias nações em seu território e Equador, cuja Constituição se refere a múltiplas nacionalidades, também devem ser compreendidos como instrumentos fundamentais de justiça transicional, voltados à transformação das estruturas sociais e institucionais que sustentam a exclusão sistemática e a violência histórica pela qual esses povos foram submetidos, principalmente durante o viés integracionista implementado pelo governo militar que dizimou os povos originários brasileiros, revelando uma dimensão racializada e colonial da violência vivida no país.

Nesse sentido, a adoção do plurinacionalismo acabaria por reconhecer os povos indígenas não como culturas diversas, mas “nações originárias, ou nacionalidades com autodeterminação ou livre determinação. Isto é, sujeitos políticos coletivos com direito de definir seu destino e participar nos novos pactos de Estado (...)” (YRIGOYEN FAJARDO, 2011. p. 149).

A adoção desse modelo romperia com a homogeneização estatal e reconheceria a existência de múltiplas nações no interior do Estado, com seus próprios sistemas jurídicos de autoridade e de justiça, formas de governança e visões de mundo. Tal reconhecimento não é

apenas simbólico, mas implicaria a redistribuição de poder dentro do país, o respeito à autodeterminação e a reparação histórica das violências estruturais sofridas por esses povos.

Nesse sentido, seria necessário reconfigurar o pacto estatal no Brasil para reconhecer que os grupos étnicos não se constituiriam apenas como grupamentos culturais, mas verdadeiros sujeitos políticos com direito à autodeterminação como medida estrutural de reparação histórica, permitindo que se organizem a partir de seus modos de vida, epistemologias e formas de autoridade, sem estarem sob o julgo de um Estado monocultural formalmente constituído, devolvendo a esses povos o controle sobre suas instituições, territórios e seus sistemas jurídicos, restaurando sua soberania há tantos anos violada e subjugada e reconhecendo sua plena autonomia territorial, política e cultural.

A plurinacionalidade, portanto, deve ser concebida como um caminho real e concreto de transformação institucional e cultural, devendo ser estabelecida dentro de marcos democráticos reconhecendo uma divisão interna e descentralização do poder como forma de justiça epistêmica, validando cosmovisões indígenas e seus sistemas próprios de justiça, educação e governança oferecendo a oportunidade de reparar, transformar e prevenir.

Com vistas no fato de que o poder e não o direito é quem determina as relações em um mundo capitalista, começam a surgir fortes reivindicações sociais por parte desses povos, e que vão além do problema normativo que envolve a sua proteção, indagando sobre a própria legitimidade democrática do ordenamento jurídico brasileiro, colocando no centro do problema o poder constituinte e os poderes constituídos como responsáveis por expressar quais são as necessidades e direitos desses povos.

Dessa forma, o pensamento decolonial como corrente de estudos críticos que desloca o conceito hegemônico da Modernidade por meio de uma crítica do eurocentrismo se faz essencial na análise do arcabouço jurídico voltado aos povos originários, na promoção de um processo de ruptura da colonialidade racializada, assimétrica e desigual no país, tecendo, para além de um direito crítico uma verdadeira crítica ao direito, devendo ser utilizada, também, quando da aplicação dos eixos justos para superação do passado violento pelo qual esses povos foram submetidos, suprimindo-lhes a identidade e o direito à diferença, em nome do progresso e desenvolvimento nacional.

#### **6.2.4 Responsabilização**

Como mecanismo que busca lidar com as consequências de um passado violento, a responsabilização como eixo justransicional visa garantir que indivíduos, grupos e instituições perpetradoras de violações a direitos humanos sejam investigados, processados e julgados, não envolvendo somente processos judiciais formais, mas também outras formas de responsabilização, seja pelo reconhecimento público dos atos de exceção, pedidos de desculpa, até a pagamento de indenizações, recuperação de terras esbulhadas entre outros.

Esse eixo guarda uma íntima relação com os mecanismos de reparação, estando interligados, mas enquanto esse visa restabelecer as vítimas em sua dignidade a responsabilização foca nos perpetradores de violações para que respondam pelos seus crimes, desde forma judicial, com processos no âmbito penal ou cível, dentro outros mecanismos não judiciais para tal.

Uma perspectiva decolonial desse eixo envolve pensar a responsabilização em uma ótica que leve em consideração epistemologias, culturas e a participação efetiva das vítimas nesse processo. Nesse sentido a adoção de uma noção que prestigie a participação comunitária e a jusdiversidade nas práticas restaurativas se apresenta como uma solução possível, conforme experiências reconhecidas em Constituições latinas como as da Colômbia, Equador, Peru e Bolívia.

A adoção de práticas restaurativas comunitárias a partir de preceitos ligados ao pluralismo jurídico estimula e fortalece o processo emancipatório dessas comunidades e acabam por remodelar o próprio sistema tradicional de justiça ao se pensar em mecanismos de controle que vão além dos oficiais perpassando “pela ressignificação do conflito e devolução do mesmo às partes e à comunidade” (REBOUÇAS. CARDOSO NETO. BRITO. 2022. p. 188).

Neste sentido, o exemplo do caso da Mineração Belo Sun o qual envolvia denúncias de graves violações a direitos indígenas localizadas na região da Volta Grande do Xingu, no Pará, dentre elas, a não realização de consulta prévia das comunidades afetadas, irregularidades na aquisição de terras e danos ambientais causado pela mineradora no local em um grande processo de desterritorialização<sup>152</sup> empreendido pela mineradora.

---

<sup>152</sup> Refere-se a uma forma violenta de destruturação cultural dos povos indígenas através da remoção compulsória, confinamento e supressão de sua autonomia. O conceito foi primeiro construído por Haesbaert (2004, p.35-37), segundo o qual devido à amplitude tentou estabelecer vertentes básicas por meio das quais o conceito de território é pensado, dentre elas a vertente jurídico-política como sendo um espaço delimitado onde é exercido um poder; cultural ou simbólica, como espaço vivido, configurando-se em uma dimensão subjetiva; econômica, como espaço onde as relações econômicas se desenvolvem; e natural, como ambiente físico. Para este trabalho adotou-se a vertente cultural/simbólica de território, ligando-se o conceito de desterritorialização, portanto, “à hibridização cultural que impede o reconhecimento de identidades claramente definidas – o território aqui é, antes de tudo, um território simbólico, ou um espaço de referência para a construção de identidades (...)” (HAESBAERT, 2004, p. 35).

Um exemplo disso são as práticas restaurativas aplicadas em comunidades tribais do Canadá em que o ofensor, a vítima, líderes indígenas e a comunidade se reúnem em círculo, frequentemente em uma casa comunitária ou longe de tribunal. A decisão sobre reparação é construída de forma coletiva, incluindo participação direta do acusado

## **6.2.5 Um novo eixo na justiça transicional brasileira**

### **a) Direito à terra indígena como Direito Fundamental: uma perspectiva cosmológica e cultural da propriedade**

Na construção de respostas suficientes para alcançar o maior número de situações possíveis muitos Estados procuraram estruturar um sistema jurídico abrangente e de alta abstração onde o espaço público caberia ao Direito Público, enquanto as relações individuais ao Direito Privado. Nessa dicotomia os direitos indígenas, principalmente no que condizia aos seus territórios, ficaram excluídos por não se encaixarem em nenhum desses sistemas apresentados posto que possuem modos de vida, de organização social e jurídica diferenciadas. Segundo Souza Filho

Nesta dicotomia público e privado, os Direitos territoriais dos povos indígenas ficam no meio, e por ser uma dicotomia, excluídos. Evidentemente que as terras indígenas não são públicas à luz do sistema jurídico, porque não estão destinadas a um fim estatal, nem a um uso público geral. Muito menos são privadas, porque não há sobre elas um ou muitos titulares de direitos definidos. Sobre ela não incidem nem podem incidir, os institutos clássicos do Direito Privado, como a compra e venda, sucessão hereditária, prescrição, registro etc. Não sendo públicos nem privados, estes bens ficaram numa espécie de limbo jurídico (2021, p.65-66).

Quando se fala em direitos territoriais e povos indígenas não se pode tecer uma real análise dessa relação sob uma ótica civilista uniformizante. Isso se deve ao fato de que há uma íntima conexão entre território e povos indígenas para além da noção de local de habitação, tendo sido erigido a direito humano coletivo inalienável. Para tais povos este ganha uma roupagem ancestral, cosmológica e espiritual, que transcende a noção de direito privado de propriedade, sendo peça essencial na proteção de seus modos de vida.

Possuem uma cultura diversa da branca ocidentalizada, baseando-se na ideia de um vínculo ancestral com as terras que ocupam para além da noção de local de habitação “como um patrimônio grupal de inestimável valor, pois nela viveram seus antepassados, a elas estão ligados os seus mitos e tradições e dela depende a perpetuidade da tribo e a extração de sua subsistência (BRASIL, 1964. 43a. p.20).

Mantem com elas, portanto, uma relação de continuidade etnográfica, sem as quais a preservação da sua própria identidade está em risco. Para Echeverría e Rincón (2000. p. 16)

O território adquire sentido próprio, como espaço significado, socializado, cultural pelas diversas expressões, apropriações e defesas culturais, sociais, políticas, econômicas que dele se fazem; e, por sua vez, adquire-o nas várias leituras que lhe são feitas, ao ser registrado na memória e valorizado e imaginado de múltiplas formas, ritualizado ou mitologizado, tornando-se um mapa mental e marcador simbólico<sup>153</sup>.

Assim, o território ganha um sentido cultural e antropológico indissociável da perspectiva coletiva e multicultural de indígenas, como elemento de preservação linguístico, religioso e identitário destes, constituindo-os enquanto povo, tornando-se, ele mesmo, parte disso e devendo, portanto, fazer parte de uma agenda política de proteção por meio da garantia do processo demarcatório de territórios para esses povos.

A perspectiva individualista da propriedade passa a ser questionada pois “não permite compreender suficientemente a questão dos povos indígenas, uma vez que não integra o específico elo cultural que esses povos atribuem a seus territórios tradicionais” (GILBERT, 2013. p. 128). É preciso entendê-la sob uma perspectiva coletiva.

Além disso, sua diversidade sociocultural acaba refletindo em relacionamentos distintos com os espaços geográficos que ocupam e como ele é significado, fazendo surgir concepções plurais de territórios as quais, graças ao monismo eurocentrado, foram consideradas inválidas e indignas de proteção na construção do desenho jurídico protetivo (SARTORI JÚNIOR, 2013. p. 103).

Existe um elo profundo entre os indígenas e o território em que habitam, sendo considerado verdadeira fonte da identidade cultural e social destes povos, não são apenas seu

---

<sup>153</sup> No original: “El territorio adquire sentido propio, como espacio significado, socializado, culturizado, por las diversas expresiones, apropiaciones y defensas culturales, sociales, políticas, económicas que se hacen de él; y, a su vez lo adquire en las diversas lecturas que se le hacen, al ser registrado en la memoria y valorado e imaginado de múltiples maneras, ritualizado o mitificado constituyéndose en mapa mental y marcador simbólico”.

local de habitação e base econômica, mas associa-se seus modos de vida ao uso de suas terras, sendo, portanto, elemento material e espiritual destes (GILBERT, 2013. p. 125).

A tradicionalidade estabelece uma relação quase que de simbiose entre os povos indígenas e as terras que ocupam, portanto, o reconhecimento da sua identidade e direitos culturais só se faz possível por meio do reconhecimento da tradição desses povos que, inequivocamente perpassa pela questão do direito as terras que ocupam. Mais do que propriedade, o objeto de sua proteção é a sua própria identidade, não sendo apenas “meio de subsistência, mas seu chão cultural, onde estão plantadas suas tradições, seus costumes, sua razão de existir” (ANAÍ-PR, 1949. p. 1)

Para Little essas terras devem ser consideradas como “territórios sociais”, onde a dicotomia institucional entre público e privado não pode prevalecer. Para o autor, estas possuiriam elementos diferenciadores baseados nos vínculos sociais, na simbologia e ritualidade mantida nestes espaços, legitimando o reconhecimento de “regimes de propriedade comum e das leis consuetudinárias que a fundamentam” (LITTLE, 2004. p. 283), para um direito à propriedade diferenciado.

