

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PROGRAMA EM PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO - PPGD
ESCOLA DE CIÊNCIAS JURÍDICAS**

VALDÊNIA BRITO MONTEIRO

**A CRIMINALIZAÇÃO DOS MOVIMENTOS INDÍGENAS: UMA ANÁLISE A
PARTIR DO PENSAMENTO CRÍTICO DECOLONIAL DAS SENTENÇAS DA
CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS SOBRE OS POVOS
XUKURU – BRASIL E MAPUCHE – CHILE**

Recife - 2024

VALDÊNIA BRITO MONTEIRO

**A CRIMINALIZAÇÃO DOS MOVIMENTOS INDÍGENAS: UMA ANÁLISE A
PARTIR DO PENSAMENTO CRÍTICO DECOLONIAL DAS SENTENÇAS DA
CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS SOBRE OS POVOS
XUKURU – BRASIL E MAPUCHE – CHILE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito (PPGD) da Universidade Católica de Pernambuco como requisito para a obtenção do título de Doutora em Direito.

Área de concentração: Direito, Processo e Cidadania.

Linha de pesquisa: Jurisdição, Cidadania e Direitos Humanos.

Orientadora: Profa. Dra. Vanessa Alexsandra de Melo Pedroso.

Recife – 2024

FICHA CATALOGRÁFICA

M775c Monteiro, Valdênia Brito.
A criminalização dos movimentos indígenas: uma análise a partir do pensamento crítico decolonial das sentenças da Corte Interamericana de Direitos Humanos sobre os povos Xukuru - Brasil e Mapuche - Chile / Valdênia Brito Monteiro, 2024.
219 f. : il.

Orientadora: Vanessa Alexsandra de Melo Pedroso.
Tese (Doutorado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Direito. Doutorado em Direito, 2024.

1. Direitos Humanos.
2. Índios Xukuru - Direitos fundamentais.
3. Índios Mapuche - Direitos fundamentais.
4. Índios da América do Sul - Posse da terra - Brasil.
5. Índios da América do Sul - Posse da terra - Chile.

CDU 342.7

Luciana Vidal - CRB-4/1338

VALDÊNIA BRITO MONTEIRO

A CRIMINALIZAÇÃO DOS MOVIMENTOS INDÍGENAS: UMA ANÁLISE A PARTIR DO PENSAMENTO CRÍTICO DECOLONIAL DAS SENTENÇAS DA CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS SOBRE OS POVOS XUKURU – BRASIL E MAPUCHE – CHILE

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito (PPGD) da Universidade Católica de Pernambuco como requisito para a obtenção do título de Doutora em Direito.

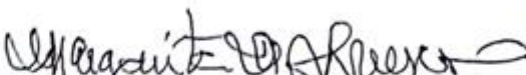
Área de concentração: Direito, Processo e Cidadania.

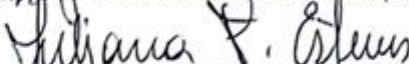
Linha de pesquisa: Jurisdição, Cidadania e Direitos Humanos

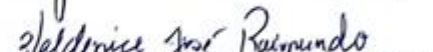
Orientadora: Profa. Dra. Vanessa Alexandra de Melo Pedrosa.

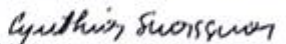
Data de aprovação: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA:


Dra. Margarita Maria Assunção Lara Neves (UFPE)


Dra. Juliana Teixeira Esteves (UFPE)


Dra. Valdenice José Raimundo (UNICAP)


Dra. Cynthia Carneiro de Albuquerque Suassuna (UNICAP)


Dra. Carla Patrícia Pacheco Teixeira (UNICAP)

Dedico este trabalho ao Povo *Xukuru* de Ororubá (BR) e ao Povo *Mapuche* (CL).

AGRADECIMENTOS

Agradecer é um ato de acolher, retribuir, reconhecer o apoio recebido. De forma pública, agradeço às pessoas que contribuíram de maneiras diferentes para a minha caminhada acadêmica, particularmente para a realização da tese. Gratidão a todos/as que vieram antes, aos meus ancestrais, fonte de identidade e pertencimento. Aos Encantados, que me acompanharam durante todo o tempo da elaboração desse trabalho acadêmico. De modo especial, à Irmã Rozário Cláudio pela força incondicional nessa jornada e pela caminhada na luta por dias melhores para as mulheres. À Margarita Maria Assunción Lara Neves pelo carinho e pela partilha teórica. Foram horas de discussões. Sempre receptível, a qualquer hora, para ouvir as minhas dúvidas teóricas. À professora Vanessa Alexsandra de Melo Pedroso, pela orientação, mas acima de tudo, pela confiança e amizade. À Adriana Xukuru, a guerreira que me aproximou do povo Xukuru. À Adana Kambeba, indígena do Pará, que, em passagem pelo Recife, com nosso diálogo, contribuiu para reforçar o que significa ser uma indígena. À minha filha Mariana Brito Borges Rodrigues, razão da minha vida. À Universidade Católica de Pernambuco pela minha trajetória e por proporcionar a realização deste doutorado. Ao Instituto Humanitas Unicap, local onde me sinto à vontade para realizar atividades na área de direitos humanos. Àqueles/as a quem possivelmente esqueci de agradecer, peço sinceras desculpas. Gratidão!

[...] Das raízes fincadas no Território Sagrado, com os pés no chão conectados pelos Encantados e pelo Ritual, as ramas que estão espalhadas nas atuais gerações são fortalecidas, dos Opipes aos Toypes, onde nossas crenças e nossa espiritualidade vêm dos corpos que já se Ancestralizaram por defenderem e lutarem por esse Território. Como em suspensão do tempo, onde passado, presente e futuro conectam-se, seguimos como Sementes da Ancestralidade geradas, semeadas e espalhadas pela Sabedoria e pela Ciência das Matas, das Pedras, das Águas e do Ar, e que se antes vivíamos no cativeiro pela exploração colonizadora, hoje somos pássaros livres pela convivência harmônica e pela preservação da Natureza, a partir da gestão territorial e do nosso modelo de organização, em práticas decolonizadas que preparam as novas gerações (Povo Indígena Xukuru do Ororubá. Carta da XXIV da Assembleia 2024).

RESUMO

A matriz do pensamento decolonial permite desvelar e refletir sobre a conquista da América, contribuindo para explicar o processo e os efeitos da violência, pela dominação e exploração vividos pelos povos originários que resistiram/resistem até hoje a um padrão de poder vigente. A pertinência do tema está relacionada com a luta dos movimentos indígenas contra a espoliação do território dos povos originários e como se dá a criminalização da resistência, densamente marcada pela violência. A criminalização dos movimentos indígenas tem-se constituído em uma das principais problemáticas em todo o planeta, diante da crescente violação sistemática dos direitos dos povos tradicionais. Quanto à problematização, a pesquisa baseia-se nas seguintes perguntas: Independente dos regimes políticos, quais os fundamentos que amparam e reforçam a criminalização dos movimentos indígenas? Como se exteriorizam os mecanismos de criminalização dos movimentos indígenas a partir da judicialização do protesto social, da repressão política e da coação das lideranças? Como é possível, a partir do pensamento crítico decolonial, construir diretrizes que levem em consideração a luta dos povos indígenas pelo território? Os objetivos propõem-se a: 1. Aprofundar sobre a violência contra os povos indígenas – a partir dos estudos sobre o pensamento decolonial –, tendo como chave a colonialidade do Poder, Saber e Ser, a qual colabora para compreender o projeto de dominação, que tem sua origem no processo de colonização e se perpetua até os dias atuais, bem como a resistência como uma reação às estratégias de violência. 2. Desvendar as contradições do sistema e dos mecanismos não declarados da política de negação dos valores identitários da dignidade humana do sujeito/ativista do movimento indígena. 3. Analisar as lutas de resistência dos movimentos indígenas pelo reconhecimento de seus direitos frente a um processo de exclusão que é reforçado sistematicamente pela seletividade. 4. Analisar as sentenças da Corte Interamericana de Direitos Humanos relacionadas aos povos Xukuru (BR) e Mapuche (CL), com o intuito de perceber se a colonialidade do poder, saber e ser encontra-se presente. A pesquisa é qualitativa, trazendo o enfoque exploratório. É qualitativa, porque traz aspectos da realidade social que não podem ser quantificados, centrando-se na compreensão e explicação da dinâmica das relações sociais. A pesquisa qualitativa levará em consideração o pensamento crítico de Hugo Zemelman, que enfatiza que: a. O conhecimento não é uma entidade fixa e objetiva, mas sim uma construção social. b. O pensamento crítico envolve a capacidade de questionar e analisar as estruturas sociais e as relações de poder. A análise das sentenças da Corte IDH, de alguma forma, responde ao modo como se operam os mecanismos legais de criminalização dos movimentos indígenas e a reprodução da violência estrutural, compreendendo o projeto de dominação e a colonialidade do direito. Enfim, as práticas ancestrais demonstram que são possíveis diretrizes políticas que levem em consideração a diversidade, as diversas formas de vida, as expressões culturais, os costumes e as práticas dos povos indígenas, afrodescendentes, quilombolas.

Palavras-chave: Pensamento Decolonial. Movimentos Indígenas. Criminalização. Jurisprudências da Corte IDH. Sentenças da Corte sobre os Povos Xukuru e Mapuche.

ABSTRACT

The decolonial thought matrix allows us to unveil and reflect on the conquest of the Americas, contributing to the explanation of the process and effects of violence, domination, and exploitation experienced by indigenous peoples who have resisted and continue to resist the prevailing power structure. The relevance of the topic is related to the struggle of indigenous movements against the expropriation of indigenous territories and the criminalization of resistance, which is densely marked by violence. The criminalization of indigenous movements has become one of the main issues worldwide due to the increasing systematic violation of the rights of traditional peoples. Regarding the problematization, the research is based on the following questions: Regardless of political regimes, what are the foundations that support and reinforce the criminalization of indigenous movements? How are the mechanisms of criminalization of indigenous movements manifested through the judicialization of social protest, political repression, and coercion of leaders? How is it possible, from the perspective of decolonial critical thought, to construct guidelines that consider the struggle of indigenous peoples for their territory? The objectives are proposed as follows: 1. To delve into the violence against indigenous peoples through the lens of decolonial thought, using the colonality of Power, Knowledge, and Being as a key, which helps to understand the project of domination that originated in the colonization process and continues to this day, as well as resistance as a reaction to strategies of violence. 2. To unveil the contradictions of the system and the undeclared mechanisms of the policy of denying the identity values of human dignity of the indigenous movement subject/activist. 3. To analyze the resistance struggles of indigenous movements for the recognition of their rights in the face of an exclusion process that is systematically reinforced by selectivity. 4. To analyze the judgments of the Inter-American Court of Human Rights related to the Xukuru (BR) and Mapuche (CL) peoples, with the aim of understanding whether the colonality of power, knowledge, and being is present.

The research is qualitative, bringing an exploratory focus. It is qualitative because it addresses aspects of social reality that cannot be quantified, focusing on understanding and explaining the dynamics of social relations. The qualitative research will take into consideration the critical thinking of Hugo Zemelman, who emphasizes that: a. Knowledge is not a fixed and objective entity but a social construction. b. Critical thinking involves the ability to question and analyze social structures and power relations. The analysis of the judgments of the Inter-American Court of Human Rights, in some way, responds to how the legal mechanisms of criminalization of indigenous movements and the reproduction of structural violence operate, understanding the project of domination and the colonality of law. Finally, ancestral practices demonstrate that political guidelines that consider diversity, various ways of life, cultural expressions, customs, and practices of indigenous peoples, Afro-descendants, and quilombolas are possible.

Keywords: Decolonial Thought. Indigenous Movements. Criminalization. Inter-American Court of Human Rights Jurisprudence. Court Judgments on Xukuru and Mapuche Peoples.

RESUMEN

La matriz del pensamiento decolonial permite desvelar y reflexionar sobre la conquista de América, contribuyendo a explicar el proceso y los efectos de la violencia, la dominación y la explotación vividos por los pueblos originarios que resistieron y resisten hasta hoy a un patrón de poder vigente. La pertinencia del tema está relacionada con la lucha de los movimientos indígenas contra la expoliación del territorio de los pueblos originarios y cómo se da la criminalización de la resistencia, densamente marcada por la violencia. La criminalización de los movimientos indígenas se ha constituido en una de las principales problemáticas en todo el planeta, ante la creciente violación sistemática de los derechos de los pueblos tradicionales. En cuanto a la problematización, la investigación se basa en las siguientes preguntas: Independientemente de los regímenes políticos, ¿cuáles son los fundamentos que amparan y refuerzan la criminalización de los movimientos indígenas? ¿Cómo se exteriorizan los mecanismos de criminalización de los movimientos indígenas a partir de la judicialización de la protesta social, la represión política y la coacción de las lideranzas? ¿Cómo es posible, desde el pensamiento crítico decolonial, construir directrices que tengan en cuenta la lucha de los pueblos indígenas por el territorio? Los objetivos se proponen a: 1. Profundizar sobre la violencia contra los pueblos indígenas -a partir de los estudios sobre el pensamiento decolonial-, teniendo como clave la colonialidad del Poder, Saber y Ser, la cual colabora para comprender el proyecto de dominación, que tiene su origen en el proceso de colonización y se perpetúa hasta los días actuales, así como la resistencia como una reacción a las estrategias de violencia. 2. Desvelar las contradicciones del sistema y los mecanismos no declarados de la política de negación de los valores identitarios de la dignidad humana del sujeto/activista del movimiento indígena. 3. Analizar las luchas de resistencia de los movimientos indígenas por el reconocimiento de sus derechos frente a un proceso de exclusión que es reforzado sistemáticamente por la selectividad. 4. Analizar las sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos relacionadas con los pueblos Xukuru (BR) y Mapuche (CL), con el fin de percibir si la colonialidad del poder, saber y ser se encuentra presente. La investigación es cualitativa, con un enfoque exploratorio. Es cualitativa porque aborda aspectos de la realidad social que no pueden ser cuantificados, centrándose en la comprensión y explicación de la dinámica de las relaciones sociales. La investigación cualitativa tendrá en cuenta el pensamiento crítico de Hugo Zemelman, quien enfatiza que: a. El conocimiento no es una entidad fija y objetiva, sino una construcción social. b. El pensamiento crítico implica la capacidad de cuestionar y analizar las estructuras sociales y las relaciones de poder. El análisis de las sentencias de la Corte IDH, de alguna manera, responde al modo en que operan los mecanismos legales de criminalización de los movimientos indígenas y la reproducción de la violencia estructural, comprendiendo el proyecto de dominación y la colonialidad del derecho. Finalmente, las prácticas ancestrales demuestran que son posibles directrices políticas que tengan en cuenta la diversidad, las diversas formas de vida, las expresiones culturales, las costumbres y las prácticas de los pueblos indígenas, afrodescendientes y quilombolas.

Palabras clave: Pensamiento Decolonial. Movimientos Indígenas. Criminalización. Jurisprudencia de la Corte IDH. Sentencias de la Corte sobre los Pueblos Xukuru y Mapuche.

SIGLAS

AGP - Ação Global dos Povos

APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

APOIONME - Articulação dos Povos Indígenas do Leste e Nordeste

ATL - Acampamento Terra Livre

CADH- Convenção Americana de Direitos Humanos

CAM - Coordenadora Arauko Malleco

CAPOIB - Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil

CEBs - Comunidades Eclesiais de Base

CEPAL - Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe

CIDOB - Confederação Indígena do Oriente Boliviano

CIDH - Corte Interamericana de Direitos Humanos

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CNBB- Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CNPI - Conselho Nacional de Política Indigenista

COIAB- Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil

COIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

CONADI - Corporación Nacional de Desarrollo Indígena

CONAF - Corporação Nacional Florestal

CONFENAIE - Confederação de Nacionalidades Indígenas da Amazônia Equatoriana

COVID - Corona Virus Disease

CLACSO - Consejo Latino-americano de Ciencias Sociales

CORTE IDH- Corte Interamericana de Direitos Humanos

CRIC - Conselho Regional Indígena Cauca - Colômbia

CTL -Coordinadora Territorial Lafquenche

CTT- Consejo de Todas las Tierras

CE - Conselho da Europa

CUNPIR - Coordenação da União das Nações e Povos Indígenas de Rondônia, norte do Mato Grosso e Sul do Amazonas.

DADDH- Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem

DADPI- Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas

DUDPI- Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas

ENDESA- Empresa Nacional de Eletricidade S.A

EZLN - Exército Zapatista de Libertação Nacional
FOIRN- Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FDDI- Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas
FUNAI - Fundação Nacional do Índio
INE- Instituto Nacional de Estatísticas do Chile
MC- Modernidade-Colonialidade
MIB - Movimento Indígena Brasileiro
MNDH – Movimento Nacional De Direitos Humanos
MST - Trabalhadores Sem-Terra
NAFTA - Tratado de Livre Comercio
NMS- Novo Movimento Social
OAB- Ordem dos Advogados do Brasil
OEA – Organização dos Estados Americanos
OIT- Organização das Nações Unidas
ONIC- Organização Nacional Indígena de Colômbia
ONU - Organização das Nações Unidas
PEC - Projeto de Emenda à Constituição
PET- Petição
PIB- Produto Interno Bruto
PPM- Presos Políticos Mapuche
SIDH- Sistema Interamericano de Direitos Humanos
STF- Supremo Tribunal Federal
TI -Terras Indígenas
TMR- Teoria da Mobilização de Recursos
TPP - Teoria do Processo Político
UA- União Africana nas Américas
UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UNI -União das Nações Indígenas

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Conflitos Territoriais	108
Tabela 2 - Condenações.....	119
Tabela 3 - Homologações de terras indígenas	121
Tabela 4 - Situação das Terras.....	123
Tabela 5 - Condenações com base da Lei nº 18.314.....	127
Tabela 6 - Situação Processual	129
Tabela 7 - Matriz metodológica da análise.....	141
Tabela 8 - Jurisprudência da Corte sobre a propriedade comunal e criminalização	157
Tabela 9 - Percurso perante o Sistema Interamericano de Direitos Humanos: Caso Xukuru-BR	173
Tabela 10 - Percursos perante o Sistema Interamericano de Direitos Humanos Caso Mapuche	174

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa das aldeias Xukuru de Ororubá.....	94
Figura 2 - Mapa das regiões chilenas	100
Figura 3 - Transfiguración Territorial mapuche en Chile.....	101

LISTA DE PALAVRAS INDÍGENAS

Az Mapu - é um código de justiça. Az Mapu - normas de comportamento, tanto individual quanto coletivo, que os Mapuche devem observar para manter a harmonia cósmica.

Guillatun - cerimônia tradicional do povo mapuche.

Lof- é uma forma de organização social do povo Mapuche é um clã familiar ou linhagem que reconhece a autoridade de um lonko (cacique).

Limolaigo Toipe – bem viver na língua Xukuru de Ororubá.

Küme Mogñeno – bem viver na língua Mapuche.

Lonko – Líder mapuche.

Machi – xamã.

Ñuke Mapu – mãe terra.

Kultrun – tambor.

Purunc – um tipo de dança circular. Comandado pela machi, o canto do povo mapuche se eleva para os espíritos.

Rewe ou rehue – é um objeto cerimonial. É um poste com degraus, geralmente quatro, que simbolizam os diferentes mundos, as diferentes dimensões, do céu à terra.

Toré - refere-se a uma prática cultural e ritualística de diversos povos indígenas brasileiros, incluindo os Xukuru.

Wallmapu – povo mapuche.

SUMÁRIO

RESUMO	8
1 INTRODUÇÃO.....	19
1.1 O caminho metodológico da pesquisa	20
2 APORTES TEÓRICOS DA PESQUISA.....	29
2.1 Descortinando a Modernidade e a Colonialidade a partir do pensamento decolonial	32
2.1.1. Dimensões da colonialidade: poder, saber e ser	38
2.1.1.1. O controle da autoridade: o Estado no atual padrão de poder	43
2.1.1.2. Do colonialismo à colonialidade do direito	47
2.1.1.3. Soberania territorial e a questão indígena.....	52
2.1.2. Violência epistêmica: colonialidade do saber.....	58
2.1.3. Colonialidade do Ser	69
3 MOVIMENTOS INDÍGENAS: MATRIZES SOCIOPOLÍTICAS NA AMÉRICA LATINA	74
3.1 Movimentos sociais: uma aproximação com o tema.....	74
3.2. Movimentos indígenas na América Latina	80
3.2.1. Movimentos indígenas no Brasil	89
3.2.1.1. Povo Xukuru: experiência de resistência e organização	93
3.2.1.2 Marco de luta pela retomada do território Xukuru	97
3.2.2. Movimento Indígena Mapuche-Chile	99
3.2.2.1 Coordinadora Mapuche de Comunidades em Conflicto Arauco – Malleco (CAM) ..	107
4 CRIMINALIZAÇÃO DAS LIDERANÇAS INDÍGENAS: REFLEXÕES A PARTIR DA COLONIALIDADE DO PODER.	112
4.1 A criminalização do Povo Xukuru.....	116
4.2 Conflito Indígena no Brasil 2015-2020	121
4.3. A Criminalização do Povo Mapuche	124

4.3.1 Violência e Política de Terror no Território Mapuche	132
5 METODOLOGIA DE ANÁLISE.....	136
Etapas da Pesquisa.....	139
6 DECISÕES DA CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS EM MATÉRIAS DE PROPRIEDADE COLETIVA E CRIMINALIZAÇÃO: AS EXPERIÊNCIAS XUKURU (BRASIL) E MAPUCHE (CHILE).....	143
6.1 Arquitetura dos Sistemas de Direitos Humanos	143
6.2 O Sistema Interamericano de Direitos Humanos	144
6.3 Análise das jurisprudências da Corte Interamericana de Direitos Humanos sobre propriedade coletiva e criminalização da resistência	151
6.4. Povos Xukuru (Brasil) e Mapuche (Chile): as decisões da Corte IDH	162
6.4.1. Sentença da Corte IDH sobre o caso Xukuru	162
6.4.2. Sentença da Corte IDH sobre o Povo Mapuche – Chile: Caso Norín Catrimán e outros: criminalização do movimento indígena.....	167
6.5. Resultados da análise da pesquisa	176
REFLEXÕES DERRADEIRAS	186
REFERÊNCIAS	190

1 INTRODUÇÃO

Esta tese se propõe a compreender narrativas que foram silenciadas, marcas das identidades latino-americanas, e a dialogar com outros campos do conhecimento, como formas de refletir as práticas hegemônicas, abrindo caminhos para aprender com outros saberes.

A pertinência do tema está relacionada com a luta dos movimentos indígenas contra a espoliação do território dos povos originários e como se dá a criminalização da resistência, densamente marcada pela violência.

Revisitar a conquista da América - *Abya Yala* – significa mergulhar em uma história encoberta e incompleta. É desconstruir a ideia de descobrimento do “novo mundo”, que induz a pensar que antes da colonização não havia uma população. Ao contrário, sabe-se que havia habitantes há mais de 33.000 anos, como possível data do povoamento das Américas. “Apagar a história sempre foi uma estratégia de dominação” (Oliveira, 2020, p. 29). Os povos originários marcavam aproximadamente uma população de 57,3 milhões de pessoas. Os dois países, Espanha e Portugal, com menos população, foram capazes de realizar uma grande atrocidade histórica. A colonização dizimou 90% da população indígena.

García Marques (2011, p. 26), quando fala de uma América Latina, fruto da colonização europeia e explorada em sua cultura, conclui que a “interpretação da nossa realidade a partir de esquemas alheios só contribui para tornar-nos cada vez mais desconhecidos, cada vez menos livres, cada vez mais solitários”.

A violência realizada pelos conquistadores, a partir de 1492, mudou profundamente a história, acabando com muitas civilizações. Implantaram-se várias práticas e um conjunto de instituições para assegurar o domínio nos territórios. No Século XXI, os povos originários ainda lutam para assegurar suas culturas e suas histórias.

Abya Yala significa terra madura, terra viva ou terra em florescimento para o povo *Kuna*, originário do norte da Colômbia. É um povo da Serra Nevada, tendo habitado a região do Golfo de Urabá e as montanhas de Darien. Hoje em dia vive na costa caribenha do Panamá na Comarca de Kuna Yala (San Blas). É a denominação comum adotada pelos povos do continente como contraponto à América, a partir da construção de um sentimento de pertencimento neste território, para lutar pelo processo de libertação e preservação da mãe-terra. O termo busca refletir a América a partir de si e para si.

A II *Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala*, realizada em Quito, em 2004, fez a reflexão sobre o nome *Abya Yala* para se referir à América.

O uso do termo veio à tona nas mobilizações contra as comemorações oficiais dos 500 anos, em 1992, intensificados pelos atos de resistência dos povos indígenas e afro-americanos.

Em 2007, foi criada uma Coordenação Continental das Nacionalidades e Povos Indígenas de *Abya Yala*, na III *Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala*. A reafirmação deste nome representa um processo de construção político-identitário relevante, caracterizando o novo ciclo do movimento dos povos indígenas. “A expressão *Abya Yala* vem sendo cada vez mais usada por esses povos, objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento” (Porto-Gonçalves, 2009, p. 26).

Desconstruir a história oficial de *Abya Yala*, a partir de algumas experiências, é apresentar o caminho traçado pela invasão europeia com suas marcas de atrocidades contra os povos nativos, no século XVI, quando saiu em busca de riquezas. É a outra parte da história pouco contada, esquecida ou minimizada. O domínio eurocêntrico levou a população em geral a acreditar que o mundo se deu com o “descobrimento” em 1492.

Abya Yala quase que foi naufragada pela "tragédia civilizatória" (Viezzler; Grondin, 2020), pela ânsia de novas riquezas, capaz de destruir a natureza, coisificar os nativos e construir uma sociedade acabando nações inteiras, de forma genocida. É uma herança que ainda não foi exorcizada.

Os povos indígenas, como os negros, não obstante à opressão e ao extermínio a que foram submetidos, não aceitaram a dominação e resistiram/resistem, buscando respeito ao direito, ao seu território, como lugar do seu bem viver e das suas cosmologias – entendida como a sabedoria indígena na sua inter-relação com a natureza e outros seres.

1.1 O caminho metodológico da pesquisa

A decisão de discutir a temática também tem a ver com a busca da autora de resgatar a ancestralidade encravada na América Latina e, mais ainda, compreender a sua história familiar. Em cada caminhada e paradas nos lugares, existia tensão, um misto de sofrimento e esperança. Não foi fácil passar mais de seis meses para escrever um capítulo. A escrita não fluía. Para entender o emaranhado da ancestralidade indígena latino-americana, foi necessário parar e conhecer algumas mulheres que foram fundamentais na resistência indígena, mas com histórias fragmentadas devido à falta de registros. Histórias de maus-tratos, torturas, açoites, mortes. Histórias de dores. De identidades diluídas.

Na caminhada de atalhos, dialoguei com algumas delas. Apesar desta tese não ser sobre mulheres indígenas, foram com elas que vivi algumas partilhas. Fiquei afetada com as

narrativas. Como diz o poeta Bispo dos Santos (2023, p. 36): “afetos não se trocam, se compartilham”. Compreendi que os fragmentos encontrados precisavam de tempo para serem maturados, entendidos e compartilhados. Encontrei Anacoana¹, indígena taina que viveu na ilha de Hispaniola, na região do Caribe, no final do século XV e início do XVI; Nusta Huillac (Ñusta Hullica), líder mapuche - Chile, século XVI; Micaela Bastidas, Cusco, no Peru, século XVIII ; Bartolina Sisa, indígena Aimará, na Bolívia, século XVIII; Nísia Floresta, indígena Potiguara no Brasil, século XIX; Dolores Cacuango, Equador, século XX; Rigoberta Menchú, indígena quiché na Guatemala, século XX; Zenilda Xukuru, Pesqueira, Pernambuco, século XX e XXI; entre outras sem registro. Aqui fica para se completar a história de Coragem Xukuru, que participou com outros homens do seu povo na Guerra do Paraguai. Ninguém sabe o seu verdadeiro nome, por isso batizaram de coragem.

No Brasil, pouco se sabe sobre as grandes lutas indígenas do Continente. A responsabilidade de trazer um pouco da América Latina, a partir dos movimentos de lutas libertárias indígenas, é uma maneira de colaborar para retirada do véu do esquecimento, e por isso, a tese, em si mesma, tem grande significado. Pensei que poderia estar sendo repetitiva, ao trazer o pensamento crítico decolonial, mas conclui que se faz necessário *repetir, repetir e repetir*, para que um fato se torne verdade, e entender que a história tem vários heróis e heroínas, apesar do genocídio, processo de escravização, etnocídio e epistemicídio. Katiúscia Ribeiro (2020, s/p) diz que “o epistemicídio chega antes da bala, chega antes da corrente, chega antes das violências e das desigualdades. Precisamos resgatar o que nos constitui para seguirmos em frente, e estarmos sempre em movimento com a vida”.

Como diz Bispo (2023, p. 53), “prefiro não falar em sonhos, mas em imaginários, pois os sonhos acabam quando acordamos. Nos meus imaginários estou na retaguarda, confluenciando na condição de suporte da geração neta”. É este o significado desta tese, também, sobre o meu resgate com a minha história de defensora de direitos humanos que teve

¹ Anacoana desempenhou um papel significativo antes e durante a chegada dos colonizadores europeus. Talvez por esta razão ela seja uma das poucas indígenas cujo nome é mencionado nos primeiros anos da conquista da América, no final do século XV. Ñusta Huillac (ou Ñusta Hullica), é reconhecida por sua participação ativa na resistência contra a conquista espanhola na região que agora é o Chile. Micaela Bastidas foi a líder e a principal estrategista da revolução indígena peruana. Bartolina Sisa desempenhou um papel significativo na revolta indígena de 1781, conhecida como a "Grande Rebelião Indígena". Nísia Floresta foi uma intelectual indígena brasileira que defendeu os direitos das mulheres, a educação e a liberdade. Embora não tenha liderado diretamente uma resistência armada. Dolores Cacuango foi ativista feminista pioneira na luta pelos direitos indígenas e camponeses no início do século XX. Rigoberta Menchú reconhecida na defesa dos direitos dos povos indígenas na América Latina. Zenilda Xukuru século XXI, considerada matriarca de todas as lutas, conselheira e como ela mesmo diz, tem a tarefa de contribuir para a libertação do povo.

uma trajetória no Gabinete de Assessoria às Organizações Populares e no Movimento Nacional de Direitos Humanos.

Minha ancestralidade foi apagada de várias formas. Venho de uma família cujas bisavós, avós e pai nasceram na Vila de Cimbres, hoje pertencente a Pesqueira, lugar do povo Xukuru do Ororubá. Fui criada com os devidos preconceitos impostos aos povos originários. Como diz João Pacheco de Oliveira (1998), os povos indígenas do Nordeste não foram objeto, inicialmente, de especial interesse para os etnólogos brasileiros. Considerados “índios misturados” e com uma série de atributos negativos, contrastavam com a idealização dos indígenas puros do passado. Dei-me conta de que esta seria o grande resgate da minha história. Resolvi “embrenhar-me” nos fragmentos, mesmo que não fosse reconhecida como uma Xukuru, entendendo que não é fácil chegar, quando muitos deram a vida para sobreviver. Quantas vezes senti-me excluída e desconhecida para eu perceber que, o que vale é a possibilidade de reescrever parte de uma história arquivada durante séculos.

Mas, como diz a letra da canção *la cigarra*, de María Elena Walsh, e cantada por Mercedes de Sosa, “*tantas veces me mataron, tantas veces me morí, sin embargo estoy aquí resucitando*”, o que representa a resistência dos povos latino-americanos de se reerguerem diante da diversidade, de períodos de silêncio e sofrimento. É possível o giro decolonial e fazer o caminho de volta ou buscar novos caminhos. Esta é a tese, girar e ressurgir cantando ao sol.

Quanto às escolhas das experiências, referem-se aos povos Xukuru, que residem em Pesqueira, no estado de Pernambuco, e aos Mapuche ao sul do Chile, especificamente nas províncias de Arauco e Malleco. Ambos, reúnem algumas semelhanças, como a resistência nos processos de retomada ou recuperação do território e no confronto com o Estado e pessoas ou grupos privados. As duas experiências (Xukuru e Mapuche), formularam denúncias junto ao Sistema Interamericano de Direitos Humanos (SIDH). As decisões da Corte Interamericana de Direitos Humanos serão objetos de estudo. No caso brasileiro, é a primeira sentença que trata sobre os povos indígenas. Quanto ao marco temporal analisado, corresponde ao final dos anos 1990 e início da década de 2000 e 2020 (marco da pandemia no mundo), período de um agir dos movimentos indígenas.

No caso específico do povo Mapuche, existe uma trajetória pela restituição das terras antigas, pelo direito de autogoverno. Tanto no Brasil quanto no Chile, a violência estatal vem se configurando pela omissão, morosidade no agir e forte criminalização das lideranças. Apesar de algumas particularidades, os casos apresentados não se diferenciam de outras histórias de violência contra os povos indígenas da América Latina.

Na década de 1990, os movimentos indígenas conseguiram apresentar-se no cenário político internacional como um dos fenômenos sociais e políticos mais inovadores da história recente latino-americana. A eclosão desses movimentos se deu no período de surgimento das políticas neoliberais e de reformas estruturais autoritárias, excludentes e impositivas, gerando fraturas e vulnerabilidade social. As demandas indígenas objetivavam assegurar a ocupação de seus territórios e a revalorização de seus usos e costumes ancestrais. Os povos originários de *Abya Yala* buscam se reapropriar do território a partir da resistência. Como diz Porto Gonçalves (2009, p. 29), “a luta pelo território assume caráter central, numa perspectiva teórico-política inovadora, na medida em que a dimensão subjetiva, cultural, se vê aliada à dimensão material – água, biodiversidade, terra”. Hoje, só cinco por cento da população mundial é indígena. Segundo a Organização das Nações Unidas (2021), essa minoria preserva 80% da biodiversidade, mas ainda enfrenta uma série de violações de seus direitos.