Essa relação cultural e cosmológica mantida com a terra já foi reconhecida em instrumentos normativos internacionais como a Declaração das Nações Unidas sobre os Povos Indígenas. Na mesma esteira a Convenção 169 da OIT também adota uma perspectiva cultural do território indígena e reconhece a sua associação com os valores espirituais desses povos.

O texto da Constituição Federal de 1988, em seu art. 231, reconhece aos povos indígenas a sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, como forma de resguardar e fomentar o direito à multiculturalidade no país, tendo sido a Constituição nacional que expressou um arcabouço normativo mais detalhado sobre a temática indígena. No entanto por não terem sido completamente regularizadas pelo Estado, não raras as vezes são reconhecidos pelo Judiciário direitos latifundiários para terceiros sobre terras que sempre foram populadas por comunidades indígenas, demonstrando, dessa forma, a carência de instrumentos efetivos de proteção, reconhecimento e legitimidade dos direitos territoriais destes povos, sob uma perspectiva cultural, cosmológica e coletivista da propriedade, superando-se aos poucos, a colonialidade.

No entanto, durante o regime ditatorial foram expulsos de suas terras

Quanto às terras, a ditadura as distribuiu em grandes lotes de dezenas e centenas de milhares de hectares, tal como fazia, no século XVI, o rei de Portugal. À época, os índios foram expulsos ou transformados em escravos

ao longo do litoral. Hoje, acontece o mesmo com o que resta deles na Amazônia e no Centro-Oeste e com os pequenos agricultores que, desde há muito, estão estabelecidos ali, como demonstram os protestos de autoridades religiosas locais.

Embora os direitos de propriedade sejam geralmente cumpridos, as leis que concedem às populações indígenas o uso exclusivo de certas terras nem sempre são respeitadas, muitas vezes levando a conflitos violentos entre esses povos e particulares. Segundo dados divulgados pela Comissão Pastoral da Terra, pelo menos 18 pessoas foram assassinadas por disputas de terras e recursos em 2020, e as invasões de terras indígenas aumentaram acentuadamente. De acordo com a *Human Rights Watch*, o governo federal deixou quase completamente de cobrar multas ambientais a partir do final de 2019 e continuando até 2020, mesmo com o aumento do desmatamento ilegal. (FREEDOM HOUSE, 2020).

## **b) Memória, Verdade, Justiça, Reparação e Terra**

Não se pode negar que a violência atual contra seu território tem forte ligação com aquelas cometidas no período assinalado, assim o conceito de não repetição do ocorrido está lastreado na demarcação dos territórios indígenas e devolução das terras esbulhadas e participação através do direito de consulta em projetos que os envolvam.

Quando se fala em justiça de transição para povos indígenas brasileiros e para que as políticas de enfrentamento e superação dos malefícios causados durante a ditadura militar no país sejam efetivas e de acordo com as especificidades desses povos é preciso que os mecanismos transicionais sejam pensados de forma específica, tendo em vista as particularidades não só das violações experienciadas, mas também destes próprios povos.

Além disso, a necessidade de se reconhecer uma dimensão coletiva tem lugar uma vez que as violações sofridas por estas comunidades necessitam de uma justiça de transição que irá defender “um bem jurídico coletivo, supraindividual, cujo titular não é a pessoa física, mas o conjunto de uma comunidade indígena” (CALHEIROS, 2015).

Para além da má vontade estatal de efetivar os mecanismos transicionais, seus eixos fundantes – memória, verdade, justiça e reparação – não são suficientes como enfrentamento e superação da violência massiva perpetrada contra estes povos, diante das suas especificidades como coletividades étnicas diferenciadas do padrão branco ocidental que permeia grande parte da população brasileira.

Além disso, as agressões experimentadas por eles trouxeram uma diferença significativa em relação ao resto dos indivíduos atingidos: incluíram o esbulho de suas terras em nome de uma política desenvolvimentista estatal, que, apesar de ter o dever constitucional de defendê-los, empreendeu um verdadeiro deslocamento forçado deles. Assim, um quinto eixo, talvez o mais importante, deve ser adicionado na implementação da justiça de transição para os povos indígenas brasileiros: o direito à terra.

Diante das narrativas analisadas é preciso dizer, ainda, que quando se fala de povos indígenas é preciso reconhecer o direito a terra como um mecanismo justransicional, uma vez que “sem levar em consideração o direito ao território, não há possibilidade de uma justiça histórica, reparadora e de transição”. (DEMETRIO, 2019), uma vez que grande parte dos abusos sofridos envolveram o renitente esbulho de terras tradicionalmente ocupadas pelos mesmos e a remoção forçada e dispersão de comunidades indígenas em face à instalação de empreendimentos público-privados em seus territórios.

E para que este eixo possa ser concretizado, necessário reconhecer o caráter étnico coletivo para além da perspectiva subjetivista e individualista até então efetivada, uma vez que as vítimas se trata de uma coletividade cuja sobrevivência cultural relaciona-se diretamente com a efetividade deste último eixo a ser proposto no trabalho.

Não se pode negar que a violência que estes povos vêm experimentando até hoje no que condiz aos seus territórios tem forte ligação com àquelas cometidas no período assinalado, por isso mesmo que um dos eixos justransicionais para o conceito de não-repetição do ocorrido está inegavelmente lastreado na demarcação dos territórios indígenas e na devolução das terras esbulhadas, mas não qualquer terra, uma vez que o que se pleiteia não é um direito de propriedade no sentido civilíssimo, mas vai além para entendê-la como espaço ritualizado, sacralizado e que é, portanto, insubstituível.

Há uma íntima relação entre território e povos indígenas para além da noção de local de habitação, tendo sido erigido a direito humano coletivo inalienável pela Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas. Para tais povos este ganha uma roupagem ancestral, cosmológica e espiritual, que transcende a noção civilista de direito de propriedade.

Para Echevarría e Rincón (2000):

El territorio adquiere sentido propio, como espacio significado, socializado, culturizado, por las diversas expresiones, apropiaciones y defensas culturales, sociales, políticas, económicas que se hacen de él; y, a su vez lo adquiere en las diversas lecturas que se le hacen, al ser registrado

en la memoria y valorado e imaginado de múltiples maneras, ritualizado o mitificado constituyéndose en mapa mental y marcador simbólico<sup>154</sup>.

Assim, o território ganha um sentido cultural e antropológico indissociável da perspectiva coletiva e multicultural de indígenas, como elemento de continuidade etnográfica, devendo, portanto, fazer parte dos mecanismos de justiça de transição por meio do acréscimo da demarcação de territórios para esses povos dentre eles.

Se as violações sofridas por estes povos durante o período ditatorial brasileiro e durante toda a história nacional, envolveram inúmeras práticas de esbulho e remoção forçada de suas terras, esses ilícitos devem ser reparados para que se tente restaurar os direitos destes povos transgredidos no período e que sejam restituídas suas terras. No entanto, a realidade não é essa. Os processos de devolução dos territórios esbulhados se arrastam no Judiciário brasileiro e pouco foi feito até então para se garantir o reassentamento destes povos.

Além disso, o que se percebe no campo prático é que, apesar dos tímidos avanços obtidos pela justiça transicional brasileira, há uma forte tendência atual de desmonte do que já foi alcançado, ao invés de fortalecer as práticas já implementadas e propor novas ações no sentido de uma real e efetiva justiça de transição. Neste mesmo sentido aduz Enéa Stutz e Almeida, para quem:

Ao invés de um aprofundamento das relações democráticas e da construção de mecanismos para uma maior participação da sociedade civil nas decisões do País e no controle das relações de poder, com a institucionalização dos instrumentos democráticos, o que se tem é o desmonte, puro e simples, das poucas iniciativas que foram alcançadas, e a tentativa de romantizar o período de exceção (ALMEIDA, 2021. p. 36).

No que condiz à justiça de transição para povos indígenas não é muito diferente. O que se vem percebendo recentemente é o caminho contrário: ao invés de fomentar a restituição de suas terras, há, todavia, uma crescente tentativa estatal de impedir que o direito a terra desses povos seja devidamente restaurado e o maior exemplo disso foi a adoção em 2009, cujo entendimento perdurou até 2023, do marco temporal e suas 19 condicionantes pelo STF, para o reconhecimento do direito indígena à terra, o que acabava restringindo a efetivação de seus direitos ao preceituar uma data de validade para determinação da posse, item indispensável para

---

<sup>154</sup> Em tradução livre: “O território adquire sentido próprio, como espaço significado, socializado, culturalizado, pelas diversas expressões, apropriações e defesas culturais, sociais, políticas, econômicas, do que é feito dele, e, por sua vez, o adquire nas diversas leituras que dele se fazem, ao ser registrado na memória e valorizado e imaginado de múltiplas formas, ritualizado ou mitificado, tornando-o um mapa mental e marcador simbólico”.

reconhecimento do direito territorial, que não condiz à realidade, já que sofreram renitente esbulho ao longo da história.

Neste sentido, foi implementado um verdadeiro modelo de perseguição política a estas coletividades (VERAS, 2018). A realidade atual não é tão diferente. Atualmente os direitos territoriais desses povos vem sofrendo uma erosão protetiva tanto no âmbito judicial, quanto legislativo acerca do marco temporal de ocupação.

O limite temporal estabelecido foi outubro de 88, data de sua promulgação, devendo estar na posse dela nessa data para que tal direito fosse reconhecido. Ora, mas como poderiam se o próprio Estado, seja diretamente ou por condutas omissivas, expulsaram e esbulharam seu território? Impossível.

A tese voltou à discussão no Plenário da Corte em agosto de 2021<sup>155</sup>, contando com um parecer desfavorável à adoção do marco temporal pelo PGR. A votação, ainda inacabada, conta com voto contrário do Min. Rel. Edson Fachin, para o qual “a perda da posse das terras tradicionais por comunidades indígenas significa o progressivo etnocídio de sua cultura pela dispersão dos índios integrantes daquele grupo (...) negando-lhes o direito à identidade e à diferença”<sup>156</sup>, traduzindo uma perspectiva etnográfica de propriedade pelo Tribunal.

Em setembro de 2023, por nove votos a dois, a Corte seguiu o entendimento do Relator, para entender pela inconstitucionalidade da tese do marco temporal e reconhecendo aos povos indígenas brasileiros o direito originário a essas terras. Essa decisão representou uma vitória e um passo à frente na tutela dos direitos fundiários indígenas, reconhecendo-se para além da inviabilidade do marco temporal, uma perspectiva cultural de continuidade etnográfica que as terras indígenas representam para esses povos, bem assim permitindo que o direito a terra como eixo transicional seja implementado numa efetiva e real justiça de transição para estes povos.

No entanto, o avanço obtido durou muito pouco. Apenas um mês após a decisão do STF, o Congresso Nacional aprovou, a toque de caixa, a Lei nº 14.701, em outubro de 2023, regulamentando o artigo 231 da CF/88 e reconhecendo, normativamente, a tese jurídica do marco temporal. Tal legislação passa a estabelecer que comunidades indígenas que não estivessem na posse ou em disputa das terras que ocupavam em 5 de outubro de 1988 não teriam direito de reivindicá-las, impedindo o processo de desintrusão, reintegração na posse e demarcação de territórios indígenas.

---

<sup>155</sup> Até a conclusão deste trabalho a votação ainda não havia se encerrado.