O movimento indígena no Brasil deu-se a partir dos anos 1980, na luta por seus territórios e também pela defesa e promoção de direitos. O processo organizativo recebeu outros apoios de ativistas com o intuito de agregar força à luta e assim, construir uma articulação política. Neste período, as Assembleias Indígenas, em diversas partes do Brasil, mobilizaram lideranças que estavam sem espaço para manifestação política, enquanto a Igreja Católica, através do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão da Conferência Nacional dos Bispos (CNBB), começava a realizar assembleias de caráter político pedagógico para tratar da problemática do povo indígena.

Em relação ao movimento Mapuche-Chile, como expressão de luta do grupo étnico da sociedade chilena, este surgiu nas primeiras décadas do século XX. O projeto de libertação do povo Mapuche buscou sua autonomia político territorial, superando a condição de minoria nacional oprimida e de povo colonizado. Quanto aos primeiros antecedentes da Organização *Coordinadora Territorial Lafquenche*, estes foram registrados no ano de 1996, configurando-se como uma alternativa às organizações existentes, em meio às lutas territoriais; os povos Mapuche, pertencentes a distintas comunidades da zona de Arauco. Neste marco, se elaborava pela primeira vez uma demanda territorial, deixando de lado a demanda tradicional por terras.

A criminalização dos movimentos indígenas tem-se constituído em uma das principais problemáticas em todo o planeta (ONU, 2007), diante da crescente violação sistemática dos direitos dos povos tradicionais. Em ambos os países se agudizam a política de desterritorialização e os protestos dos movimentos sociais indígenas. As leis Antiterroristas e de Segurança Nacional, por exemplo, são mecanismos utilizados pelo Estado para frear os movimentos que representam uma “ameaça à segurança e à vida social”.

Quanto à problematização, a pesquisa baseia-se nas seguintes perguntas: Independente dos regimes políticos, quais os fundamentos que amparam e reforçam a criminalização dos movimentos indígenas? Como se exteriorizam os mecanismos de criminalização dos movimentos indígenas a partir da judicialização do protesto social, da repressão política e da coação das lideranças? Como é possível, a partir do pensamento crítico decolonial, construir diretrizes que levem em consideração a luta dos povos indígenas pelo território?

Partindo desses questionamentos, **o objetivo geral** busca demonstrar que o pensamento crítico decolonial fornece elementos para:

1. Entender a política vigente, que se traduz na utilização de mecanismos legais com a intenção de fazer com que as ações dos movimentos indígenas sejam criminalizadas, rotuladas como perigosas da ordem vigente, reforçando um sistema seletivo e reprodutor da violência estrutural.

Em se tratando dos objetivos específicos, propõem-se:

1. Aprofundar sobre a violência contra os Povos Indígenas – a partir dos estudos sobre o pensamento decolonial –, tendo como chave a colonialidade do Poder, Saber e Ser, a qual colabora para compreender o projeto de dominação, que tem sua origem no processo de colonização, e se perpetua até os dias atuais, bem como a resistência como uma reação às estratégias de violência.

2. Identificar as contradições do sistema e os mecanismos não declarados da política de negação dos valores identitários dos povos indígenas.

3. Explicar as lutas de resistência dos movimentos indígenas pelo reconhecimento de seus direitos frente a um processo de exclusão que é reforçado sistematicamente pela seletividade.

4. Analisar as sentenças da Corte Interamericana de Direitos Humanos relacionadas aos povos Xukuru (BR) e Mapuche (CL), com o intuito de perceber se a colonialidade do poder, saber e ser encontra-se presente.

A pesquisa propõe realizar uma reflexão a partir do enfoque zetético (origem do grego *zetein*), que significa perquirir, pôr em dúvida, investigar. Em sua essência, “as questões têm função especulativa explícita e infinita; e o problema tematizado é configurado com um ser (que é algo?); eis porque se preocupa em saber o que é uma coisa, com uma função predominantemente informativa da linguagem [...]” (Ferraz Jr; Borges, 2020, p. 114).

A investigação trilha um caminho conjecturando sobre a modernidade, a colonialidade, e a re-existência dos povos indígenas, exigindo um pensar fora da curva. Propõe utilizar-se do

pensamento decolonial, partir de um diálogo com autores latino-americanos do grupo Modernidade/Colonialidade (MC), bem como outros do Sul Global que produzem amplas discussões ligadas à região e possibilitam pensar sobre as marcas da modernidade, principalmente em relação aos sujeitos subalternizados², no caso da tese, os indígenas.

O pensamento decolonial traz ferramentas capazes de elucidar como o fenômeno da colonialidade está presente no modelo dominante de conhecimento. A lógica da colonialidade será aprofundada como um dos elementos da modernidade. Quanto à discussão sobre o fenômeno da violência estrutural/sistêmica e simbólica, os autores estudados são Slavoj Žižek, com base na obra *Violência*, e Pierre Bourdieu, na discussão da violência simbólica, em suas obras *A dominação masculina* e *Os herdeiros: os estudantes e sua cultura*.

As reflexões são uma tentativa de apresentar a história encoberta desses povos, buscando não se contaminar ou reproduzir uma racionalidade eurocêntrica. A ideia é dialogar com o pensamento decolonial, o qual passa pela crítica ao conhecimento universal, neutro.

Entretanto, é importante ressaltar que as metodologias decoloniais não são neutras, mas apresentam sensibilidade às demandas dos corpos colonizados, que estão dentro das zonas do “não ser” da modernidade, e, ao assumir esse lugar epistemológico, se propõem a elaborar um caminho, conforme cada pesquisa, para decolonizar esses corpos e suas realidades, que não são pretensamente universais, mas reais, e estão dentro da América Latina (Dulci; Malheiros, 2021, p. 177).

Esta pesquisa não parte das ideias de neutralidade. Decolonizar práticas acadêmicas significa uma grande batalha para não cair na tentação de um olhar único da realidade social; é resistir a padrões científicos limitantes e romper com algumas formas de ser pesquisador da realidade. “A academia não é um espaço neutro, tampouco simplesmente um espaço de conhecimento, mas também um espaço de violência” (Kilomba, 2019, p. 51).

Enfrentar o debate é a maneira de construir novas possibilidades de pensar a realidade. Ressalta-se que a ideia não é desconsiderar por inteiro o conhecimento hegemônico, mas fazer a crítica a partir das contradições e entender que há diversas construções e compreensões de saberes.

Reconocer con humildad que nuestras concepciones epistemológicas metodológicas no constituyen un sistema de reglas, no son una configuración normativa, no representan un saber universal, no constituyen una verdad absoluta (Ocaña; Lopez; Conedo, 2018, p. 175).

O projeto decolonial representa uma subversão epistêmica, demonstrando que há outras formas de ver o mundo, respeitando a heterogeneidade e cosmologia dos povos. O Bem Viver,

² “Subalterno é aquele cuja voz não pode ser ouvida, como [...] as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal e dá possibilidade de se tornarem membros do estrato dominante” (Spivak, 2010, p. 12).

por exemplo, é outra perspectiva de vida, que faz parte da cosmologia indígena. Boaventura Sousa Santos (2006, p. 22) expressa que “só uma constelação de métodos pode captar o silêncio que persiste entre cada língua que pergunta [...] essa pluralidade de métodos só é possível mediante transgressão metodológica”.

Escrever esta tese trouxe-me horas de reflexão. Tinha claro que mais do que uma discussão sobre o pensamento decolonial, deveria representar uma forma e um pensar diferente, rejeitando sempre uma única maneira de analisar a realidade, seja esta cristã, liberal ou marxista. Esses pensamentos totalizantes, criadores de totalidade, estão em conflito com o pensamento fronteiro e a opção decolonial” (Mignolo, 2008, p. 246). A pesquisa não pretende chegar a um conhecimento universal e nem tem a pretensão de traçar um caminho em busca da “verdade”. Trata-se de compreender e problematizar os vários saberes em jogo, a partir dos estudos decoloniais. Linda T. Smith (2018) defende que se precisa criticar seu próprio “olhar”.

A pesquisa é qualitativa, trazendo o enfoque exploratório. É qualitativa, porque traz “aspectos da realidade social que não podem ser quantificados, centrando-se na compreensão e explicação da dinâmica das relações sociais” (Silveira; Córdova; 2009, p. 32).

A pesquisa qualitativa levará em consideração o pensamento crítico de Hugo Zemelman (2011), o qual contribuiu para o desenvolvimento da chamada "Epistemologia do Sul", uma abordagem que busca compreender o conhecimento a partir das perspectivas do hemisfério sul global. Enfatiza: a. O conhecimento não é uma entidade fixa e objetiva, mas sim uma construção social; b. O pensamento crítico envolve a capacidade de questionar e analisar as estruturas sociais e as relações de poder; c. A valorização da diversidade de perspectivas e experiências como uma fonte enriquecedora de conhecimento; d. O conhecimento é construído através do diálogo e da participação ativa na sociedade. O pensamento crítico não é um processo isolado, mas um fenômeno social que emerge das interações e do engajamento com outras pessoas; e. Rejeição aos universalismos absolutos que procuram impor uma única visão do conhecimento. Em síntese expõe a necessidade de uma postura crítica e reflexiva, adaptando as hipóteses conforme novos dados emergem.

É exploratória, porque “proporciona maior familiaridade com o problema, com vistas a torná-lo mais explícito” (Silveira; Córdova; 2009, p. 35). Os estudos em nível exploratório foram a partir de levantamentos bibliográficos e documentais, como livros, periódicos, documentos de entidades de direitos humanos, sentenças da Corte Interamericana de direitos Humanos. Os principais veículos de acesso, no caso das pesquisas documentais, foram sítios eletrônicos de instituições governamentais e não governamentais.

Quanto à estrutura da tese, o primeiro capítulo faz uma breve linha do tempo como uma maneira de apresentar o processo vivido pelos povos originários que aqui habitavam em *Abya Yala* para a (des)construção de uma historiografia oficial como única e verdadeira, que sempre foi contada a partir da negação do outro – povos originários. Neste capítulo, apresenta o caminho metodológico da pesquisa.

O segundo capítulo apresenta o marco teórico da pesquisa e aborda a discussão crítica sobre modernidade/colonialidade, destacando a colonialidade como uma das principais marcas da modernidade. A concepção de decolonialidade de Quijano é central para pensar a América. O capítulo busca descortinar a sua face oculta e violenta (Mignolo) ou o mito da modernidade (Dussel) e mostrar que a colonialidade e a modernidade estão mutuamente associadas.

No terceiro, apresenta uma discussão sobre o papel dos movimentos sociais indígenas na América Latina/*Abya Yala*, dando ênfase às histórias de resistência dos povos Xukuru (BR) e Mapuche (CL). A luta pelo território representa o novo ciclo dos movimentos indígenas a partir do final dos anos 1980, ganhando maior expressão nos anos 1990, protagonizando novas estratégias nacionais e internacionais. A Convenção nº169 sobre os Povos Indígenas e Tribais considerada o primeiro instrumento internacional com enfoque específico nos direitos desses povos, e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas são resultados de processos de articulação e mobilização transnacionais desses movimentos para assegurar direitos como território, autonomia, autodeterminação dos povos, direitos coletivos, entre outros.

O quarto capítulo discute a criminalização contra lideranças/ativistas dos movimentos sociais indígenas, tomando como referências os povos Xukuru (BR) e Mapuche (CL). A criminalização como processo estruturado de violência (quer seja física ou simbólica) adquire aspectos institucional (público e privado), na medida em que seus agentes se utilizam de suas prerrogativas e funções para atribuir uma natureza essencialmente criminosa, como forma desestabilizar as lutas reivindicatórias de resistência aos processos de dominação.

O quinto capítulo explicita a metodologia que será aplicada para fazer a análise das duas sentenças da Corte Interamericana de Direitos Humanos.

O sexto capítulo faz uma análise das duas sentenças (Xukuru e Mapuche) e das jurisprudências referentes à questão indígena da Corte Interamericana de Direitos Humanos, buscando analisar se suas argumentações confrontam com a hegemonia eurocentrada do direito, bem como se contribui para a afirmação do pensamento decolonial.

Por fim, a análise das sentenças da Corte IDH de alguma forma responde ao modo como se operam os mecanismos legais de criminalização dos movimentos indígenas e a reprodução

da violência estrutural, compreendendo o projeto de dominação e a colonialidade do direito. Enfim, as práticas ancestrais demonstram que são possíveis diretrizes políticas que levem em consideração a diversidade, as diversas formas de vida, as expressões culturais, os costumes e as práticas dos povos indígenas, afrodescendentes, quilombolas.

2 APORTES TEÓRICOS DA PESQUISA

A matriz do pensamento crítico decolonial³ permite desvelar e refletir sobre o mito da modernidade, a lógica colonial, com a sua ação desumanizante e a construção do sistema capitalista mundial – não somente a partir da Europa, mas também da conquista da América-, contribuindo para explicar o processo e os efeitos da violência, pela dominação, exploração e aniquilamento vividos pelos povos originários que resistiram/resistem até hoje a um padrão de poder vigente. Essa matriz traz a reconexão da história invisibilizada a partir das ruínas, buscando a desconstrução de um projeto eurocêntrico, a partir de novas bases de compreensão do mundo e do conhecimento.

O pensamento pós-colonial é mais associado às consequências do colonialismo britânico e francês, sobretudo na África e Ásia, que consiste em apresentar respostas políticas, econômicas, filosóficas ao colonialismo. Vários autores⁴ dessa matriz de pensamento promovem diálogos com os autores considerados do grupo Modernidade-Colonialidade (MC). Afinal, “a eliminação das populações nativas das Américas e da Australásia e a escravidão de milhões de africanos durante o tráfico de escravizados europeu foram duas das maiores tragédias da época colonial” (Muzaffar, 1995, p. 6).

Em 1992⁵ foi criado o Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos, composto por acadêmicos da América do Sul, vinculados às universidades norte-americanas, consideradas as primeiras sementes da origem do que se pode chamar Modernidade-Colonialidade (MC). O nome foi inspirado em outro grupo, criado na década de 1970, chamado de Estudos Subalternos, interdisciplinar, dirigido por Ranajit Guha e formado por acadêmicos de origem asiática, que trazem a discussão sobre os sujeitos subalternos para o debate pós-colonial. Segundo Luciana Ballestrin (2013), este conjunto de autores dialogava bastante com “os pós-estruturalistas europeus Derrida, Deleuze e Foucault, além de Freud, Lacan e Gramsci, também com teóricos dos estudos culturais em sua preocupação com identidade, cultura e globalização” (Ballestrin, 2013, p. 93).

³ Parte do pensamento não só dos autores do grupo Modernidade-Colonialidade, mas também dos movimentos sociais e coletividades subalternizadas.

⁴ Aimé Césaire, Achille Mbembe, Albert Memmi, Edward W. Said, Frantz Fanon, Gayatri Chakravorty Spivak, Homi K. Bhabha, Stuart Hall entre outros. Edward Said, autor importante com sua obra sobre o orientalismo (1978), alertava sobre a visão ocidental distorcida do Oriente como o “Outro”, servia aos interesses coloniais.

⁵ Em 1992 foi o ano de reimpressão do texto de Aníbal Quijano “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, considerado um clássico para quem estuda sobre decolonialidade.

O Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos foi extinto em 1998, devido às divergências teóricas e questionamentos sobre a incapacidade do projeto de se desvincular dos conhecimentos estadunidenses e indianos. Para Ramon Grosfoguel (2008, p. 116),

[o]s latino-americanistas deram preferência epistemológica ao que chamaram os quatro cavaleiros do Apocalipse”, ou seja, a Foucault, Derrida, Gramsci e Guha. Entre estes quatro, contam-se três pensadores eurocêntricos, fazendo dois deles (Derrida e Foucault) parte do cânone pós-estruturalista/pós-moderno ocidental. Apenas um, Rinajit Guha, é um pensador que pensa a partir do Sul. Ao preferirem pensadores ocidentais como principal instrumento teórico traíram o seu objetivo de produzir estudos subalternos.

Grosfoguel (2008) expõe que o grupo já sentia a necessidade de realizar uma crítica decolonial, transcendendo a epistemologia ocidental. A participação de Gramsci e Foucault como referências da escola subalterna sul-asiática “acabou por espelhar o apoio dado ao pós-modernismo pelo setor do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos” (Grosfoguel, 2008, p. 116).

No ano de 1998⁶ nasce o projeto Modernidade-Colonialidade (MC⁷), formado por intelectuais latino-americanos, aprofundando narrativas de nossas histórias de independência colonial, dominação jurídica, epistêmica, política, econômica, social, cultural, territorial. A análise do colonialismo na América Latina é devidamente estudada com base em categorias e conceitos próprios. O grupo MC traz uma genealogia do pensamento latino-americano e se distancia das influências dos Estudos Subalternos e de outras linhas do pensamento pós-colonial. Os estudiosos sentiram a necessidade de desenvolver aprofundamentos acadêmicos adequados aos problemas latino-americanos.

A decolonialidade surge da necessidade de refletir que a colonização não foi um evento acabado. Faz uma análise da geopolítica do conhecimento, a partir do entendimento da modernidade, que silenciou os considerados subalternos. Segato (2014) afirma que a concepção sobre a colonialidade do poder, em Quijano, nos estudos pós-coloniais, seria contraditória, pois o poder colonial nunca foi desconstituído. É o mesmo entendimento de Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016), quando expressam que o ‘pós’ do pós-colonial não significa que os efeitos do domínio colonial foram suspensos. Os conflitos do poder e os regimes de poder-saber continuaram nas chamadas nações pós-coloniais.

⁶ Com apoio da Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Edgardo Lander organizou em Caracas um evento, sendo convidados Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Arturo Escobar e Fernando Coronil. Alguns dos integrantes já vinham realizando reflexões como Dussel sobre a Filosofia da Libertação (anos 60 e 70), Aníbal Quijano sobre a teoria da dependência (80 e 90) e Immanuel Wallerstein, sobre a Teoria do Sistema-Mundo (2000).

⁷ Para alguns teóricos o MC é um grupo, coletivo ou projeto que mobilizou um movimento epistemológico de renovação crítica das ciências sociais.

O pensamento decolonial é ocasionado pelo “giro decolonial”⁸, que, segundo Maldonado-Torres (2008), significa uma atitude, a consciência que se tem frente ao projeto de morte e desumanização modernos.

Dentre a contribuição do grupo MC, Ballestrin (2013) reforça a tentativa de (de)marcar:

- (a) a narrativa original que resgata e insere a América Latina como o continente fundacional do colonialismo, e, portanto, da modernidade;
- (b) a importância da América Latina como primeiro laboratório de teste para o racismo a serviço do colonialismo;
- (c) o reconhecimento da diferença colonial, uma diferença mais difícil de identificação empírica na atualidade, mas que fundamenta algumas origens de outras diferenças;
- (d) a verificação da estrutura opressora do tripé colonialidade do poder, saber e ser como forma de denunciar e atualizar a continuidade da colonização e do imperialismo, mesmo findados os marcos históricos de ambos os processos;
- (e) a perspectiva decolonial, que fornece novos horizontes utópicos e radicais para o pensamento da libertação humana, em diálogo com a produção de conhecimento (Ballestrin, 2013, p. 110).

A opção teórica decolonial⁹, à luz do grupo MC, corrobora com a narrativa que se pretende demonstrar no decorrer do trabalho, que é uma releitura da história da colonização, a (re)existência e emancipação epistêmica através do diálogo do protagonismo dos saberes e possibilidade de perspectiva de mundo. A opção por um grupo de autores ligados à determinada linha de pensamento não significa negar os autores que vêm contribuindo com os estudos pós-coloniais, chamados do Sul Global¹⁰.

Para Segato (2014), o pensamento decolonial não é uma teoria que apenas explica sobre e para a América Latina. É uma teoria que tira o véu sobre o significado da modernidade e o que a história não contou sobre a violência contra os povos originários, ponto fundamental para entender o significado da conquista na América – Abya Yala. Todo o emaranhado do lado obscuro da modernidade, Mignolo (2007) reforça que serviu para a construção do pensamento decolonial.

⁸ O termo foi criado pelo filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres, em 2005.

⁹ Existe uma discussão sobre a diferença entre o termo *decolonial* ou *descolonial*. Com relação à tradução para espanhol e português não há uma posição unânime. Walsh (2009) prefere utilizar o termo “decolonial”, suprimindo o “s” para marcar uma distinção com o significado de descolonizar em seu sentido clássico. Salienta que a intenção não é desfazer o colonial ou revertê-lo ou superar o momento colonial pelo momento pós-colonial. A ideia é suscitar um posicionamento contínuo de transgredir e insurgir. O trabalho adota o termo decolonial, por entender que a diferença não é significativa.

¹⁰ No caso epistêmico, o Sul, “é exatamente o conjunto dos conhecimentos nascidos nas lutas anticapitalistas, anticolonialistas e antipatriarcais, lutas das mulheres, dos povos quilombolas, dos povos indígenas, dos povos colonizados, dos trabalhadores, que ao lutarem sempre usaram e produziram conhecimentos e esses conhecimentos nunca foram reconhecidos como tal. Portanto, é uma tentativa de captar esse processo de conhecimento que nasce na própria luta e no viver na luta contra a opressão” (Santos, 2018, p. 18). Da mesma forma, sobre Norte-Sul, traz a ideia de uma divisão socioeconômica e política utilizada para discutir a teoria dos mundos. Essa divisão separa os países desenvolvidos, considerados de países do norte, dos países do sul, países subdesenvolvidos ou em desenvolvimento.

2.1 Descortinando a Modernidade e a Colonialidade a partir do pensamento decolonial

O "descobrimento" da América – Abya Yala – representa o pilar fundamental da modernidade europeia, que surge com a conquista e com a expansão de um modelo padrão de sociedade. O projeto de modernidade¹¹ só foi possível mediante a “invenção da América” (Quijano, 2000). Corroborando essa ideia, Dussel (1993) expõe que a modernidade não pode ser explicada por eventos meramente históricos, mas como um feito que instituiu transformações estruturais nas formas de vida em diversas culturas. “Não há como entender a sua fundação sem levar em conta os três grandes genocídios que o fundamentaram: o indígena, o da diáspora africana e a expulsão dos Judeus na Espanha” (Mignolo, 1998, p. 36).

A Europa, antes da conquista, nunca foi o centro do mundo, pelo contrário, representava, como diz Enrique Dussel (2003), a periferia do mundo muçulmano e do Oriente. “O caráter periférico e marginal da Europa era tal que a expressão se orientar – ir para o Oriente – indicava a relevância do Oriente à época” (Porto-Gonçalves, 2009, p. 28). Foi a cosmologia cristã que criou uma visão do mundo em três continentes: Ásia, África e Europa. “A Terra não foi criada e dividida em quatro (*sic*) continentes desde seu início por um ser divino” (Mignolo, 2007, p. 15). Nenhuma outra cosmologia, a exemplo da indiana, inca, chinesa, árabe, foi capaz de usar o poder e dominação do espaço ao ponto de regionalizar o mundo. Essa geografia mostra como o poder foi se distribuindo sobre o globo e formando visões dominantes. O continente europeu, mais precisamente a parte ocidental, como centralidade mundial, deu-se no decorrer da história.

Mignolo (2007) expõe que a criação de um mapa foi influenciada pelas ideias de Santo Agostinho, em seu livro “A Cidade de Deus”, que são os três filhos de Noé: Ásia representando Sem; África, Cam e Europa, Jafé. Cam é o amaldiçoado, o filho que pecou contra o pai e teve seus descendentes condenados. Foi criado um imaginário social que esse continente representasse o fracasso do mundo, ou melhor, “os condenados da terra”¹². Sem e Jafé, foram os filhos abençoados por Noé. A Jafé, foi oferecida a benção da prosperidade, do engrandecimento, e este reteria sobre os outros irmãos.

A palavra América é uma procedência ocidental que surgiu no mapa mundi em 1507, em homenagem a Américo Vespúcio, por sugestão do cartógrafo Martin Waldseemüller, “consagrando-se a partir de finais do século XVIII e inícios do século XIX, adotada pelas elites

¹¹ Dussel, Quijano e Wallerstein entendem que a modernidade surgiu no final do século XV com o capitalismo e o circuito comercial do atlântico.

¹² Título da obra do autor Franz Fanon, publicada originalmente em 1961, trata da violência da colonização e seus efeitos devastadores.

crioulas para se afirmarem em contraponto aos conquistadores europeus, no bojo do processo de independência” (Porto-Gonçalves, 2009, p. 26).

A denominação América Latina, consolidada no final do século XIX, traz em seu termo imprecisão. “A história da construção da denominação dessa vasta faixa de terra coincide com a história das tentativas de apropriação desse imaginário – e, conseqüentemente, das riquezas materiais que o acompanhavam.” (Farret; Pinto, 2011, p. 31).

Os autores acreditam que houve disputa do imaginário sobre o além-mar entre ibéricos, franceses e estadunidenses. Apontam também a dificuldade de estabelecer uma abordagem unitária e homogênea de uma extensa região extremamente diversificada do ponto de vista étnico-cultural, linguístico, político e econômico. A construção do nome deixou no esquecimento os povos indígenas e negros.

No início da invasão, as regiões tinham outras designações, a partir dos povos que ali viviam, como *Tawantinsuyu* (região do atual Peru, Equador e Bolívia, principalmente), do *Anahuac* (região do atual México e Guatemala, principalmente), das terras guarani (envolvendo parte da Argentina, do Paraguai, sul do Brasil).

O processo de invenção da América buscava homogeneizar a população indígena. Como diz Mignolo (2008, p. 240), não “eram homogêneas as multidões de africanos roubados e arrancados de seus reinos e principados. Foram arrebatados de distintos reinados, falavam línguas diferentes e tinham vários tipos de crenças”. Desconsiderar as nomeações já existentes representa uma ação de domínio cultural, social, político e econômico imposto às nações que habitavam naquele território.

“O termo América Latina anula a grande diversidade cultural nela existente, dando continuidade ao processo colonizador de redução e submissão destas diferenças, sendo os não europeus considerados raças inferiores” (Lisboa, 2014, p. 511).

No território que hoje se conhece como América – que a Europa batizou de “Novo Mundo” – milhões de habitantes viviam há milênios, repartidos em inúmeros povos. O Novo Mundo e a América são invenções europeia-cristãs. “A formação histórica do mundo moderno-colonial resultou das ações e das narrativas produzidas basicamente em quatro das seis línguas modernas imperiais: português, espanhol, francês e inglês” (Mignolo, 2008, p. 239).

Quando os colonizadores chegaram e perceberam a terra à vista, continuando sua viagem, chega em *Quisqueya* (Mãe Terra), sociedade agrária e habitada há milhares de anos,

hoje onde estão situados Haiti e a República Dominicana¹³. O nome *Quiesqueya* – Mãe Terra – começou a chamar-se de *Hispaniola* e os povos foram chamados de “índios”.

O processo de invasão pelos espanhóis fez decretar donos das terras e o domínio a fogo e ferro desses territórios. Diante das atrocidades dos colonizadores, chega o final do século XVI, e se tem a “grande ideia” de buscar africanos escravizados. Para Calderon e Castells (2021, p. 172) “o padrão funcionou com base numa espécie de “dialética de negação do outro”, em que o diferente (índio, negro, mulher, migrante etc.), uma vez diferenciado, era degradado para ser explorado [...]”. A subjugação de indígenas e africanos foi base de todo o processo de colonização.

No caso da conquista portuguesa, havia uma competição entre Portugal e Espanha, conquistadores em busca de riqueza sobre a divisão das terras, o que levou Portugal a exigir da Espanha um tratado, chamado de Tordesilhas, que tinha como finalidade a delimitação, através de uma linha imaginária, das posses portuguesa e espanhola no território da América do Sul.

A narrativa contada da história do Brasil não aprofunda o trabalho forçado dos nativos, o genocídio indígena, a escravidão e a exploração da riqueza.

A expedição colonizadora tem o extermínio como a sua marca. Os povoamentos foram realizados com grandes atrocidades, maneira encontrada para se apropriarem das terras dos indígenas para entregarem aos colonos. Utilizando da força, decidiu dividir e repartir o território.

Um dos fatores que contribuíram para o processo de dominação e de extermínio dos povos indígenas do Brasil foi a habilidade com que os colonizadores portugueses usaram a seu favor os desentendimentos internos entre os diferentes grupos étnicos, fosse provocando brigas entre eles ou usando-os para comporem seus exércitos para atacarem grupos rivais (Luciano Baniwa, 2006, p. 59).

Os indígenas rebeldes eram escravizados, conduzidos ao mercado de escravos. “No final do século XVI, em Porto Seguro, cada família portuguesa possuía em média seis escravizados indígenas. Em São Paulo, em meados do século XVII, havia cerca de quatro mil colonizadores e 60 mil escravos indígenas.” (Moonen (2008) apud Viezzer; Grondin, 2020, p. 144).

O genocídio do povo indígena foi tão intenso que se estima que mais de 70% da população nativa tenha sido exterminada. A política indigenista brasileira de 1500 a 1910 foi de extermínios, mesmo com algumas leis impeditivas de massacres. “O período de 1930 a 1968

¹³ Eram administradas por reis-caciques e com suas devidas organizações estruturais. A chegada de Colombo fez com que os caciques, considerados reis daquele local, contribuíssem, inclusive, para a realização da fortaleza *La Navidad*.

foi, sem sombra de dúvida, um dos mais trágicos do genocídio indígena no Brasil no decorrer do século XX” (Viezzler; Grondin, 2020, p. 156).

Há uma disputa de narrativas em torno do evento fundador ou inaugurador da modernidade, cuja origem está na Europa e que a Reforma Protestante, o Iluminismo ou a Revolução Francesa representam os desdobramentos da razão ocidental surgida inicialmente entre os gregos antigos.

As narrativas que circulam sobre a modernidade são resultado de enfoques autorreferenciais e euro centrados que afirmam, substancialmente, que a modernidade pode ser explicada por referência a fatores históricos (Revolução Francesa e revolução industrial), sociológicos (surgimento dos Estados-nações), culturais (racionalização) e filosóficos (emancipação do indivíduo), intrínsecos à Europa (Raschietti, 2020, p. 55).

O pensamento decolonial reposiciona a própria modernidade, com a expansão colonial em 1492, com a concepção “conquistado, logo existo” (Dussel, 2008). O ato inaugural foi com o genocídio dos povos indígenas e a ratificação da superioridade epistêmica, política e econômica da Europa.

A crítica à modernidade deve abranger desde a economia (dando conta do domínio imperial e nacional do capitalismo, em seu nível industrial, comercial, mas hoje predominantemente financeiro), a política (colonialista), a cultura (esse eurocentrismo também epistemológico), a história (o horizonte de todos os horizontais que situa os povos não-europeus como povos sem história), a legalidade (acreditando que os direitos europeus são universais, isto é, que *o ius gentium europeum*, como denomina C. Shimitt, é o inteiro nomos da terra, definitivamente fetichizado na Filosofia do direito de Hegel), e muitos outros aspectos (Dussel, 2012, p. 10-11).

Dussel (1993) situa a Europa em relação à América a partir da invenção, **conquista, descobrimento e colonização**, que chama de subjetividades europeias. No primeiro momento, os navegadores acreditavam ter encontrado os seres asiáticos, por meio do Ocidente. Os indígenas que aqui habitavam foram encobertos. O “descobrimento” foi o momento que chegaram à conclusão de que as terras encontradas não faziam parte da Ásia.

É nesse momento que a Europa, ao encontrar o desconhecido, reconhece sua própria identidade como centro e os povos descobertos são colonizados. A “conquista”, significou a efetiva dominação do território. A “colonização” é entendida como o primeiro processo da modernidade por meio do qual o europeu se impõe sistematicamente sobre os povos encontrados, com intenções de domesticação e modificação do modo de vida do colonizado, o que vai moldar toda a futura formação da América Latina. Apesar das diferenças existentes, pode-se concluir que há uma semelhança na condição primordial para o desenvolvimento capitalista mundial moderno na colonização da América Latina, a exemplo da sua imersão de dependência econômica e hoje de um projeto neoliberal.

Mignolo (2007) reforça que a invenção da América criou condições para a expansão imperialista e uma forma de vida europeia, considerando progresso a ser seguido por todos, ou melhor, pela humanidade. A economia mundial capitalista não teria ocorrido sem a América. Em outros termos, o sistema/mundo colonial moderno surgiu a partir da invasão da América (Quijano; Wallerstein¹⁴, 1992). “A modernidade, o colonialismo e o sistema-mundo denotam aspectos de uma mesma realidade simultânea e mutuamente constitutiva” (Dussel, 2016, p. 58).

O sistema-mundo moderno, nascido da violência colonizadora no século XVI, é um modelo complexo que trouxe profundos impactos para os habitantes da América, “[...] de uma Europa que começa a sua abertura a um novo mundo que a reconecta com parte do antigo mundo, o asiático, constituindo o primeiro sistema-mundo” (Dussel, 1993, p. 193). Para o autor, no século XV, a Europa foi sendo isolada do mundo muçulmano, fazendo com que as rotas comerciais que levavam às índias fossem bloqueadas. O colonial constituiu o grau zero a partir do qual são construídas as concepções modernas de conhecimento e direito. As teorias do contrato social dos séculos XVII e XVIII são tão importantes por aquilo que dizem como por aquilo que silenciam” (Santos, 2009, p. 28). Wallerstein define o sistema-mundo como

[...] um sistema social que possui limites, estruturas, grupos associados, regras de legitimação e coerência. A sua vida é feita das forças em conflito que o mantém unido por tensão e o dilaceram na medida em que cada um dos grupos procura eternamente remodelá-lo a seu proveito. Tem as características de um organismo, na medida que tem um tempo de vida durante o qual suas características mudam em alguns aspectos e permanecem estáveis noutros (Wallerstein, 1974, p. 337).

O modelo civilizatório pautado na dominação do Outro¹⁵ trouxe a expansão do colonialismo europeu¹⁶ sobre o resto do mundo, o que levou à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e, com ela, a elaboração teórica da ideia de raça como naturalização daquelas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. “Com o início do colonialismo na América, inicia-se não apenas a organização colonial do mundo, mas também, simultaneamente, a constituição colonial dos saberes, das linguagens, da memória e do imaginário” (Lander, 2005, p. 10).

Para Dussel (1993), em 1492 houve o encobrimento do Outro pelo europeu, que desejou se impor enquanto dominador, e não a descoberta do Outro. Ao discorrer sobre a modernidade, diz que 1492 representa a

¹⁴ A ideia sobre “sistema-mundo” começa a consolidar-se como uma corrente autônoma do pensamento na segunda metade dos anos 70 e vinculada, indissolivelmente, ao nome de Immanuel Wallerstein.

¹⁵ O “outro” para Dussel é o excluído, é aquele que está à margem do sistema. O outro para nós é a América Latina em relação à totalidade europeia; é o povo pobre e oprimido da América Latina em relação às oligarquias dominadoras e, contudo, dependentes (Dussel, 2005, p. 196).

¹⁶ O termo europeu não é utilizado em seu sentido físico geográfico, mas em relação aos grupos “brancos” e “europeus” que detêm o controle da colonialidade do padrão de poder vigente (Quijano, 2014, p. 639).

[...] data do “nascimento” da Modernidade; embora sua gestação – como o feto – leve um tempo de crescimento intrauterino. A modernidade originou-se nas cidades europeias medievais, livres, centros de enorme criatividade. Mas “nasceu” quando a Europa pôde se confrontar como o seu “Outro” e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um “ego” descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria Modernidade. De qualquer maneira, esse Outro não foi “descoberto” como Outro, mas foi “en-coberto” como o “si-mesmo” que a Europa já era desde sempre. De maneira que 1492 será o momento do nascimento da Modernidade como conceito, o momento concreto da “origem” de um “mito” de violência sacrificial muito particular, e, ao mesmo tempo, um processo de “en-cobrimento” do não-europeu (Dussel, 1993, p. 8).

A Europa foi se estruturando pela dominação e a ratificação de um discurso de superioridade e por uma lógica de mundo maniqueísta: Eu e o Outro – este, como o diferente, o exótico, o bárbaro –, entendidos como sendo pessoas que estão numa posição de excluídas, mas que, de alguma medida, poderiam atingir o nível de civilidade e racionalidade.

Dussel (1993), contrariamente ao entendimento de Hegel e Habermas, diz que a América Latina e a Espanha tiveram um papel fundamental na era moderna. A descoberta do novo mundo possibilitou que a Europa saísse da imaturidade subjetiva do mundo muçulmano e se desenvolvesse, até tornar-se centro da história. Apresenta a real Europa como periferia do mundo antes do século XIV e como ela procura sair dessa condição marginal a partir do domínio ou conquista de povos originários, usurpando suas riquezas e colocando todas as outras culturas como periféricas ao longo dos séculos. “A ‘conquista’ é um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o “outro” como o “si mesmo” (Dussel, 1993, p. 44). A conquista fez com que a Europa colocasse todas as outras culturas como periféricas ao longo dos séculos.

O pensamento *dusseliano* (2005) aprofunda o que se pode chamar do mito da modernidade, ou melhor, desmascara a fantasia eurocêntrica moderna¹⁷, quando questiona a concepção de superioridade natural eurocêntrica, fazendo parte da racionalidade pela qual operou a conquista da América como o não explorado, que não poderia existir antes de ser “descoberto”. Trata-se de uma mitificação da Europa que se colocou como o centro universal epistemológico. Sobre o mito da modernidade explica

1. Sendo a cultura europeia mais desenvolvida, quer dizer, uma civilização superior às outras culturas (premissa maior de todos os argumentos: o “eurocentrismo”).
2. O fato de as outras culturas “saírem” de sua própria barbárie ou subdesenvolvimento pelo processo civilizador constitui, como conclusão, um progresso, um desenvolvimento, um bem para elas mesmas. É então um processo emancipador. Além disso, este caminho modernizador obviamente já é percorrido pela cultura mais desenvolvida. Nisso estriba a “falácia do desenvolvimento (desenvolvimentismo)”.

¹⁷ A palavra “moderna”, para Dussel, entre aspas, expressa uma Europa imaginária, que deseja contar a sua história sem levar em consideração o seu passado periférico em relação à Ásia Menor (Anatolia), Mesopotâmia e a África.

3. Como primeiro corolário: a dominação que a Europa exerce sobre outras culturas é uma ação pedagógica ou uma violência necessária (guerra justa), e é justificada por ser uma obra civilizadora ou modernizadora; também estão justificados eventuais sofrimentos que possam padecer os membros de outras culturas, já que são custos necessários do processo civilizador. Esse sofrimento é visto como custo necessário ao processo civilizador, e pagamento de uma “imaturidade culpável (Dussel, 2007, p. 78).

Quijano (2001) oferece a chave necessária para entender o contexto do sistema-mundo moderno-colonial na América Latina, quando expressa que o fim do colonialismo não significou o fim da colonialidade. Ressalta que não foi por acaso que o debate sobre colonização, modernidade, eurocentrismo surgiu em primeiro lugar na América Latina.

O sistema-mundo moderno-colonial deu-se com a invasão dos territórios dos povos originários por meio do controle da autoridade política, econômica e militar, não raro de forma coercitiva (Quijano, 2002), desde o final do século XV até o início do século XIX. Maldonado-Torres (2007, p. 131) reforça que “o colonialismo denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo está no poder de outro povo ou nação, o que constitui a referida nação em um império”.

“O ‘dispositivo’¹⁸ da colonialidade é uma rede cujos nós produzem e reproduzem a lógica cultural da dominação colonial para além do próprio colonialismo. Assim, os nós dessa rede estão apenas começando a ser identificados e tematizados” (García; Corzo, 2019, p. 3). É uma história de violência contra os povos originários, os quais subordinaram os corpos e territórios, desde a chegada dos colonizadores.

2.1.1. *Dimensões da colonialidade: poder, saber e ser*

A colonialidade do poder – guia teórico fundamental –, refletido por Aníbal Quijano¹⁹ (2005), significa que as formas coloniais de dominação, apropriação²⁰ e violência se estenderam mesmo após o fim das administrações coloniais, assumindo uma forma imperante da modernidade. O poder está relacionado “[à] ideia de que na sociedade algumas pessoas podem

¹⁸ Entiéndase por dispositivo “literalmente a cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes (Agamben, 2015, p. 23). El dispositivo de la colonialidad no es una red cuyos nodos producen y reproducen la lógica cultural de dominación colonial más allá del colonialismo mismo. Así, los nodos de esta red recién empiezan a ser identificados y tematizados

¹⁹ O conceito colonialidade foi criado por Anibal Quijano para explicar a concepção da colonialidade do poder, sendo a colonialidade do saber e do ser suas derivações de caráter político e econômico. Indo na esteira de outras reflexões, a colonialidade pode ser multidimensional, pois não é possível, como diz Castro-Gomes (2012), analisar a colonialidade do poder como única racionalidade, tendo em vista que para cada nível há redes de tecnologias e ferramentas próprias de poder.

²⁰ “[...] a apropriação envolve incorporação, cooptação e assimilação, enquanto a violência implica destruição física, material, cultural e humana. Na prática, é profunda a ligação entre a apropriação e a violência” (Santos, 2009, p. 29).

controlar a conduta dos demais porque ocupam certas posições ou cumprem certas funções” (Quijano, 2005, p. 2).

A herança colonial é explicada pela chamada colonialidade do poder, que opera com os mais poderosos mecanismos de dominação, presentes na opressão, nas leis, nos pactos etc. A colonialidade sobrevive ao colonialismo e se projeta através do imaginário cultural e epistêmico contra os sujeitos subalternos. Rita Segato (2021) expõe que a ideia de colonialidade do poder vem definir um novo paradigma nas ciências sociais²¹ e que “Quijano introduz um giro na história do pensamento crítico latino-americano e mundial e uma nova inspiração para reorientação dos movimentos sociais e luta política” (Segato, 2021, p. 46)²².

As experiências do colonialismo e da colonialidade se entrelaçam com as necessidades do capitalismo. “Há dois grandes sistemas de dominação do mundo na modernidade, o capitalismo e o colonialismo, mas não se pode imaginar o fim de um sem o fim do outro” (Santos, 2018, p. 409). Em outros termos, o projeto de dominação iniciado com a colonização não está terminado (Quijano, 2014d). Assim, “respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente” (Maldonado-Torres, 2007, p. 131).

A colonialidade do poder designa um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo, “que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com hierarquia étnico-racial global” (Grosfoguel, 2008, p. 126). Nessa linha, Restrepo e Roja (2010) expõem que a colonialidade opera através da naturalização das hierarquias territoriais, raciais, culturais e epistêmicas, possibilitando a (re)produção de relações de dominação.

Para Segato (2021), Quijano inverte a ordem do que foi edificado socialmente sobre a América e constrói um reordenamento da história, abrangendo a discussão de raça, gênero, economia, recursos naturais, bem como as concepções de lutas políticas, como a resistência dos povos indígenas, os quais foram capazes de sobreviver a quinhentos anos de massacre. Reforça que a América foi a base de acumulação originária do capital, e que representa o primeiro momento da formação do mercado mundial. Inicia-se, então, o processo de conquista e colonização. Naquele momento, dava-se início à modernidade e ao capitalismo, o qual surge com “a emergência da colonização americana” (Quijano, 2005a, p. 126), o lado obscuro da modernidade.

²¹ Segato (2021) afirma que a teoria de Quijano sofreu expropriação no que diz respeito a sua formulação original, quando a classificou a partir dos estudos pós-coloniais, pelos autores/as de estudos asiáticos e africanos. O autor, em diversas ocasiões, protestou publicamente, dizendo que não sabia o que significava a ‘pós-colonialidade’, uma vez que o padrão de colonialidade foi desconstruído.

²² Mignolo (2011) afirma que Dussel e Quijano abrem novas perspectivas para as ciências sociais, quando inserem a diferença colonial, através, respectivamente, da ideia de transmodernidade e colonialidade do poder.

A colonialidade do poder²³, como estrutura complexa, encontra-se presente na lógica de práticas autoritárias e excludentes, no padrão das relações sociais institucionalizadas.

Quijano (2001, p. 10, grifo nosso) expõe que “todo poder é uma relação social de **dominação/exploração/conflito**, mas nem todos os âmbitos de relações sociais de poder dá-se da mesma forma ou maneira”. A dominação, como condição básica do poder, impõe-se pela violência e reforça a exploração, no entanto uma não é possível sem a outra, nem, conseqüentemente, a determina. “A condição da exploração é a dominação. O conflito está direcionado para a dominação e seu intuito é destruir as relações produzidas e reproduzidas” (Quijano, 2001, p. 8). O poder está presente em todas as esferas básicas das relações sociais. Estas “não podem operar umas sem as outras e por isso formam uma totalidade histórica” (Quintero, 2014, p. 200). “A existência social coletiva não é dissociada da forma pela qual as pessoas exploram ou são exploradas; governam ou são governadas” (Quijano, 2001, p. 3). A dominação dá-se como condição para a exploração.

Quanto ao atual padrão de poder mundial, Quijano (2002, p. 01) expressa que consiste em uma articulação entre

1) a colonialidade do poder, isto é, a ideia de “raça” como fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social; 2) o capitalismo, como padrão universal de exploração social; 3) o Estado como forma central universal de controle da autoridade coletiva e o moderno Estado-nação como sua variante hegemônica; 4) o eurocentrismo, como forma hegemônica de controle da subjetividade/ intersubjetividade, em particular no modo de produzir conhecimento.

A invenção da raça reorganizou as relações de superioridade e inferioridade e os lugares que grupos ocupam na divisão do trabalho. A imposição dessa classificação racial funciona como base para o padrão mundial do poder capitalista. A raça é uma das condições para entender o mundo moderno, ou melhor, “eixo gravitacional de toda a arquitetura das instâncias de poder da teoria de Quijano” (Segato, 2014, p. 67). A hierarquização das raças teve seu marco na colonização das Américas e serviu para justificar e naturalizar a dominação dos povos aqui encontrados, em especial dos nativos e escravizados, posteriormente vindos da África. “A economia colonial latino-americana dispôs da maior concentração de força de trabalho até então conhecida, para possibilitar a maior concentração de riqueza que jamais possuiu qualquer civilização na história mundial” (Galeano, 2022, p. 49-50).

A raça foi um conceito importante para o desenvolvimento do colonialismo. Foi uma maneira de os conquistadores imporem legitimidade às relações de dominação e de subjugação.

²³ A matriz colonial de poder entrelaça controle da economia, autoridade, natureza e dos recursos naturais, gênero e da sexualidade e subjetividade e do conhecimento (Mignolo, 2010, p. 12).

A invenção da raça expressa que o homem racional europeu leva em consideração o visual, “[...] razão pela qual a cor se torna tão significativa enquanto forma de identificação da incerteza ou inferioridade ontológica na modernidade” (Maldonado-Torres, 2019, p. 96). Continua sua inferência, explicando que a raça é uma das mais sistemáticas “tentativas de identificar com certeza e prontidão a condenação, ou seja, de identificar quão longe estão certos seres de corresponder à ideia do ‘Homem’” (Maldonado-Torres, 2019, p. 96).

Quijano (2005) demonstra a divisão, quando relembra que os indígenas estavam associados à estrutura social da servidão, os negros à escravidão e o europeu ao trabalho assalariado. O trabalho não pago estava relacionado às “raças” dominadas, consideradas inferiores, e o trabalho assalariado aos brancos, aos europeus. Essa relação racista do trabalho estava presente em todas as colônias. Para Mignolo (2007, p. 41), “a categorização racial não consiste simplesmente em dizer ‘és negro ou indígena, portanto, és inferior’, mas sim ‘não és como eu, portanto, és inferior’. A raça estava associada a partir de determinado padrão de humanidade. A colonização europeia na América legitimou a constituição da noção de “raça”, culminando com certa ‘naturalização’ da dominação e inferiorização das diferenças entre europeus e não europeus. Os contrastes fenótipos entre dominadores e dominados serviram para definir pessoas por critérios biológicos e históricos de uma identidade racial que implicou no ofuscamento das culturas existentes.

Não havia na América, antes dos conquistadores, a concepção de raça a partir de referências fenotípicas e supostamente estruturas biológicas entre estes grupos (Quijano, 2012). A colonização da América construiu um marcador de desigualdade social, tendo a categoria “europeu” como relevante. A colonização cristã-ibérica (XV e XVI) conduziu a um padrão desejado, que era o homem europeu, branco, católico, proprietário, heteronormativo e civilizado.

ELE "coloniza" a sexualidade indiana, viola a erótica hispânica, estabelece o duplo padrão do machismo: dominação sexual da indígena e respeito puramente aparente da mulher europeia. Dali nasce o filho bastardo (o "mestiço", o latino-americano, fruto do conquistador e da índia) e o criollo – o branco nascido no mundo colonial das Índias [...] (Dussel, 1993, p. 51).

Todos os demais eram inferiores (indígenas, negros, mulheres). “[...] A raça como signo nos corpos de uma posição na história e de sua associação com uma paisagem geopoliticamente marcada” (Segato, 2004, p. 67). A branquitude não se declarava como identidade, mas abstrata, descorporificada e associada aos comandos da administração colonial. Santiago Castro (2014, p. 71) expressa:

[...] A colonialidade do poder deve ser vista como uma tecnologia de racialização dos corpos. [Ela] codifica os corpos conforme sua linhagem e assigna a eles um lugar na divisão social do trabalho. Trata-se, portanto, de um poder que faz dos corpos a superfície de inscrição da “raça” como marcador do status econômico e social de uma pessoa.

Também se operou a partir da negação de faculdades cognitivas dos considerados subalternizados e racializados. Para María Lugones (2008)²⁴, a colonialidade não estaria apenas sustentada na concepção de raça, mas também do gênero. Expandindo a concepção de Quijano, por acreditar que o autor refletiu o tema de forma marginal, ao pensar a colonialidade do gênero à organização do sexo como constitutiva da colonialidade do poder, o que a autora chama de sistema de gênero moderno/colonial. Lugones (2008) analisa o tema com base na concepção da colonialidade de poder como um processo que permeia o controle do acesso sexual, da autoridade coletiva, do trabalho e da subjetividade e das teorias críticas das mulheres pretas, as mulheres terceiro mundistas, as versões feministas da *critical race theory*, todas baseadas na relação entre raça, gênero e colonização. Expõe ainda:

[...] Raça, classe e gênero são inseparáveis e a intersecção das categorias homogêneas dominantes apagam a heterogeneidade interna e apagam a raiz afro-americana, a afro-caribenha, a cherokee, a sioux, a navajo, a africana, indo-Caribenha, afro-colombiana, afro-latino-americana, guarani, mapuche, aimara, toba, quéchua (Lugones, 2012, p. 4-5).

Explica que nas Américas, antes dos colonizadores, existiam outras posições de gênero não hierarquizadas. Os colonizadores impuseram gêneros binários, os quais os homens assumiram o modelo patriarcal, destruindo outros modelos ancestrais.

Rita Segato (2021) expõe que existiam outros povos que exerciam práticas transgêneros e casamentos entre pessoas do mesmo sexo. Quanto às hierarquias, referentes ao prestígio masculino, formas injustas entre homens e mulheres. Expõe ainda que há vários relatos etnográficos de sociedades indígenas e afro-americanas, de uma “organização patriarcal, ainda que de baixa intensidade e diferenciada em relação ao gênero ocidental” (Segato, 2014, p. 12). Reforça a autora, são estruturas semelhantes –não idênticas –, mas com a intervenção colonial essa distância se agravou. Grosfoguel faz uma reflexão a partir de diferentes localidades e conclui que,

ainda que o patriarcado europeu tenha se globalizado no processo da expansão colonial, houve regiões no mundo em que: a) não existia patriarcado e este foi imposto pelos europeus (regiões da África ocidental); b) houve hibridização entre o patriarcado

²⁴ Autora argentina, integrante do grupo Modernidade/Colonialidade, faz uma crítica à teoria da colonialidade de Quijano, pois a sua ideia de gênero está associada às estruturas biológicas, uma compreensão eurocêntrica e dicotômica da sexualidade, ligada à heterossexualidade normativa. Ao aprofundar seus estudos a partir dos conceitos de colonialidade do poder, do saber e do ser, constrói o conceito de colonialidade de gênero, no sentido do feminismo decolonial.

ocidental e o não ocidental (regiões do islã); e, c) os matriarcados foram destruídos pelos processos patriarcais europeus (Segato, 2007, p. 328).

O que houve foi uma junção do patriarcado. A discussão de gênero não é separável da questão da raça, mas constitutiva da colonialidade e na atualidade do capitalismo. Mignolo (2008) diz que mudaram "os conteúdos", mas não a lógica da colonialidade). Explica:

Mudaram as ênfases nos domínios da matriz colonial de poder (da ênfase no controle das almas passa-se ao controle dos corpos – a eugênica – e ao controle das carteiras - a sociedade de consumidores). Porém o que não mudou foram dois dos elementos fundamentais da matriz colonial de poder. [...] Mantém-se a dispensabilidade da vida humana (a acumulação e a autoridade vêm em primeiro lugar, e depois disso, se possível, algo é feito para que as pessoas não morram; também é necessário eliminar, de diferentes maneiras e através de várias vias, aqueles que atentam contra a ordem econômica e de autoridade). [...] E também se mantém as quatro esferas inter-relacionadas da matriz colonial de poder (economia, autoridade, gênero e sexualidade, conhecimento e subjetividade), mediante o controle do conhecimento, que é, ao mesmo tempo, racista e patriarcal. Esses são elementos que não mudaram, desde o discurso cristão do século XVI ao discurso secular e economicista do século. XXI. (Mignolo, 2008, p. 5).

A colonialidade se traduz pela relação do Poder, do Saber com suas hierarquias e critérios valorativos monoculturais, e do Ser que é a forma de se destituir a existência humana (Restrepo; Rojas, 2010), bem como as implicações da colonização são sentidas nos colonizados. É importante compreender que não se racializa apenas pessoas, mas as culturas, as línguas, as religiões entre outras. Achille Mbembe (2018) pontua que a ideia de modernidade permanecerá inacabada se não a compreender, coincidindo com o surgimento de raça, a qual influencia as técnicas atuais de dominação.

2.1.1.1. O controle da autoridade: o Estado no atual padrão de poder

A autoridade coletiva - o Estado no atual padrão de poder- e a subjetividade/intersubjetividade referem-se a âmbitos centrais da dominação, ainda que incidam nos demais âmbitos da existência social. O Estado nos seus diversos mecanismos de dominação – único com direito legítimo de usar a força e a violência. “No caso do controle da subjetividade – imaginário, símbolos, memórias históricas e, antes de tudo, da produção do conhecimento” (Quijano, 2002, p. 2).

A construção dos Estados latino-americanos ocorreu desconsiderando a população existente, por meio de um projeto homogeneizador que não considerou a participação na política de uma parcela da sociedade. Quijano (2005), ao aprofundar sobre as elites dirigentes dos Estados independentes, expressa que indígenas, negros e mestiços, que representavam cerca de 90% da população desses países, eram considerados como população inferiorizadas e

excluídas das decisões referentes à organização política e social, que cabiam somente a minoria branca *criola*.

Talvez nos falte a expressão América *Criolla* para que demos conta das contradições que se inscrevem neste continente e que nos atravessam de norte a sul [...]. Mas, se *criollo* é aquele de outro lugar nascido na América, a expressão não tem o mesmo sentido quando vista dos Andes e da América Central ou quando vista do Caribe e do Brasil. Se na América andina e centro-americana ela está claramente identificada com o fidalgo, ou seja, com os filhos d'alguém (de onde vem a expressão fidalgo), no Caribe e no Brasil a expressão crioulo se refere aos negros (Porto-Gonçalves, 2009, p. 27).

Os Estados foram fruto do controle de uma minoria branca, descendentes de europeus, mas subordinados aos interesses da elite Europeia, que manteve a colonialidade sem colônias²⁵.

Desde la independencia, las elites latinoamericanas aspiraban a consolidar su dominación sobre la sociedad, basada en una identidad homogénea que les garantizase la hegemonía política. De este modo, se postularon como poseedoras del «espíritu civilizador blanco» y de la «razón letrada», lo cual les confería legitimidad para situarse por sobre los negros, los indios y los mestizos, y así justificar su poder. La repetición de las imágenes, los símbolos y los valores en los discursos dominantes pretendía construir una identidad nacional que les reservase ese lugar de privilegio identidad nacional que reserva ese lugar privilegiado para ellos, Estados Naciones de nuestra región (Coelho Prado, 2008, p. 584).

Profundas marcas estão presentes em todas as aéreas da vida social (estruturas, epistemologias²⁶, imaginários, subjetividades), que até hoje não foram resolvidas. “Entre os vínculos eurocêntricos que condicionaram as independências do século XIX se encontram o Estado e o direito, concebidos como monolíticos e monoculturais [...]” (Santos, 2018, p. 245). O Estado, na modernidade, constituiu-se em conjunto com o capitalismo e o processo de eurocentração do mundo, a partir de “traços iniciais no século XVIII e durante o século XX como o modelo mundialmente hegemônico – o que não significa que tenha sido aplicado mundialmente” (Quijano, 2002, p. 5).²⁷

²⁵ “Este assunto também pode ser discutido a partir do conceito de colonialismo interno, do autor mexicano Pablo Gonzalez Casanova. Conceito muito utilizado na década de 70 para caracterizar a construção societal dos Estados Nacionais. A definição do colonialismo interno está originalmente ligada a fenômenos de conquista, em que as populações de nativos não são exterminadas e formam parte, primeiro do Estado colonizador e depois do Estado que adquire uma independência formal, ou que inicia um processo de libertação, de transição para o socialismo, ou de recolonização e regresso ao capitalismo neoliberal. Os povos, minorias ou nações atribuídas pelo Estado-nação sofrem condições semelhantes às que os caracterizam no colonialismo e no neocolonialismo em nível internacional” (Casanova, 2007, p. 431).

²⁶ “Epistemologia é toda a noção ou ideia, refletida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido. É por via do conhecimento válido que uma dada experiência social se torna intencional e inteligível. Não há, pois, conhecimento sem práticas e atores sociais. E como umas e outros não existem senão no interior de relações sociais, diferentes tipos de relações sociais podem dar origem a diferentes epistemologias” (Santos, 2013, p. 11).

²⁷ “O Estado moderno é formado por dois signos específicos: a) a cidadania, baseada na presunção de igualdade jurídico-política dos que habitam o seu espaço – apesar da desigualdade em outros âmbitos de poder; b) e a representatividade política que se atribui ao conjunto dos cidadãos” (Quijano, 2002, p. 5).

Na Europa, o processo que levou à formação Estado-nação, iniciou-se com o processo de colonização de alguns povos sobre outros. Em alguns casos particulares, o processo incluiu a expulsão de alguns grupos, considerados como estrangeiros indesejáveis (Quijano, 2002). A dominação colonial antecedeu a formação do Estado-nação europeu.

Os grupos dominantes das colônias ibéricas lograram construir os Estados independentes à custa de muita violência. Essas independências não foram fruto dos setores excluídos, a exceção foi o Haiti²⁸, o qual expressou um momento de resistência de um povo e uma “[...] vitoriosa subversão social (escravizados contra amos), [...] a derrota do colonialismo francês e o primeiro momento da desintegração da colonialidade do poder (‘negros’ contra ‘brancos’)” (Quijano, 2004, p. 94).

“O aparecimento do Estado-nação na América Latina se efetiva, no início do século XIX, diante das condições histórico-políticas contraditórias e do surto dos movimentos nacionalistas de independência contra os colonizadores luso-hispânicos” (Wolkmer; Fagundes, 2013, p. 331). Foi uma experiência específica de uma sociedade nacionalizada, que traz uma narrativa de construção de uma cultura comum, como parte de um mesmo povo, constituído em um determinado território, sob o poder soberano.

Os movimentos nacionalistas surgiram com base em uma visão de que a “unidade política do Estado é precedida pela unidade linguística, racial e consuetudinária do povo” (Porto-Gonçalves; Quental, 2012, p. 10). Esta concepção foi construída a partir de uma conformidade cultural, modelo vinculado à experiência ocidental e demonstrando irrelevância para as pluralidades de identidades coletivas. “[...] O nacionalismo cria as regras de pertencimento dos indivíduos, atribuindo-lhes ou reconhecendo-lhes determinada identidade, pela mesma lógica também cria as regras de exclusão” (Almeida, 2021, p. 102).

O modelo do Estado-nação foi uma imposição as formas de organização e de conhecimento às ex-colônias como única alternativa possível para a independência.

Certamente que a grande contradição que fica desenhada no período pós-independência é a da montagem de um Estado liberal republicano (com exceção do Império brasileiro) idealizado, mas que vai se consolidando em um cenário dominado por práticas oligárquicas e por formas de dominação conservadoras (Wolkmer; Fagundes, 2013, p. 331).

²⁸ “O povo negro haitiano, escravizado por colonizadores franceses, fez uma revolução para que as promessas de liberdade e igualdade universais fundadas pela Revolução Francesa fossem estendidas a eles, assim como foram contra um poder que consideraram tirano, pois negava-lhes a liberdade e não lhes reconhecia a igualdade. O resultado foi que os haitianos tomaram o controle do país e proclamaram a independência em 1804” (Almeida, 2021, p. 27).

A proposta de nação encobriu a etnicidade através dos extermínios, massacres e da impossibilidade de vivenciar em plenitude a identidade cultural e sua própria cosmovisão, com o intuito artificial de consolidar uma soberania territorial.

Santos (2018) diz que o Estado moderno para se consolidar requeria a existência de uma só nação, uma só cultura, um único sistema educativo, um só exército e um único direito. Uma cultura jurídica eurocêntrica e dominante “plasmada na arquitetura da justiça comum ou estatal, nos planos de estudo e na formação profissional dos juristas nas faculdades de direito” (Santos, 2018, p. 247).

O conceito de “Estado” é bastante controverso e complexo, tornando-se mais difícil quando do uso do termo nação. O termo nação, devido a sua carga de ambiguidades, imprecisão e caráter polissêmico, representa uma dificuldade na sua definição. Embora a ideia já existisse no século XVI, tratava-se apenas como modo de referir-se às minorias étnicas, que falavam o mesmo idioma e tinham os mesmos costumes. Max Weber expressou as dificuldades de conceituar nação diante da variedade de percepções associadas ao termo. “A ‘nação’ é um conceito que, se for possível defini-lo inequivocamente, jamais pode ser definido na base das qualidades comuns empíricas daqueles que se consideram seus membros” (Weber, 2004, p. 172).

Para Eric Hosbsbawn (1990, p. 10) a palavra nação foi sendo usada para designar “nascimento ou grupo de descendência”. O emprego do conceito se altera de acordo com o tempo e o espaço. O nascimento do conceito de nação surgiu no momento de apogeu das revoluções liberais²⁹, especificamente por volta de 1830, no auge das revoluções liberais na Europa, tendo seu ápice no início do século XX, diante da necessidade de um modelo de Estado.

O Estado então passou a assumir o monopólio da produção do direito e da administração da justiça, dando surgimento ao direito do Estado. A concepção de nação era mais bem compreendida e usada pelo povo e despertava reações emocionais de “sentimento de pertencimento”. Zigmunt Bauman (2005) expõe que a sua origem foi uma construção ficcional como um ato do Estado moderno sobre os indivíduos. Quando se deseja abordar uma só nação e única identidade nacional, fala-se do Estado-nação. Para a concepção etnicista, o conceito de nação não estaria ligado ao Estado. A nação estaria ligada a um grupo étnico; a uma identidade não vinculada ao Estado. Santos (2018), ao discutir sobre a justiça indígena, questiona frontalmente a concepção de nação pela qual se rege o Estado liberal moderno, já que é vista

²⁹ As principais revoluções liberais: Revolução Americana (1763); Revolução Francesa (1789); Revolução Liberal do Porto (1820); Revoluções de 1830 (em vários países europeus); Revoltas Liberais no Brasil (1842); Revoluções de (1848); La Gloriosa (1868).

enquanto um conjunto de indivíduos que pertencem ao mesmo espaço geopolítico e desconhece que as sociedades não são só indivíduos, mas também grupos sociais que têm diferentes maneiras de pertencer ao território englobado pelo Estado.

De essência liberal, como forma de organização dos governos que controla e impõe suas políticas, que expressa a igualdade entre cidadãos e cidadãs, o Estado-nação foi construído a partir de uma unificação forçada dos povos existentes, “sobretudo como tentativa de homogeneização étnica ou cultural, sendo constituído no mesmo movimento histórico da formação do capitalismo”. (Quijano, 2014d, p. 92).

Os indígenas representavam o principal entrave para a construção desse Estado, que no período da conquista levou ao desaparecimento de vários povos, seja por guerras, doenças ou a miscigenação forçada, tendo em suas bases os latifúndios. “O Estado, na América Latina, abrange, por conseguinte, uma estrutura de múltiplos aspectos e que, por sua complexidade, torna-se difícil fixar um único paradigma, o que tem levado a diversas interpretações de um fenômeno estudado” (Wolkmer; Fagundes, 2013, p. 331).

Na compreensão de Norbert Lechner (2002), o Estado-nação, na América Latina, foi construído de forma artificial a partir da integração da população de base hierárquica, diferenciando as classes dominantes, consideradas nós, em oposição aos outros, os diferentes, os exóticos. “A dinâmica de contextualização latino-americana tem sido marcada por um cenário construído pela dominação interna e pela submissão externa” (Wolkmer Fagundes, 2013, p. 330).

Nesse sentido, a criação de uma identidade nacional tornou-se fundamental na medida em que ela serviu tanto para integrar as classes sociais dominantes como também para diferenciá-las do povo.

2.1.1.2. Do colonialismo à colonialidade do direito

O direito³⁰ é um importante instrumento de manutenção de modelos inspirados nas experiências da colonialidade, que reproduz as desigualdades, opressão e silenciamento de gênero, raça, etnia e classe social. No aspecto normativo, continuou a reprodução de um direito repressor. Assim, a lei “projeta-se como o limite de um espaço privilegiado, onde se materializa

³⁰ A concepção empregada é a partir da identificação do direito com o Estado. “É un sistema de normas, prácticas, valores, procedimientos y autoridades/instituciones que sirve para regular la vida social, resolver conflictos y organizar el orden, así como las reglas para cambiar las reglas; que tiene legitimidad y eficacia para determinado colectivo, en cierto contexto sociocultural e histórico” (Yrigoyen Fajardo, 2006, p. 2).

o controle, a defesa dos interesses privados e os acordos entre os segmentos econômicos hegemônicos” (Wolkmer, 2015, p. 49).