<sup>156</sup> BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Plenário. Recurso Extraordinário nº 1.017.365. Voto do Min. Relator Edson Fachin.

Essa imposição revela-se profundamente paradoxal, uma vez que em grande parte dos casos, os povos indígenas não estavam na posse de suas terras porque haviam sido expulsos pelo próprio Estado, ou porque a reivindicação formal dessas áreas não lhes cabia, uma vez que antes de 1988 estavam sob o regime tutelar estatal. Assim, ironicamente, é o próprio Estado, agente das expulsões históricas, que condiciona o reconhecimento do direito territorial, transformando a lei em instrumento de continuidade das injustiças estruturais e bases coloniais que pretende regular.

Sendo assim, não se faz necessário apenas repensar os mecanismos e práticas adotadas pelo Brasil na consecução de uma justa e efetiva justiça de transição no país, amoldando os mecanismos justos transicionais a pluralidade dos povos indígenas para uma justiça real, efetiva e étnica capaz de enfrentar o período de exceção experienciado e as especificidades destes povos, mas também preservar os avanços já obtidos até então evitando uma política de desmonte de direitos na busca de um verdadeiro e plural Estado democrático de direito.

Rodrigues e Lam (2013. p. 22) adicionam a necessidade de reconhecimento de um novo elemento juristransicional, a Justiça étnica coletiva uma vez que as vítimas são comunidades cuja sobrevivência cultural relaciona-se diretamente com a efetividade desses direitos, defendendo-se “um bem jurídico coletivo, supraindividual, cujo titular não é a pessoa física, mas o conjunto de uma comunidade indígena” (CALHEIROS, 2015).

A forma coletiva mais evidente de reparação para esses povos está inegavelmente atrelada ao direito a terra, para além da simples reparação econômica e é neste sentido que a pesquisa adiciona como quinto eixo da justiça transicional para esses povos.

Há uma íntima relação entre território e povos indígenas para além da noção de local de habitação. Para tais povos este ganha uma roupagem ancestral, cosmológica e espiritual, que transcende a noção civilista de direito de propriedade, “como espacio significado, socializado, culturizado, por las diversas expresiones, apropiaciones y defensas culturales, sociales, políticas, económicas”. (ECHEVARRÍA, RINCÓN, 2000. p. 25)

Assim, o território ganha um sentido cultural e antropológico indissociável da perspectiva coletiva e multicultural de indígenas, como elemento de continuidade etnográfica (PEGORARI, 2017. p. 248) devendo, portanto, fazer parte dos mecanismos de justiça de transição por meio do acréscimo da demarcação de territórios para esses povos dentre eles.

No entanto, o marco temporal adotado pelo § 2º do art. 4º da Lei n. 14.701/2023 para reconhecimento do direito indígena a terra acaba restringindo a efetivação de seus direitos ao preceituar uma data de validade para determinação da posse, item indispensável para

reconhecimento do direito territorial, que não condiz à realidade indígena. O limite temporal estabelecido foi outubro de 1988, devendo-se estar na posse dela nessa data para que tal direito fosse reconhecido. Ora, mas como poderiam se o próprio Estado, seja direta ou omissivamente, expulsaram e esbulharam seu território? Impossível.

A demarcação das terras indígenas, quando realizada a partir de uma perspectiva pluralista de propriedade e em viés decolonial, em contraposição à concepção civilista restritiva e ao marco temporal imposto, configura-se como um dos principais, senão o mais significativo, instrumentos de reparação para esses povos. Trata-se de um reconhecimento jurídico e político que transcende a mera titularidade fundiária, afirmando a autonomia, a identidade cultural e os direitos históricos das comunidades indígenas, ao mesmo tempo em que busca corrigir injustiças estruturais historicamente perpetradas pelo Estado.

## CONCLUSÃO

O presente trabalho analisou, sob uma perspectiva crítica e decolonial, as graves violações de direitos humanos sofridas pelos povos indígenas brasileiros durante o período compreendido entre 1946 e 1985, período em que o Estado brasileiro, apoiado por interesses econômicos internos e externos, implementou uma política integracionista de caráter autoritário e em que a ditadura empresarial-militar intensificou práticas sistemáticas de violência, etnocídio e genocídio, para, ao final, tentar propor mecanismos adequados para uma justiça de transição em chave decolonial, voltados para a consolidação de uma democracia efetiva e plural no país.

Para isso, partiu-se da constatação no primeiro capítulo de que a partir da invasão europeia às Américas, instituiu-se um padrão mundial de poder que articulou capitalismo e colonialidade como engrenagens indissociáveis de dominação, onde a violência dirigida aos povos indígenas não teria sido por acaso, mas o próprio método de construção do Estado e da economia na América Latina. Assim, a Modernidade, ao contrário de representar apenas um marco emancipatório, consolidou-se como mito legitimador da violência colonial, cuja narrativa universal de emancipação acabou por ocultar a face sacrificial de um pretenso progresso, instaurando hierarquias raciais, epistêmicas e territoriais que transformaram territórios vivos em fronteiras de recursos e corpos em força de trabalho substituíveis.

E foi assim que o mito da Modernidade e seu correlato “descobrimento” do outro, acabou por desenhar as chamadas “linhas abissais” que separam o que é considerado conhecimento e humanidade do que deve ser silenciado ou tutelado, reorganizando saberes, subjetividades e economias e naturalizando a subalternização de povos e epistemes que atravessa até hoje as estruturas estatais e os dispositivos que definem quem tem direito a existir e como pode existir no território.

Na América Latina os primeiros processos de construção epistemológica, jurídicas e institucionais não foram diferentes, reproduzindo, em um primeiro momento, o teor uniformizante dos ideais liberais burgueses, o que embasou um movimento de perpetuação dos interesses coloniais das metrópoles e de encobrimento de culturas tidas como “diferentes”. Além de terem suas identidades culturais “encobertas”, foram despossuídos de suas terras e meios de sobrevivência e, no momento de constituição desse Sistema Mundo Moderno/Colonial, viram-se aprisionados por ele, por condições de subordinação e por um processo violento de dominação.

Nesse sentido, demonstrou-se que a colonialidade do poder, do ser e do saber não se esgota com o fim do colonialismo histórico, mas permanece ativa nas estruturas políticas, jurídicas e epistemológicas contemporâneas, perpetuando a marginalização dos povos indígenas e restringindo suas formas de existência e resistência. Essa constatação impôs a necessidade de um olhar decolonial, capaz de questionar os pressupostos universalistas e eurocentrados do direito e de abrir espaço para epistemologias do Sul, fundadas em perspectivas plurais e interculturais.

Dessa forma é que era preciso pensar o Outro dentro de uma estruturação social, por meio da práxis, para somente assim poder se construir e reconhecer mecanismos efetivamente emancipatórios, reconhecendo-se o pluralismo, a multiculturalidade e a interculturalidade como alternativas inclusivas no cenário latino-americano, reconhecendo pessoas e coletivos em suas próprias cosmologias, linguagens e instituições, sendo fundamental que esse reconhecimento seja assegurado e protegido nas constituições, garantindo direitos e proteções formais frente ao Estado e à sociedade.

Para tal, reconheceu-se a necessidade de abandono do universalismo abstrato próprio do constitucionalismo moderno e aproximação dessas Constituições às experiências latino-americanas por meio do Novo Constitucionalismo, abrindo caminhos para a interculturalidade, a plurinacionalidade e o reconhecimento de sistemas jurídicos próprios. Ao interrogar os limites desses arranjos constitucionais, marcado por legados de uma tutela fraterna e por uma tolerância que admite a diferença para melhor absorvê-la, o trabalho evidenciou que não há justiça possível sem deslocar o ponto de vista, sendo preciso construir as bases normativas a partir da práxis social desses povos que eles historicamente desautorizaram. Assim, a emergência do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, marcado pelo reconhecimento do Estado plurinacional em diversos países da região, evidenciou caminhos possíveis de valorização da diversidade cultural e de superação da lógica assimilacionista.

No entanto, no que se refere ao Brasil, apesar de os direitos indígenas terem sido positivados na Constituição de 1988, representando um avanço significativo ao reconhecer os direitos originários às terras tradicionalmente ocupadas e ao consagrar a diversidade cultural como princípio constitucional, a efetividade desses dispositivos permaneceu frágil e constantemente ameaçada por pressões políticas e interesses econômicos. O pluralismo jurídico, portanto, ainda que enunciado normativamente no país, não foi plenamente incorporado como prática estatal efetiva, tendo em vista a persistência de práticas institucionais

que negam a efetividade desses direitos e reproduzem a lógica assimilacionista e de exclusão estrutural dos povos originários.

O aprofundamento histórico-documental apresentado no terceiro capítulo da presente pesquisa demonstrou a extensão e profundidade do passado de violências sofridas pelos povos originários brasileiros e constatou que a política indigenista brasileira entre 1946 e 1985 foi marcada por graves violações de direitos humanos pelo Estado, ora de modo direto, ora de forma conivente, quando permitiu que agentes privados perpetrassem crimes em nome do desenvolvimento nacional, em um verdadeiro extermínio cultural e físico que devem ser reconhecidos como crimes contra a humanidade.

Os documentos analisados, como o Relatório Figueiredo, o Relatório da Comissão Nacional da Verdade, relatórios da Cruz Vermelha e boletins informativos da FUNAI, evidenciam a ocorrência de massacres, remoções forçadas, confinamentos, trabalhos forçados e supressão cultural durante a ditadura empresarial militar no país. Tais práticas, que atingiram comunidades como a dos Waimiri-Atroari, Krenak, Xetá, Cintas Largas, Oro Win, dentre outras, configuram crimes contra a humanidade e demandam reconhecimento jurídico e reparação específica.

Ao recompilar políticas de desenvolvimento como a Operação Amazônia, o PIN, a abertura de eixos rodoviários e o Programa Grande Carajás, e ao reconstituir práticas de segurança e controle como a Guarda Rural Indígena, o Reformatório Krenak e a Fazenda Guarani, restou comprovado que a linguagem do progresso serviu de cobertura para remoções forçadas, confinamentos, mortes massivas por doenças e violência direta, ruptura de vínculos intergeracionais, desestruturação linguística e espiritual, além de processos sistemáticos de esbulho e assimilação em busca da liberação de terras e recursos naturais para a expansão capitalista.

Desse modo, a violência a qual esses povos foram sistematicamente submetidos foi planejada, financiada e executada com participação do Estado ou sob sua omissão conivente e explicam por que as marcas deixadas no corpo coletivo, seguem operando como feridas abertas na democracia brasileira.

É justamente nesse ponto que emerge a justiça de transição como um conjunto de mecanismos jurídicos, políticos e sociais voltados à superação de legados autoritários e de violações sistemáticas de direitos humanos. Mais que uma resposta episódica, ela se configura como processo contínuo de reconstrução da ordem democrática, por meio da revelação da verdade, da preservação da memória, da reparação às vítimas, da responsabilização dos

perpetradores e da reforma das instituições. Ao transformar a dor coletiva em consciência crítica e a memória em projeto de futuro, a justiça de transição como condição necessária para a consolidação de uma ordem democrática legítima e duradoura, bem assim como instrumento normativo, político e ético indispensável para que essas democracias não permaneçam reféns de pactos de esquecimento.

A experiência comparada demonstra que os países que se valeram de mecanismos integrados de memória, verdade, reparação, responsabilização e reformas institucionais lograram consolidar um compromisso mais profundo com a dignidade humana e com a limitação do poder político, ao passo que aqueles que optaram por modelos parciais, ou que se resignaram a omissão e impunidade, perpetuaram fragilidades estruturais que até hoje comprometem a efetividade de seus sistemas democráticos.