O direito estatal, legado do eurocentrismo e das epistemologias moderno colonial, “desconsiderou outros direitos existentes, como dos povos indígenas que é uma concepção que vai além do direito criado no Ocidente e que é mais do que o direito do Estado” (Santos, 1984, p. 98). As elites emergentes da sociedade nacional que estavam no poder, expressavam que o povo não estava preparado para as mudanças, e por isso a resposta do Estado deveria ser baseada em práticas de repressão e na ordem autoritária. As codificações da colonialidade foram projetadas a partir de uma concepção de unidade e da onipotência estatal (Goyard-Fabre, 2002).

O Estado legitimou seu discurso do colonizador de poder por meio do direito, o qual ficou aprisionado pela legalidade, esquecendo que sua compreensão é muito mais complexa e que nem sempre a norma jurídica é capaz de contemplar. A prática estatal foi edificada com base no princípio da imperatividade das normas e do princípio da supremacia constitucional. Foi criado um “Estado único e Direito único, [...] mesmo que para isso tivesse que reprimir de forma violenta ou sutil as diferenças culturais, étnicas, raciais, de gênero, estado ou condição” (Souza Filho, 2021, p. 63).

A partir do paradigma da ciência jurídica ocidental, “o direito indígena não pode ser verdadeiramente qualificado como direito, mas sim como um não direito, ou como ‘usos e costumes’, direito consuetudinário ou simplesmente fenômenos infrajurídicos” (Lopez, 2018, p. 210). O que se encontra fora do direito enquanto ciência é visto como qualquer outra forma de vida, como costumes ou práticas culturais. No caso do indígena, é percebido como incapaz de criar a sua própria ordem social e jurídica.

A modernidade foi responsável por instituir o direito como técnica e subordinado apenas à sua forma. Um direito que obedece a uma racionalidade instrumental e que implica na separação entre forma e conteúdo. Ferraz Jr. e Borges (2020) demonstram o descompasso entre o “direito oficial” (legal) e a realidade social plural. Os autores falam da “crise institucional de sentidos”, em que apresenta o “esgotamento do direito como norma e do direito eurocêntrico”. As respostas apresentadas pela dogmática jurídica e a teoria do direito aos problemas da vida contemporânea não dão conta da complexidade.

O Estado e o direito modernos têm uma característica contraditória: para consolidar eficazmente relações de poder desigual na sociedade têm que negar de maneira crível a existência de tal desigualdade. O ideal é que os oprimidos por esse poder desigual acreditem que não há desigualdade porque o Estado é legítimo e soberano e porque o direito é autônomo e universal. Quando isto acontece, pode-se dizer que a (des)ordem jurídico-política é hegemônica (Santos, 2018, p. 244).

As codificações oitocentistas que surgiram a partir das declarações de direitos levaram em consideração uma racionalidade instrumental. Os ordenamentos jurídicos e a justiça são dispositivos fundamentais na constituição dos Estados de direito latino-americanos. No caso do sistema jurídico reproduzido no Brasil, mas também na América Latina como um todo, “não só estava intimamente ligado ao empreendimento colonial e às categorias de pensamento que decorriam dele, como desempenhou um papel central na sua consolidação” (Pires, 2019, p. 71).

O Estado-nação se construiu a partir de um ideal normativo simbólico de que o mau cidadão deveria ser criminalizado por não se adequar às imposições requeridas pelo Estado. Neste sentido, quem seriam considerados “os maus”, os que resistem/resistiram a toda forma de opressão? É importante ressaltar, que o direito estatal é uma tecnologia fundamental para qualquer governabilidade.

No campo do constitucionalismo liberal, em fins do século XVIII, que visava estabelecer um equilíbrio entre poder e liberdade, as Constituições estavam voltadas a um modelo liberal de Estado de Direito, em ascensão.

A preocupação era dar existência a concepção de Estado-nação, mas ao mesmo tempo propiciar o mais amplo desenvolvimento do sistema capitalista. Na lógica liberal, a expressão máxima da soberania é a produção de normas gerais para indivíduos com autonomia, livres e iguais.

Um exemplo específico, é a Declaração dos Direitos do Homem de 1789, que influenciou as constituições ocidentais, considerada um marco importante na história, que para François Julien (2008) questiona a concepção dos direitos do homem ser um dever universal. Uma Declaração que tenta trazer uma aura mítica ao reivindicar sua concepção “em presença e sob os auspícios do Ser supremo”, apesar de ter sido construção exclusivamente dos constituintes.

Herrera Flores (2009), ao discutir sobre os direitos humanos, expressa que no mundo contemporâneo existem duas racionalidades e duas práticas que precisam ser repensadas: 1. A visão abstrata e formal, vazia de conteúdo, de aparente neutralidade, referenciada nas circunstâncias reais das pessoas e centrada na concepção ocidental de direito. 2. A visão localista, de práticas particularistas, na qual predomina o “próprio”, o nosso, com respeito aos outros, e centrada na concepção particular de cultura e de valor da diferença. Reforça que as duas visões se situam a partir da lógica de centro, onde se passa a interpretar todo o restante. “Pouco importa se a interpretação se refere a uma forma de vida concreta ou a uma ideologia jurídica e social. Ambas funcionam como um padrão de medida e de exclusão” (Herrera Flores, 2009, p. 150). Ele ainda alerta para a necessidade de ter uma visão complexa da realidade e do

direito, assumida por muitas vozes, a partir de uma racionalidade de resistência, de entrecruzamento e de impulso para abandonar qualquer tipo de roteiros e de visão fechada. O que se deseja demonstrar é a forma de imposição de um modelo jurídico abstrato de lógica ocidental, aparentemente universal, construído a partir do apagamento de culturas e dos direitos ancestrais.

A colonialidade do direito está imbricada com início do Comércio Atlântico, com a própria conquista, instrumentalizada pela exploração tanto da natureza como dos considerados subalternizados. Naquele período, não havia uma tradição a ser compartilhada.

A colonialidade do direito traz para os séculos subsequentes a influência exercida nas legislações. O direito, na perspectiva formal, representa uma colonialidade epistêmica, pela legitimidade que se dá ao conhecimento científico, desconhecendo sistematicamente outros direitos.

No âmbito da questão da proteção jurídica da propriedade exclusiva (individual, disponível e duradora), o modelo remonta à colonização com sua dominação e negação do direito comunal dos povos originários (coletivo, indisponível e permanente), de um “imaginário colonial proprietário” (Chagas, 2012). A história da terra na América Latina é da concentração, apropriação, exploração fundiária e dos recursos naturais. “O direito estatal vai tomar para si a tarefa de prover a “boa ordem” necessária ao desenvolvimento capitalista (Santos, 2009, p. 119). Em relação ao sistema jurídico, “o Estado é o lugar privilegiado de emanção da normatividade” (Streck; Morais, 2004, p. 19). O ordenamento jurídico se prontifica a garantir o direito do colonizador e negar o do colonizado a partir da criminalização manifesta da resistência. O direito penal torna-se guardião dos interesses dos proprietários, na usurpação das terras e dos recursos naturais, para atender a um propósito mercantilista dos Estados europeus emergentes, das aspirações da burguesia industrial e capitalista. O Estado torna-se responsável pela repressão violenta e, muitas vezes, pelas graves tensões sociais, tendo em vista a proteção e a viabilização a favor dos interesses extrativistas.

A lógica do monismo jurídico estatal sobre a questão da terra representa a negação dos direitos territoriais dos povos originários, bem como a base para o processo de política de assimilação e homogeneização. “A organização da propriedade, do trabalho e do tempo formam os balizadores jurídicos básicos da modernidade colonial” (Lander, 2005, p. 13).

No campo do sistema jurídico-penal, as matrizes teóricas são provas de um pensamento de lógica autoritária e cruel de controle social. A sua operacionalidade traz as bases de uma sociedade hierárquica, autoritária, seletiva e de práticas punitivas violentas, que as refletem e as reproduzem. Para Bonilla (2015), a história jurídica desse grupo (Outro/subalterno) começa

quando é colonizado. Seu contato com o direito da metrópole permite que adentre a história do direito como ator secundário. A criminalização estava presente para todos aqueles considerados inadequados para as imposições requeridas pelo Estado.

O direito, enquanto regra abstrata, obedecerá a uma racionalidade instrumental e econômica que representará um projeto de mundo dos considerados territorializados, dos definidos a partir do lugar que ocupam, sujeitos do conhecimento e inseridos socialmente.

Ao analisar o direito brasileiro, a partir da Constituição de 1988, percebe-se um avanço na questão do reconhecimento dos direitos dos povos tradicionais, no que diz respeito à organização social, como expressa o art. 231, mas como diz Baldí (2014), não reconhece a existência de um verdadeiro sistema jurídico indígena. O que se percebe é a força da colonialidade, presente na cultura jurídica e na prática legislativa na construção da norma e princípios, as quais estão presentes em toda América Latina.

A legislação latino-americana, com raras, mas significativas exceções cercou o tema dos povos indígenas com profundo e ameaçador silêncio. E quanto dizia este silêncio! Silêncio que era um grito proclamando a todos os povos e todas as gentes que os países latino-americanos não eram nem queriam ser nações indígenas, todos os povos de um mesmo país deveriam ser um só povo, com uma só cultura, um só Deus e uma só cara! (Souza Filho, 2021, p. 86).

As hierarquias de poder e saber dão a dinâmica do direito. A concepção moderna do direito impôs aos povos uma disciplina difusa para o sistema punitivo. A expansão do poder e da regulação do Estado é de controle da disciplina social. A intervenção punitiva se deu a partir do controle absoluto dos corpos daqueles considerados à margem de uma cultura jurídica a partir da difusão do medo e da crueldade.

Para Del Olmo (2004), a criminologia referendou a base científica para a criação de leis e da política criminal, servindo de instrumento para justificar um controle social do crime em nível universal que contou com a aceitação das classes dominantes, que tentavam encontrar na Europa e nos Estados Unidos a solução de seus problemas sociais. As classes dominantes já haviam incorporado a ideologia liberal e a filosofia positivista como a via, para legitimar a posição dominante e fortalecer o Estado. A criminologia positivista do século XIX ofereceu um saber que deu bases científicas à construção dos sistemas penais. As legislações penais compunham os procedimentos de controle sobre o cidadão e o criminoso, e o fator raça foi determinante na seletividade penal.

A ciência dominante do direito esconde um racismo epistemológico, a qual nega outras experiências e saberes jurídicos por não serem consideradas científicas. Esse racismo é reforçado nas universidades e outros espaços de reflexões teóricas sobre a gramática de

interpretação e aplicação do direito. Para López (2019), a colonialidade jurídica é uma experiência que é vivida em todos os momentos e em qualquer espaço institucional dominado pelo pensamento hegemônico, sendo expresso por diferentes formas de racismo: institucional, legal, epistêmico, cultural etc.

A colonialidade do direito, que tem reforçado o conhecimento eurocêntrico como verdadeiro, tem imbricações com a colonialidade do saber, tema que será aprofundado ainda neste capítulo.

2.1.1.3. Soberania territorial e a questão indígena.

A soberania é um instituto atribuído à afirmação do Estado moderno, no século XVII, como instrumento de legitimidade e de fundamentação do poder nas relações jurídicas internas e internacionais. Os teóricos tratam de buscar a origem no livro *Les Six Livres de la République*, de Jean Bodin, em 1576, quando reforça que todo poder do Estado pertence ao rei, que não está sujeito a nenhuma condição. O soberano é aquele que não tem superior acima de si. O chefe de Estado produz leis para todo o país, mas não pode estar subordinado a elas, pois não pode dar ordens para si mesmo. “A estratégia de construção da nova forma estatal, alicerçada na ideia de soberania, vai levar à concentração de todos os poderes nas mãos dos monarcas, o que vai originar as chamadas monarquias absolutistas” (Streck; Moraes, 2014, p. 26). Demonstra, assim, o carácter absoluto da centralização do poder, perpetuidade, indivisibilidade e base territorial. No âmbito do direito internacional, associa-se à comunidade mundial, governada pelo direito natural. A soberania poderia ser exercida por um príncipe (monarquia), por uma classe dominante (aristocracia) ou pelo povo (democracia), mas ressaltava que a soberania somente podia ser efetiva na monarquia. Percebe-se que a teorização do poder e da autoridade soberana de Bodin influenciou os Estados modernos.

Um século depois foi assinado o Tratado de Paz de Westfália, de 1648, cuja característica é a soberania. O tratado estabeleceu as bases para um sistema internacional descentralizado, baseado na igualdade jurídica entre as nações e respeito entre diferentes soberanos. Os Estados passaram a ter direitos iguais, com fundamento numa ordem intergovernamental formada por tratados e leis internacionais. Instituiu quatro elementos para o novo sistema internacional que surgia: soberania, territorialidade, autonomia e legalidade.

Antes do século XVIII, o Estado soberano exercia a autoridade suprema num certo território, a partir de uma autoridade pública: o rei, o imperador ou o czar. Apesar da ascensão da burguesia, o feudalismo absolutista da Idade Média só desapareceu do cenário mundial com

a chegada da Revolução Francesa de 1789. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão trouxe algumas características da soberania, adotadas por várias constituições: unidade, indivisibilidade, inalienabilidade e imprescritibilidade.

A Constituição francesa de 1791 definiu o conceito de soberania no “artigo 1º: a soberania é indivisível, inalienável e imprescritível. Ela pertence à nação e nenhuma parte do povo nem indivíduo algum pode atribuir-se o exercício”³¹. Já no século XIX, o conceito jurídico de soberania passou a não pertencer a nenhuma autoridade particular, mas ao Estado enquanto pessoa jurídica.

A substituição do Estado absoluto pelo Estado liberal exigiu a revisão do conceito de soberania, preocupando-se com os limites do poder estatal.

A concepção de absolutização e perpetuidade da soberania, abordada Jean Bodin se esvaziou tanto em nível interno quanto em nível das normas internacionais “*ius cogens*”, normas que vinculam os Estados de forma imediata.

No âmbito do Direito Constitucional e fundamento do Estado de Democrático de Direito, o tratado de Westfália trouxe grandes influências quanto aos princípios estatais, como a igualdade soberana entre os Estados; o respeito aos limites internacionais; a prevalência do princípio territorial sobre o pessoal; e a não intervenção por outros Estados em assuntos internos.

“Com seu princípio de soberania mutuamente excludente, o Tratado de Westfália (1648) consagrou [...] as reflexões acerca do território [de forma] restrita ao direito positivo e ao positivismo[...]” (Porto-Gonçalves, 2006, p. 161).

Para Streck e Morais (2014), a soberania caracteriza-se como um poder que é juridicamente incontestável, com capacidade de definir e decidir acerca do conteúdo e aplicação das normas, impondo coercitivamente dentro de um determinado espaço geográfico. Os autores reforçam ainda que a soberania é típica do Estado-nação, caracterizada por uma estrutura de poder centralizada e que exerce monopólio da força e da política sobre um determinado território e da população que o habita. “A existência de outros territórios no Estado-nação, sejam eles as autoproclamadas ‘nações’ ou ‘nacionalidades’, ou territórios sociais, representa um desafio para a ideologia territorial do Estado” (Little, 2010, p. 258).

Não obstante o instituto da soberania ser importante para a afirmação e legitimidade do Estado-nação, o tema traz divergências em relação aos povos indígenas. Paul Little (2010)

³¹ Sobre a Constituição Francesa de 1791. Disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/~luarnaut/const91>. Acesso em: jun.2023.

reforça que o reconhecimento dos territórios dos povos originários não representa uma ameaça à soberania nacional.

O colonizador via o povo indígena sem organização política própria e por isso justificava toda e qualquer arbitrariedade, como desconsiderar os direitos possessórios.

O modelo colonial de território na América Latina foi realizado como forma exclusiva de ordenamento espacial. “Trata-se daquela propagada pelo poder soberano estatal, basicamente coercitivo, de matriz eurocêntrica” (Haesbaert, 2021, p. 131).

Para Aylwin (2002), antes da colonização, os povos indígenas da América exerciam sua jurisdição em seus territórios, incluindo a autoridade política, jurídica, militar, entre outras. A terra, utilizada de forma comunitária e sagrada, tinha um significado amplo, abrangendo os bosques, a água, os animais, incluso os minerais. Com a chegada da colonização, houve domínio e controle das terras, resultado de distintos processos ao longo do período.

“A territorialidade³² criada pelos portugueses e espanhóis conseguiu impor-se ao mundo que os territórios não são substâncias a-históricas e que são sempre inventados[...]” (Porto-Gonçalves, 2006, p. 161). Neste sentido, diz o autor, realizam concretamente os sujeitos históricos que os instituíram. Com o término das instituições coloniais e os processos de independência dos Estados, os indígenas foram submetidos às normas do direito comum. Aylwin (2002) expõe que as constituições inspiradas nos princípios da Revolução Francesa declararam os indígenas cidadãos livres, com capacidade contratual. Tornaram livres da servidão que foram submetidos no período colonial. Na metade do século XIX, todos os países da América, inspirados no Código de Napoleão, adotaram códigos civis tendo como base, a concepção da propriedade privada. “O território é jurisdição sobre um espaço geográfico, a propriedade é um direito individual garantido pela jurisdição” (Souza Filho, 2021, p. 122).

Muitos posseiros registraram como propriedade uma grande quantidade de terras, muitas das quais pertencentes aos indígenas, por meio de apropriação, expulsão, usurpação, contratos fraudulentos etc. Muitos indígenas não só foram expulsos das terras, mas incorporados como mão de obra.

³² Sobre territorialidade, Haesbaert (2007, p. 25), define “a territorialidade tanto como uma concepção mais ampla do que território quanto à territorialidade como algo mais restrito, como uma simples ‘dimensão’ do território. No seu ponto de vista ‘a territorialidade não é apenas ‘algo abstrato’, muitas vezes não se reduz ao caráter de abstração analítica, epistemológica. Ela é também uma dimensão imaterial, no sentido ontológico de que, enquanto ‘imagem’ ou símbolo de um território, existe e pode inserir-se eficazmente como uma estratégia político-cultural, mesmo que o território ao qual se refira não esteja concretamente manifestado. É o caso da ‘Terra Prometida’ dos judeus, cuja territorialidade os acompanhou e impulsionou através dos tempos, ainda que não houvesse uma construção territorial correspondente de forma concreta”.

Para Aylwin (2002), as incursões dos exércitos republicanos em terras em poder de indígena, como as que ocorreram na Argentina, Chile e México, no final do século XIX, tinham o objetivo de ampliar as fronteiras com pessoas não indígenas, de preferência de origem Europeia. “Após a consolidação desses processos de expansão dos Estados, no que diz respeito às áreas indígenas, legislações e políticas protecionistas foram promovidas em alguns países, reservando alguns espaços territoriais para seus antigos habitantes” (Aylwin, 2002, p. 4).

Stavenhagen (1997) reforça que a questão da terra não está resolvida na América Latina e as demandas por preservação ou restituição de seus direitos agrários estão na base de muitas das tentativas de organização. A terra e seus recursos são bens coletivos, ainda que a noção dos direitos de propriedade individual tenha se incorporado aos indígenas depois de décadas de expansão capitalista.

É no século XX, a contar dos anos 1970, que os movimentos indígenas, em quase todos os países da região, vão se tornando mais visíveis na arena política e na luta por direitos. Um conjunto de demandas foram reivindicadas ao Estado, principalmente o reconhecimento constitucional. Os povos indígenas se viam excluídos do exercício do seu direito de autodeterminação e autonomia, diante do processo de colonização. A autodeterminação assiste o direito dos povos de determinar livremente o estatuto político, organização econômica e sociocultural. No âmbito externo incluiria a proibição de ingerência externa e o direito de desfazer do regime colonial.

A autodeterminação tem ainda uma dimensão decolonizadora. Não se articula com a concepção estatal, mas é baseada em cosmovisões holísticas, com ênfase nas relações de igualdade e de respeito às comunidades entre os humanos e a natureza. É uma relação baseada no cuidado, no trabalho coletivo, no mundo espiritual, do povo com a terra, superando o direito de propriedade. Eduardo Viveiros de Castro (1979, p. 104), aponta para a necessidade de distinção: “terra”, como meio de produção e “território”, que teria “[...] dimensões sócio-político-cosmológicas mais amplas”.

Haesbaert (2021) faz três grandes leituras sobre território. A primeira – como categoria prática – como proposta do senso comum da maioria dos grupos sociais, a exemplo dos indígenas e quilombolas. A segunda, como categoria normativa, a qual está relacionada ao Estado, é aquela que responde o que é território e desvenda o que ele deve ou deveria ser. “A terceira, território como categoria de análise acadêmica, em que território se transforma em um conceito teórico e metodologicamente elaborado através da reflexão intelectual” (Haesbaert, 2021, p. 131).

O mesmo autor (2021) afirma que o pensamento latino-americano sobre a questão do território leva em consideração a concepção prática³³ e não a do poder hegemônico. Na realidade, diversos grupos subalternos, Estado e capitalistas desenharam o tempo inteiro um complexo emaranhado de lutas no e pelo território. Muitas lutas dos povos originários num redesenho de um estado plurinacional foram empreendidas nessa implicação entre o prático-subalterno e o normativo-hegemônico” (Haesbaert, 2021, p. 131).

A terra tem um conceito muito restrito, pois está encapsulada no significado de solo, trabalho agrícola e meio de produção. “O conceito de território pensado para além dos dualismos nos obriga a abandonar um dos pilares do pensamento eurocêntrico que é a separação de sociedade e natureza” (Porto-Gonçalves, 2006, p. 14). Para Xukuru Tupinambá (2019), os povos indígenas têm uma relação com a terra mais profunda, pois trata-se como território sagrado. “Nós não somos donos da terra, nós somos a terra. O direito congênito, natural e originário é anterior ao direito da propriedade privada” (Xukuru Tupinambá, 2019). O conceito de território reúne o sistema de crenças e de conhecimento, e tem a ver com a ancestralidade. Souza Filho (2021, p. 43), reforça este entendimento quando expressa que “a ideia de território, ou espaço geográfico onde cada povo exerce seu poder, é fundada nos mitos, crenças e cultura, fazendo com que critérios da própria ocupação e da defesa contra a ocupação por terceiros sejam diferentes”.

A ancestralidade como uma categoria nativa está vinculada à territorialidade. É uma relação de consanguinidade. Ao mesmo tempo, carrega relações simbólicas, relativas aos encantados (espíritos). Daniel Munduruku fala de um fio que liga ao passado, à tradição, quando diz:

[...] somos a continuação de um fio que nasceu muito tempo atrás, vindo de outros lugares, iniciado por outras pessoas, completado, remendado, costurado e continuado por nós. De uma forma mais simples, poderíamos dizer que temos uma ancestralidade, um passado, uma tradição que precisa ser continuada, costurada, bricolada todo dia (Munduruku, 2009, p. 16).

³³ Milton Santos e Porto Gonçalves são dois geógrafos conhecedores da América Latina e nas discussões sobre a dimensão material e simbólica do território e sua geograficidade. Milton Santos ousou ler o mundo a partir desse “lugar de fala” brasileiro-latino-americano (mas também, em doses menores, francês, norte-americano e mesmo africano, com sua passagem pela Tanzânia). Para Milton Santos, “território é o lugar em que desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história humana plenamente se realiza a partir das manifestações de sua existência” (Santos, 2011, p. 13). Walter Porto-Gonçalves não tem uma proposta de sistematização teórico-sistemática, como a de Milton Santos, mas, aproxima-se diretamente da realidade das lutas sociais e, com isso, do território (Haesbaert, 2021).

Potiguara (2018)³⁴ expõe que mesmo que os povos originários sejam atacados e espoliados, eles continuam ligados a seus antepassados e seus ancestrais, bem como ligados ao território. O território “é ao mesmo tempo um espaço de reprodução física, de subsistência material, e um espaço carregado de referências simbólicas, veículo de manutenção de sua identidade cultural”³⁵ (Haesbaert, 2011, p. 67).

É um lugar de resistência, do místico, da força espiritual. É um espaço onde eles reproduzem sua cultura material e imaterial, bem como suas cosmologias, modos de aprendizado, e transmissão de saberes³⁶. A terra indígena, diferente do território, é uma categoria político jurídica. A Constituição Federal de 1988, expressa que as terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas se incluem no domínio constitucional da União Federal, sendo reconhecidos posse permanente e usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. O conceito de terra é insuficiente para designar o espaço indígena. Para as sociedades indígenas, no entanto, esse espaço é mais abrangente. Kambeba (2020, p. 42) afirma que o território é essencial para o “desenvolvimento de práticas culturais, sociais, políticas, sagradas, necessárias ao bem viver de um indivíduo, de um povo, criando teias, ligando pontes, partilhando saberes”. A cosmovisão indígena se refere ao culto reverenciador, à ancestralidade que se estende em muitas culturas, ao reino mineral, animal e vegetal. Não existe separação entre o humano e a natureza³⁷.

³⁴ Poesia Metade cara, metade máscara: “Nosso ancestral dizia: Temos vida longa! Mas caio da vida e da morte/ E range o armamento contra nós. Mas enquanto eu tiver o coração aceso/ Não morre a indígena em mim e/ Nem tampouco o compromisso que assumi/ Perante os mortos/ De caminhar com minha gente passo a passo E firme, em direção ao sol/ Sou uma agulha que ferve no meio do palheiro Carrego o peso da família espoliada/ Desacreditada, humilhada/ Sem forma, sem brilho, sem fama” (Potiguara, 2018, p. 113).

³⁵ O território enquanto termo, etimologicamente, aparece tão próximo de *terra-territorium* quanto de *terreo-territor* (terror, aterrorizar). “[...] Tem a ver com dominação (jurídico-política) da terra e com a inspiração do terror, do medo - especialmente para aqueles que, com esta dominação, ficam alijados da terra, ou no ‘*territorium*’ são impedidos de entrar. Ao mesmo tempo, por outro lado, podemos dizer que, para aqueles que têm o privilégio de plenamente usufruí-lo, o território pode inspirar a identificação (positiva) e a efetiva ‘apropriação’” (Haesbaert, 2011).

³⁶ Para os guaranis, “*Teko*” é “vida”, “modo de ser”, “cultura”, e “*ha*” significa o “espaço”, territorialização”. *Tekoha* designa o território em que o modo de ser Guaraní se territorializa e se expressa. “O *tekoha* é até hoje, para todos, o lugar do *teko*, quer dizer, o lugar de ser, do hábito e do costume, do seu próprio sistema, da família e da política, da economia e da religião. É lugar “onde somos o que somos. Sobre o assunto, ver: MELIÀ, Bartolomeu. A terra sem mal dos guaranis, 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111213/109495>. Acesso em: 20.jul.2023.

³⁷ Márcia Kambeba em versos expressa: “Em tempos imemoriais, quando a medicina na aldeia não havia, o pajé com seu canto a cura a todos trazia. Chocalhava, fervia ervas, era o senhor das magias. Na aldeia para tosse sarar, vassourinha com açúcar era só queimar, preparava o xarope que a criança ia tomar. A andiroba muito usada, consumida para cicatrizar, enfermidades, inflamações, saberes que a floresta sabe ensinar. Para prisão de urina, quebra-pedra no quintal é fácil de achar, o chá bem quentinho faz a saúde voltar. A aldeia ensinou a cidade a fórmula para tirar a dor, mas tristeza foi o que restou, por roubarem o conhecimento e devolverem em pastilhas o saber que um dia a aldeia plantou” (Kambeba, 2020, p. 80).

“O território como soberania estatal enfatiza a reprodução de classes sociais ligadas ao sistema moderno colonial hegemônico e aos interesses econômicos do grande capital” (Haesbaert, 2021, p. 132). Complementando a discussão sobre a concepção de território para os povos indígenas, Ramos (1988, p. 20-21), reforça que “[...] no território são inscritas as mais básicas noções de autodeterminação, de articulação sociopolítica, de vivência e crenças religiosas, para não falar na própria existência física do grupo”. Nos confrontos para a recuperação dos territórios indígenas subjazem as práticas de dominação do Estado, tendo similaridade histórica no processo da formação dos Estados nacionais. Davi Kopenawa (2021, p. 10) expõe que “quem ensinou a demarcar foi o homem branco. A demarcação, divisão de terra, traçar fronteira é costume de branco, não do índio”. Kambeba (2020), de certa forma, reforça que os povos indígenas, antes do contato com colonizadores, encontravam-se divididos em nações e não conheciam limites de fronteira.

Porto-Gonçalves (2006), a partir de sua aproximação com os movimentos sociais de resistência e diálogo com o pensamento decolonial na América Latina, revela sua abertura para a discussão do território como categoria da prática. Sobre a diferença entre resistência e r-existência, expõe: “não é apenas quem luta por resistir contra quem **mata e desmata**, mas luta por uma determinada forma **de existência**, um determinado modo de vida e produção, por formas plurais de **sentir, agir e pensar**” (Porto-Gonçalves, 2005, p. 130, grifo nosso). Corroborando sobre questão da r-existência territorial, a Munduruku (2018, p. 2, grifo nosso) diz:

Os povos indígenas lutam pela demarcação do seu território, na verdade eles estão lutando pelo **direito de existir, não de sobreviver**. Porque para sobreviver basta um pedacinho de terra. O indígena vê a terra como um conjunto. O que seria para as pessoas ter muita terra, é dar sentido para o estar no mundo. Terra para a gente é parte da gente. O indígena olha para a terra não como um objeto a ser negociado, mas algo que faz parte da sua própria existência.

Quando se discute o território como elemento importante do Estado é necessário reafirmar que para os povos indígenas o território tem uma dimensão mais complexa, pois é o espaço do sagrado, do espiritual e construção da identidade coletiva. Lugar onde se desenvolve sua cultura e seu saber, tema desenvolvido a seguir.

2.1.2. Violência epistêmica: colonialidade do saber

A discussão sobre a violência é um problema teórico difícil de ser bem definido, afirma Michel Misse (2015). “O sentido da palavra não só não deve ser encontrado antes da modernidade como se acha, na verdade, ainda em plena construção” (Misse, 2015, p. 45). As

diversas expressões de violências (subjetiva, objetiva/sistêmica e simbólica) estão entrelaçadas na discussão do saber.

Slavoj Žižek (2014)³⁸, em sua obra *Violência*, não tem a pretensão de explicar o que gera a violência, mas traz uma reflexão crítica sobre a realidade que contribui para compreender as consequências da violência da colonialidade sobre os povos originários. O autor, ao analisar três concepções de violência, (subjetiva, objetiva /sistêmica e simbólica) apresenta um olhar crítico sobre a sociedade ocidental, o avanço do capitalismo e da estrutura político econômica liberal. A violência subjetiva é aquela mais visível, a que o autor dá menos ênfase, claramente identificável que assusta e aterroriza, pois é perpetrada pelos indivíduos de forma direta. É aquela que se manifesta no assassinato, nos conflitos civis no discurso do ódio, entre outros. É chamada de “perturbações do normal” ou do cotidiano.

A violência objetiva (sistêmica/estrutural) é resultante do sistema capitalista. É a inerente a este “normal estado de coisas”. Diz Žižek:

Os sinais mais evidentes de violência que nos vêm à mente são atos de crime e terror, confrontos civis, conflitos internacionais. Mas devemos aprender a dar um passo para trás, a desembaraçar-nos do engodo fascinante desta violência “subjetiva” diretamente visível, exercida por um agente claramente identificável. Precisamos ser capazes de perceber os contornos dos cenários que engendram essas explosões. O passo para trás nos permite identificar uma violência que subjaz aos nossos próprios esforços que visam combater a violência e promover a tolerância (Žižek, 2014, p. 17).

É uma violência que está na base das desigualdades; que naturaliza e oculta as injustiças sociais. Esta violência demonstra a realidade dos povos indígenas na América Latina, no que diz respeito à luta por seus direitos. Todo o processo de tomada/invasão das terras indígenas, historicamente, parte de um processo de enriquecimento de uma minoria, de uma elite que detém o poder econômico e político. Žižek (2014) percebe o horizonte do capitalismo como um “mundo destituído de sentido”.

E a terceira é a violência simbólica, que é aquela “encarnada” na linguagem, mas que não se restringe aos casos de violências evidentes, e que procede da “imposição de um certo universo de sentido” (Žižek, 2014, p. 10). É a violência que mascara a compreensão da realidade. Esta violência está interligada com a violência objetiva/sistêmica.

A violência simbólica foi ressaltada por Pierre Bourdieu (2005), o qual chama atenção para a violência sutil, a violência que ocorre quando os agentes põem em prática os esquemas que são o da integração e assimilação de classificações naturalizadas. “A integração passou a

³⁸ Slavoj Žižek é um autor esloveno que foi capaz de oferecer uma discussão sobre o pensamento renovado do marxismo, fazendo uma junção com conceitos do psicanalista Jacques Lacan. O livro sobre a violência contribui para entender o processo de violência vivido pelos países colonizados, afinal a forma mais popular do colonialismo ocorre por interesses capitalistas.

ser o discurso culto dos textos e das leis, enquanto na prática, a cordialidade de integração se transformava na crueldade da discriminação” (Souza Filho, 2021, p. 63). De uma violência que é tanto mais eficaz quanto menos reconhecida como tal, uma violência “suave”, “doce”, e quase sempre “invisível”, pois que é encoberta sob a forma de “obediência”, “autoridade”, “prestígio” ou “reconhecimento”. “O ‘simbólico’ pode ser entendido como aquilo que não se encontra explícito, mas que constitui uma estrutura operante na formação das disposições dos agentes” (Monteiro, 2018, p. 94).