Por sua vez, a análise crítica do percurso transicional brasileiro expõe sua insuficiência, uma vez que, apesar de instituir mecanismos importantes, como por exemplo a concessão de anistia política, programas de direitos humanos, a instauração da Comissão Nacional da Verdade, na realidade restou incompleta e, por vezes, cancelada pelo próprio Estado ao permitir a permanência da Lei de Anistia no ordenamento brasileiro promovendo, engessando a possibilidade de punição criminal de seus agressores e violando parâmetros protetivos estipulados internacionalmente, a ausência de poderes jurisdicionais às instâncias de verdade, que as reparações predominantemente individuais e pecuniárias, pelas tímidas reformas institucionais e ainda diante da pouquíssima centralidade para vítimas coletivas racializadas nesse processo.

O resultado foi uma transição que pacificou sem elaborar, que reconheceu sem responsabilizar de modo consequente, e que não incorporou a dimensão étnico-racial como eixo transversal. Essa incompletude mostrou seus efeitos seja na fragilização de salvaguardas, na tentativa de reverter garantias constitucionais como a demarcação de terras, o avanço de um desenvolvimentismo extrativista que recoloca territórios e vidas sob a mesma gramática colonial, e a naturalização de discursos que criminalizam povos e seus aliados. Não se trata de um desvio episódico, mas sim o retorno do reprimido quando a transição não enfrenta suas causas.

Além disso, ao examinar os mecanismos de justiça de transição implementados no Brasil e em outros países da América Latina, constatou-se que os eixos clássicos ainda que tenham representado importantes avanços na consolidação democrática no país, foram concebidos a partir de uma lógica individual e universalizante incompatível com a natureza

coletiva dos povos originários e com suas concepções próprias de justiça e reparação, restando insuficientes para responder às violações por eles sofridas diante de suas especificidades, pois, uma justiça de transição que ignora as especificidades étnico-raciais e as cosmologias indígenas acaba por reproduzir as mesmas exclusões coloniais que pretende superar.

Não basta, portanto, reconhecer formalmente os direitos indígenas ou criar mecanismos institucionais de reparação simbólica, faz-se necessário implementar medidas estruturais que garantam a não repetição das violações e que assegurem às comunidades atingidas condições reais de autonomia, dignidade e participação política.

É assim que a justiça de transição, quando pensada em chave decolonial, transcende a lógica ocidental de reparação e abre-se à pluralidade, abrindo espaço para mecanismos efetivos de reparação que contemplem a coletividade, a memória ancestral e a cosmologia indígena, permitindo, dessa forma, que os próprios povos indígenas definam as formas de justiça que lhes são pertinentes. Dessa forma, amplia-se os horizontes do debate, deslocando-o de uma lógica eurocêntrica e universalizante para um paradigma plural, intercultural e comprometido com as epistemologias do Sul, e os limites teóricos e metodológicos do campo, introduzindo a dimensão coletiva e territorial como categorias indispensáveis para o debate jurídico.

A partir dessa constatação, foram apresentadas propostas concretas de mecanismos para uma justiça de transição étnico-racial no Brasil, orientadas por uma perspectiva decolonial, apresentando uma justiça de transição étnico-racial, pensada desde as realidades indígenas, constituída com os mesmos eixos clássicos, porém reinterpretados por meio de uma lógica plural e a proposição de um quinto, indispensável no caso brasileiro, a terra como eixo de justiça.

No plano da memória e da verdade, defendeu-se a criação não só de uma Comissão Nacional Indígena da Verdade de forma a não replicar as estruturas eurocêntricas, mas redesenhar o próprio dispositivo através da adoção de métodos de escuta e registro que partam das línguas, protocolos e tempos de cada povo. Propôs-se, ainda, o reconhecimento de violências específicas direcionadas a esses povos, dentre elas remoções, confinamentos, contaminações, sequestros de crianças, destruição de lugares sagrados, bem assim a adoção de uma política robusta de memória que associe museus vivos, casas de cultura, currículos escolares e meios de comunicação à reconstrução da narrativa nacional, recontando o Brasil a partir dos povos que o precedem como condição para desativar o senso comum desenvolvimentista que frequentemente autoriza novas violações. Dessa forma é que Memória

não deve ser pensada apenas como um passado organizado, mas também como disputa de futuro.

No eixo da reparação, sustenta-se que não há medida suficiente se ela se limitar ao âmbito individual e pecuniário, sendo preciso combinar dimensões simbólicas, como pedidos públicos de desculpas, reconhecimento de lideranças e mártires, ressignificação de toponímias e ícones urbanos, medidas culturais e linguísticas, como programas de revitalização de línguas, proteção a bens rituais e territórios espirituais, apoio a formas próprias de educação, mecanismos psíquicas e comunitárias, como atenção em saúde com enfoque intercultural para lutos e traumas coletivos, e medidas materiais, como acesso preferencial a políticas públicas estruturantes.

Tudo isso, porém, repousa sobre uma condição de possibilidade, a reparação territorial, posto que, sem território, não há como recompor redes de cuidado, economia própria, pedagogias tradicionais e vida ritual, sob pena de se configurar como mero paliativo.

As reformas institucionais propostas respondem ao diagnóstico de que as estruturas que violaram não podem ser as mesmas encarregadas de proteger os povos indígenas brasileiros. É preciso reposicionar a política indigenista no centro de governo, dotar seus órgãos de autonomia técnica e orçamentária, blindá-los de aparelhamento e de conflitos de interesse com agendas extrativistas, criar salvaguardas procedimentais que tornem efetiva a consulta livre, prévia e informada, com poder real de veto em situações de risco existencial, reconfigurar os sistemas de educação e justiça para que incorporem conteúdos, protocolos e práticas interculturais e estreitar mecanismos de controle democrático sobre licenciamento, concessões e parcerias público-privadas em áreas sensíveis são frentes que, articuladas, podem impedir a reprodução dos mesmos padrões de dano sob novas roupagens.

Quanto à responsabilização, enfatiza-se a incompatibilidade entre impunidade estrutural e democracia substantiva, não se tratando de revisitar o passado por vingança, mas por compromisso com a não repetição. Investigações e processos devem alcançar atos e omissões de agentes públicos e privados, observando os padrões do direito internacional e as recomendações já formuladas no âmbito nacional. Responsabilizar também significa abrir arquivos, remover homenagens estatais a perpetradores, reformar currículos de instituições militares e civis e criar mecanismos de alerta e resposta rápida a ameaças contemporâneas que reproduzam o *continuum* colonial, como a grilagem, mineração ilegal e a violência contra lideranças indígenas no país.

Por fim, insere-se nesse cenário um quinto eixo, afirmando o direito à terra como mecanismo justransicional, dado que a violência contra povos originários brasileiros se estruturou como despossessão territorial e etnocídio, dando coerência e concretude aos outros quatro eixos da justiça de transição.

Demarcar, proteger e recuperar territórios não se configura apenas como política setorial, mas medida de justiça. Ao reconhecer a terra como direito fundamental em sua dimensão cosmológica e coletiva, o Estado faz, ao mesmo tempo, verdade, porque admite o dano e o seu modo de produção, reparação, porque devolve a condição de existência, reforma, visto que reorganiza o próprio uso do poder e garantias de não repetição, na medida em que rompe com a lógica de retroalimentação do ciclo de usurpação, beligerância e extermínio indígena no país.

O ordenamento jurídico brasileiro já contém bases normativas e institucionais aptas a sustentar a transição de uma gramática meramente integradora do reconhecimento para uma lógica de coprodução intercultural do futuro nacional. Todavia, tais fundamentos somente se efetivam quando operados a partir de uma razão prática descolonizada, que rejeite o pluralismo como mero enunciado retórico e o afirme como imperativo vinculante. Nesse mesmo horizonte, a consulta prévia não pode ser reduzida a formalidade procedimental, a reparação não pode prescindir da restituição territorial, a memória não pode ser edificada mediante a exclusão das vozes que a constituem e a responsabilização não pode permanecer estagnada nas sombras justificatórias das chamadas razões de Estado, para reconhecer os povos originários brasileiros em sua inteireza, como sujeitos de autoridade e de direito, com os quais se pactua, em condições de igualdade substancial, um projeto de país efetivamente plural e democrático.

## REFERÊNCIAS

ABRÃO, Paulo; TORELLY, Marcelo. O programa de reparações como eixo estruturante da justiça de transição no Brasil. In: **Justiça de transição: manual para a América Latina**. Brasília. Félix Reátegui (Org.). Comissão de Anistia, Ministério da Justiça; Nova Iorque: Centro Internacional para a Justiça de Transição, 2011.

ACCO, Marco Antônio. Os Estados, o sistema-mundo capitalista e o sistema interestatal: uma leitura crítica das contribuições de Immanuel Wallerstein. **Revista de Economia Política**, vol. 38, nº 4 (153), pp. 708-730, outubro-dezembro/2018.

AEPPA, Associação de Ex-Presos Políticos Antifascista. **A Política de Genocídio contra os Índios no Brasil** (1974). Disponível em: <<http://comissaoдавerdade.al.sp.gov.br/relatorio/tomo-i/downloads/A-politica-de-genocidio-contra-os-indios-no-Brasil.pdf>> Acesso em: 13 jun. 2024.

ALCÂNTARA, Gustavo Kenner. OMOTO, João Akira. ARAÚJO JÚNIOR, Júlio José. RAMOS, Luciana Maria de Moura (orgs.). **Avá-Guarani: a construção de Itaipu e os direitos territoriais**. Brasília: ESMPU, 2019.

ALMEIDA, Eneá Stutz de. O processo constitucional da transição brasileira. In: ALMEIDA, Eneá Stutz de. **Justiça de transição e democracia** (org.). Salvador: Soffia 10 Assessoria Socioculturais e Educacionais, 2021. p. 8-39.

\_\_\_\_\_. **Direitos Humanos e justiça de transição no Brasil: um ensaio**. Disponível em: <http://justicadetransicao.org/wp-content/uploads/2018/06/UM-ENSAIO-SOBRE-DIREITOS-HUMANOS-E-JUSTI%C3%87A-DE-TRANSI%C3%87%C3%83O-NO-BRASIL.pdf>. Acesso em 29 de jan. de 2024.

\_\_\_\_\_. VIANA, Thiago Gomes. CARNEIRO, Maíra de Oliveira. Anistia Política Coletiva – reflexões sobre uma nova perspectiva da justiça de transição no Brasil. **Teorias da democracia, direitos políticos, movimentos sociais e filosofia do estado II** [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI. Coordenadores: Cezar Cardoso de Souza Neto; Paulo Roberto Barbosa Ramos; Rubens Beçak – Florianópolis; CONPEDI, 2023.

\_\_\_\_\_. ROSA, Laís da Silva. Uma análise da (necessária) reforma institucional do Poder Judiciário à luz da Justiça de transição no Brasil. In: Congresso de Filosofia do Direito para o Mundo Latino, 2019, Rio de Janeiro. **Anais eletrônicos [...]** Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://site.conpedi.org.br/publicacoes/kshuec3y/wq90c7al/5288jKdG63E4BT44.pdf>. Acesso em: 04 de maio de 2024.

\_\_\_\_\_. **Memória, verdade, reparação e justiça: uma tese de resistência constitucional**. 2020. Disponível em: <https://justicadetransicao.org/memoria-verdade-reparacao-e-justica/>. Acesso em: 20 de jan. de 2025.

- ÂNGELO, Francisca Novatina P. de. A educação e a diversidade cultural. **Cadernos de Educação Escolar Indígena: 3º Grau Indígena**, Barra do Bugres: UNEMAT, v. 1, n. 1, 2002.
- ARAÚJO, Ricardo Corrêa de. Tolerância política, neutralidade e pluralismo nas democracias liberais. **Lua nova**. São Paulo, 111, 2020. p. 81-108.
- BALTAR, Paula. A Teoria Crítica sob o olhar da decolonialidade. **Tensões Mundiais**. v. 16, n. 31, Fortaleza, 2020. p. 21-47.
- BARBOSA, Lúcia Maria. TEIXEIRA, João Paulo Allain. Neoconstitucionalismo e Novo Constitucionalismo Latino-Americano: dois olhares sobre igualdade, diferença e participação. In: **Revista de Direito e Práxis**. Rio de Janeiro, Vol. 08, n. 2, 2017. p.1113-1142
- BARBOSA, Rodrigo Lins. **O Estado e a questão indígena: crimes e corrupção no SPI e na FUNAI**. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Pernambuco, 2016.
- BASSIOUNI, Mahmoud Cherif. ROTHENBERG, Daniel. **Facing Atrocity: the importance of guiding principles on post-conflict justice**. International human rights law institute, 2007.
- BERNARDES, Célia. CARNEIRO PANKARARU, Maíra de Oliveira. Povos indígenas como sujeitos coletivos de direitos à memória, verdade, reparação e responsabilização. In: **Justiça de transição e democracia**. Salvador: BA: Soffia 10 Assessoria Socioculturais e Educacionais, 2021. p. 71-89.
- BERNARDI, Bruno Boti. O Sistema Interamericano de Direitos Humanos e a Lei de Justiça e Paz na Colômbia: Política Doméstica e Influência de Normas Internacionais. **Contexto Internacional**. Rio de Janeiro, vol. 35. Janeiro/junho 2013. P. 139-172.
- BERTUOL, Eduarda. SILVA, Émerson Neves da. A permanência da colonialidade: violações contra os Kaingang da terra indígena de Mangueirinha. **Fronteiras: Revista Catarinense de História**. n. 42, 2023. p. 60-87.
- BICALHO, Poliene. Resistir era preciso: O Decreto de Emancipação de 1978, os povos indígenas e a sociedade civil no Brasil. **Topoi**. Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, jan./abr. 2019. p. 136-156
- BICKFORD, Louis. Transitional Justice. In: **The Encyclopedia of Genocide and Crimes against Humanity**. Vol 3. New York: Macmillan, 2004.
- BOLÍVIA. **Estatuto de la Autonomia Guarani Charagua Iyambae**. Ministerio de Autonomias. Bolívia, 2017.
- BORGES, Rosa Maria. HENRIQUES, Tharuelssy Resende. A justiça de transição e a discussão sobre sua efetividade: uma análise a partir do processo de paz na Colômbia. **Revista eletrônica Direito e Sociedade**, Canoas, v. 11, n. 3, nov. 2023. p. 01-20.
- BOSSI, Pedro Pimenta. **Democracia, Justiça de Transição e Controle de Convencionalidade**. In: ALMEIDA, Eneá Stutz de. Justiça de transição e democracia (org.). Salvador: Soffia 10 Assessoria Socioculturais e Educacionais, 2021. p. 90-128.

BRAGATO, Fernanda Frizzo; COUTINHO, Isabella Maraschin. A efetivação do direito à memória e à verdade no contexto brasileiro: o julgamento do caso Julia Gomes Lund pela Corte Interamericana de Direitos Humanos. **Revista de Direito Internacional**, vol. 9, n. 1. Jan/jul 2012. p. 125-142.

BRANDRÃO, Pedro Augusto Domingues Miranda. **Colonialidade do Poder e Direito**: uma análise da construção do novo marco legal de acesso à biodiversidade (Lei nº 13.123/2015). 2018 305 f. Tese (Doutorado em direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

BRASIL. BR DFANBSB VAZ.0.0.6100. Encaminhamento nº. 094/D/CISA-BR: Depoimento do Padre Antônio Iasi Júnior na CPI do Índio - Dossiê. Fundo: **Centro de Informações de Segurança Aeronáutica**, 1977. 31p.

BRASIL. BR DFANBSB ZD. Relatórios de informações, pedidos de busca, memorandos, informes, ofícios, prontuários e fotos sobre organizações de esquerda, movimento estudantil, sindicatos, professores, imprensa, religião, universidade, política partidária, subversão e participação feminina em movimentos contestatórios. Fundo: **Divisão de Inteligência do Departamento de Polícia Federal**, 1964.

BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 16 de julho de 1934**. Rio de Janeiro. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao37.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao37.htm). Acesso em 30 jun. 2024.

BRASIL. **Constituição dos Estados Unidos do Brasil de 10 de novembro de 1937**. Rio de Janeiro. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao37.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm). Acesso em 30 de jun. de 2024.

BRASIL. **Constituição dos Estados Unidos do Brasil de 18 de setembro de 1946**. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao46.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm). Acesso em 30 de jun. de 2024.

BRASIL. **Constituição Da República Federativa Do Brasil De 1967**. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao67.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm). Acesso em 30 de jun. de 2024.

BRASIL. **Decreto nº. 4.388 de 25 de setembro de 2002**. Promulga o Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional. Diário do Congresso Nacional, Brasília, DF, 25 de setembro de 2002.

BRASIL. **Emenda Constitucional nº 1, De 17 De Outubro De 1969**. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/emendas/emc\\_anterior1988/emc01-69.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/emendas/emc_anterior1988/emc01-69.htm). Acesso em 30 de jun. de 2024.

BRASIL. Decreto nº. 58.824 de 14 de julho de 1966. **Convenção nº. 107 sobre as populações indígenas e tribais**. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/atos/decretos/1966/d58824.html](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/atos/decretos/1966/d58824.html). Acesso em 01 de jul. de 2024.

BRASIL. Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. **Convenção nº. 169 da OIT Sobre Povos Indígenas e Tribais**. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm). Acesso em: 02 de jul. de 2024.

BRASIL. **Lei nº. 10.559, de 13 de novembro de 2002**. Regulamenta o art. 8º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República 2002b. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2002/110559.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110559.htm) Acesso em 20 de jan. de 2025

BRASIL. **Resolução nº 01 de 28 de março de 1963**. Institui a Comissão Parlamentar de Inquérito para apurar irregularidades no Serviço de Proteção aos Índios e dá outras providências. Diário do Congresso Nacional, Brasília, DF, 28 de março de 1963.

BRASIL. **Resolução nº 142 de 13 de julho de 1965**. Aprova as conclusões da Comissão Parlamentar de Inquérito para apurar irregularidades no Serviço de Proteção aos índios. Diário do Congresso Nacional, Brasília, DF, 13 de julho de 1963.

BRASIL. **Resolução nº 65 de 19 de abril de 1968**. Solicita contribuição de Comissão Parlamentar de Inquérito para estudar a legislação do indígena, investigar a situação em que se encontram as remanescentes tribos de índios do Brasil, e propor diretrizes para a política indigenista do Brasil. Diário do Congresso Nacional, Brasília, DF, 19 de abril de 1968.

BRASIL. Ministério do interior. **Relatório do Procurador Jader Figueiredo**. Brasília, 1968. Ministério Público Federal. Disponível em: <https://midia.mpf.mp.br/6ccr/relatorio-figueiredo/relatorio-figueiredo.pdf>Acesso em: 14 jun. de 2024.

BRASIL. Ministério Público Federal. Câmara de Coordenação e Revisão. **Manual de jurisprudência dos direitos indígenas / 6ª Câmara de Coordenação e Revisão, Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais**. – Brasília: MPF, 2019.

BRUNI, José Carlos. Há uma crise nas Ciências Sociais? In: MARQUES NETO, José Castilho. LAHUERTA, Milton. **O pensamento em crise e as artimanhas do poder São Paulo**: Unesp, 1988.

CALHEIROS, Orlando. “No Tempo da Guerra”: Algumas notas sobre as violações dos direitos dos povos indígenas e os limites da justiça de transição no Brasil”. **Revista Verdade, Memória e Justiça**. V9. 2015.

CANDAU, Vera Maria Ferrão. Sociedade, Cotidiano Escolar e Cultura(s): uma aproximação. Dossiê Diferenças. **Educação & Sociedade**. Campinas/SP, ano 23, nº. 79, ago. 2002. p. 125-161.

CAPRIGLIONE, Laura. Como a ditadura ensinou técnicas de tortura à Guarda Rural Indígena. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 11 nov. 2011. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2012/11/1182605-como-a-ditadura-ensinou-tecnicas-de-tortura-a-guarda-rural-indigena.shtml>. Acesso em 29 de nov. de 2024.

CARDOZO, Ivaneide Bandeira. **Diagnóstico etnoambiental participativo, etnozoneamento e plano de gestão em terras indígenas**: Terra Indígena Roosevelt. Porto Velho, RO: ECAM, 2016.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do Outro como não-ser como fundamento do Ser**. 2005. 339f. Tese. (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2005.

CARVALHO, Ámilton Bueno de. **Magistratura e Direito Alternativo**. São Paulo: Acadêmica, 1992.

CARVALHO, José Murilo. **Desenvolvimento de la ciudadanía en Brasil**. México: Fondo de Cultura, 1995.

CASTELO BRANCO, Humberto de Alencar. **Discurso do Presidente da República em Manaus, 06/12/1966**. MRE, Departamento Cultural e de Informações, Boletim Informativo.

CASTRO, Daniela. **Advocacy: como a sociedade pode influenciar os rumos do Brasil**. São Paulo: SG Amarante Editorial, 2016.

CASTRO-GÔMES, Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. CLACSO: Buenos Aires, 2005.

CHILE. **Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato com los Pueblos Indígenas**. Chile: Comissionado Presidencial para Assuntos Indígenas, 2008.

CHUECA, Eva García. **Aprender del Sur**. El pensamiento de Boaventura de Sousa Santos en la transición paradigmática. Alice working paper n° 1. Disponível em: [https://alice.ces.uc.pt/project-alice/index.php/working\\_paper/working-paper-teste/](https://alice.ces.uc.pt/project-alice/index.php/working_paper/working-paper-teste/). Acesso em 10 de jan. de 2025.

CLASTRES, Pierre. Do etnocídio. In: **Arqueologia da violência**. São Paulo, Cosac Naify, 2004.

CODATO, Adriano Nervo. Uma histórica política da transição brasileira: da ditadura militar à democracia. **Revista de Sociologia Política**, Curitiba, 25, p. 83-106, nov. 2005

COELHO, Luiz Fernando. Para uma teoria crítica do Direito. **Palestra proferida no X Congresso Mundial de Filosofia do Direito e Filosofia Social**, em 2003. Acessível em <http://www.bibliojuridica.org/libros/1/470/22.pdf>. Acessado em 30.06.2024.

COMANDUCCI, Paolo. Formas de um (neo)constitucionalismo: um análisis metateórico. **Isonomía**. n. 16, abril de 2002. p. 89-112.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE (CNV). Povos Indígenas e Ditadura Militar. Subsídios à Comissão Nacional da Verdade (1946 – 1986). Relatório Parcial 01 de 30/11/2012. Disponível em: <<http://diversitas.fflch.usp.br/node/3396>>. Acesso em: 30 de jan. de 2022.

\_\_\_\_\_. **Relatório da Comissão Nacional da Verdade**. Volume II, Textos Temáticos 5, Violações dos direitos humanos dos Povos Indígenas, Brasília: CNV, 2014, p. 203 – 262.

Disponível em: <[http://www.cnv.gov.br/images/pdf/relatorio/volume\\_2\\_digital.pdf](http://www.cnv.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_2_digital.pdf)>. Acesso em: 04/01/2022.

COMITÊ, Estadual de Direito à Verdade, à Memória e à Justiça do Amazonas. **A Ditadura Militar e o Genocídio do Povo Waimiri-Atroari**. Relatório, 2012. Disponível em: [https://www.gov.br/memoriasreveladas/pt-br/assuntos/comissoes-da-verdade/estaduais/1r\\_cv\\_am\\_waimiri\\_atroari.pdf](https://www.gov.br/memoriasreveladas/pt-br/assuntos/comissoes-da-verdade/estaduais/1r_cv_am_waimiri_atroari.pdf). Acesso em: 20 de ago de 2024.