É uma violência suave e invisível, que se impõe objetivamente, mesmo na menor das interações, para definir um tipo específico de violência exercida sobre indivíduos, contando com a sua própria cumplicidade; é o exemplo da dominação masculina, que se inscreve no campo de uma cultura que naturaliza as relações de poder, reproduz estereótipos baseados na diferença biológica etc. Expressa o autor:

Violência simbólica, aquela que, no essencial, é exercida pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, no limite, do sentimento, [...] resultam da incorporação de classificações assim naturalizadas, de que seu ser social é produto. (Bourdieu, 2005, p. 14).

Bourdieu (2003, p. 14) reforça que a violência simbólica “é o meio de exercício do poder simbólico” que se faz mais poderoso através dos *habitus*, que nas palavras do autor é um “sistema de disposições socialmente constituídas que, enquanto estruturas estruturadas e estruturantes, constituem o princípio gerador e unificador do conjunto das práticas e das ideologias características de um grupo de agentes” (Bourdieu, 2007, p. 191).

O poder simbólico se atualiza através da socialização dos agentes, a partir da interiorização de formas de perceber o mundo, sentir, atuar e, em consequência, a violência simbólica age com cumplicidade, perpetuando os mecanismos da dominação. O poder simbólico “faz ver e faz crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, desse modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo” (Bourdieu, 2005. p. 14).

O autor (2005) expressa que a religião, a ideologia, a linguagem, a arte e a ciência são usadas para legitimar uma estrutura. Um exemplo seria a dominação masculina, que define um tipo específico de violência exercida sobre indivíduos, que contribui para a sua reprodução. A dominação masculina, que se inscreve no campo de uma cultura que naturaliza as relações de poder, reproduz estereótipos baseados na diferença biológica etc. Afirma que a violência simbólica pode ser praticada por diferentes instituições sociais, tais como o Estado, a mídia e a escola, dentre outras; que o Estado, como instância oficial, é detentor do monopólio da violência simbólica legítima. O Estado é “detentor de uma espécie de metacapital, com poder sobre os

outros tipos de capital e sobre seus detentores”. (Bourdieu, 2008, p. 98). O capital como sinônimo de poder. O Estado tem diferentes tipos de capital: de coerção física (forças armadas, polícias), capital econômico, capital simbólico, capital cultural ou informacional. Neste sentido, o Estado, para Bourdieu (2014), é um *deus absconditus* da ordem social.

A violência simbólica está presente tanto na violência estrutural quanto epistêmica, relacionada ao conhecimento. São formas de aniquilar determinados saberes por serem considerados selvagens e primitivos mediante a imposição do imaginário cultural do colonizador.

A violência epistêmica é também simbólica, por ser uma forma silenciosa que vai se construindo como pensamento único, reflexo da população dominante. Suas formas passam por conhecimento racional, concepção binária da realidade (brancos-negros; bárbaros e não bárbaros), conhecimento universal. A educação universitária validou a reprodução do conhecimento científico, “como uma instituição que estabelece as fronteiras entre conhecimento útil e inútil, entre doxa e episteme, entre conhecimento legítimo (isto é, aquele que goza de ‘validade científica’) e conhecimento ilegítimo” (Castro-Gómez, 2007, p. 81). A linguagem também se coloca como mecanismo de manutenção do poder, e estratégia de silenciamento, como imposição do silenciamento forçado.

As violências (sistêmica e simbólica) são instrumentos e manifestações de um padrão de poder que opera na normalização das relações de dominação, exploração, patriarcado. Castro-Gómez e Grosfoguel (2007) expõem que na transição do colonialismo moderno para a colonialidade global não houve mudança na estrutura das relações centro-periferia, mas nas formas de dominação da modernidade.

A violência epistêmica é uma concepção que está ligada com a Ilustração, que busca construir uma *episteme* dominante de poder, de cunho europeu, introduzindo certos conceitos, códigos como os únicos verdadeiros. Opera a partir de vários tipos de discursos sistemáticos, repetidos como forma de negar ou invalidar os saberes subalternizados e justificar a dominação. Cria todo um sistema discursivo e universal do saber científico, em detrimento das práticas consideradas do Outro (indígena, quilombolas, negros etc.).

No âmbito da América Latina, situada na modernidade, coincide com o aparecimento do Estado como organizador racional da vida humana, que não só usa do monopólio da violência, mas também para dirimir conflitos a partir de critérios estabelecidos pelo conhecimento científico. Para Quijano (2009), é um problema o moderno.

Santos (2007), ao fazer uma crítica profunda ao saber produzido pelo pensamento moderno, expressa que o conhecimento e o direito representam as manifestações do pensamento

abissal [monopólio da ciência sobre a verdade e do direito sobre a determinação do que seria justo]. Defende que as linhas que demarcavam o Velho Mundo do Novo Mundo³⁹ na era colonial subsistem, e permanecem constitutivas das relações sociais excludentes. O pensamento moderno é abissal, pois é como um sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis sustentam/fundamentam as visíveis. “As distinções invisíveis são estabelecidas por meio de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o ‘deste lado da linha’ e o ‘do outro lado da linha’” (Santos, 2007, p. 71). As invisibilidades assentam-se nas formas de conhecimento, a exemplo dos povos indígenas, quilombolas populares, camponeses, todos pertencentes ao outro lado da linha, onde não há conhecimento real. Tudo o que não pudesse ser pensado em termos de verdadeiro ou falso, de legal ou ilegal, ocorreria na zona colonial.

Quanto ao campo do direito moderno, obedece à mesma lógica abissal. A distinção visível – que só opera do lado de cá da linha – corresponde à tensão entre o legal e o ilegal. A linha invisível separa o domínio do direito do domínio do não direito, excluindo todo um território social que corresponde ao lado de lá da linha. Trata-se do território “sem lei, fora da lei, o território do a-legal, ou mesmo do legal e ilegal de acordo com direitos não oficialmente reconhecidos” (Santos, 2007, p. 73).

Santos (2007) expressa que desse lado da linha, o conhecimento e o direito eliminam definitivamente quaisquer realidades que se encontrem do outro lado. O pensamento se propõe ser único e tem por característica fundamental a negação de co-presença dos dois lados da linha. Uma das realidades (do outro lado de lá) deve ser sacrificada e representa “uma gama de experiências desperdiçadas, tornadas invisíveis, assim como seus autores, e sem uma localização territorial” (Santos, 2007, p. 73), para que a outra realidade (a do lado de cá) se afirme como universal.

A colonialidade do saber fundamenta-se no eurocentrismo, expande-se para outros continentes e traz uma ideia dominante e racional do conhecimento tomado como universal, superior e inferiorizando outras formações culturais. Evidencia-se os efeitos dessa colonialidade nas ciências e nas instituições políticas, jurídicas, econômicas, pedagógicas e religiosas, reforçando as desigualdades, a exploração e a sujeição dos considerados diferentes. Como expressa Mignolo (2008), o fato de os gregos terem inventado o pensamento filosófico, não quer dizer que tenham inventado o Pensamento. “A sabedoria é anterior ao conhecimento. A sabedoria é algo ligado à natureza, é algo ancestral [...]. Então o que tentamos fazer é que

³⁹ Utilizando-se da metáfora “das linhas cartográficas abissais”.

o universo político acadêmico perceba que o natural é o respeito à sabedoria ancestral” (Xukuru Tupinambá, 2019).

Para Lander (2008), as ciências sociais na América Latina, na medida em que assumiram “a objetividade universal, contribuíram para busca, assumida pelas elites, da “superação” dos modos tradicionais e pré-modernos que tem servido de obstáculo ao progresso e à transformação destas sociedades, à imagem e semelhança das sociedades liberais” (2008, p. 14).

Apesar das diferenças entre a expansão ibero-americana e a América anglo-saxônica, ambas convergiram para a construção da racionalidade eurocêntrica, a qual traziam uma superioridade em relação aos outros povos do mundo.

Quijano (2005a), aponta que a (re)criação de diferentes identidades sob a égide da colonialidade fez com que as relações construíssem diferentes categorias, ou melhor, a expressão dos binarismos: ocidente/Oriente, irracional/racional, primitivo civilizado, neutro/pessoal e tendo a Europa sempre como povos avançados. Tudo isso só é possível com a expansão colonial da América.

A colonialidade do saber é marcada por dinâmicas de exclusão e apagamento das formas de conhecimento de grupos dominados aqui existentes. “O que chegou às Américas foi uma enredada estrutura de poder mais ampla e mais vasta que uma redutora perspectiva econômica do sistema-mundo não é capaz de explicar” (Grosfoguel, 2005, p. 18).

No caso da colonialidade das relações culturais ou intersubjetivas, Quijano (2009), ao reportar as implicações da hegemonia do eurocentrismo⁴⁰, reforça que nas sociedades onde a colonização implicou a destruição da estrutura societal, o colonizado foi privado dos seus saberes e de suas formas de expressão, tornando-se reduzidas à condição de indivíduos rurais e iletrados. Mas, nas sociedades onde a colonização não conseguiu a total destruição societária, as heranças intelectuais, bem como a estética não puderam ser destruídas. Muitos povos conseguiram manter as suas tradições a partir da prática do repasse do conhecimento por meio dos mais velhos. As perseguições em relação aos rituais e a proibição de expressão linguística foram estratégias para enfraquecer a articulação dos povos indígenas. Marcia Kambeba fala da resistência daqueles que não se curvaram ao silêncio compulsório que matou muitos conhecimentos indígenas e a tradição viva.

⁴⁰ Eurocentrismo é um termo que não significa tudo aquilo que é produzido por europeus e estadunidenses, mas a perspectiva do conhecimento que é mundialmente hegemônica e tem a pretensão de sobrepor às demais (Germaná, 2014).

Forçados a silenciar, nossos antepassados ensinavam na calada da noite, quando os “colonizadores” dormiam. Baixinho e sussurrando em seus ouvidos, os saberes eram passados aos filhos e netos, mantendo viva a língua materna e os saberes necessários à continuidade da cultura dos povos originários (Kambebe, 2020, p. 90).

O processo foi tão violento que trouxe implicações às populações colonizadas, e de uma alienação histórica através da "razão instrumental/ tecnocrática eurocêntrica" (Quijano, 1998, p. 125). Foi tão cruel a forma como o pensamento hegemônico foi construído na América Latina que mesmo no século XXI, o eurocentrismo colonial se faz presente.

A forma como o conhecimento racional cartesiano foi construído, baseado na relação sujeito-razão e corpo-objeto, levou o sujeito a desconectar-se de si mesmo, da sua co-presença. Por sua vez, construiu um “conhecimento que se reivindica deslocado dos aspectos corporais, espaciais e temporais” (Lander, 2000, p. 3).

A oralidade, para os povos indígenas, é um instrumento de transmissão do conhecimento. Como diz Munduruku (2018), a escrita é uma conquista recente para os povos. Para Kambebe, sobre o conhecimento, diz:

Nem tudo a literatura indígena pode registrar, rituais sagrados, pensamentos que precisam ficar na oralidade sendo transmitido[s] de geração a geração para que haja continuidade ritualística. Mesmo sendo escritor indígena é preciso respeitar o tempo dos nossos “troncos velhos” pedir permissão para registrar, entender quando nos é negada essa permissão, ter discernimento na hora de escrever e pedir às ancestralidades a inspiração para que pelo desenho do pensamento possamos ter nosso espaço de fala (Kambebe, 2020, p. 96).

O colonialismo se consolidou tendo como base o genocídio reforçado pelo epistemicídio. Este termo foi criado Boaventura de Sousa Santos (1997) para explicar o processo de invisibilização e ocultação das contribuições do conhecimento do outro, não assimilados pelo saber ocidental, fruto do colonialismo europeu. Expressa:

O genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio: eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. Mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista ou, durante boa parte do nosso século, a expansão comunista (neste domínio tão moderno quanto a capitalista); e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais). (Santos, 1995, p. 328).

O epistemicídio desperdiçou uma imensa riqueza de experiências cognitivas e uma multiplicidade de conhecimentos pela modernidade. Conhecimentos locais suprimidos pelos conhecimentos europeus. Kambebe (2018, p. 44) lembra que “a cultura é um tesouro que não se pode deixar roubar ou perder. [...] para que sintam que são responsáveis por seu território

sagrado e que esse território está em si e não fora, dentro da alma e não apenas no espaço vivido”. “As culturas⁴¹ constituem para a humanidade um patrimônio de diversidade, no sentido de apresentarem soluções de organização do pensamento e de exploração de um meio que é, ao mesmo tempo, social e natural” (Carneiro da Cunha, 2015, p. 134).

Santos (1995) exprime que existem várias formas de epistemicídio, como a evangelização, escolarização, genocídio ou devastação ambiental, entre outras. O autor expõe que o fascismo epistemológico, em sua versão mais violenta representou a conversão e a supressão dos conhecimentos não ocidentais levado a cabo pelo colonialismo europeu.

Grosfoguel (2016), inspirado na crítica de Dussel sobre a filosofia cartesiana acerca da lógica genocida da conquista do continente, e de Boaventura Sousa de Santos, na crítica às estruturas do conhecimento hegemônico excludente, que chamou de “epistemicídio” – que significa a morte ou a destruição do conhecimento –, aprofunda a estrutura epistêmica do mundo moderno em relação aos quatro genocídios/epistemicídios ao longo século XVI: contra muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus; contra povos nativos na conquista das Américas e depois contra as populações nativas na Ásia; contra povos africanos na conquista da África e a escravização dos mesmos nas Américas e, finalmente, contra as mulheres europeias queimadas vivas acusadas de bruxaria. Expressa ainda que “o cartesianismo idolátrico que assume e arroga-se o direito de dizer ‘penso, logo existo’ é o ‘extermínio, logo existo’”⁴². O genocídio/epistemicídio foram os extermínios em massa dos povos que aqui habitavam, dos antepassados. Não só seus corpos, mas o apagamento da cultura e da história. Casé Tupinambá (2019) lembra que o extermínio (genocídio) indígena é uma forma de eliminar todos aqueles não aceitam o genocídio e resistem a se integrar à chamada ‘sociedade civilizada’.

Raphael Lemkin, jurista polonês e criador do termo genocídio, já defendia a necessidade de criminalizar a destruição de coletividades raciais, religiosas ou sociais como um delito de caráter universal, aplicável a todos os povos.

⁴¹ “A cultura é o conjunto orgânico de comportamentos predeterminados por atitudes diante dos instrumentos de civilização, cujo conteúdo teleológico é constituído pelos valores e símbolos do grupo, isto é, estilos de vida que se manifestam em obras de cultura e que transformam o âmbito físico-animal em um mundo humano, um mundo cultural” (Dussel, 1997, p. 4).

⁴² A frase mais famosa de Descartes – “penso, logo existo” – representa uma nova fundação do conhecimento que desafiou a autoridade do conhecimento da cristandade desde o Império Romano. A nova fundação do conhecimento não é mais o Deus cristão, mas o homem enquanto centro da produção de saber. “Eu” substitui Deus - O homem branco da Europa ocidental, excluídos todos os homens e mulheres indígenas, negros asiático etc., que significa a visão imperial do homem europeu. Grosfoguel identifica, dois argumentos principais na filosofia de Descartes: um é ontológico- separação entre o corpo e a mente e o outro é epistemológico - o solipsismo. A mente separada do corpo, poderia circular universalmente, da mesma maneira como os olhos de Deus. A mente é similar ao Deus cristão, e que pode produzir conhecimento equivalente à visão do olho de Deus. O segundo aspecto é o solipsismo, é um monólogo interno do sujeito, que não necessita da interação social para construir seu saber (Grosfoguel, 2016).

O genocídio não significa a destruição imediata de uma nação, exceto quando é realizado por meio do assassinato em massa de todos os membros de um país. Deve ser entendido como um plano coordenado de diferentes ações, cujo objetivo é a destruição das bases essenciais da vida de grupos de cidadãos, buscando aniquilar os próprios grupos. Os objetivos de tal plano seriam a desintegração das instituições políticas e sociais, cultura, linguagem, sentimentos de patriotismo, religião e a existência econômica de grupos nacionais, e a destruição da segurança, da liberdade, saúde, dignidade pessoal e até mesmo da vida de indivíduos pertencentes a esses grupos [...] (Pereira, 2018, p. 70).

O genocídio cultural ou o etnocídio, *athnos* (povo, nação), e *cídio* (matar), é uma prática antiga que significa a eliminação de uma cultura mediante a violência contra um grupo humano, com o intuito de impor seu modelo de pensamento a uma coletividade, ou melhor, impor uma visão de mundo. Posteriormente, o termo etnocídio foi empregado pelo etnólogo francês Robert Jaulin, que estudou a destruição dos indígenas *Bari*⁴³, na fronteira entre Venezuela e a Colômbia, nos anos 1960. “O etnocídio indica o ato de destruição de uma civilização, o ato de descivilização”⁴⁴ (Jaulin apud Cifuentes, 1996, p. 28).

Outro autor, muito importante para entender o significado do apagamento de uma cultura pautada na lógica da violência e expressão da colonialidade do saber pelo extermínio cultural dos povos originários, é Pierre Clatres que, com base nos estudos etnográficos dos povos indígenas nas Américas, ao norte e ao sul do continente, faz uma discussão⁴⁵ entre genocídio e etnocídio⁴⁶. O inovador na sua obra é problematizar o etnocídio em sociedades com Estados – sociedades dotadas de poder centralizado e coercitivo –, como parte do mundo ocidental e em razão do sistema capitalista.

O autor (2014) expõe que o termo etnocídio deriva-se da ideia de que genocídio é a “destruição sistemática dos modos de vida e pensamento diferentes daqueles que conduzem a empresa da destruição” (Clastres, 2014, p. 55). Por isso deve ser subjugado e elevado à cultura dominante. Quanto à ação genocida⁴⁷, visa o assassinato de seus corpos e a eliminação física e imediata. “Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito” (Clastres, 2014, p. 79).

Na expansão colonial europeia do século XIX, foi posta em funcionamento uma “máquina de destruição de índios” (Clastres, 204, p. 82), considerados com culturas inferiores

⁴³ A violência contra o povo indígena partia de ações da igreja e exércitos dos dois países e de empresas estrangeiras de petróleo que passaram a atuar na região onde se encontrava o território ancestral. O livro que narra a história do povo Bari é *La Paix Blanche: introduction à l'ethnocide*.

⁴⁴ O ‘etnocidio indica el acto de destrucción de una civilización, el acto de des-civilización.

⁴⁵ No ano de 1974 publicou o texto chamado Do etnocídio. Sobre o assunto ver: Clatres, Pierre. Arqueologia da violência. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

⁴⁶ O termo já tinha sido usado por outros autores, a exemplo de Claude Lévi-Strauss (1908-2009) em “Raça e História.

⁴⁷ Clatres mantém a aceção original de Raphael Lemkin de uma “vontade de extermínio”, mas a restringe à raça.

e imperfeitas e que, por isso, devem ser elevadas à cultura dominante. Os colonizadores negaram a alteridade a partir da violência. O outro precisa ser eliminado para fazer a vontade do colonizador. O etnocídio é a natureza do tratamento dirigido à diferença.

O mundo ocidental não só seria etnocêntrico, pois toda cultura se considera como a cultura por excelência, mas seria também etnocida, “porque se pensa e se quer a civilização” (Clastres, 2014, p. 80). Ambas as lógicas, genocida e etnocida, fundamentam-se na ideia de que os outros povos e culturas encarnam não apenas a diferença, mas a “má diferença” e que deve ser eliminada. A violência etnocida, como negação da diferença, pertence claramente à essência do Estado, tanto nos impérios bárbaros quanto nas sociedades civilizadas do Ocidente “[...] e o etnocídio é o modo normal de existência do Estado” (Clastres, 2014, p. 85). O etnocídio apresenta uma forma de violência física e especialmente simbólica da colonialidade europeia. Os povos indígenas e pretos sempre foram apresentados na condição de atrasados em relação à “marcha do progresso” e as suas cosmovisões invisibilizadas, própria da invenção europeia da América.

O exercício do etnocídio foi levado a cabo nas Américas, na eliminação de diversos povos, colonização praticada “para o bem do selvagem”, tendo o Estado que se recusar à convivência com a diferença. O autor (2014) reforça ainda que o perigo de Estados etnocidas é que sempre estão sujeitos a novos genocídios. Que no regime de produção capitalista nada é impossível, “exceto para ser para si mesmo seu próprio fim”. A sociedade industrial, a mais formidável máquina de produzir, é por isso mesmo a mais terrível máquina de destruir” (2014, p. 86).

Apenas em 1981, sob os auspícios da Unesco, a Declaração de San José tratou de definir o termo etnocídio como genocídio cultural. No entanto, a Convenção das Nações Unidas para a prevenção e sanção do delito de genocídio de 1948⁴⁸, delito de direito internacional, por razões de ordem geopolítica, conferiu ao crime de genocídio definição evidentemente limitada, para explicar um processo que tem, em suas raízes e causas estruturais, fenômenos sociológicos (Pereira, 2018). A Declaração de San José define:

El etnocidio significa que a uno grupo étnico, colectiva o individualmente, se le niega su derecho de disfrutar, desarrollar y transmitir su propia cultura y su propia lengua. Esto implica una forma extrema de violación masiva de los derechos humanos, particularmente del derecho de los grupos étnicos al respecto de su identidad cultural,

⁴⁸ O artigo 2º da Convenção para a Prevenção e Repressão ao Crime de Genocídio, expressa: Na presente convenção, entende-se por genocídio qualquer dos seguintes atos, cometidos com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, tal como: a) Assassinato de membros do grupo. b) Dano à integridade física ou mental de membros do grupo. c) Submissão intencional do grupo a condições de existência que lhe ocasionem a destruição física total ou parcial. d) Medidas destinadas a impedir nascimentos no seio do grupo. e) Transferência forçada de menores do grupo para outro.

*tal como lo establecen numerosas declaraciones, pactos y convenios delas Naciones Unidas y sus organismos especializados, así como diversos organismos regionales intergubernamentales y numerosas organizaciones no gubernamentales.*⁴⁹

É pertinente pontuar que este crime não foi ainda recepcionado pelo Direito Penal Internacional, pois não há referência expressa em lei ou convenção internacional. Embora não seja definido como crime, o etnocídio representa tanto uma violência objetiva (sistêmica/estrutural) como simbólica. Em síntese, o genocídio atenta contra a existência de um grupo, a partir da destruição física, e o etnocídio admite a possibilidade da existência do grupo, desde que se integre ao projeto político do agressor, eliminando, assim, a identidade cultural. Para Souza Filho, o processo de etnocídio fez desaparecer vários povos, mas “os que conseguiram sobreviver até o final do século XX, começam a recuperar o orgulho de povo, falar a língua em praça pública e o que é mais importante, reivindicar direitos, entre outros, o de aplicar o próprio Direito” (Souza Filho, 2021, p. 42).

Assim, o epistemicídio ou genocídio, discutidos por Santos, Mignolo, Grosfoguel ou Clastes aprofundam a destruição sistemática de práticas e saberes considerados não europeus, destruição essa que opera para encobrir a diversidade e perpetuar a colonialidade do saber, a partir da hierarquização do conhecimento considerado moderno e europeu.

O que está em jogo aqui, portanto, não é apenas a “ciência” como conhecimento e prática, mas toda a ideia de ciência no mundo moderno/colonial; a celebração da ciência na perspectiva da modernidade e a revelação, até há pouco silenciada, da opressão epistêmica que, em nome da modernidade, foi exercida enquanto forma particular da colonialidade (Mignolo, 2006, p. 668).

A lógica é da imposição de uma visão monolítica e de hegemonia epistemológica, que leva à desqualificação de um saber considerado mítico ou falso, bem como a negação de outras formas de conhecimento como válidas, que inviabilizam outras visões de mundo. A ideia não é negar o pensamento europeu em sua totalidade, pois significaria uma atitude da colonialidade. A crítica é a violência contra outros modos de conhecimento e anulação de experiências, que nega o diálogo de saberes como superação da colonialidade. “A dimensão simbólica da violência tem efeitos a longo prazo, porque modela condutas e maneiras de ver a realidade e conceber a diferença”⁵⁰ (Spinosa, 2007, p. 274). A autora expressa que a forma mais extrema da violência simbólica é a negação da memória, pois as vítimas são condenadas a viver no lugar de não memória e de não existência, discussão que será realizada a seguir.

⁴⁹ *Declaración de San José*. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000049951_spa. Acesso em: 25.jul.2023.

⁵⁰ La dimensión simbólica de la violencia tiene efectos a largo plazo, porque modela conductas y maneras de ver la realidad y concebir la diferencia.

2.1.3. *Colonialidade do Ser*

A colonialidade do ser é uma expressão criada por Walter Mignolo (2003), e aprofundada por Nelson Maldonado-Torres (2007), para explorar outra forma de colonialidade que opera para além das relações de dominação (colonialidade do poder) e do controle do conhecimento (colonialidade do saber). Mignolo (2003) expõe que a colonialidade do poder e a do saber geram a colonialidade do ser. Explica:

A “ciência” (conhecimento e sabedoria) não pode ser separada da linguagem; as línguas não são apenas fenômenos “culturais” em que as pessoas encontram a sua “identidade”; elas também são o lugar onde se inscreve o conhecimento. E, dado que as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo de que os seres humanos são, a colonialidade do poder e a colonialidade do conhecimento engendraram a colonialidade do ser (Mignolo, 2003, p. 633).

Baseados nos estudos de Heidegger, Levinas, Dussel e Fanon, Maldonado-Torres (2007) refere-se à dimensão ontológica da colonialidade, ou seja, aos efeitos dessa colonialidade na experiência vivida no sistema mundial moderno/colonial em que povos são inferiorizados e desumanizados, total ou parcialmente. Relaciona-se à negação do outro não eurocêntrico, vítima da experiência traumática vivida nos territórios ameríndios.

São experiências construídas sob a dominação, trazendo efeitos nas subjetividades e intersubjetividades das mentes dos considerados subalternizados⁵¹. Maldonado-Torres permite visualizar as experiências de dor daqueles que padecem da máquina da colonialidade do poder, especialmente indígenas e negros da América colonial. Frantz Fanon (1968) adverte que o processo não afeta apenas àquela pessoa que é inferiorizada, desumanizada, mas também àquela que encarna a humanidade, bestializando ou inferiorizando, na medida em que, pela argumentação da superioridade justifica uma gama infinita de atrocidades cometidas contra os outros povos.

O ponto de partida da colonialidade do ser sobre o estatuto ontológico dos colonizados dá-se início no século XVI, em que giravam alguns debates sobre a autonomia da vida dos colonizados. Um diálogo muito importante e que pode ser considerado fundador⁵² é entre Frei Bartolomé de Las Casas, crítico da violência da conquista, e o teólogo Juan Ginés de Sepúlveda – ciente de que os indígenas eram seres inferiores, seres “sem alma” –, diante da violência e

⁵¹ Esta colonialidade se aproxima de outros grupos latino-americanos, nos anos setenta, os quais construíram suas bases iniciais da Teoria da Libertação, e viram outras formas de alcançar a decolonização intelectual. Analisava as metanarrativas e as formas dos discursos.

⁵² Os debates públicos foram no I Colégio San Gregorio de Valladolid nos anos 1550 y 1551, entre Bartolomé Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Para Grosfoguel (2016), tanto Las Casas como Sepúlveda representam a inauguração dos dois maiores discursos racistas, capazes de mobilizar os impérios pelos 450 anos que se seguiram: os discursos racistas biológico e cultural.

formas de trabalho a que foram submetidos pela coroa Espanhola. Eles debatiam se os indígenas eram seres racionais e possuidores de alma, e, se tinham direitos, a que poderiam aspirar. “[...] Consistia no argumento capitalista moderno de que os indígenas não teriam qualquer senso de propriedade privada ou de mercado, pois se baseavam na coleta e na distribuição recíproca das riquezas” (Grosfoguel, 2016, p. 38). Ambos acreditavam que os nativos deveriam ser integrados à sociedade espanhola e convertidos à religião católica. A “conquista espiritual”⁵³ foi uma violenta dominação europeia exercida em relação aos povos nativos.

Ao perguntar se os povos indígenas eram realmente humanos e racionais, revela o fundamento da racionalidade instrumental moderna do *ego conquiro*.

Debajo del “yo pienso” podríamos leer “otros no piensan”, y en el interior de “soy” podemos ubicar la justificación filosófica para la idea de que otros no son” o están desprovistos de ser. De esta forma descubrimos una complejidad no reconocida de la formulación cartesiana: del “yo pienso, luego soy” somos llevados a la noción más compleja, pero a la vez más precisa, histórica y filosóficamente: “Yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables) (Maldonado-Torres, 2007, p. 144).

A modernidade cartesiana, a partir do sujeito europeu, o *ego cogito* (penso) e *ego conquiro* (conquisto), questiona a humanidade do outro, daquele que não cabe no conceito de res *cogitans* – ser pensante. Esse outro, que não pensa, é desprovido de uma existência respeitável, e, portanto, é automaticamente inferior e dispensável. Não pensar traduzirá no não ser. Por sua vez, justifica-se a dominação e a exploração. É a expressão da não ética da guerra, da naturalização da violência europeia contra os povos racializados, considerados inferiores. O que ocorreu nas Américas foi “[...] naturalização da não-ética de guerra, levada até o ponto de produzir uma realidade definida pela condenação” (Maldonado, 2007, p. 137). Para Walsh (2006), a colonialidade do ser representa a negação de um estatuto humano, aplicada aos povos indígenas e africanos, implantando problemas reais em torno da liberdade, do ser e da história dos povos submetidos a uma violência epistêmica.

As lutas históricas para manter seus idiomas, manifestações culturais, terra, território e cosmologias, sempre fizeram parte do projeto político indígena. A história da América Latina é marcada por lutas anticoloniais e sofrimentos do ser. Dois exemplos que dialogam com o tema, demonstrando a articulação entre colonialidade do poder e ser são as lutas desempenhadas por Túpak Amaru II (José Gabriel Condorcanqui), no século XVIII, líder da maior revolta indígena na América Latina e sua esposa, Micaela Bastidas, e a apresentação da carta da

⁵³ Sobre o assunto ver Dussel (1993), Conferencia 4, sobre a conquista espiritual.

Jamaica por Simon Bolívar que, de formas diferentes, expressam as marcas das feridas do sofrimento, silenciamento e morte, como expressão da colonialidade do ser.

A resistência de Túpac Amaru II deu início ao processo de independência do Peru e de toda a América espanhola. Ele trazia simbolicamente a marca da aliança entre os diferentes grupos raciais e culturais do país. Defendeu, junto às autoridades espanholas, uma reforma no sistema colonial, questionando o recolhimento elevado de tributos nos portos ligados à Espanha e o empobrecimento das regiões do Peru, bem como o de sistema de mitas, que consistia em trabalhos forçados nas minas de prata em troca da liberdade. Muitos indígenas morreram em consequência de epidemias, castigos corporais e fome.

O próprio Túpac Amaru II levou os problemas para representantes da coroa em 1776, que não foram aceitos, e, em 1778, ocorreu o primeiro levante contra o sistema de mitas, que foi sufocado. Em novembro de 1780, o exército espanhol foi derrotado. John Lynch (2001) conta que mais de 100 mil indígenas, numa extensão de 1500 km, dispuseram a seguir o exército Tupac Amaru II, pois onde passava abolia a escravidão, a cobrança de imposto etc.

Para Lynch (2001), a campanha de terror e assassinatos contra a população nativa, pelo exército dos vice-reis, fez com que houvesse a fuga de muitos indígenas. Em abril de 1781, ocorreu o final da luta. Em Checacupe, milhares de indígenas foram massacrados. Túpac Amaru II foi preso e, durante dias, foi torturado. Em maio de 1781, foi condenado à morte, sofrendo uma das execuções mais cruéis da história, presenciando a tortura e morte de sua esposa, Micaela Bastidas, mestiça de indígenas e negros e que teve papel relevante no movimento. Traçou várias estratégias políticas de luta, mas exatamente por isso, um símbolo poderoso da resistência. Destacou-se pela narrativa das reflexões sobre a situação indígena na colônia, opressão e sofrimento secular.

Ao serem derrotados em 1780, os líderes rebeldes foram aprisionados. Antes, lhe arrancam a língua. Depois, vários outros foram mortos nas mesmas condições de crueldade. O último a morrer é Tupac Amaru por esquartejamento. O corpo é atado a quatro cavalos com cada um puxando um membro de seu corpo. Depois degolado.

É importante observar o significado simbólico de arrancar a língua dos revolucionários antes de morrer, trazendo a discussão de Mignolo, quando explicita que “as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo de que os seres humanos são”. Mabel Moraña (2004, p. 59), por sua vez, diz que “a língua é a arena na qual se dirimem lutas interpretativas e representacionais que remetem desde o nível simbólico aos antagonismos de base, étnicos, econômicos e culturais”. É a experiência da colonização trazendo impacto na linguagem e na construção da subjetividade. Reforçando a autora, Stuart Hall (2016, p. 17) expõe “a linguagem

como sendo o meio privilegiado pelo qual damos sentido às coisas, onde o significado é produzido e intercambiado”. Arrancar a língua significou calar, silenciar, expressão de mortificação do ser.