COROA PORTUGUESA. **Carta Régia de 12 de maio de 1798**. Disponível em: [https://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/2018-04/A\\_carta\\_regia\\_de\\_12\\_de\\_maio\\_de\\_1798B.pdf](https://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/2018-04/A_carta_regia_de_12_de_maio_de_1798B.pdf). Acesso em 05 de jul de 2024.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Barrios Altos c. Peru**, 14 de março de 2001. Disponível em: <https://summa.cejil.org/pt/entity/lvffd2so9yiafw29> Acesso em: 29 de dez. de 2024.

\_\_\_\_\_. **Almonacid Arellano y otros c. Chile, Sentença de Exceções Preliminares, Mérito, Reparações e Custas**, 26 setembro 2006, Série C nº 154, §124. Disponível em: [https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_154\\_por.pdf](https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_154_por.pdf). Acesso em: 27 de dez. de 2024.

\_\_\_\_\_. **Gomes Lund e outros (“Guerrilha do Araguaia”) vs. Brasil** [2010]. Disponível em: [http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_219\\_por.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_219_por.pdf). Acesso em 03 de jan. de 2025.

\_\_\_\_\_. **Herzog e outros vs. Brasil** [2018]. Disponível em: [http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_353\\_por.pdf](http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_353_por.pdf). Acesso em 04 de jan. de 2025.

CUNHA, Manuela Carneiro. Índios na Constituição. **Novos Estudos**. São Paulo. v. 37. n. 3, set-dez 2018. p. 429-443.

\_\_\_\_\_. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

DANNER, Leno Francisco. DANNER, Fernando. DORRICO, Julie. Educação, memória e resistência na literatura indígena brasileira contemporânea. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 15, n. 3, set./dez. 2021. pp. 229-251.

DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. Descolonialidade e direitos humanos dos povos indígenas. **Revista Educação e (Des)Colonialidades dos Saberes, Práticas e Poderes**. v. 23, n. 53/1. Cuiabá, 2014.

\_\_\_\_\_. Entre a nação imaginária e o estado plurinacional: o reconhecimento dos direitos indígenas no novo constitucionalismo latino-americano. In: AVRITZER, Leonardo, et. al. (org.). **O constitucionalismo democrático latino-americano em debate: soberania, separação de poderes e sistema de direitos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

DAVIS, Shelton H. **Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil**. Zahar Editores: Rio de Janeiro, 1978.

DEL RÍO, Andrés. Justiça Transicional no Uruguai: os labirintos da dimensão da justiça (1985-2016). **Política Hoje**: Revista Semestral do Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, Vol. 25, n. 2, 2016. p. 21-53.

DEMETRIO, André. KOZICKI, Katya. (2019). A (In)Justiça de Transição para os Povos Indígenas no Brasil. **Revista Direito e Práxis**. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2017/28186>. Acesso: 06 de jan. de 2023.

DINO, Natália Albuquerque. PANKARARU, Maíra. FURTADO, Larissa Carvalho. O tempo como mecanismo da colonialidade: uma análise crítica do direito de consulta prévia, da justiça de transição e da tese do marco temporal à luz da temporalidade indígena. **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v.15, n.29, Jul/Dez/2023.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação**. Tradução Luiz João Gaio. São Paulo: Editora UNIMEP. 1977.

\_\_\_\_\_. 1942. **O encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade. Conferências de Frankfurt/Enrique Dussel, tradução Jaime A. Clasen. Petropolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

ECHEVERRIA, María Clara; RINCÓN, Análida. **Ciudad de territorialidades**: polémicas de Medellín. Medellín, Colombia: Centro de Estudios del Hábitat Popular Universidad Nacional de Colombia, 2000.

EKHOLM, Kajsa; FRIEDMAN, Jonathan. “Capital” Imperialism and Exploitation in Ancient World-systems. In: FRANK, Andre Gunder. GILLS, Barry K (org.). **The World System**: five hundred or five thousand? Londres: Routledge, 1993. p. 59-80.

ERRANDONEA, Jorge. Justicia transicional en Uruguay. **Revista IIDH**. Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 47, enero-junio. p. 13-69.

ÉVORA. **Lei sobre a liberdade dos gentios**, Sebastião I. 20 de março de 1570. Disponível em: [https://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/2018-04/Lei\\_de\\_liberdade\\_dos\\_indios\\_de\\_1570.pdf](https://lemad.fflch.usp.br/sites/lemad.fflch.usp.br/files/2018-04/Lei_de_liberdade_dos_indios_de_1570.pdf). Acesso em: 15 de jan. de 2024.

FAGUNDES, Lucas Machado. WOLKMER, Antônio Carlos. Ética jurídica da alteridade: seus fundamentos no pensamento da libertação de Enrique Dussel. **Revista Brasileira de Direito**. Passo Fundo, vol. 14. n.1, p. 317-339.

FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. Criterios y pautas para la coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal. In: FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. **Pautas de Coordinación entre el Derecho Indígena y el Derecho Estatal**. Guatemala: Fundación Myrna Mack, 1999. Disponível em: <http://alertanet.org/dc-ryf-criterios.htm>. Acesso em: 21 de fevereiro de 2025.

\_\_\_\_\_. El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la decolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (coord.). **El Derecho en América Latina**:

un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 139-159.

\_\_\_\_\_. **¿Cómo reparar violaciones de derechos colectivos de los pueblos indígenas?:** A propósito de los resultados de las comisiones de la verdad de Guatemala y Perú. Mimeo. S/D.

FANOM, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas.** São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FARIA, José Eduardo. O sistema brasileiro de Justiça: experiência recente e futuros desafios. In: **Revista de Estudos Avançados.** São Paulo: Universidade de São Paulo. v.18. n.51, mai/ago 2004. p.109.

FERNANDES, Florestan. **A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios.** Petrópolis: Vozes, 1975.

FORST, Rainer. 2009. Os limites da tolerância. **Novos Estudos CEBRAP**, v. 28, n. 2, p. 15-29.

FOUCHARD, Isabelle. “La formation du crime contre l’humanité en droit international”. In: DELMAS-MARTY, Mireille et al. **Crime contre l’humanité.** 3a ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2018.

FOLHA DE SÃO PAULO. **Amazônia, horizonte do nordestino.** São Paulo. 9 de outubro de 1970.

FRANK, Andre Gunder. The development of underdevelopment, In: **Imperialism and underdevelopment**, New York: Monthly Review Press, 1970.

FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. (Org.). **Memórias do SPI:** textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI, 2011.

FREITAS, Edinaldo Bezerra de. A Guarda Rural Indígena – GRIN. Aspectos da militarização da Política Indigenista no Brasil. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH.** São Paulo, julho 2011. Disponível em: [https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548855455\\_8f87fd568b22bac6b234e6d515837b59.pdf](https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548855455_8f87fd568b22bac6b234e6d515837b59.pdf) Acesso em 29 de dez. de 2024.

FREEDOM HOUSE. **Freedom in the world 2020:** A leaderless struggle for democracy. Washington DC, feb. 2020 Disponível em: [https://freedomhouse.org/sites/default/files/2020-02/FIW\\_2020\\_REPORT\\_BOOKLET\\_Final.pdf](https://freedomhouse.org/sites/default/files/2020-02/FIW_2020_REPORT_BOOKLET_Final.pdf). Acesso em: 24 de ago de 2024.

\_\_\_\_\_. **Freedom in the world 2024:** the mounting damage of flawed elections and armed conflict. Washington DC, feb. 2024 Disponível em: [https://freedomhouse.org/sites/default/files/2024-02/FIW\\_2024\\_DigitalBooklet.pdf](https://freedomhouse.org/sites/default/files/2024-02/FIW_2024_DigitalBooklet.pdf). Acesso em: 25 de ago de 2024.

GARCÉS, Fernando. Os esforços de construção descolonizada de um Estado plurinacional

na Bolívia e os riscos de vestir o mesmo cavaleiro com um novo paletó. *In*: VERDUM, Ricardo (Org.). **Povos indígenas**. Constituições e reformas políticas na América Latina. Brasília: Instituto de Estudos socioeconômicos, 2009, p. 167-192.

GALINDO, Bruno. Crime, Estado autoritário e Justiça de transição: contextualização conceitual. *In*: **Revista brasileira de sociologia do direito**. vol. 3, nº 3, p. 178-202, 2016.

GILBERT, Jérémie. Direito a terra como Direito Humano: argumentos em prol de um direito específico a terra. **SUR - Revista Internacional de Direitos Humanos**, 2013.

GÓMEZ, José Maria. Justiça transicional, humanitarismo compassivo e ordem global liberal pós-guerra fria. *In*: ASSY, Bethania; MELO, Carolina de Campos; DORNELLES, João Ricardo; GÓMEZ, José Maria. **Direitos Humanos: Justiça, Verdade e Memória**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2012.

GOULART, Barbara. VITORINO, Matheus. Trauma, verdade e justiça de transição negociada: analisando os casos chileno, sul-africano e brasileiro. **Projeto História**, São Paulo: v. 79. Jan-abr de 2024. p. 145-171.

GRAU, Eros Roberto. **O direito posto e o direito pressuposto**. São Paulo: Malheiros, 2002.

GRISALES, Sandra Patrícia Arenas. Colômbia: a memória em meio à guerra. *In*: **Tempo Social**, Revista de sociologia da USP, v. 25, n.2. p. 123-139.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Periferia**, v. 1, n. 2, jul/dez. 2009. p. 41-91.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **Formação de professores indígenas: repensando trajetórias**. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Brasília: 2006.

GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDIOS SUBALTERNOS. **Manifiesto inaugural**. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo (orgs). *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. Mexico: Miguel Angel Porrúa, 1998.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

\_\_\_\_\_. **Conceptions of Modernity**. *In*: HABERMAS, Jürgen. *The postnational constellation*. Cambridge: MIT Press, 2001.

HACK, Jean Michel Daros. Analética e o pensamento de fronteira: reflexões sobre os aspectos fundamentais da decolonialidade. *In*: **Anais do XVI Congresso Internacional FoMerco**, 2017, Salvador. Anais eletrônicos. Salvador, 2017. Disponível em: [http://www.congresso2017.fomerco.com.br/resources/anais/8/1507912455\\_ARQUIVO\\_ARTIGO-VERSAOFOMERCO-2.pdf](http://www.congresso2017.fomerco.com.br/resources/anais/8/1507912455_ARQUIVO_ARTIGO-VERSAOFOMERCO-2.pdf). Acesso em 17 de maio de 2024.

HAESBAERT, Rogerio. **O Mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HANSEN, Thomas Obel. **Transitional Justice**: Toward a Differentiated Theory. Oregon Review of International Law, Vol. 13, p. 1, 2011, Disponível em: <https://ssrn.com/abstract=1906307>. Acesso em 16 de dez. de 2024.

HAU, Boris. El Camino de la Memoria em Chile: Verdad, justicia y reparación para las víctimas de la dictadura. *In*: DIAS, Adelaide Alves; TOSI, Giuseppe (orgs). **Desafios e Perspectivas da Democracia na América Latina**. João Pessoa: Editora CCTA, 2017. p. 91-115.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1990.

HAYNER, Priscilla B. **Unspeakable Truths**: transitional justice and the challenge of truth commissions. 2<sup>nd</sup> edition. New York: Routledge, 2011.

HENRIQUES, Miguel Barreto. Os avanços e o recuos do acordo de paz na Colômbia. *In*: **Janus 2017 anuário de relações exteriores**. Conjuntura Internacional. A comunicação mundializada. Lisboa: Observare – Universidade Autónoma de Lisboa, 2016. p. 42-43.