A segunda narrativa é a carta da Jamaica⁵⁴, de 1815, redigida por Simon Bolívar, que descreve a situação dos abusos das colônias espanholas em sua luta pela emancipação política. É dirigida a um importante comerciante que residia na Jamaica (colônia britânica). O principal objetivo era fazer com que os britânicos apoiassem a independência definitiva da Venezuela. A extensa carta apresenta todo tipo de argumento, dentre os quais sistema injusto baseado no absolutismo, que escravizava o povo submisso imposto pela Coroa. Por sua vez, levanta um problema sobre a condição humana do ser colonizado: Os mandatos e a administração colonial subestimaram e submeteram os colonizados, reduzindo-os a seres vivos que poderiam ser mortos impunemente. Apresenta a dificuldade em prever o futuro político dos povos do novo mundo, questiona sua própria condição humana. “Somos uma pequena raça humana, temos um mundo à parte, cercado por vastos mares; novo em quase todas as artes e ciências, embora de certa forma já velho nos usos da sociedade civil” (Bolívar, 2015, p. 16). Reconhece ele que os sul-americanos são um pequeno gênero situado no limiar que separa a legitimidade da usurpação. Enquanto o escravizado era objeto do *ius dominativum* do senhor-colonizador, o confiado, por sua vez, estava sujeito a uma vontade teológico-política. A vida do conquistado colonizado ficou condenada, sem que lhe fosse possível, devido ao seu estatuto ontológico, viver uma existência autêntica.

“A colonialidade do ser introduz um jeito de conectar os níveis genético, existencial e histórico, onde o ser mostra de forma mais evidente seu lado colonial e suas fraturas” (Maldonado-Torres, 2007, p. 130-131). Há uma justificação da superioridade de uns contra a inferioridade de outros. Mignolo (2007) expõe que a ferida colonial é também um espaço de inteligibilidade das maneiras pelas quais a lógica da colonialidade desenha uma cartografia das relações de dominação.

A ferida colonial refere-se a uma marca de dor; um lugar onde delineia a subjetividade a partir de situações de dominação, submissão, exploração, inferiorização ou morte. O silenciamento provocado pela colonialidade causa rachaduras na construção do ser indígena. “[...] Mesmo que sua história esteja submersa em anos de silêncio, os fragmentos da experiência, da memória e da sensação corporal podem sobreviver, como se o passado

⁵⁴ Sobre o assunto, ver: Bolívar, Simón. Carta de Jamaica. Venezuela, 2015. Disponível em: https://inehrm.gob.mx/recursos/Libros/Carta_de_jamaica%20.pdf.

reemergisse nas mentes e nos corpos daqueles que vivem no presente [...]” (Wolynn, 2023, p. 1).

Maldonado-Torres (2007, p. 136), reforça que “a atitude imperial promove uma atitude fundamentalmente genocida em relação aos sujeitos colonizados e racializados. Ela se encarrega de identificar os sujeitos coloniais e racializados como dispensáveis”.

A linguagem como constructo colonial e relacional (colonizador e colonizado), deu-se, também, a partir de um projeto de assimilação, de imposição a partir da construção de *habitus*. Bourdieu (2008) explica esse processo complexo com base nos *habitus*, que reproduzem padrões de conduta de um grupo, modo de pensar, agir, falar, adquiridos durante a vida, muitas vezes naturalizam dominações, que são impostos às pessoas, e que são considerados uma violência imperceptível, caracterizada como simbólica, pois se manifesta através dos discursos, dos símbolos, das metáforas, trazendo seu caráter mais sutil.

Neste sentido, a lógica colonial buscou a desconstrução da identidade⁵⁵ coletiva indígena, com o intuito de impedir o seu projeto político de sociedade; forçando-os a renunciar o Ser indígena e a viver sem sua etnicidade.

⁵⁵ As identidades parecem invocar uma origem, em um passado histórico, com o qual elas detêm determinada correspondência (Hall, 2003).

3 MOVIMENTOS INDÍGENAS: MATRIZES SOCIOPOLÍTICAS NA AMÉRICA LATINA

3.1 Movimentos sociais: uma aproximação com o tema

Os estudos sobre movimentos sociais, a partir dos anos 1960 e 1970, produziram uma imensa literatura, trazendo para academia um conjunto de reflexões sobre o papel desses movimentos heterogêneos, multifacetários, com agendas políticas reivindicatórias, diante de uma sociedade que se tornava mais complexa. As diversas teorias com suas análises interpretativas não chegaram a um entendimento sobre o tema. Maria Gloria Gohn (2002) diz que os parâmetros do que vem a ser movimento social são uma construção possível.

No início do século XX, o conceito de movimentos sociais se limitava às organizações tradicionais relacionadas à estrutura social – institucionalidade política –, como dos trabalhadores em sindicatos. Já no final dos anos 60, o mundo passou por grandes mudanças e movimentos importantes alavancaram discussões entre outras, sobre feminismo, direitos sociais, problemas bélicos no mundo, trazendo novas formas de mobilizações políticas, diferentemente das formas clássicas de sindicato e partido.

Vários paradigmas⁵⁶ se apresentaram no âmbito das ciências sociais contemporâneas para explicar os vários tipos de ações coletivas dos movimentos sociais. Gohn (2002) traz as discussões sobre os diferentes paradigmas, com suas particularidades, como o norte-americano, da contestação social e política levada a cabo pelo movimento dos direitos civis, contribuindo para o surgimento das teorias da mobilização de recursos (TMR)⁵⁷ e do processo político (TPP); a teoria europeia a partir dos protestos emergentes no maio de 68 levou à construção das análises em torno dos novos movimentos sociais (NMS), que se alicerça numa teoria da mudança cultural. Tanto os contributos norte-americanos como europeus ficaram consagrados no estudo dos movimentos sociais.

⁵⁶ Paradigmas como um conjunto explicativo em que encontramos teorias, conceitos e categorias sobre determinado fenômeno ou processo da realidade social. GOHN, Maria da Glória. Teorias dos Movimentos Sociais: Paradigmas Clássicos e Contemporâneos. São Paulo: Loyola, 3ª. Ed, 2002.

⁵⁷ TMR analisa os movimentos sociais como fenômenos sociais como outro qualquer. São dotados das mesmas características que os partidos políticos. A explicação leva em consideração a racionalidade e a organização. O sucesso de um movimento social refere-se aos recursos (financeiros, humanos e de infraestrutura). As principais representantes são: Olson, Oberschall, McCarthy e Zald. TPP a base de análise dos movimentos sociais é na questão do Estado e das oportunidades políticas em determinados contextos conjunturais. Principais representantes: Sidney Tarrow, Charles Tilly. Sobre o tema: GOHN, Maria da Glória. Teorias dos Movimentos Sociais: Paradigmas Clássicos e Contemporâneos. São Paulo: Loyola, 3ª. Ed, 2002.

Gohn (2002) diz que não existe propriamente um paradigma latino-americano. Os estudos se concentraram nas lutas libertária e emancipatória de movimentos populares, comunidades de base da igreja, indígenas, mulheres, negros, entre outros.

Sobre a interpretação teórica dos movimentos sociais, Ana Maria Doimo traz as seguintes preleções:

- 1ª) é insensato pensar, do ponto de vista teórico, que haja uma identidade inerente aos movimentos sociais, sejam eles “novos” ou não; mais insensato ainda é imaginar que esta ou aquela identidade possa se ampliar ilimitadamente, sob pena de se estabelecerem mecanismos autoritários de inclusão/exclusão;
- 2ª) é temerário transpor quaisquer fórmulas conceituais genéricas para o aqui e agora de determinadas situações movimentistas, sem minucioso reconhecimento das mediações conjunturais e das clivagens específicas, sob pena de reproduzirmos teorias formais vazias e apriorísticas (Doimo, 1995, p. 21-22).

As teorias predominantes na América Latina para explicar a profusão de movimentos foram: a europeia, predominante nos anos 70; a marxista, enfatizando a questão do poder político; e nos anos 80, a dos Novos Movimentos Sociais (NMS)⁵⁸, a qual faz uma discussão sobre identidade política e resistência dos movimentos.

A tipificação de “novo” em relação ao “velho” estava relacionada a uma nova forma de organização e mobilização. O movimento operário, tendo como atores os trabalhadores industriais e agrícolas, estava muito ligado ao conflito central na sociedade industrial, nos meios de produção. Os NMS e os conflitos sociais seriam resultados da “sociedade pós-industrial” (Touraine, 1998).

Os NMS partem das críticas à abordagem clássica marxista. Os sujeitos políticos não se restringiam à relação classe-partido-Estado. Muitos sujeitos sociais não se encaixavam no paradigma da classe operária. O NMS surge diante da fragilidade das instituições de mediação e, também, dos partidos políticos que já não davam respostas às demandas sociais. A conjuntura apresentada apontava sinais dos efeitos da industrialização (passagem de uma sociedade industrial a uma pós-industrial), do desemprego estrutural e a crise com o Estado de bem-estar social, com a dificuldade de executar políticas sociais e garantir direitos básicos. Os movimentos começavam a aprofundar novas demandas relativas às questões de gênero, indígena, afrodescendente etc.

O uso do paradigma teórico europeu dos NMS, como ponto de partida para analisar o contexto latino americano, significou a construção de estudos e releituras teóricas⁵⁹. Este

⁵⁸ No plano da reflexão, este trabalho se deteve nas discussões sobre o NMS.

⁵⁹ Sobre a lista de autores latino-americanos que discutiram sobre movimento social, ver: GOHN, Maria da Glória. Teorias dos Movimentos Sociais: Paradigmas Clássicos e Contemporâneos. São Paulo: Loyola, 3ª. Ed, 2002.

movimento surge a partir da crítica teórica do marxismo ortodoxo que privilegiava a ação coletiva, tendo como base as macroestruturas da sociedade, e que não era capaz de compreender a complexidade de novas identidades emergentes. Os NMS tinham uma simpatia pelo neomarxismo, quanto à concepção da consciência ideológica nas ações coletivas⁶⁰.

Os autores europeus como Alain Touraine⁶¹, Alberto Melucci, Manuel Castells⁶², Ernesto Laclau, Chantal Mouffe e Claus Offe⁶³ trouxeram debates sobre as categorias analíticas, como a emergência de novos sujeitos sociais, destacando a cultura, as dimensões da identidade, as lutas sociais, a solidariedade entre pessoas e grupos, buscando entender as particularidades, a heterogeneidade das lutas e o seu caráter inovador em relação aos atores clássicos, como os movimentos de trabalhadores e camponeses, organizados a partir do mundo do trabalho.

Os anos 80 representam um ponto de inflexão nos estudos da ação coletiva e os movimentos sociais ocupam um papel central nas análises sobre transformações sociais. Touraine teve suma importância nas discussões nesse período. Segundo ele, “o conflito não está mais associado a um setor fundamental da atividade social, à infraestrutura da sociedade, ao trabalho em particular, ele está em toda parte” (Touraine, 1989b, p. 13). Os novos sujeitos seriam outros grupos excluídos. Já nos anos 90, os trabalhos de Melucci tiveram maiores relevâncias, ao aprofundar as “sociedades complexas” e ao impulsionar uma virada de estudo dos movimentos sociais aos estudos da sociedade civil, discutindo a democratização da vida cotidiana no contexto da globalização. O autor construiu uma teoria sobre a identidade coletiva como uma “definição interativa e compartilhada, produzida por numerosos indivíduos e relativa às orientações da ação e ao campo de oportunidades e constrangimentos no qual a ação acontece” (Melucci, 2001, p. 342).

Alain Melucci (2001) distingue o movimento social de outros modos de ação social. O autor apresenta três princípios básicos:

Um movimento é a mobilização de um ator coletivo (I) definido por uma solidariedade específica, (II) envolvido num conflito com um adversário pela apropriação e o controle dos recursos valorizados por ambos (III) e cuja ação implica uma ruptura com os limites de compatibilidade do sistema em que a ação dá lugar (Melucci, 2001, p. 35).

A concepção de Melucci se aproxima da compreensão de Touraine, quando este diz:

⁶⁰ Alguns analistas concebem os trabalhos de Castells (1983), Touraine (1989) e Laclau Offe (1998) como neomarxistas.

⁶¹ Em 1960 vem a convite da Universidade de São Paulo para uma palestra, mas é na década 1970 o período em que o sociólogo francês orientou teses sobre o Brasil em universidades parisienses, dedicadas ao estudo de atores sociais no contexto de sociedades dependentes.

⁶² Castells influenciou os autores brasileiros nas produções dos movimentos sociais.

⁶³ Os Novos Movimentos Sociais destacam-se três linhas: a histórico-política de Claus Offe (1985), a psicossocial de Melucci (1980), Laclau e Mouffe (2015) e a acionalista de Touraine (1989).

[...] As novas contestações não visam criar um novo tipo de sociedade, mas ‘mudar a vida’, defender os direitos do homem, assim como o direito à vida para os que estão ameaçados pela fome e pelo extermínio, e também o direito à livre expressão ou à livre escolha de um estilo e de uma história de vida pessoais (Touraine, 1998, p. 262).

Salienta-se que o simples fato de os movimentos pautarem suas lutas por reconhecimento não significa que não provoquem mudanças ou afetem a própria estrutura do Estado.

Touraine (1998) expõe que os movimentos sociais são fruto da vontade coletiva; agentes da liberdade, igualdade e justiça social. É parte de um sistema de forças sociais da sociedade na busca de uma sociabilidade dotada de sentidos.

Os movimentos sociais para Gohn (2002, p. 251) “são ações coletivas de caráter sociopolíticas construídas por atores coletivos de diferentes classes sociais, numa conjuntura específica de relações de força na sociedade civil”. As ações coletivas podem ser de caráter contestatórios, condições de trabalho, luta por reconhecimento ou construção de nova sociabilidade. Os representantes dos movimentos sociais podem ser de inúmeras categorias, como uma etnia, uma religião, um partido político etc. São ações relacionadas às dimensões de identidade em situações de disputas e conflitos sociais e culturais.

Os movimentos sociais têm eventos de protestos como forma de ações, mas nem sempre um “protesto (pacífico ou não), uma rebelião, uma invasão, uma luta armada são modos de estruturação de ações coletivas, poderão ser estratégias de ação de um movimento social, mas que por si só, não são movimentos sociais” (Gohn, 2002, p. 246).

É necessário distinguir o que é movimento social e o que são grupos de interesse. Um grupo de pessoas tem que ter parâmetros para se chamar movimento social. Este tem que estar constituído enquanto coletivo social, identidade e objetivos. A outra diferença é quanto à expressão movimento, que “designa-se ação histórica de grupos sociais de classe trabalhadora. Aqui se trata de uma categoria da dialética, a do movimento das coisas, grupos e categorias sociais, em oposição à estática” (Gohn, 2000, p. 246). “Os movimentos sociais são mobilizações de grupos sociais que produzem senso de pertencimento e objetivos gerados por insatisfação social (demandas, necessidades, interesses etc.) com determinada situação social” (Viana, 2016, p. 48). Já um grupo social está relacionado a um conjunto de indivíduos que possuem algo em comum que os integra de forma específica na sociedade e por isso são sociais” (Viana, 2016, p. 25).

Outro parâmetro colocado pela Gohn (2002) é que o movimento trata de um espaço político não institucionalizado, nem na esfera pública nem na privada. São ações estabelecidas fora das instituições. Deixa de ser movimento, quando se torna uma organização não

governamental (ONG), por exemplo. O Movimento sempre vai se referir às lutas sociais para defesa dos interesses coletivos. A força social está na reivindicação concreta, eixo norteador da luta social.

O paradigma latino-americano se traduz mais por uma luta diferenciada dos mais diversos movimentos no mundo e com problemáticas complexas. É uma região marcada por características comuns, como o passado colonial e escravocrata, lutas anticoloniais pela independência; elite política comprometida com o capital internacional; alianças com as oligarquias; governos populistas; mercantilização dos recursos naturais, regimes autoritários, principalmente no final dos anos 60 e início dos anos 70, quase duas décadas, com países com ditaduras civil-militar e nos anos 80 a luta pela democratização do Estado e novas constituições.

Ressalta Gohn (2002) a necessidade de analisar a especificidade da América Latina, no contexto dos anos 60 e 80, em que vários países que viviam ditaduras civis-militares, vários atores e movimentos sociais lutavam pela democratização política e garantias de direitos. Ao longo dos anos 70, os governos constitucionais foram destituídos e a Doutrina da Segurança Nacional foi implantada no continente, instalando assim, o terror.

Os regimes ditatoriais alteraram a geopolítica da América Latina, restabelecendo novas formas de regulação em dimensões internacionais nas quais as condições cada vez mais autoritárias existentes no interior do sistema interestatal levaram os países do Hemisfério Sul a um novo ciclo de colonialismo ou de neocolonialismo (Viola, 2008, p. 99).

No âmbito da Igreja Católica, nos anos 60, tendo em vista o Concílio Vaticano II (1962-1965), ela mudou seu olhar para América, diante as situações de pobreza, injustiça e desigualdade no mundo. Parte dessa igreja teve grande trabalho de conscientização política e de apoio aos movimentos que lutaram pelo fim do regime militar.

Em 1968, em Medellín, Colômbia, a II Assembleia do Episcopado Latino-Americano trouxe uma reflexão sobre a libertação da população pobre e a desigualdade na América Latina diante do capitalismo selvagem. Diante da opção preferencial pelos pobres, foram formadas as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), constituindo espaços de politização e fortalecimento dos movimentos, especificamente dos indígenas no marco de sua organização.

No final dos anos 80⁶⁴ e 90 iniciaram os processos de democratização do Estado na América Latina, sem promover modelos alternativos ao desenvolvimento econômico. Foi um período marcado por ajuste fiscal, desregulação econômica, privatizações, bem como a incorporação do modelo de agronegócios, dando impulso ao capitalismo neoliberal, criando

⁶⁴ Entre 1979 e 1990, vários países latino-americanos viveram a transição democrática, por exemplo na Bolívia (1982), na Argentina (1983), no Uruguai (1984), no Brasil (1985), e no Chile (1988).

fissuras enormes na realidade social. Houve um enfraquecimento do Estado em detrimento dos grandes grupos privados na condução econômica. Os problemas de ordem material não estavam resolvidos. Havia um contexto de crise econômica e desigualdades. Novos protagonismos surgem, eclodindo diversos movimentos sociais que contestavam a ordem social com demandas para além do capital-trabalho, nas pautas como habitação, saúde indígenas, entre outras.

Quanto aos movimentos sociais no Brasil se intensificaram a partir da década de 70, em resistência à ditadura civil-militar e ao autoritarismo estatal, na luta pela democratização. O movimento foi construído a partir de uma força militante, levado por um ideal político de justiça e dignidade.

O papel dos ativistas, incluindo intelectuais que constituíram interlocutores básicos dos movimentos junto ao poder constituído, foi fundamental para o processo de democratização, apoiados pela Igreja Católica, principalmente a ala comprometida pela teologia da libertação, a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), entre outros seguimentos. O Movimento Nacional de Direitos Humanos (MNDH) surgido em 1982 e articulador de entidades civis, teve relevante papel no processo de redemocratização e “no cenário brasileiro foi de reação contra as violações sistematizadas de direitos básicos para a realização da dignidade humana, tanto de iniciativa pública quanto privada, sustentadas na impunidade” (MNDH, 2022).

Os movimentos sociais na América Latina foram o grande diferencial na luta por bandeiras fundamentais como a questão indígena, no resgate dos territórios originários e da afirmação enquanto povos originários; na questão ecológica, reivindicando medidas de proteção ambiental; na igualdade de gênero, lutando pela ampliação de direitos, discutindo direitos reprodutivos, sexualidade e mercado de trabalho; igualdade racial, lutando contra o preconceito e a desigualdade social, entre outras lutas por garantias de direitos ou do alargamento de direitos. No caso do movimento popular, a luta era mais especificamente pela moradia, e que teve grande apoio da igreja católica com a teologia da libertação.

A cultura política latino-americana se transformou neste período, ganhando aspectos novos, baseados numa visão de direitos sociais coletivos e da cidadania coletiva de grupos sociais oprimidos e/ou discriminados (Gohn, 2002, p. 226).

Na metade dos anos 90 e início dos anos 2000, dá-se início aos movimentos sociais mais globais, marcados pela contestação à política neoliberal. É neste período que se percebe uma reorganização/reconstrução dos movimentos indígenas e camponeses. O levante zapatista, no México, em 1994, impulsionado por ideias revolucionárias e inspiradoras, significou o novo ciclo para os movimentos sociais, como forma de se reposicionar diante do mundo, na luta por reconhecimento dos direitos dos povos indígenas e ao mesmo tempo trazendo a força

inspiradora para outros movimentos indígenas, como os movimentos andinos, a exemplo do Equador e da Bolívia, na discussão sobre um Estado plurinacional – um território com diversas nações ou nacionalidades, cada qual com seus direitos e autonomia.

3.2. Movimentos indígenas na América Latina

No início do século XX, a questão indígena passou a ser vista como uma nova possibilidade utópica. Várias Conferências Interamericanas foram realizadas sobre os povos originários, trazendo a discussão sobre a necessidade de criar diretrizes para que os governos latino-americanos assumissem compromissos diante dos problemas indígenas, culminando no I Congresso Indigenista Interamericano, realizado em Patzcuaro, no México, em abril de 1940, em que foi aprovada uma declaração que trazia uma proposta indigenista⁶⁵ como política de Estado dos países signatários.

A declaração ficou conhecida como a Convenção de Pátzcuaro (México), que entrou em vigor em 1942. No modo geral, a política dos governos era influenciada pela lógica assimilacionista. Nesse Congresso foram criados o Instituto Indigenista Interamericano e o Dia do Aborígene Americano. A concepção integracionista ganhou muitos adeptos na primeira metade do século, com tentativas de dissolução de identidades e a constituição de nações homogêneas. Não se pode esquecer a colonização europeia na América (Abya Yala), foram desenvolvidos projetos assimilacionistas com o intuito de integrar e dissolver as identidades indígenas, criando um modelo cultural dominante.

Ao mesmo tempo, intensificaram as discussões sobre o protagonismo e a autonomia de diversas organizações indígenas. Os movimentos indígenas começaram a ser vistos como sujeitos coletivos de transformação social.

Em 1957 surge a Convenção N° 107 sobre Populações Indígenas e Tribais em Países Independentes, relativa à proteção e integração das populações indígenas e outras populações tribais e semitribais, de países independentes. A Convenção reforçou a política de inserção dos povos tradicionais à sociedade nacional, ou melhor, legitimação de políticas integracionistas.

A partir da década de 1970, surgiram, na América Latina, movimentos indígenas com lideranças indígenas diferentes do tradicionais. Trejo (2006) vai chamar a quarta onda de mobilizações indígenas na América Latina. “As principais transformações comunitárias e a

⁶⁵ São “conceitos, reflexões, análises, políticas e exortações a respeito do indígena e de sua história” que se atribui a denominação de “indigenismo” (Kourí, 2010, p 419).

criação das estruturas sociais para a mobilização surgiram sob regimes militares nas décadas de 1960 e 70” (Trejo, 2006, p. 265).

Para Breny Mendoza (2010, p 19), no contexto latino americano, são os movimentos indígenas

*[...] que se erigen como la “vanguardia” del nuevo auge “movimientista”, aunque no en el sentido marxista-leninista, sino más bien como un actor que tiene el privilegio de operar con una nueva racionalidad política basada en su otredad y en su sublevación contra la colonialidad del poder que rige nuestras sociedades desde su sometimiento al poder imperial de Occidente en 1492.*⁶⁶

Foram líderes mais politizados e com a eficiente capacidade de utilização dos meios de comunicação para apresentar um discurso étnico comprometido. Pode-se considerar a década do despertar da consciência étnica e por sua vez de movimentos indígenas. Muitos encontros, através de fóruns, congressos, foram promovidos pelas organizações indígenas em nível latino-americano sobre autonomia, direitos coletivos, território etc.

Em meados dos anos 70, houve dois acontecimentos importantes: 1. a primeira Conferência dos Povos Indígenas na cidade de Port Alberni, Colúmbia Britânica, no Canadá, reunindo indígenas de dezenove países. Esta Conferência foi emblemática por discutir questões enfrentadas pelos povos indígenas. Naquela reunião se pensava a necessidade de criar um Conselho Mundial dos Povos Indígenas; e 2. A Conferência Internacional sobre Discriminação contra as Populações Indígenas das Américas, em Genebra, realizada pelas Nações Unidas. As discussões foram sobre a preservação dos direitos territoriais, respeito aos povos indígenas e proteção do meio ambiente

Em 1989 é aprovado o Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), revendo o caráter integracionista da Convenção n. 107 e, posteriormente, nasce a Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas, em 2007. Segundo Maristela Svampa (2017), esses instrumentos deram base para uma articulação de uma agenda regional e nacional dos povos indígenas.

A Convenção Nº 169 tornou-se o principal instrumento internacional que busca proteger e respeitar as culturas e os modos de vida dos povos indígenas, reconhecendo os direitos à terra e aos recursos naturais. Um exemplo concreto é a ferramenta política da consulta prévia, prevista na Convenção, que é dever do Estado consultar os povos indígenas sobre decisões que possam afetar suas vidas, e que na América Latina a maioria dos países já ratificaram e incluíram em

⁶⁶ [...] que se erigem como a "vanguardia" do novo boom "movimientista", embora não no sentido marxista-leninista, mas como um ator que tem o privilégio de operar com uma nova racionalidade política baseada em sua alteridade e revolta contra a colonialidade do poder que governa nossas sociedades desde sua submissão ao poder imperial do Ocidente em 1492.

suas legislações os dispositivos da Convenção. O Convênio n. 169 também trouxe grande impacto nas constituições que começaram a reconhecer os direitos dos povos indígenas.

Quanto à Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas, em 2007, é um documento que estabelece parâmetros mínimos para outros instrumentos internacionais e leis nacionais, como os princípios da igualdade de direitos e da proibição de discriminação, o direito à autodeterminação e a necessidade de fazer do consentimento e do acordo de vontade o referencial de todo o relacionamento entre povos indígenas e Estados⁶⁷.

Sobre autodeterminação, a Declaração da ONU, no seu art.3º expõe que “os povos indígenas têm direito à autodeterminação. Em virtude desse direito, determinam livremente sua condição política e buscam livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural”. Este reconhecimento internacional deste princípio tem um significado importante para os povos indígenas, uma vez que representa liberdade de decidir enquanto povo e de definir o seu próprio modelo de vida coletiva.

No final dos anos 80 e início dos anos 90, desencadearam processos constitucionais em vários países da América Latina⁶⁸, trazendo o reconhecimento dos direitos indígenas. Esses processos foram resultados de lutas sociais com o intuito de romper o paradigma colonial de pensamento que se instalou no continente.

Nos anos 90, dá-se o início da emergência indígena, marcada pela demanda de autonomia, iniciada nos anos 80. Nas comemorações do V Centenário do Descobrimento da América, na década de 90, os indígenas se negaram a aceitar o descobrimento e transformaram as discussões no ato de resistência sobre identidades étnicas. As mobilizações destacadas foram o levante indígena no Equador em 1991 e o movimento Zapatista em 1974. Destaca-se a importância da Carta Constitucional colombiana de 1991, que se notabilizou pelo reconhecimento de uma nação de natureza pluriétnica dando espaço tanto às comunidades indígenas, quanto às comunidades negras. Em seguida, outros países latino-americanos foram realizando mudanças legislativas.

⁶⁷ Após a última década, a partir da aprovação da Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas, devemos acrescentar as últimas constituições do Equador (2008) e do Estado Plurinacional da Bolívia (2009). Entre as reformas cabe mencionar as da Argentina (1994), Estado Plurinacional da Bolívia (1994, 2004 e 2009), Brasil (1988/2005), Colômbia (1991 e 2003), Costa Rica (1999), El Salvador (1983/2000), Equador (1996, 1998 e 2008), Guatemala (1985/1998), Honduras (1982/2005), México (1992, 1994/1995 e 2001), Nicarágua (1987, 1995 e 2005), Panamá (1972; 1983e 1994), Peru (1993 e 2005), Paraguai (1992) e República Bolivariana da Venezuela (1999). Sobre o assunto, cf. CEPAL. Os Povos indígenas na América Latina - Avanços na última década e desafios endentes para a garantia de seus direitos. Chile, 2015, p. 17.

⁶⁸ Como Nicarágua (1987), Brasil (1988), Colômbia (1991), México (1992), Paraguai (1992), Peru (1993), Argentina (1994), Bolívia (1995), Equador (1998) e Venezuela (1999).

Nos anos 90 e início dos anos 2000, percebe-se na América Latina uma diversidade de lutas sociais bem diferentes e formas de protestos questionando o projeto neoliberal implementado na região.

El proceso de mundialización de la economía, de globalización, se desarrolla en América Latina en los países que pueden aportar materias primas al mercado mundial y en nuestros territorios están los principales recursos estratégicos que se requieren para el desarrollo del capitalismo. Están los minerales, el petróleo, los recursos forestales, la biodiversidad, y el agua, que todavía no ha pasado totalmente al control del capital (Palacín, 2014, p. 150).

Um modelo de acumulação tem como objetivo a terra, explorando os recursos naturais, de forma predatória, como os bosques, minas e a água. Os recursos hídricos são uma das preocupações levantadas pela Organização das Nações Unidas (2013). A disputa pela água já é uma realidade global⁶⁹. No caso específico do Chile, que faz parte do objeto de estudo, a privatização dos recursos hídricos “representa 83% de cobertura” (Larrain, 2012, p. 10), trazendo impacto significativo para a população, aumentando os conflitos com os povos originários. Outro fato que se deve levar em consideração é o interesse dos associados da indústria farmacêutica e indústria de alimentos sobre os conhecimentos ancestrais que são patenteados e privatizados. A espoliação dos povos indígenas e camponeses das suas terras é a explicação dos movimentos indígenas de resistência lutarem contra as violações de direitos.

Os movimentos que lutam contra a injustiça social e as desigualdades, no sentido mais macro, sem abandonar a luta por reconhecimento de gênero, identidade, raça, entre outros “não correspondem mais [à] tipologia de ‘novos’ ou ‘velhos’ movimentos” (Pleyers, 2018, p. 15).

Para Emir Sader (2007, s/p),

foram os movimentos sociais – do EZLN ao MST, dos movimentos indígenas equatorianos aos bolivianos e aos ‘piqueteros’ –, os maiores protagonistas das lutas populares durante mais de uma década. Foram os principais responsáveis pela perda de legitimidade e pela queda de tantos governos no continente – de Sánchez de Lozada a de La Rúa, de Lúcio Gutiérrez a Fujimori –, assim como pela derrota eleitoral de Menem, de Fernando Henrique Cardoso, entre outros.

Em 1994, em Chiapas, México, nasce o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN). Homens e mulheres com rostos encobertos realizam o maior levante de resistência indígena contra o sistema dominante. O levante dos zapatistas de Chiapas mostra as contradições do capitalismo e as ameaças da globalização da economia para os povos tradicionais e os recursos naturais.

⁶⁹ Sobre o assunto ver o relatório mundial das Nações Unidas sobre o desenvolvimento dos recursos hídricos. O manejo dos recursos hídricos em condições de incerteza e risco, 2012. Disponível em: https://www.icmbio.gov.br/educacaoambiental/images/stories/biblioteca/rio_20/wwdr4-fatos-e-dados.pdf.

É o primeiro movimento de resistência que surge com muita força na América Latina, que distingue radicalmente dos movimentos revolucionários e das guerrilhas do século XX contra a globalização, reformas neoliberais, influenciando várias ações coletivas, reivindicando autonomia das comunidades em nível local e democratização do sistema político mexicano. EZLN é a primeira mobilização reconhecidamente campesina-indígena e insurge no mesmo dia que entrou em vigor o Tratado de Livre Comércio (NAFTA)⁷⁰. Este fato é um marco importante que expressa a resistência do movimento contra a política de liberalização econômica. “Eles se levantaram contra a negação de sua própria existência, já que os povos indígenas eram invisíveis no México” (Players, 2018, p. 60).⁷¹

O EZLN cria um impacto internacional, tendo em vista o uso e manejo de novas tecnologias da informação, um discurso autônomo, é inaugurador de marco altermundialista ou antiglobalização. O movimento altermundialista⁷², que congrega vários outros movimentos, forma-se a partir de encontros organizados pelos zapatistas, que, por sua vez, cria a união de movimentos de Ação Global dos Povos (AGP), em 1998, em Genebra, na Suíça, com o intuito de determinar dias de ação global para a realização de manifestações em todo o mundo contra a política neoliberal.

No Continente, os grupos denominados simplesmente como campesinos começam a se reconhecer como indígenas, articulando-se contra a globalização, se estendendo por todo o continente, chamado como “a emergência indígena latino-americana” (Bengoa, 2007, p. 16). A população campesino-indígena começa a transcender a marcos locais, regionais e continentais, participando de vários espaços de lutas, a partir de um processo paulatino e crescente de mobilização. Surge, desse modo, a emergência indígena, em nível do continente, com sua combatividade e mobilização contra o neoliberalismo.

No caso da região Andina, na década de 1990, os movimentos indígenas boliviano e equatoriano também iniciaram um movimento de levante. A Primeira Marcha Indígena Boliviana marca a resistência por transformações sociais, construindo uma agenda política de discussão sobre a identidade plurinacional, economia comunitária, território etc. No âmbito equatoriano, o movimento indígena se manifesta, com apoio de setores urbanos e de classe média de Quito, no ato de retiradas de presidentes (1997, 1998, 2000 e 2002), discutindo o

⁷⁰ Acordo entre Estados Unidos, Canadá e México com o intuito da redução das barreiras econômicas e alfandegárias entre esses países.

⁷¹ Se levantaron en contra de la negación de su propia existencia, ya que los pueblos indígenas eran invisibles en el México.

⁷² Também denominados Movimento(s) Antiglobalização, Movimento(s) Contra a Globalização Econômica, Movimento(s) Anticapitalista(s), entre outros.

modelo econômico, político, social e cultural durante os processos constituintes (1998 e 2008) e outros modelos de vida sustentável.

Salienta-se que várias organizações indígenas foram formadas nas últimas quatro décadas, entre algumas delas o Conselho Regional Indígena Cauca (CRIC), em 1971, Colômbia; a Confederação Indígena do Oriente Boliviano (CIDOB), em 1980; a Confederação de Nacionalidades Indígenas da Amazônia Equatoriana (CONAIE), em 1986.