INDIGENOUS PEOPLES RIGHTS INTERNATIONAL. Uma anatomia das práticas de silenciamento indígena. No. 07 Calvary Street, Easter Hills Subdivision Guisad Central, Baguio City 2600 Philippines, 2021.

INDEPAZ, Instituto de Estudios para el desarrollo y la paz. **Informe de la Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas**, 2015. Disponível em: <https://indepaz.org.co/wp-content/uploads/2015/02/Version-final-informes-CHCV.pdf>. Acesso em: 09 de março de 2025.

INGRAM, James. Teoria crítica e pós-colonialismo. Tradução de Mariana Fidelis e Simone Fernandes. **Dissonância: revista de teoria crítica**, v. 4, 2020. p. 399-435

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL – ISA. **Povos Indígenas no Brasil**: Gavião Parkatêjê. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2021. Disponível em [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Gavi%C3%A3o\\_Parkat%C3%AAj%C3%AA](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Gavi%C3%A3o_Parkat%C3%AAj%C3%AA) acessado em 20 fev. 2024.

\_\_\_\_\_. **Povos Indígenas no Brasil**: Oro Win. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2011, disponível em [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Oro\\_Win](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Oro_Win), acessado em 15.fev. 2024.

JOAQUIM, Bruno dos Santos. Decolonizar o pensamento decolonial; críticas teóricas mais ao sul do Sul Global. **(Des)troços: revista de pensamento radical**. Belo Horizonte, v. 5, n. 2, jul/dez. 2024.

JOANONI NETO, Vitale. GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. A Amazônia e a política de Integração Nacional: o discurso da modernização entre o passado e o presente. **Diálogos Latinoamericanos**, n. 26, diciembre, 2017, pp. 144-157.

JONES, Peter. 2007. Making sense of political toleration. **British Journal of Political Science**, v. 37, p. 383-402.

JUROVICS, Yann. Le crime contre l'humanité, définition et contexte. **Les Cahiers de la justice, Revue de l'ENM**. Paris: Dalloz, 2011, 01.p. 45-64.

JUSTIÇA FEDERAL DA 3ª REGIÃO. Ação penal nº. 0011580-69.2012.4.03.6181. Julgado em: 18/06/2021. DJe.

KAYSER, Hartmut-Emanuel. **Os direitos dos povos indígenas do Brasil: desenvolvimento histórico e estágio atual**. Tradução de Maria da Glória Lacerda Rurack e Klaus-Peter Rurack. Porto Alegre: S.A. Fabris, 2010.

KECK, Margaret; SIKKINK, Kathryn. **Activists beyond borders: Advocay networks in international politics**. Ithaca: Cornell University Press, 2014

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRITZ, Neil. **Transitional Justice: how emerging democracies reckon with former regimes**. Vol. I. Washington: United States Institute of Peace, 1995.

LANGOSKI, Deisemara Turatti. BRAUN, Helenice da Aparecida Dambrós. Novo Constitucionalismo Latino-Americano: o pluralismo jurídico e a perspectiva intercultural dos direitos humanos. **Revista de Culturas Jurídicas**, vol. 4, nº 7, jan/abr 2015.

LAS ORÍGENES DE MRTA 1970. **Página oficial do MRTA**, 1997-2005. Disponível em: <https://www.nadir.org/nadir/initiativ/mrta/>. Acesso em: 05 de maio de 2024.

LEDA, Manuela Corrêa. Teorias pós-coloniais e decoloniais: para repensar a sociologia da modernidade. **Tematicas**, Campinas, SP, v. 23, n. 45, 2015. p. 101–126.

LEMKIN, Raphael. Genocide. **American Scholar**, Volume 15, no. 2 (April 1946), p. 227-230. Disponível em: <http://pscourses.ucsd.edu/poli120n/Lemkin1946.pdf> . Acesso em 28 de dez. 2024.

LIAM, Yukyan. GRAVITO, César Augusto Rodriguez. **Etnorreparaciones: La Justicia colectiva étnica y la reparación a pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes em Colombia**. Bogotá: DeJusticia. 2011.

LIBARDONI, Marlene. Fundamentos teóricos e visão estratégica da advocacy. **Revista Estudos Femininos**. 2000, vol.08, n.02, p..207-221.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil**. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (org). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. São Paulo: Marco Zero. 1987.

\_\_\_\_\_. Povos Indígenas no Brasil Contemporâneo: de tutelados a organizados? In: INGLEZ DE SOUZA, Cássio Noronha; RIBEIRO ALMEIDA, Fábio Vaz; LIMA, Antônio Carlos de Souza; ORTOLAN MATOS, Maria Helena (org.). **Povos Indígenas: projetos e desenvolvimento**, II. Brasília: Paralelo 15, Rio de Janeiro: Laced, 2010. p. 15-50.

LIMA, Daniela Batista de. A história de contato e o desterro Tapayuna: um massacre anunciado. **Revista de antropologia da UFSCAR**. São Carlos: UFSCAR.11(2), jul/dez 2019. p. 69-86.

\_\_\_\_\_. Análise de elementos da etno-história Tapayuna (Kajkhwakratxi-jê). In: **Tellus**. Campo Grande. n. 28. jan/jun 2015. p. 11-26.

LIMA, Edlene Coffaci. PACHECO, Rafael. Povos indígenas e justiça de transição: reflexões a partir do caso Xetá. **ARACÊ: direitos humanos em Revista**, 2017.

\_\_\_\_\_. ATENAS AZOLA, Fabiano. Entrevista com Marcelo Zelic: Sobre o Relatório Figueiredo, os indígenas na Comissão Nacional da Verdade e a defesa dos Direitos Humanos. **Mediações: Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 22, n. 2, p. 347–365, 2017. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/32262>. Acesso em: 17 fevereiro de 2025.

LITTLE, Paul. E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

LUTZ, Ellen; SIKKINK Kathryn. The Justice Cascade: The Evolution and Impact of Foreign Human Rights Trials in Latin America, **Chicago Journal of International Law**: Vol. 2: n. 1. Disponível em: <https://chicagounbound.uchicago.edu/cjil/vol2/iss1/3>. Acesso em: 25 de nov. de 2024.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Sobre la colonialidad del ser**: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007.

MARTINEZ, Javier David Sandaña. **Un acercamiento a lo político en la historiografía de los Estudios Subalternos en América Latina**. In: NAJERA, Verônica Renata (coord.). **De lo Poscolonial a la descolonización**. Universidade Autônoma do México: México, 2018. p. 199-206.

MARTINS, Camila Saldanha. Justiça de transição e a dívida com os povos indígenas: uma análise da anistia dos povos Krenak e Guarani-Kaiowá. **Revista Direitos Humanos & Sociedade – PPGD UNESC** –n. 1, v. 7, 2024.

MAYA, José Ramón Juániz. La experiencia del Tribunal Internacional para la aplicación de la justicia restaurativa en El Salvador (2009-2015): reflexiones tras un camino singular hacia el establecimiento de políticas públicas de restauración y reconciliación nacional. **ECA: Estudios centroamericanos**, N°. 740, pp. 107-129, 2015. Disponível em: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/eca/article/view/3217>. Acesso em 7 de março de 2025.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições. 2020.

MELIÀ, Bartoomeu. **Educação indígena e alfabetização**. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

MENDES JÚNIOR, João. **Os indígenas do Brazil, seus direitos individuais e políticos**. São Paulo: Typ. Hennies Irmãos, 1912.

MENDEZ, Juan E. Responsabilização por abusos do passado. In: REÁTEGUI, David (Org.). **Justiça de Transição: manual para a América Latina**. Brasília: Comissão de Anistia, Ministério da Justiça; Nova Iorque: Centro Internacional para a Justiça de Transição, 2011. 576p.

MIGNOLO, Walter. **Historias Locales/diseños Globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Akal, 2003.

\_\_\_\_\_. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005.

\_\_\_\_\_. WALSH, Catherine E. **On decoloniality: concepts, analytics and praxis**. Durham et Londres: Duke University Press, 2018.

MINAS GERAIS. Seção Judiciária de Minas Gerais. **ACP nº 0064483-95.2015.4.01.3800**. 14ª Vara, Belo Horizonte, Minas Gerais, 19 de outubro de 2021. Disponível em: <https://justicadetransicao.mpf.mp.br/documentos-1/sentenca-caso-krenak.pdf>. Acesso em: 25 de agosto de 2024.

MONTEIRO, Arthur Maximus. Direito como ciência: crítica à doutrina neoconstitucionalista. **Revista Direito e Liberdade**. ESMARN. v. 19. n. 3, set-dez 2017. p. 43-67.

MONTEIRO, Roberta Amanajás. **“Qual desenvolvimento? o deles ou o nosso?”: a UHE de Belo Monte e seus impactos nos direitos humanos dos povos indígenas**. 2018. 375 f., il. Tese (Doutorado em Direito). Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

NAÇÕES UNIDAS. Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Disponível em: <[http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS\\_pt.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_pt.pdf)> Acesso em: 12 jan. 2022.

NOGUEIRA, Guilherme Dantas. Olhares sobre raça, etnia e desigualdades. In: **I Simpósio Pós-estruturalismo e teoria social: o legado transdisciplinar de Ernesto Laclau**. Pelotas: UFPEL, 2015. v.1. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/legadolaclau/files/2015/07/guilherme-nogueira.pdf>. Acesso em: 18 de março de 2024.

OIT. **Convenção n. 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes**. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm)> Acesso em: 03 fev. 2022.

OLIVEIRA, Ivanilde Apoliceno. DIAS, Alder Sousa. Ética da libertação de Enrique Dussel: caminho da superação do irracionalismo moderno e da exclusão social. **Revista Conjectura**. Caxias do Sul, v. 17, n. 3. p. 90-106, set/dez. 2012.

OLIVEIRA, Luciano. Ilegalidade e Direito Alternativo: notas para evitar alguns equívocos. In: SOUTO, Cláudio. FALCÃO, Joaquim (Org.). **Sociologia Jurídica e Direito**: textos básicos para a disciplina de sociologia jurídica. 2ª ed. Pioneira: São Paulo, 2001.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **O nosso governo**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero. 1988.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Ensaio em antropologia histórica**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

PARÁ, Governo do. **Álbum da Operação Amazônia**. Belém, 1967. Tomo I

PARAISO, Maria Hilda B. Construindo o estado da exclusão: os índios brasileiros e a constituição de 1824. **Revista CLIO – Revista de Pesquisa Histórica**. Recife. Volume 28.2, 2010. p. 1-17.

PASTOR, Roberto Viciano. DALMAU, Rubén Martínez. El novo constitucionalismo latinoamericano: fundamentos para una construcción doctrinal. **Revista General de Derecho Público Comparado**, València: Universitat de València, 2011. p. 1-24

PERRONE-MOISÉS, Cláudia. **Direito Internacional penal**: imunidades e anistia, Barueri: Manole, 2012.

PERU. *Comisión de la Verdad y Reconciliación*. **Informe Final**. Tomo VIII. Lima: CVR, 2003.

PINTO JUNIOR, Nilo Ferreira. O princípio do pluralismo político e a Constituição Federal. **Revista Eleitoral**. Natal: Tribunal Regional Eleitoral do Rio Grande do Norte. Vol. 25, 2011. p. 37-45

PORTO, Júlia Pinto Ferreira. O acesso à ordem jurídica justa em sua perspectiva sociológica. **Revista Sociologia Jurídica**. nº 5. Jul-Dez de 2007. Disponível em: <https://sociologiajuridicadotnet.wordpress.com/o-acesso-a-ordem-juridica-justa-em-sua-perspectiva-sociologica/>. Acesso em: 26 de jun de 2024.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. Grumin Edições, 3ª ed. Rio de Janeiro, 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.