Em âmbito nacional, a União das Nações Indígenas (UNI), em 1980, e a Organização Nacional Indígena de Colômbia (ONIC), em 1982, trazendo discussões políticas no final dos anos 80 e início dos anos 90 nos seus países. Para Stavenhagen (1997, p. 63),

Allá por los años sesenta tal vez había solamente un puñado de organizaciones formales creadas y manejadas por personas indígenas que perseguían objetivos de interés para los pueblos indígenas como tales. A mediados de los noventa, existen centenas de asociaciones de todos tipos y con propósitos diversos: organizaciones a nivel local, asociaciones intercomunitarias y regionales, grupos de interés constituidos formalmente, federaciones, ligas y uniones nacionales, así como alianzas y coaliciones transnacionales con contactos y actividades internacionales bien desarrollados. Se puede decir con razón que las organizaciones indígenas, su liderazgo, objetivos, actividades e ideologías emergentes constituyen un nuevo tipo de movimiento social y político en la América Latina contemporánea, cuyo análisis e historia detallados quedan por hacerse.

O cenário constituiu um ciclo de lutas dos movimentos sociais e menos das forças institucionais diante das políticas neoliberais, ajustes macroeconômicos, reforma estrutural, com graves fraturas na sociedade. Muitos foram frutos de um processo nacional, mas trazendo um reflexo em nível internacional.

No âmbito dos atores indígenas salienta-se a existência de jovens intelectuais comprometidos com as comunidades de origem e o fortalecimento da construção identitária. Segundo Stavenhagen (1997, p. 65):

[...] No solamente se ocupan de formular la agenda política de sus movimientos, también redescubren sus raíces históricas, se preocupan por la lengua, la cultura y la cosmología, y participan activamente en 'inventar tradiciones' y construir nuevas comunidades imaginarias.

Estes sujeitos indígenas têm um papel importante no projeto político de reivindicação étnica diante do novo padrão de acumulação capitalista na América Latina, no início do século XX, baseado no que se pode chamar de neoextrativismo, modelo de exploração predatória dos recursos naturais, trazendo tensão e exclusão dos povos indígenas, camponeses, quilombolas e demais povos. São compulsoriamente inseridos na expansão do capital extrativo, quer seja nacional ou internacional

O propósito das empresas transnacionais é extrair recursos naturais disponíveis, que têm como efeitos a contaminação do solo e recursos hídricos, a desertificação etc. Para Acosta

(2016, p. 340), “mantém-se a modalidade de acumulação de origem colonial, dominante durante toda a época republicana, com um trânsito do extrativismo tradicional a um neoextrativismo. O núcleo básico desenvolvimentista persiste no século”²¹.

A irrupção dos movimentos indígenas como movimento social e sujeitos políticos representa um fenômeno novo que dará uma nova dimensão a participação não só por uma reforma estrutural, mas também por autonomia e protagonismo contra uma agenda impositiva, autoritária, violenta e de negação de direito. Para Dávalos (2005, p. 19), se é verdade que a matriz liberal não existe para a diferença “[...] *se trata para ellos, literalmente, de un enfrentamiento a un proyecto violento y excluyente que quiere reducirlos a una matriz cultural que les es ajena, y que los visualiza como enemigos o, en todo caso, como recursos a ser utilizados por el poder*”.

O Estado colapsa com a política indigenista por não garantir uma política de direitos, pelo contrário, trouxe respostas punitivas diante da pressão das empresas (agronegócio), criminalizando o protesto social.

Maristela Svampa (2007) expressa que os movimentos têm uma ancoragem territorial como espaço de resistência. O lugar privilegiado da disputa, em defesa da vida e da diversidade. É uma ação não convencional e disruptiva, diretamente ligada ao contexto de lutas. Uma ação não institucional, mas com grande capacidade interpelativa, com formas de democracia direta, com forte caráter de assembleias em diferentes níveis, e a autonomia como eixo organizativo e de autodeterminação. E, por fim, um ethos militante, com um conjunto de orientações políticas e ideológicas. Stavenhagen (1997, p. 61) afirma que:

Los pueblos indígenas no sólo reclaman más y mejor democracia, o la mejor aplicación de los mecanismos de defensa y protección de los derechos humanos, o una mayor participación en los beneficios de los programas de desarrollo: de hecho, están cuestionando y desafiando las premisas mismas sobre las cuales ha sido erigido el Estado-nación en América Latina desde hace casi dos siglos.

Neste movimento emergiu com muita força o debate sobre a presença indígena, no campo do direito, discutindo sobre pluralismo jurídico, direito consuetudinário, direito indígena coletivo, além da discussão sobre o modelo de Estado nação – que predominou desde as independências – e o seu fracasso em querer construir sociedades homogêneas, tendo como pilar soberania, território e povo possuidor de uma identidade cultural comum, em detrimento de uma diversidade cultural. Santos (2012) diz que o que distingue as lutas indígenas das demais lutas sociais na América Latina é o fato de reivindicar uma precedência histórica e uma autonomia cultural que desafiam todo o edifício jurídico e político do Estado moderno colonial.

De acordo com Svampa (2017), a partir do ano 2000, a América Latina ingressa em um novo cenário político e econômico marcado por crises dos partidos políticos tradicionais e por um protagonismo crescente dos movimentos sociais. Mas, para entender o cenário em disputa da história do Continente, é necessário ter em mente a importância das lutas dos povos originários por direitos; uma visão crítica da expansão do extrativismo-exportador, de visão hegemônica de desenvolvimento; reatualização da figura da dependência latino-americana sobre o signo do extrativismo e retorno ao populismo.

El capitalismo del siglo XXI, al igual que aquel de los siglos XIX y XX, se erige sobre la sombra del colonialismo. Pero este último ha cambiado de estrategia: las “conquistas” de hoy en América Latina son más que nada comerciales, y se asientan en tratados que aparentan ser legales –No obstante, las venas del continente siguen abiertas, y su principal actividad económica es perfectamente funcional a las necesidades de los más ricos, en otras regiones del planeta. Aquí ni siquiera se ha abierto un espacio realmente democrático para debatir qué sería funcional a un futuro deseado por la gente diversa que vive en América Latina. Más bien, se colocan hechos, a una velocidad abrumadora, decididos por pequeñas, nuevas y viejas élites, cuyas consecuencias, sin embargo, en muchos casos serán irreversibles (Lang; Lopez; Santillha, 2013, p 35).

No caso do neoextrativismo, na medida em que megaprojetos avançam, tendem a reconfigurar territórios, culminando na desterritorialização que inicia com a invasão de terra como forma de ampliar fronteiras, pondo em evidência a exploração econômica e social. Mais violações de direitos humanos, a partir da criminalização e repressão da resistência.

O neoextrativismo é uma nova reconfiguração do extrativismo que tende a impulsionar atividades desenvolvidas por setores econômicos que exploram um grande volume de recursos naturais para comercialização, impulsionando atividades tradicionais como a exploração de hidrocarbonetos, como a mineração. Destaca-se que o extrativismo tem feito parte da história latino-americana, que vem sendo realizado desde o período colonial, a partir de cultivos de produtos como vetor de crescimento econômico, trazendo impactos econômicos, sociais e ambientais.

A partir do século XXI, as economias latino-americanas, em conjunto, voltaram à produção de matérias primas para as potências. O extrativismo, com a estruturação do que se convencionou chamar de neoextrativismo (Gudynas, 2012; Svampa, 2017). No caso do Estado, amplia-se seu poder de controle sobre os recursos naturais, tendo como perspectiva a questão comercial.

Para Gudynas (2012), o neoextrativismo é um modelo focado no crescimento econômico e na apropriação de recursos naturais, em redes produtivas pouco diversificadas e na inserção internacional subordinada. É uma combinação de algumas práticas tradicionais com

elementos inovadores. Svampa (2017, p. 21) contribui com o entendimento do neoextrativismo ao expressar que,

El neoextractivismo contemporáneo puede ser caracterizado como un modelo de desarrollo basado en la sobreexplotación de bienes naturales, cada vez más escasos, en gran parte no renovables, así como en la expansión de las fronteras de explotación hacia territorios antes considerados como improductivos desde el punto de vista del capital. El mismo se caracteriza por la orientación a la exportación de bienes primarios a gran escala, entre ellos, hidrocarburos (gas y petróleo), metales y minerales (cobre, oro, plata, estaño, bauxita, zinc, entre otros), así como productos ligados al nuevo paradigma agrario (soja, palma africana, cana de azúcar).

Calderón e Castells (2021) vão chamar de extrativismo informacional que representa uma nova dinâmica tecno-econômica, a qual funciona de forma estratégica em redes e núcleos globais de produção, comercialização e gestão financeira de extração de produtos. Essa forma de atividade resulta de grandes impactos ambientais, trazendo conflitos para as populações locais.

Dentre as atividades extrativistas, a mais questionada na América Latina é a metalífera, por representar um extrativismo predatório, trazendo riscos para os modos de vida das populações originárias e camponesas, ameaçando a preservação dos recursos naturais (terra e território). O extrativismo mineral tem um uso intensivo de recursos naturais, gerando a degradação do meio ambiente e a inviabilização dos povos originários, além das relações degradantes do trabalho.

A expansão de atividades extrativistas, agudiza os conflitos com as ações violentas e criminalização por parte do Estado e participação das empresas contra os territórios dos povos indígenas e quilombolas, ameaçando seus direitos coletivos de propriedade, suas identidades e seus direitos de existir, de acordo com suas cosmovisões de mundo.

A atuação dos movimentos sociais, especificamente indígenas, em diferentes países, sobretudo da América Latina, protagoniza com o intuito de não só dar visibilidade às lutas, mas de resistir às explorações predatórias das riquezas do subsolo, realizadas pelas empresas privadas nacionais e internacionais, por concessão da União, desrespeitando a legislação, bem como a Convenção nº. 169, da OIT, sobre consulta prévia aos povos indígenas. O epicentro dos conflitos são as terras, principalmente indígenas.

3.2.1. Movimentos indígenas no Brasil

Na década de 1970, diversos povos indígenas criaram suas organizações representativas, as quais extrapolavam os âmbitos locais, articulando lideranças e organizações indígenas⁷³, no sentido de protagonizar um novo momento histórico de enfrentamento e resistência política contra a exclusão e na defesa de direitos e ações coletivas dos povos. Pode-se afirmar que é a partir dos anos 1970 que dá lugar a um movimento social indígena no Brasil, o qual não se estruturou a partir de sindicatos ou partidos políticos. “[...] Não é necessariamente consciência de classe. A consciência étnica é a noção de pertencer a um grupo identificado a partir da participação num código cultural comum” (Carvalho, 1981, p. 110).

O Movimento Indígena Brasileiro (MIB) teve início na década de 1970⁷⁴, ganhou força nos anos 1980, mais evidente ainda a partir do final dos anos 1990, principalmente durante os anos 2000, cujas principais bandeiras eram o reconhecimento étnico e a questão da terra.

O movimento indígena não é o mesmo que organização indígena. Luciano Baniwa (2006, p. 56) diz que

um indígena não precisa pertencer formalmente a uma organização ou aldeia indígena para estar incluído no movimento indígena, basta que ele comungue e participe politicamente de ações, aspirações e projetos definidos como agenda de interesse comum das pessoas, das comunidades e das organizações que participam e sustentam a existência do movimento indígena, neste sentido, o movimento indígena brasileiro, e não o seu representante ou o seu dirigente.

Vale ressaltar que não existe um movimento indígena, mas movimentos em que cada povo estabelece suas estratégias de luta. Enquanto estratégias de luta, as lideranças afirmam que existe um movimento enquanto discussão de interesses comuns. “O líder indígena Daniel Mundurucu costuma dizer que no lugar de movimento indígena dever-se-ia dizer índio em movimento” (Baniwa, 2006, p. 56).

A crescente expansão econômica, devido à ocupação sistemática de terras por madeireiros, garimpeiros, seringueiros etc., cometendo grande violência contra os povos tradicionais e o ecossistema, fez com que o movimento indígena fosse fortalecido por militantes não governamentais, contribuindo para a causa indígena.

Até o início dos anos 1970, as reivindicações indígenas eram dispersas. Foi nos meados dos anos 70 que algumas lideranças indígenas começam a expor para sociedade civil a realidade

⁷³ Organização indígena é uma maneira como uma comunidade ou povo indígena se organiza na sua vida coletiva e cotidiana, o que significa que cada comunidade ou povo indígena possui seus mecanismos de atuação e de organização social, política, econômica e jurídica.

⁷⁴ MIB foi organizado pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).

dos povos indígenas, até então pouco discutida: a exclusão, a invasão e a apropriação dos territórios ancestrais e as políticas indigenistas oficial com seus princípios integracionistas, buscando a inserção dos povos na sociedade nacional. Em síntese, trouxe a discussão para sociedade sobre a realidade das aldeias.

Nesse período, o Brasil encontrava em uma ditadura civil militar (1964-1985). O regime tinha interesse em permitir o acesso às riquezas naturais por parte de multinacionais e das grandes companhias extrativistas e do agronegócio. Os indígenas representavam um obstáculo à proposta de desenvolvimento do país. Vivia-se o "milagre econômico brasileiro", com um crescimento econômico desordenado entre os anos de 1968 e 1973. Esse período foi caracterizado pela aceleração do crescimento do Produto Interno Bruto (PIB) e industrialização. O surgimento das assembleias indígenas era uma resposta à política autoritária do governo em relação às terras indígenas. As ações etnocidas tornavam-se evidentes, fruto do indigenismo oficial, vivido não só no Brasil, mas também em países da América, onde foram implantados regimes ditatoriais.

A Comissão Nacional da Verdade (2014), no seu relatório, estimou que 8.350 indígenas foram mortos durante o Estado de exceção, representando o extermínio físico e cultural dos povos. Crimes perpetrados por latifundiários e funcionários do extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI) foram registrados no Relatório Figueiredo.⁷⁵ Em dezembro de 1967, cria-se a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), integrada ao Ministério do Interior, órgão criado pelo Decreto-lei nº 200 de 1967, com o objetivo de promover a política desenvolvimentista do regime militar. “Esse ‘novo’ órgão criado em sintonia com as estratégias políticas e econômicas do Estado militar em parceria com setores empresariais marcou profundamente a realidade das populações indígenas, ampliando os crimes de ocupação de seus territórios e das mortes [...]” (Barbosa; Farias, 2019, p. 527).

O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) foi criado em 1972, ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), ala da Igreja Católica comprometida com a teologia da libertação, e com compromisso com os mais pobres, com o intuito de incentivar “um movimento regional e nacional de encontros de estudos e de assembleias da pastoral indigenista, destinado a institucionalizar suas seções regionais, de assembleias de chefes indígenas, além de outros encontros da entidade” (Bitencourt, 2007, p. 125). Com articulações com outras entidades da sociedade civil, teve um papel de apoio às reivindicações dos povos indígenas,

⁷⁵ O Relatório Figueiredo ficou desaparecido durante 45 anos após ressurgir em abril de 2013 no Museu do Índio, no Rio de Janeiro. O documento com mais de 7 mil páginas produzidas em 1967 pelo procurador Jader de Figueiredo Correia.

promovendo espaços de discussões e de organização dessas comunidades. Várias assembleias indígenas foram realizadas em diferentes partes do Brasil, mobilizando centenas de lideranças na construção de espaços políticos.

Em 1978, foi realizada a XI Assembleia de Chefes indígenas, em Barra do Garças, Mato Grosso, dezesseis tribos foram representadas e 32 aldeias localizadas em sete Estados diferentes. Esta assembleia é um marco fundamental para a estruturação do movimento indígena no Brasil.

Em 1980, foi criada a União das Nações Indígenas (UNI), chegando ao fim nos anos 1990 com o objetivo de promover a autonomia cultural, a autodeterminação e a recuperação das terras ancestrais. Teve importante papel no processo Constituinte na luta pelos direitos indígenas.

Em 1982 houve o I Encontro Nacional dos Povos Indígenas no Brasil, onde construíram as primeiras ideias da organização do movimento indígena no país.

Já no período do Congresso Nacional Constituinte, no final dos anos oitenta, em 1987, os povos indígenas realizaram várias delegações e mobilizações em Brasília, num *lobby* permanente junto a políticos, a partir da Igreja Católica, através do seu Conselho Indigenista Missionário.

A Constituição modificou radicalmente a abordagem sobre a diversidade. Os indígenas deixaram de ser considerados povos de cultura em vias de extinção. Foi uma conquista do MIB na cena política brasileira, em razão das conquistas alcançadas na Constituição Cidadã de 1988. O surgimento das organizações indígenas locais se intensificou pelo país após a Constituição de 1988. A luta pela terra favoreceu a unidade do movimento indígena e a vontade expressa dos povos indígenas de assumirem o papel de sujeitos históricos, confrontando-se com um Estado tutelar que os considerava “categorias transitórias” (CIMI, 2008).

O artigo 231 da Constituição Federal afirma o reconhecimento da organização social dos povos indígenas, seus costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, atribuindo à União o dever de demarcá-las

O reconhecimento indígena ampliou os espaços do seu movimento na luta pela garantia da terra e dos demais direitos das populações indígenas no país, e reivindicativo, sobretudo na questão da demarcação de suas terras. Após a promulgação da nova Constituição Federal em 1988, cresceu o número de organizações. Mas é importante frisar que a discussão sobre o direito originário é uma questão tensa e não resolvida, pois o discurso indigenista da integração e assimilação ainda é muito presente no discurso oficial.

Em 1991 foi criado o Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB), na cidade de Luziânia-GO. A discussão era proposta de um novo Estatuto do Índio. O CAPOIB organizou-se através de uma Assembleia Geral e de uma coordenação executiva composta por cinco lideranças indicadas pelas comunidades das cinco regiões do país, mas não conseguiu se fortalecer como articulador nacional. Uma das articulações mais importantes foram os debates contestatórios referentes ao Decreto nº 1.775/1996, que trata dos procedimentos administrativos a serem adotados para a demarcação das terras indígenas.

Outras organizações existem, como a Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia (COIAB), a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), a Coordenação da União das Nações e Povos Indígenas de Rondônia, norte do Mato Grosso e Sul do Amazonas (CUNPIR). O crescimento deste fez com que em 1992 houvesse o Encontro de Povos e Organizações Indígenas do Brasil, realizado em Luziânia, representados por 101 povos de 55 organizações indígenas.

As organizações que surgiram na década de 1980 e início de 1990 tinham um caráter eminentemente político na sua constituição, por isso normalmente tinham uma participação maior das comunidades indígenas, o que lhes conferia uma legitimidade mais ampla (CIMI, 2008, s/n).

Em 2004 foi criado o Fórum em Defesa dos Direitos Indígenas (FDDI), com o objetivo de defender as garantias Constitucionais e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho. Em 2005 foi criada a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), pelo movimento indígena no Acampamento Terra Livre (ATL), como referência nacional do movimento indígena, mobilizando as principais organizações regionais do país. “A perspectiva é de uma estrutura descentralizada que favoreça a participação das comunidades indígenas e possa reforçar suas lutas” (CIMI, 2008, s/n). Reivindica, dentre outras coisas, o cumprimento de convenções e declarações internacionais de direitos humanos dos povos indígenas, bem como a implementação das garantias de direitos reconhecidos em nível nacional.

Uma das lutas do movimento indígena é contra a tese do marco temporal, que fixa o reconhecimento do direito territorial indígena a partir da data de promulgação do texto constitucional, em 5 de outubro de 1988, exigindo comprovação probatória da ocupação indígena no território nessa data específica. Os indígenas defendem o direito originário à terra. A tese do marco ganhou força no ano de 2017, com o parecer da Advocacia-geral da União,

quando expressa que o julgamento de um caso específico de uma terra indígena valia para todos os outros⁷⁶.

Apesar de muitas conquistas, o movimento indígena, que se expressa através de variadas organizações locais e regionais, tem um longo caminho a percorrer na luta por reconhecimento dos territórios, respeito à cultura e autodeterminação. Durante o período de 2017 e 2020, muitas violações de direitos humanos, como a suspensão das funções do Conselho Nacional de Política Indigenista, a redução drástica do orçamento das políticas públicas destinadas aos povos indígenas, o desmonte da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o loteamento político de setores estratégicos do órgão indigenista, número de assassinatos, o descaso das mortes pela covid entre outros fatos.

3.2.1.1. Povo Xukuru: experiência de resistência e organização

O povo Xukuru está localizado no município de Pesqueira e de Poção, Agreste de Pernambuco, num território de 27.555 hectares, na Serra do Ororubá⁷⁷, formado por 2.354 famílias, com 7.726 indígenas aldeados e 24 aldeias. Além do território demarcado, dois bairros de Pesqueira são majoritariamente habitados por famílias Xukuru: Caixa D'Água e Xucuru, localizados na área limítrofe entre a terra indígena e a cidade com aproximadamente 4.228 indígenas desaldeados.

O significado Xukuru de Ororubá diz respeito ao indígena com a natureza; Uru é um pássaro que há na mata sagrada e Ubá é uma árvore sagrada. A denominação de Ororubá foi dada nos anos 90. Segundo Silva (2010), teriam escolhido essa denominação para não serem confundidos com outro povo indígena, os Xukuru-Kariri, que estão, em sua maioria, aldeados no Município de Palmeira dos Índios, Alagoas.

⁷⁶ O fato diz respeito ao julgamento da terra indígena Raposa Serra do Sol em Roraima. Em 2009 o Supremo Tribunal Federal, para resolver a contenda, definiu que as terras que pertenciam aos indígenas eram aquelas onde eles estavam fixados quando da promulgação da Constituição federal.

⁷⁷ O nome da serra Ororubá possui significados ou origem de uma falsa compreensão de uru-ybá – fruta dos urus; viria de "orouba", uma palavra oriunda do cariri; seria de origem tupi, vindo de ubá – fruta do pássaro ou de arara-ubá ou, ainda, poderia ser uma expressão designativa da primeira tribo tapuia-cariri localizada na serra (Gaspar, Lúcia, 2009).

escravidão, formando um movimento em que participavam os Xukuru e Paratió, juntamente com outros povos do norte, Ceará e Bahia. Foi chamada de Guerra dos Bárbaros pelos colonizadores, no ano de 1692. O Bandeirante Domingos Jorge Velho foi chamado pelo governador de Pernambuco para caçar povos.

Para Eliane Almeida (2002), a resistência indígena foi liderada por Janduim e Canindé. Foram 4 anos de guerra, mas pode-se afirmar que não houve nem vencedores nem vencidos. Em 1762, a antiga missão de Ororubá foi elevada à categoria de vila de Cimbres. Na época, administrada por um número igual de vereadores indígenas e brancos eleitos para o Senado da Câmara. Para Vania Fialho (1992), os brancos colonizadores manipularam as eleições e elegeram mais vereadores, aumentando os seus poderes e favorecendo as invasões de terras indígenas.

Silva (2011) diz que antes mesmo de a Aldeia virar Vila de Cimbres, o Marquês de Pombal, em 1757, já vinha construindo uma política de manipulação dos indígenas. Como exemplos, falar só a língua portuguesa, caso contrário seriam punidos; o incentivo ao casamento misto, indígenas e portugueses e a obrigação de deixar as suas habitações coletivas para se constituírem em casas individuais.

São séculos de exploração de terras indigenistas pelos colonizadores portugueses. Foram encontrados registros de que o povo Xukuru vivia em harmonia em várias localidades que circundavam a Vila de Cimbres, como Pedra D'Água, Sítio Jenipapo, Catarina etc. No século XVII, colonizadores já dominavam a Vila de Cimbres e muitos indígenas eram trabalhadores das fazendas.

Outro fato importante foi a Guerra do Paraguai (1864 - 1870), onde indígenas do Nordeste foram convocados para lutar. Dos 82 Xukuru, apenas 12 voltaram e como recompensa receberam um dote que poderia ser em dinheiro ou em terra. Alguns deles foram reconhecidos pelos atos de bravura como “Voluntários de Ororubá” da Princesa Isabel. “Mesmo assim, as terras continuaram sendo invadidas e roubadas” (Almeida, 2002, p. 21).

No século XIX, Silva (2011) expõe que as invasões de terras indígenas e as perseguições se intensificaram. Em 1850, as autoridades locais solicitaram ao governo da Província de Pernambuco a extinção do aldeamento de Cimbres, pois diziam que os indígenas tinham desaparecido e que só existiam “caboclos”⁷⁹, “remanescente” (Silva apud Almeida, 2002. p. 22) na Serra de Ororubá.

⁷⁹ “O termo ‘caboclo’ foi utilizado contra o povo Xukuru do Ororubá pelos não indígenas, de forma pejorativa para classificá-los negativamente como misturados e produzir a sua inexistência do ponto de vista jurídico e oficial, isto possibilitou algumas implicações junto ao poder público e elite locais, como por exemplo, perda

Entre 1860 e 1880, o Governo Imperial decretou oficialmente a extinção do Aldeamento de Cimbres, passando à categoria de Distrito de Pesqueira. Iniciaram os registros de terras indígenas para fazendeiros. Muitos indígenas foram perseguidos.

A propriedade coletiva, própria da concepção do povo indígena foi extinta. Muitos se dispersaram, passaram por migrações forçadas para a cidade e processo de mendicância, mas continuaram resistindo e realizando os seus rituais religiosos, proibidos pela Igreja Católica, realizando os rituais da jurema⁸⁰ e do toré. Este é comum entre os indígenas do Nordeste e é marcado pela presença dos encantados que são considerados os espíritos de luz que são incorporados nos pajés (xamãs). Entoando cantos e dança circular, os encantados passam os recados sobrenaturais para o pajé.

Até meados do século XX, as práticas religiosas eram secretas no interior das matas. Para não serem presos, os pajés encontraram os pais de santo, das religiões de matriz africana, que também sofriam perseguição policial em relação aos seus cerimoniais. Destes encontros entre praticantes de rituais indígenas e africanos surgem as conexões entre encantados, entidades e orixás no Toré Xukuru, assim expõe Rodrigues de Souza (2019).

Ao longo do século XX, os indígenas continuaram resistindo ao acirramento à violência do poder. A partir dos anos 1970, começam as organizações indígenas no Brasil. O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) tem papel relevante no fortalecimento do movimento Xukuru, além da realização de formação de lideranças e assessoria jurídica. Nos anos 1980 iniciam as retomadas das terras.

de direitos sobre suas próprias terras. Como estratégia discursiva e exclassificatória, este movimento possibilitou atos de expropriação das terras indígenas e implantação de fazenda nas áreas da serra do Ororubá. Com o advento das retomadas de terra, ocorridas a partir da década de 1990, e do movimento de retomada e valorização das práticas político-rituais, o termo “caboclo” assume valoração positiva ao ser transformado, seja nas práticas discursivas ou rituais, num equivalente à noção de indígena, neste contexto etnográfico, desta vez endoclassificatória” (Rodrigues de Souza, 2019, p. 62-63)

⁸⁰ “Árvore da Caatinga e do Semiárido do Nordeste são utilizadas de forma religiosa para banhos, bebidas, defumação e para curar doenças e males espirituais. O uso religioso de beber a água da jurema consagrada tem as seguintes finalidades: “1. na saudação dos juremeiros (entes sobrenaturais invocados nos cultos); 2. invocação dos juremeiros, pois bebendo-se da jurema, sorve-se de sua essência divina passando-se a fazer parte dela, e assim predispondo o corpo e mente para o transe de possessão; 3. na revelação de mistérios e segredos, abrindo a visão para o mundo espiritual. Por meio, a jurema dá conhecimento e sabedoria, instruindo e prevenindo de males físicos e espirituais; 4. na terapêutica, no tratamento de determinadas afecções somáticas” (Albuquerque, 2002, p. 179).

3.2.1.2 Marco de luta pela retomada do território Xukuru

É a partir do final dos anos 1980, com a liderança e a capacidade política de Francisco de Assis Araújo, o cacique Xicão⁸¹, que o povo Xukuru retoma a mobilização pelas retomadas das terras esbulhadas por 281 posseiros. Há o recrudesimento do conflito nos aldeamentos, envolvendo indígenas, fazendeiros e o poder público. O papel do cacique nas mobilizações e no processo de organização política no interior da comunidade representou a construção de um diálogo permanente com seu povo, reunindo sistematicamente e apresentando a importância da retomada. Xicão discutia os direitos dos povos indígenas, o direito à terra e a conscientização dos problemas da comunidade. Sob a proteção dos espíritos encantados, Xicão tornou-se cacique em 1988, período da promulgação da Constituição da República. De 27.555 hectares de terra, apenas 10% eram ocupadas pelos indígenas.

A concepção de diálogo de Xicão se articulava com a concepção de Paulo Freire. “O diálogo que não se reduz a mero ato de comunicação do conhecimento, mas sim em instrumento que ‘sela o ato de aprender’” (Freire; Shor, 1986, p. 14).

De 1987 - 1988, o povo Xukuru participou ativamente com propostas para a Assembleia Constituinte sobre a questão dos direitos indígenas. Em 1989, participou da pressão no Senado Federal para assinar a Convenção de 169, da Organização Internacional do Trabalho. “A luta pela legitimação do território Xukuru é o elemento veiculador da sua inserção num cenário mais amplo, no cenário nacional, a partir, contraditoriamente, da ideia de diferença” (Fialho, 1999, p. 9).

Em 1989, com base no Decreto nº 94945, dá-se início ao processo de regularização das Terras Indígenas (TI) Xukuru. Nesse período, têm-se um grande conflito, levando a um acirramento entre indígenas e fazendeiros.

Nos anos 1990 foi criada a Comissão de Articulação dos Povos Indígenas do Leste e Nordeste, chamado de APOIONME, e o cacique Xicão teve papel importante como liderança na organização. Participou da luta para aprovação do Estatuto dos Povos Indígenas, mas que não chegou a ser aprovado pelo Senado e participou da resistência contra o Decreto 7175, o qual mudou a forma de demarcar as terras.

É importante destacar o papel do Sr. Pedro Rodrigues Bispo, o pajé Seu Zequinha, que há mais de 40 anos assumiu a pajelança e é considerado uma das figuras importantes no

⁸¹ No ano de 1982, Xicão volta de São Paulo, definitivamente, para o Pernambuco. Com alguns problemas de saúde fez promessa à Mãe Tamain (denominação católica de Nossa Senhora das Montanhas) que se ficasse bom ia trabalhar para seu povo até o fim da vida. Retorna curado a Pesqueira para realizar a promessa (Oliveira, 2001).

processo de demarcação do território Xukuru, nos anos 1990. Considerado o *xamã* do povo, mediador da comunidade com o sagrado, além de repartir seu conhecimento de cura com a aldeia.

Em 5 de novembro de 1990, o povo Xukuru ocupou a área da Pedra D'Água. A Pedra do Rei/Reino fica localizada na Pedra D'Água, considerado o lugar sagrado para o povo e é visitado uma vez por ano, onde está enterrado Xicão.

Em 20 de maio de 1998, Xicão é assassinado, com seis tiros à queima-roupa. Dois deles atingindo, mortalmente, seu pescoço. O cacique, que mobilizou seu povo entre 1986 e 1998, foi vítima dos conflitos referentes à regularização do território.

O sucessor de Xicão, seu filho, Marcos Luidson de Araújo, tornou-se cacique do seu povo em 2000, na Aldeia de Pedra D'água, onde são realizados os rituais, em especial o toré. Marcos Xukuru deu continuidade ao trabalho de seu pai na retomada das terras e reconexão aos rituais sagrados. Aprendendo com a natureza, o soar do canto “*Mandai tua força da terra e do ar das águas e das matas do Ororubá*” traz a conexão com o sagrado e tem um papel fundamental na comunidade. Dona Zenilda Xukuru, sua mãe, traz a força da mulher indígena dedicada à natureza, à cura através das plantas medicinais, resgatando a medicina indígena e os mistérios das matas.

Em 2001 iniciaram-se as assembleias anuais, fortalecendo a organização do povo Xukuru. Para Kelly Oliveira (2018, p. 7),

o cacique Marcos Xukuru, após a realização da Pós-Conferência Brasil 500 anos, que aconteceu em 2000 reuniu indígenas de todo o país no território Xukuru, debatendo problemas relacionados a demandas dos povos brasileiros, a exemplo de terra, educação e saúde. De acordo com o cacique, a visualização de eventos deste tipo como espaços de construção coletiva de discussão e conhecimento, levou os Xukuru à optarem pela realização da Assembleia Indígena, direcionada a discutir questões relevantes para este grupo.

As assembleias Xukuru são espaços relevantes de troca de experiências entre indígenas e não-indígenas. A participação de ONGs, universidades e outras lideranças vem contribuindo para o diálogo, o fortalecimento da luta do povo Xukuru e discussões sobre políticas específicas em áreas estratégicas, como saúde, educação, meio ambiente, entre outras. Outro fato que merece destaque nas assembleias é o respeito aos rituais sagrados, a exemplo do toré e da presença dos Encantados (espíritos de luz) que faz parte ou permeia as assembleias.

Em 2002, mais um conflito no território, já sob a liderança de Marcos Xukuru, referente à Aldeia do Guarda, em terras nas mãos dos familiares da Irmã Adélia Monteiro⁸². Foi um projeto arquitetônico para a construção de um grande Santuário, Nossa Senhora das Graças, junto ao povo que se denominava Xukuru de Cimbres, sem que os Xukuru do Ororubá fossem convidados. Mas os Xukuru, liderados pelo Cacique Marcos Xukuru, entendiam que o projeto traria impactos na natureza e na cultura. O santuário tornou-se motivo de divergências. Fialho (2011) expõe que o projeto do Santuário no território tradicional dos Xukuru, já demarcado e homologado pelo Presidente da República, ignorava a existência dos problemas que os indígenas têm enfrentado, bem como sua autonomia para definir o destino de seu território.