QUINALHA, Renan Honório. **Justiça de transição**: contornos do conceito. São Paulo: Dobra Editorial, 2013.

RAWLS, John. **O liberalismo político** São Paulo: Martins Fontes, 2011.

REBOUÇAS, Gabriela Maia. CARDOSO NETO, Vilobaldo. BRITO, Anne Caroline Rodrigues da Silva. Justiça Restaurativa Comunitária: caminhos para a emancipação da justiça. **Revista Cultura Jurídicas**. Vol. 9, n. 23. Maio/ago, 2022. pp.185-217.

REQUEJO, Ferran. Pluralismo cultural e cidadania democrática. **Lua Nova**. n. 47, 1999. p. 91-119.

RESTREPO, Eduardo. ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**. Colombia: Ed. Universidad del Cauca, Popayán. 2012.

REYES, Carlos; GRONDONA, Gino e RODRIGUEZ, Marcelo. Evaluación del Impacto de la Comisión de la Verdad em Ecuador: aportes psicosociales em la actual discusión sobre la reparación a las víctimas. **Revista psicología política**. 2015, vol.15, n.32, p.119-136.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. 7. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBERTI, Larissa Jacheta. GUERELLUS, Natália de Santana. PORFÍRIO, Pablo Francisco de Andrade. Há 60 anos de 1964: novos sujeitos, lugares e experiências sobre o golpe e a ditadura militar. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 44, nº 97, 2024.

ROCHA, Gabriela de Freitas Figueiredo. Decolonizando uma Nação: os povos indígenas brasileiros traçando caminhos da tutela à autodeterminação. In: OLIVIERI, Chiara. SANTOS, Antonio Ortega. **Decolonizando Identidades: pertinência y rechazo de/desde el Sur Global**.Granada: Universidad de Granada, 2017.

\_\_\_\_\_. A construção da cidadania indígena no Brasil e suas contribuições à Teoria Crítica Racial **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, Vol. 12, N. 2, 2021, p. 1242-1269.

RODRIGUES, Cíntia Régia. O Apostolado Positivista do Brasil e o SPILTIN: propostas e políticas para a questão indígena no Brasil. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, p. 185-203, jan./abr. 2019.

ROFFINELLI, Gabriela. **La teoría del sistema capitalista mundial: una aproximación al pensamiento de Samir Amin**. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana, 2007.

ROSEVICS, Larissa. Do pós-colonial à decolonialidade. In: CARVALHO, Glauber; ROSEVICS, Larissa (Orgs.). **Diálogos Internacionais: reflexões críticas do mundo contemporâneo**. Rio de Janeiro: PerSe, 2017. p.187-192.

ROTHENBURG, Walter Claudius. Constitucionalidade e Convencionalidade da Lei da Anistia. **Revista Direito GV**. São Paulo. 9(2). p. 681-706. JUL-DEZ 2013.

RUILOVA, Andrea Isabel Flores. **Procesos de Justicia Transicional en el Ecuador**: Derecho de las víctimas a la verdade, justicia y reparación. Disertación. Director: Dr. Mario Melo Cevallos. Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Quito, 2015.

SAFATLE, Vladimir. Do uso da violência contra o Estado ilegal. *In*: TELES, Edson. SAFATLE, Vladimir (orgs.). **O que resta da ditadura**: a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 237-252.

SAID, Edward. **Orientalismo**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SALAZAR, Martha Liliana Gutiérrez. **Del conflicto a la injusticia**: impunidad en El Salvador y Guatemala midiendo trayectorias de justicia y buscanso explicaciones. Dirección: Elena Martínez Barahona. 2015. Tesis Doctoral (Doctorado em Procesos Políticos Contemporáneos) - Universidad de Salamanca, 2015.

SANTANA, Marco Aurélio. RODRIGUES, Vicente A. C. Direito à memória e à verdade: Trabalho, trabalhadores e seus arquivos. *In*: SANTANA, Marco Aurélio. RODRIGUES, Vicente A. C. (orgs.). **Direito à memória e à verdade**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional: São Paulo: Central Única dos Trabalhadores, 2015.

SANTIAGO, Mylene Cristina.; AKKARI, Abdeljalil; MARQUES, Luciana Pacheco. **Educação intercultural**: desafios e possibilidades. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

SANTOS, Adriana Gomes. A estrada que mata: os projetos da ditadura empresarial-militar e os povos indígenas. **Estudos Históricos**: Rio de Janeiro, vol. 37, nº 82.

SANTOS, Élide de Oliveira Lauris. **Acesso para quem precisa, justiça para quem luta, direito para quem conhece**: dinâmicas de colonialidade e narra(alterna-)tivas do acesso à justiça no Brasil e em Portugal. Tese (Doutorado em direito) – Universidade de Coimbra, Coimbra, 2013.

SARTORI JÚNIOR, Dailor. **Pensamento descolonial e direitos indígenas**: uma crítica à tese do “marco temporal da ocupação”. Rio de Janeiro: Lumen Iuris, 2017. p. 103.

SEEGER, Antony. **Nature and society in central Brazil**. The Suyá Indians of Mato Grosso. Cam-bridge: Harvard University Press, 1981

SENE, Tulio Silva. Economia política internacional e a retomada da análise do sistema-mundo e da hierarquia conceitual centro-periferia. **Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política**. 2018. nº. 49. Jan/abr. p. 18-40.

SIKKINK, Kathryn. A era da responsabilização: a ascensão da responsabilização penal individual. *In*: **A ANISTIA na era da responsabilização**: o Brasil em perspectiva internacional e comparada. Brasília: Ministério da Justiça, Comissão de Anistia; Oxford: Oxford University, Latin American Centre, 2011.

SILVA, Jamilly Izabela de Brito. LOUREIRO, Sílvia Maria da Silveira. 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, Uniceub, vol. 9, n. 2, agosto de 2019. p. 535-554.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira. Memória e reconciliação: o impasse da anistia na inacabada transição democrática brasileira. In: COMISSÃO DA ANISTIA. **A anistia na era da responsabilização**: o Brasil em perspectiva internacional e comparada. Brasília: Ministério da Justiça, Comissão de Anistia; Oxford : Oxford University, Latin American Centre, 2011.

SOARES, Inês Virgínia Prado. **Dicionário de Direitos Humanos**: Justiça de transição. Disponível em:

<<http://escola.mpu.mp.br/dicionario/tikiindex.php?page=Justiça+de+transição>>. Acesso em: 12 jan. 2023.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: **Reconhecer para libertar**: os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. **Democratizar a democracia**: os caminhos da democracia participativa/ Boaventura de Sousa Santos, (Orgs). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003a.

\_\_\_\_\_. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SOUSA SANTOS, Boaventura. MENESES, Maria Paula (Orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 23-72.

SOUZA, Leonardo de Oliveira. História e reminiscência: o Chile nas tramas da justiça de transição. **Anais do XXIX Simpósio de História Nacional**. Disponível em: [https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1513705073\\_ARQUIVO\\_leoliveira.pdf](https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1513705073_ARQUIVO_leoliveira.pdf). Acesso em 24 de fev. de 2024.

SPAREMBERGER, Raquel Fabiana Lopes. O conhecimento jurídico colonial e o subalterno silenciado: um olhar para o pluralismo jurídico. In: WOLKMER, Antonio Carlos. LIXA, Ivone Fernandes M. (orgs.). Constitucionalismo, descolonización y pluralism jurídico em América Latina: **Constitucionalismo, descolonização e pluralismo jurídico na América Latina**. Florianópolis: CENEJUS, 2015. p. 195-215.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

STAMPA, Inez; RODRIGUES, Vicente. **Ditadura e transição democrática no Brasil**: o golpe de estado de 1964 e a (re)construção da democracia. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2016.

STAUFFER, David Hall. Origem e fundação do Serviço de Proteção aos Índios (III). **Revista de História**, São Paulo, v. 21, n. 43, p. 165–183, 1960.

STF, ADPF 153/DF, Pleno, j. 29.04.2010, rel. Min. Eros Grau.

\_\_\_\_\_. ADI 4077/DF. Decisão monocrática, j. 23.009.2016, rel. Min. Rosa Weber.

STAVENHAGEN, Rodolfo. ¿Por qué los derechos indígenas? In: **Los derechos de los pueblos indígenas**. fascículo 1. Comisión Nacional de Los Derechos Humanos. México, 2003.

SZTOMPKA, Piotr. **A Sociologia da mudança social**. Tradução Pedro Jorgensen. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005.

TEITEL, Ruti. Transitional justice genealogy. Human Rights in Transition. **Harvard Human Rights Journal**, 2003. Vol. 16, p. 69-94.

TORRES, Carlos Alberto. **Teoria crítica e sociologia política da educação**. São Paulo: Cortez: Instituto Paulo Freire, 2003.

TOSI, Giusepe. FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra (orgs). **Brasil, violação de direitos humanos**: Tribunal Russell II. João Pessoa: Editora da UFPB, 2014.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da Modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994.

ARIAS-SCHREIBE, Fidel Julio Tubino. Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva. **Derecho & Sociedad**. n.19, maio de 2002. p. 299-311.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas**: história de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VERAS, Nathália Santos. O 6º princípio de Chicago na ditadura militar brasileira: o caso das violações dos direitos dos povos indígenas. In: BRASIL. Ministério Público Federal. **Justiça de transição, direito à memória e à verdade**: boas práticas. 6ª Câmara de Coordenação e Revisão, Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais. Brasília: MPF, 2018.

VERAS NETO, Francisco Quintanilha. O pluralismo jurídico comunitário participativo e a economia solidária: o horizonte utópico do cooperativismo popular na práxis de uma democracia fundada na libertação Latino-americana. In: WOLKMER, Antonio Carlos. LIXA, Ivone Fernandes M. (orgs.). Constitucionalismo, descolonización y pluralism jurídico em América Latina: **Constitucionalismo, descolonização e pluralismo jurídico na América Latina**. Florianópolis: CENEJUS, 2015. p. 52-78.

VIÉGAS, Diego Pereira. DELLA VECHIA, Renato da Silva. Políticas de memória, verdade e justiça de transição: Análise da experiência brasileira. **Dilemas, Revista de Estudos de Conflito Controle Social**. Rio de Janeiro. Vol. 17. Nº. 1. jun. de 2024.

ZAMUDIO, Rebeca Mariana Gaytán. **Violencia epistémica y creación de subjetividades coloniales**. In: NAJERA, Verónica Renata (coord.). De lo Poscolonial a la descolonización. Universidade Autónoma do México: México, 2018. p. 28-43.

WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. **Análisis de sistemas-mundo**: una introducción. Traducción de Carlos Daniel Schroeder. Siglo XXI: México, 2005.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y educación intercultural. In: **Interculturalidade crítica y (de) colonialidad**. Ediciones Abya Yala. Quito Ecuador: 2012. p. 155-178.

\_\_\_\_\_. SALAZAR, Juan García. Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana. **Cuadernos de Literatura**. Vol. XIX n.º 38. julio-diciembre 2015. págs. 79-98

WESTHROP, Amu Jo (orgs.). **As recomendações da Comissão Nacional da Verdade: balanços sobre a implementação dois anos depois**. Rio de Janeiro: ISER, 2016. 200p.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico: novo paradigma de legitimação**. São Paulo: Alfa Omega, 2001.

\_\_\_\_\_. Pluralismo e crítica do constitucionalismo na América Latina. **Anais do IX Simpósio Nacional de Direito Constitucional**. Academia Brasileira de Direito Constitucional, 2010. p. 143-155.

\_\_\_\_\_. FAGUNDES, Lucas Machado. Tendências contemporâneas do constitucionalismo latino-americano: Estado Plurinacional e pluralismo jurídico. **Pensar**. Fortaleza, v. 16. n. 2, 2011. p. 371-401.