Em 2002, o caso Xukuru foi levado ao Sistema Interamericano de Direitos Humanos, denunciando o Estado brasileiro pela denegação do direito à propriedade coletiva do povo Xucuru. Em 16 de março de 2016, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos submeteu à Corte Interamericana o caso do povo Xucuru contra o Brasil, devido à demora de mais de 16 anos (1989 e 2005) do Estado brasileiro não realizar por completo o procedimento de desintrusão. Em 2018 foi prolatada a sentença da Corte Interamericana demonstrando as violações de direito à integridade do povo indígena.

É a primeira sentença da Corte contra o Estado brasileiro sobre a questão indígena, representando um ícone na história de luta dos povos tradicionais. É um marco político jurídico que contribui para embasar decisões judiciais, no âmbito brasileiro.

3.2.2. *Movimento Indígena Mapuche-Chile*

Entender o movimento social Mapuche⁸³ remete à história de resistência e luta⁸⁴, desde o império Inca, aos conflitos intermitentes com a coroa espanhola (1536-1818)⁸⁵, à construção/consolidação do Estado chileno e a expansão da indústria florestal na ditadura civil-militar de Pinochet em 1974.⁸⁶

⁸² São terras nas mãos dos familiares da Irmã Adélia. Irmã que teve a suposta visão da aparição de Nossa Senhora das Graças. Maria da Luz Monteiro (Irmã Adélia) e Maria da Conceição. Maria da Conceição tinha 16 anos de idade e, naquele momento, estava morando na Casa dos pais de Maria da Luz.

⁸³ O movimento Mapuche é composto pelas seguintes etnias: *Pewenche, Nagche, Williche, Wentche, Puelchee Lafkenchee*. Estes povos estão na sua maioria no sul do Chile (Bonet I; Martí, 2013. P. 15).

⁸⁴ Os indígenas mapuche do Chile e Argentina foram os únicos nativos da Abya Yala a vencer os conquistadores espanhóis, no século XVI. Conferir em: BONET I; MARTÍ, Jordi. El movimiento mapuche en Chile: de la reivindicación por la tierra al reconocimiento como pueblo. Anuario de Movimientos Sociales, Fundación Bertiko, Chile, janeiro, 2013.

⁸⁵ Os espanhóis lutavam pela terra mapuche porque era de boa qualidade agrícola. A resistência durou aproximadamente 300 anos.

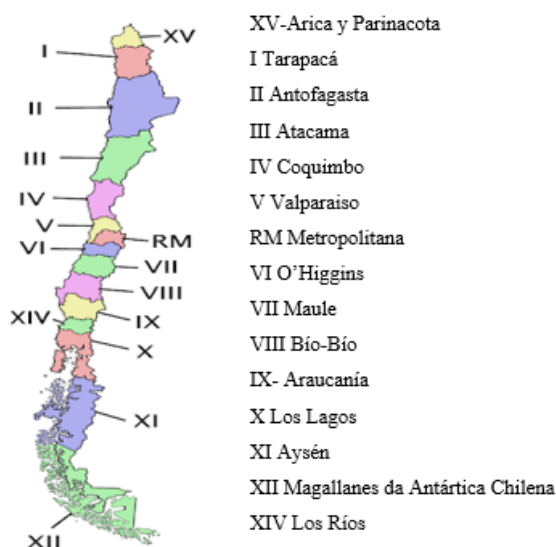
⁸⁶ É importante pontuar que o povo Mapuche não é homogêneo, com também não são as diversas interpretações sobre suas formas de organizações.

Entre 1536 e 1810, o império espanhol se estendeu pelo extremo sul ocidental e regiões da Argentina.

Muchos de estos pueblos indígenas fueron colonizados por los españoles e integrados en la sociedad chilena, pero hubo un pueblo originario que nunca fue vencido durante la larga historia de la colonización chilena y este pueblo fue el Mapuche (Cancino, 2013, p. 92).

Os Mapuche⁸⁷, povos indígenas de língua *mapudungun*, da região centro sul do Chile e do sudoeste da Argentina, são conhecidos como araucanos, que significa inimigo ou selvagem⁸⁸. As terras localizadas entre os rios Bío-Bío⁸⁹⁰ e o Toltén (atual Chile) foram marco de batalhas com os conquistadores, que durou mais de 300 anos, chamada Guerra de Arauco, no qual os espanhóis não tiveram êxito. Em 1641, cem anos depois, reconheceu-se a autonomia dos territórios através do tratado de Quilín. Houve um grande massacre, porém não se conseguiu submeter o povo Mapuche do sul do Chile a seu poder. Os Mapuche são povos originários, com sua estrutura social, língua, ritos e identidade própria.⁹¹

Figura 2 - Mapa das regiões chilenas



Fonte: construção da autora

⁸⁷ A denominação Mapuche se origina da fusão de duas palavras, “*mapu*” que significa terra, e “*che*”, que significa gente.

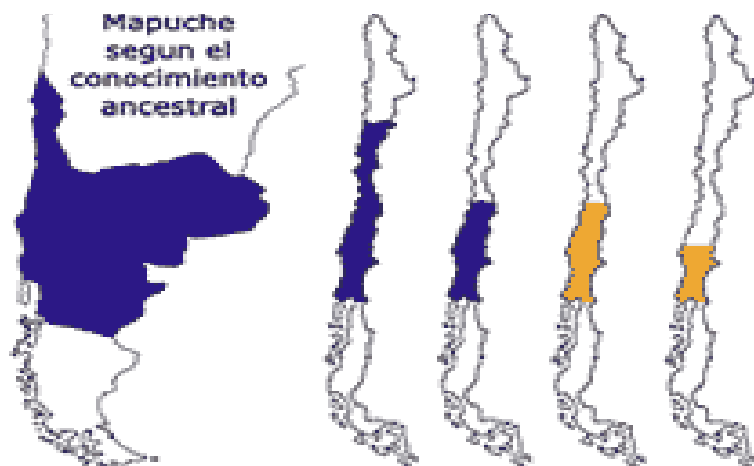
⁸⁸ Araucano, nome não se sabe ao certo se foi dado pelos incas ou pelos espanhóis,

⁸⁹ Bío-Bío é uma das 16 regiões do Chile. Para efeitos de governo e administração interior, divide-se em três províncias: Biobío, Concepción e Arauco. A Região de Bío-Bío é banhada a oeste pelo Oceano Pacífico e faz divisa a leste com a Argentina, ao norte com a Região de Ñuble e ao sul com a Região de Araucanía.

⁹⁰ Bío-Bío tem sido escrito em vários estudos de várias formas: BíoBío, Bío-Bío e Bío Bío.

⁹¹ Os Mapuche têm vários deuses, como o Ñenechen, que é o deus do povo, Ñenemapun é o deus que fez a Pillán, o deus dos vulcões. (Piñeiro, 2004).

Figura 3 - Transfiguración Territorial mapuche en Chile



Fonte: Fuente: www.mapucheub.blogspot.com

Após a independência chilena do poder espanhol, em 1818, iniciava-se um intenso processo de formação nacional. Em 1860, o Estado do Chile inicia um processo de expansão territorial, incorporando mais de 290 quilômetros quadrados das terras Mapuches, fruto da vitória da guerra do Pacífico. O povo Mapuche gozava de autonomia territorial até os meados da década 1860. “Embora resistentes, os Mapuche sofreram, de 1860 a 1865, campanhas genocidas tanto do lado chileno (chamada de ‘Pacificação da Araucanía’), como do lado argentino (chamada ‘a conquista do deserto’)” (Guzman; Vergara, 2010 p. 14).

A chamada Ocupação da Araucanía desapropriou o território do povo Mapuche em cerca de cinco milhões de hectares, onde localizam províncias de Arauco, Bío-Bío, Caetano e Los Lagos. Esta ação forçou muitos Mapuche a migrarem e a buscarem outros lugares. Em 1883, os Mapuche se renderam após a “guerra da pacificação”, e foram forçados a reconhecerem autoridade chilena (Bengoa, 2016).

Há uma estimativa que durante o século XIX os Mapuche perderam 95% do seu território (dos 10 milhões de hectares foram reduzidos aproximadamente a 500 mil), por meio de títulos concedidos pelo Estado⁹². No curso de 21 anos (1862-1883), a ocupação militar incorporou a totalidade do território Mapuche, ocasionando a morte de milhares de indígenas (Bengoa, 1993)⁹³. O “país Mapuche⁹⁴” foi desarticulado em 1883, convertendo-se em vencidos frente ao exército chileno. Esta ação forçou muitos Mapuche migrarem campo-cidade. A maioria Mapuche habita em áreas urbanas de Chile.

⁹² Os títulos de *merced* é uma espécie de escritura de posse, outorgado aos indígenas por meio das leis de 1866 pelo Estado chileno no processo de ocupação militar da Araucanía.

⁹³ A história Mapuche tem como referência o historiador BENGÓA, José (1983).

⁹⁴ Wallmapu é reconhecido na sua parte oriental como Puelmapu que equivale ao território da Argentina, e a parte ocidental – Gulupapu –, que se refere ao Chile atual (Marimán; Quemenado, 2006, p. 54).

No século XX a história Mapuche foi também de luta e de resistência contra a repressão e dominação. Em 1900, de maneira geral, o Chile levou à frente o projeto de dominação e posterior integração da atual porção austral (sul) de seu território, estendendo sua fronteira até o Cabo de Hornos.

As primeiras organizações contemporâneas de reivindicações dão-se entre 1910 e 1920 e representam a primeira experiência organizativa do movimento Mapuche. Para Patrícia Padilha (2014), as três organizações, apesar de suas particularidades, todas defendiam a ampliação das terras indígenas. As organizações ficaram conhecidas: *Sociedad Caupolican Defensora de lá Araucanía* em 1910, com objetivo de valorização da cultura Mapuche, mas aceitava parcialmente a incorporação à sociedade chilena. Em 1915 surgiu a *Sociedad Mapuche Protección Mútua*, com o intuito de afirmação da ideia da identidade cultural e tradição; e em 1920 surgiu a *Unión Araucana*, com o objetivo da modernização do povo Mapuche. Em 1938 surge a *Organización Araucana* que visava à recuperação da terra. As atividades vão até os anos de 1960. Segundo Padilha (2014), essa organização lutava contra a ditadura de Carlos Ibáñez del Campo.

No início dos anos 1970, com a reforma agrária instaurada pela Unidade Popular de Salvador Allende (1970-1973), houve, por pequeno lapso de tempo, mudanças significativas: o povo Mapuche logra êxito nas suas reivindicações; o número de ocupações – “tomas” – aumentou. “Puso un freno al proceso de división de tierras Mapuche y se estableció una expropiación como medio de devolución de territorio” (Duquesnoy 2012. p. 27 apud Cancino, 2013, p. 96).

Em 1972, a lei nº 17.729, conhecida como a “Lei Indígena” é promulgada, tendo como finalidade devolver às comunidades parte das terras que lhes haviam sido usurpadas desde a “Pacificação”⁹⁵ A lei criava a *Comisión de Restitución de Tierras* que tinha o intuito de proteção das terras, restituições e desapropriações de terras privadas para benefícios das comunidades Mapuche. A reforma agrária instituiu 197.761 hectares de terras ao povo Mapuche.

Com a chegada da ditadura civil-militar (1973 - 1990), o terror tinha sido instalado, favorecendo novas invasões e devolvendo as terras ocupadas aos antigos donos. Foi emitido “o decreto lei nº 711/1974, autorizando a Corporação Nacional Florestal (CONAF) a oferecer subsídios para a expansão florestal e para transferir terras ocupadas por comunidades Mapuche às firmas florestais” (Guzman; Vergara, 2010, p. 23). O decreto tem a intensão de promover a

⁹⁵ Esta lei incluía todos os povos que viviam no Chile, mas pode-se perceber que a Lei estava mais dirigida ao povo mapuche.

indústria florestal e põe fim à propriedade comunitária indígena. A indústria florestal substituiu os bosques nativos por plantações de monoculturas, especialmente por pinhos e eucaliptos. O Instituto era dirigido por um Conselho integrado por autoridades estaduais e camponeses Mapuches. Para Ignacio Latorre e Nicolas Rojas (2016), desde 1972, foram entregues 838 milhões de dólares em subsídios ao mercado madeireiro, controlado por dois grupos econômicos chilenos: Angelini - *Forestal Arauco* y Matte (*Forestal Mininco*).

O Decreto Lei 2.568/1979, teve o objetivo de integrar o povo Mapuche a uma mesma nação e a uma ideia assimilacionista, permitindo a compra de propriedades comunitárias. “*Se produjo la división y liquidación de las comunidades mapuches, legitimando la propiedad privada al interior de los Títulos de Merced entregados por el propio Estado entre 1883 y 1930 después de la invasión del País Mapuche*” (Cancino, 2013, p. 96). A autonomia do povo Mapuche, como projeto de libertação, é de autonomia político-territorial e não um simples projeto de autonomia cultural.

Segundo o informe sobre investigação de executados e desaparecidos (1973-1990) da nação Mapuche (Lincoqueo; Carrasco; Zumelzu, 2016), a ditadura também agiu duramente contra aquele povo. Aproximadamente 171 Mapuche foram vítimas, além da perda do território, desaparecimento das comunidades e assimilação forçada. “*Buena parte de estos asesinatos y desapariciones se enmarcan en los conflictos territoriales históricos frente al acaparamiento del latifundio colonial y los despojos estatales de tierras causado a numerosas comunidades Mapuche*” (Lincoqueo; Carrasco; Zumelzu, 2016. p. 11).

Alguns membros Mapuche apoiaram Pinochet. Apesar de sua violenta perseguição contra os Mapuches, “Pinochet recebeu em 1986 (ano de um atentado contra sua vida que quase bem-sucedido) o *toki kurá* (pedra do comando), presenteado a ele no *Cerro Ñielol*, em Temuco, outorgado por membros dos Mapuche que o apoiavam” (Guzman; Vergara, 2010, p. 23).

A partir do final dos anos 80, o povo Mapuche inicia um processo de reivindicações das terras ancestrais, perdidas com a conquista espanhola no século XVI.

Los Mapuches iniciaron un activo proceso de movilizaciones, y también de acciones para recuperar, además de sus tierras, el reconocimiento constitucional como pueblo, lo que significa, para un país como Chile que ha sido construido sobre la idea de una identidad homogénea, el reconocimiento de su diversidad, tanto étnica, cultural como lingüística (Cancino, 2013, p. 93).

A implantação da política econômica neoliberal marcou um período de refluxo dos direitos indígenas. Foi um período de extermínio das comunidades. Muitos indígenas se conformaram com a entrega de títulos de propriedade individual, em detrimento da propriedade coletiva.

Desde os anos 90, os conflitos indígenas atingiram maiores complexidades, tendo em vista a exigência por garantia de direitos e ao mesmo tempo, críticas ao modelo neoliberal que impactava diretamente as terras indígenas, a exemplo das mineradoras e empresas florestais.

Nos anos de 1990, veio a redemocratização, constituindo a chamada Concertación⁹⁶, liderada por uma coalizão centro-esquerda. Patricio Aylwin foi eleito presidente e o acordo chamado *Nueva Imperial*, firmado em 1989, foi assinado por vários povos com o intuito de um compromisso de o governo trabalhar para o reconhecimento legal e constitucional das terras indígenas. Mas o que houve foi a criação de acordos com as elites econômicas do Chile, contribuindo para um modelo econômico e político liberal. Com a transição democrática de 1990 a 2010, estimava-se o aprofundamento da democracia, a justiça social e a efetivação dos direitos humanos, mas os governos priorizaram políticas econômicas neoliberais e esqueceram a agenda social. “Nesse contexto, o Mapuche foi o único movimento que, com altos e baixos, alcançou protagonismo social e político sustentado durante a primeira década do século XXI”⁹⁷ (Pairicán Padilla; Álvarez Vallejos, 2011, p. 69, tradução nossa).

Do território Mapuche, hoje, 60% é controlado pelas famílias Matte e Angelini. A floresta tradicional dá lugar às plantações intensivas de pinheiros e de eucaliptos, destinadas à fabricação de celulose para exportação⁹⁸. “O grupo Angelini conta com 756 hectares, enquanto o grupo Matte supera a meio milhão” (Zibechi, 2008, p. 121).

O território chileno possui oito povos (Atacameño, Aymara, Colla, Kawaskar, Mapuche, Quechua, Rapa nui, Yagan). Segundo o Instituto Nacional de Estatística do Chile (INE), no censo de 2017, dos 17.076.076 de pessoas que responderam à pergunta sobre identificação sobre povos originários, 12,8% se consideram pertencentes a algum povo indígena ou originário, representando 2.185.792 pessoas. Sendo que o povo Mapuche representa (79,84%).

Em 1993, houve a promulgação da Lei Indígena nº 19.253, que originou na *Corporación Nacional del Desarrollo Indígena* (CONADI), instrumento importante na política indígena. Pela primeira vez na história, existe um marco jurídico que traz o reconhecimento dos povos indígenas que integram a nação chilena, estabelecendo a obrigação do Estado de velar por sua proteção. Nem todas as organizações Mapuche se sentiram contempladas com o processo de *Concertación* do presidente, pois acreditavam ser cooptação. As demandas

⁹⁶ Nome dado a um grupo de partidos políticos que se formou de coalizão eleitoral de partidos políticos chilenos de centro-esquerda onde que estabeleceu o retorno à democracia.

⁹⁷ En este contexto, el mapuche fue el único movimiento que con altos y bajos, logró un sostenido protagonismo social y político durante la primera década del siglo XXI

⁹⁸ A família Matte controla grande parte do patrimônio florestal e é proprietária da Empresa CMPC – mediante Forestal Mininco, CMPC Celulosa, CMPC Papeis, Industrias Forestales, CMPC Tissue, CMPC Productos de Papel. A família Angelini, é proprietária de Celulosa Arauco y Constitución (CELCO).

indígenas sobre o direito de participação e o direito à terra não foram incorporadas. A legislação só reconhece os indígenas enquanto indivíduos e não como comunidades, como expressa o direito consuetudinário. A Lei 19.253 postula que terras indígenas seriam apenas aquelas que provêm de vários títulos concedidos pelo Estado desde o século XIX. “Só estas terras gozam proteção e poderiam ser reivindicadas em casos de usurpação. Com esta definição legal são excluídas as terras Mapuche que não foram reconhecidas nos títulos de outorga, as chamadas terras antigas” (FIDF, 2006, p. 7). Para os Mapuche, não se poderia reduzir a terra indígena ao título de *merced*.

Nos anos 1990, o *Consejo de Todas las Tierras* (CTT), coordenado por Aucán Huilcamán, trava os protestos durante a primeira metade dos anos 90.

Las acciones del Consejo entre 1990-1991 instalaron un potente marco simbólico de movilización mapuche, basado en los derechos y la memoria colectiva. La exigencia de derechos de autonomía y participación política, las tomas simbólicas de predios, la reivindicación de los Parlamentos y el intento de desplegar una bandera del pueblo mapuche provocaron conmoción en la clase política chilena, que calificó los hechos como “separatismo”. La intelectualidad etiquetó al movimiento como “fundamentalista” (Toledo Llancaqueo, 2007, p. 225).

O CTT tinha um papel importante de empoderamento do povo, com o intuito da autonomia VIII IX, X⁹⁹, para a condução de decisões políticas de fortalecimento da identidade. Foi a primeira entidade a pensar numa proposta de autonomia. Teve um papel muito importante, mas o período era de organizações mais radicais, a exemplo o *Exército Zapatista de Libertação Nacional* (EZLN).

Em 1996, era criada a *Coordinadora Territorial Lafquenche* (CTL), considerada “o primeiro esboço da futura *Coordinadora Arauco-Malleco*” (Pairicán Padilla; Álvarez Vallejos, 2011, p. 26). Em 1989, a CTL se dividiu, tendo em vista divergências sobre a utilização ou não da violência política como forma de reivindicação. Em 1997, os eventos que ocorreram apontavam a trajetória do movimento do povo Mapuche para maior autonomia e identidade, territorialidade comunitária, memória histórica. O conflito dos Mapuche com a sociedade chilena aumentou devido às empresas florestais, e o Estado chileno conceder o usufruto dos bosques¹⁰⁰ das terras Mapuche para exploração de madeira, sem reflorestamento e de maneira extrativa. “*Las tierras forestadas de esta manera durante la década del ‘80 y ‘90 sólo produjeron más miseria en las comunidades mapuches*” (Piñeiro, 2004, p. 178).

⁹⁹ Regiões Bío-Bío, Araucanía e Los Lagos (VIII, IX e X), principais locais de disputa por terras pelos grupos indígenas mapuche.

¹⁰⁰ “Em relação à distribuição geográfica, as regiões de Araucanía e Los Lagos são as que concentram maior perda de floresta nativa. A perda total de floresta nativa registrada na região de Araucanía no período global 1999-2013 é de 56.285 ha”. (Informe País, 2016, p. 209).

Dois fatos importantes que representaram a transição para a criação da organização *Coordinadora* (Poñeiro, 2004): 1. A construção da represa hidrelétrica Ralco, pela empresa Endesa na zona de alto Bío-Bío que levaria à inundação de 3.467 hectares de terras, dos quais 638 estavam legalmente ocupados por 91 famílias *pewenches*, amparadas pela Lei Indígena. O conflito provocou manifestações e repressão por parte do governo em favor da construção da hidrelétrica. 2. O caso *Lumako*, região das Araucanía, em dezembro de 1997, conhecido como o novo Chiapas chileno. A notícia se espalhou devido ao fato de três caminhões da empresa florestal Bosques Arauco terem sido queimados, nas comunidades de *Pichilonkoyan* e *Pilimapu*. Para Tricot (2009), a história de *Lumako* provoca uma visibilidade da problemática Mapuche e o surgimento do que se pode genericamente denominar o novo movimento Mapuche.

No âmbito das lutas Mapuche, há registro da participação das mulheres com o intuito da recuperação de terras, desde a coroa espanhola, as quais foram consideradas guerreiras. Depois, foram resistentes aos Estados nacionais que tentaram acabar as tradições, as culturas e os direitos de seus povos. As mulheres Mapuche têm levantado suas vozes em diversas assembleias e encontros, principalmente na década 90, no retorno dos governos democráticos. Para Patrícia Bravo e Jamelia Pichún Collonao (2021), muitas organizações como *Coordinadora de Mujeres Mapuche*, *a Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas* (Anamuri), *Corporación de Mujeres Mapuche Aukiñko Zomo* (*Voz de la Mujer Mapuche*, 1996), *a Casa de la Mujer Mapuche*, são expressões do posicionamento da problemática dos direitos da mulher indígena.

Uma dimensão que não pode ser ignorada diz respeito aos Mapuche que vivem em áreas urbanas. Para Antileo (2011), a diáspora Mapuche transformou-se em dois processos simultâneos: desterritorialização e re-territorialização. Os Mapuche que vivem na cidade – parte deles – se veem inseridos em um projeto político. As organizações indígenas que estão na cidade têm demandas voltadas para a construção de uma nova re-territorialização étnico-política e que responda a uma cultura em movimento.

Para alguns, a re-territorialização significa dar sentido a um espaço social que contém relações de poder na cidade e, para outros, pode implicar o retorno ao País Mapuche (Ancan; Calfío apud Tito Tricot, 2017).

Em 1999, é criada a *Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco – Malleco* (CAM), representando um novo ciclo de reivindicações, influenciando novas gerações de militantes e “a nova dor de cabeça do Estado, da classe política e do grande empresariado

nacional e transnacional no Chile¹⁰¹ (Pairicán Padilla; Álvarez Vallejos, 2011, p. 69). Muitas organizações Mapuche foram criadas a partir dos anos 1980, no entanto, as representatividades eram bastantes limitadas. As mobilizações mais recentes representavam respostas e a busca da soberania territorial.

O movimento Mapuche, como movimento social – com pluralidade de indivíduos, grupos ou organizações – envolvido em conflito cultural, segundo Klein (2008) tem como objetivos: 1. Direito à autodeterminação; 2. Reconhecimento constitucional do povo Mapuche, isto é, o reconhecimento da nação Mapuche; 3. Direito à participação; 4. Reconhecimento de um parlamento autônomo Mapuche; 5 Restituição das terras ancestrais; 6. Ratificação dos convênios internacionais referentes aos povos indígenas, especialmente o convênio nº 169 da OIT; 7. Respeito ao sistema normativo Mapuche; 8. Reconhecimento da soberania Mapuche.

A luta por recuperação territorial do movimento Mapuche não é homogênea em relação aos resultados pretendidos. Para Tito Tricot (2013), no interior do movimento Mapuche há diferentes propostas de autonomia na luta pelo direito à livre determinação dos povos, no entanto há consenso sobre a dominação vivida pelos Mapuche. A recuperação do território e a constituição de regimes autonômicos são demandas centrais do movimento.

Salienta-se que alguns dos movimentos de luta Mapuche, como o *Consejo de Todas las Tierras e a Coordinadora Arauco Malleco* (CAM) passaram a atuar de forma mais reativa na recuperação e conservação de sua terra ancestral. A atenção será dada para o papel da CAM, organização de caráter revolucionário-nacionalista e autonomista. Esta veio expressar um protagonismo central na luta da defesa do território e numa nova forma de fazer política.

3.2.2.1 Coordinadora Mapuche de Comunidades em Conflicto Arauco – Malleco (CAM)

O movimento de resistência Mapuche e de recuperação de terras no final dos anos 90 e início do século XX, tem como principal destaque a *Coordinadora Mapuche de Comunidades em Conflicto Arauco – Malleco* (CAM), que chegou de 30 a 50 comunidades reivindicando um projeto de *liberación nacional Mapuche*. Surgida na província da região da *Araucanía* que reivindica seus direitos, território e cosmovisão. É uma organização que busca a autodeterminação de *Wallmapu*- entendido como a nação Mapuche.

O movimento Mapuche é muito mais amplo que a CAM. No entanto, esta é a organização de grande importância em matéria de visibilidade, reflexo de suas ações coletivas e luta por identidade étnica. Sua forma particular de ação política tem reverberado dentro do

¹⁰¹ El nuevo dolor de cabeza del Estado, la clase política y el gran empresariado nacional y transnacional en Chile.

movimento Mapuche. Para Pineda Ramírez (2014), a CAM busca a recuperação de terras ancestrais sobre o poder de corporações privadas florestais e latifundiárias; defesa das terras recuperadas de forma comunitária e do território. O projeto de reconstrução de suas estruturas autogovernativas e etnoculturais para sua reprodução social como povo.

A CAM, travou uma disputa contra concentração de terra e bosques pela Forestal Mininco, Voltaire e Bosque Arauco. Para Pineda Ramírez (2004), a CAM tem clareza que é impossível a reconstrução de seu povo sem controle territorial. A reconstituição do território ancestral tem a ver com a reconstituição do Povo Mapuche.

Tabela 1 - Conflitos Territoriais

1. Bio-Bio

- Conflito pelas hidrelétricas Pangue e Ralco
- Projetos de mineração e geotérmica
- Projetos de turismo

2. Arauco

- Conflitos com empresas florestais
- Projetos de mineração
- Privatização da orla costeira

3 Malleco: Cordilheira e Vale Nahuelbuta

- Conflito com empresas florestais
- Moinho de celulose
- Reivindicando “terras antigas”
- Gasoduto San Vicente-Temuco
- Projetos de mineração
- Estações de tratamento de esgoto

4 Temuco e Região Metropolitana Regional

- Pela estrada de passagem por Truf
- Projeto do novo aeroporto
- Expansão urbana em terras Mapuche
- Depósitos e lixeiras
- Estações de tratamento de esgoto

5 Bacia do Lago Budi

- Rodovia Costeira
- Pressão de ONGs, universidades e órgãos públicos

6 Icalma-Galletue

- Corredor Bioceânico-IIRSA
- Projetos de turismo
- Atividade de mineração

7. Vale Centro-Sul

- Expansão florestal

8 Zona do Lago

- Projetos de turismo de elite
- Pressão imobiliária nas terras Mapuche
- Aterros e aterros sanitários
- Estações de tratamento de esgoto
- Aquicultura

9 Mehuin-Queule

- Projeto de oleoduto para o mar com resíduos vegetais tóxicos
- Celulose
- Expansão florestal

10 Neltume-Pellaifa

- Projeto de Usina Hidrelétrica
- Projetos de mineração

11 Lago Ranco

- Projetos de turismo de elite
- Pressão imobiliária nas terras Mapuche

12 San Juan de la Costa

- Usurpações de terras Huilliche
- Exploração de mata nativa

13 Rio Negro

- Atividade de mineração

14 Chiloé

- Conflitos por usurpação de terras
- Parques de conservação privados
- Exploração de mata nativa
- Cultivo de salmão
- Reivindicação de títulos e tratados históricos

Fonte: LLANCAQUEO, Víctor Toledo. *Prima ratio* Movilización Mapuche y política penal. Los marcos de la política indígena en Chile 1990-2007.

A CAM criou uma militância Mapuche mais radical, como forma de despertar para a importância das reivindicações de terras. Para Pairicán Padilla e Álvarez Vallejos (2011), o diagnóstico da CAM era que o povo Mapuche estava em um processo de extermínio e que a única forma de resistir ao aniquilamento seria rogá-lo um caráter anticapitalista. Os autores (2011) expõem um novo tipo de militante político, com um nível grande de entrega, chamado *mapuchista*, o guerreiro, denominado o *mito del weichafe* – que antigamente era considerado lutador, valente e corajoso e disciplinado.

Desde la CAM se impulsó una serie de elementos que bien se podrían denominar los “principios” de los militantes: hacer deporte, no consumir alcohol ni drogas, aumentar el trabajo y el estudio. Sumado a ello, una presencia física, pelo corto, andar con la ropa limpia y dentro de la realidad de cada comunero “andar bien vestido”. Además, una alimentación con calorías e ingredientes nutritivos para un buen desarrollo del cuerpo. Todo esto apuntado hacia el compromiso que el militante debía ir tomando hacia la organización y “su pueblo” en post de la Liberación Nacional, es decir la reconstrucción del pueblo mapuche. Todo lo anterior puede ser sintetizado en el concepto de “disciplina”. Una disciplina militante, de Nación, es decir, una disciplina de vida, por lo tanto, del “deber ser” del integrante de la CAM. (Pairicán Padilla; Álvarez Vallejos, 2011, p. 74).

Sobre a militância, Piñeda Ramírez (2013) diz que são jovens que sofreram as consequências do projeto neoliberal implantado desde o governo de Pinochet e sofreram com a usurpação de suas terras. Os militantes sofreram influência das organizações mais antigas, a exemplo da *Ad Mapu* e CTT. Bengoa (2012) expressa bem sobre a existência de um novo discurso identitário. Afirma que houve uma nova “geração ilustrada Mapuche”, que teve maior acesso à educação, com entrada na educação básica e na universidade, com o manejo no uso internet, com o domínio da escrita do espanhol, que seus antepassados não tinham.

Los indígenas han ido construyendo un complejo discurso que no sólo se refiere a sus propios problemas, sino que aborda los asuntos más profundos de las sociedades latinoamericanas: su identidad, su historia y su futuro. No estamos enfrentados a una mirada tradicionalista y conservadora de la historia. Los indígenas proponen un amplio espacio de utopía, basado en lo que fueron las sociedades indígenas pero reformuladas absolutamente en el contexto de la modernidad (Bengoa, 2012, p. 222).

Como consequência de resistência através de uma nova militância, no terceiro período de governo da *Concertación* (2000-2002), a CAM focalizou suas ações em protestos violentos contra proprietários de terra e empresas florestais em território Mapuche, realizando uma autodefesa através de queima de maquinárias e instalações, reivindicando um projeto “*de Liberación Nacional Mapuche*” (Piñeda, 2012, p. 25). O governo de Ricardo Lagos reprimiu e perseguiu o protesto Mapuche e a rebeldia se dava pela CAM em nome da governabilidade política. O governo incorporou a agenda indígena e criou uma comissão para elaborar o *Informe de Verdad Histórica y Nuevo Trato para los Pueblos Indígenas*.

El trabajo del Presidente Lagos frente a la cuestión Mapuche se enmarca en un nuevo proceso de asistencialismo e integracionismo, que potencia la homogeneización y chilenización de los Mapuche, dejando de lado los intereses autonomistas y reivindicativos de este Pueblo (Jiménez. 2013, p. 9).

A criminalização pelo Estado chileno contra líderes da CAM chega a seu ápice em 2002, através da lei antiterror. O rigor da lei foi muito explícito para os ativistas que não se deixaram cooptar. Na prática, deu-se a judicialização das atividades denunciadas pelo povo Mapuche. A CAM havia se convertido em uma das organizações mais importantes do movimento Mapuche, “*al unir un desarrollo ideológico con una práctica política, utilizando en ella la violencia política como instrumento de acción*” (Pairican Padilla, 2015, p. 305).

Em 2004 existiu uma grande operação de inteligência para desintegrar a CAM, chamada de *Operación Paciencia*. Houve, também, resistência desde o cárcere com os presos políticos Mapuche (PPM), e também das lideranças na clandestinidade (2003-2009). Havia uma vontade do grupo de se transformar em um movimento político Mapuche, em que houvesse uma convergência de todas as representações das reivindicações do seu povo. A organização de massa do povo Mapuche foi impedida pela repressão política. Para Piñeda (2014), a criminalização por parte do Estado conduziu praticamente a desarticulação da organização da CAM. O embate foi levado para o campo penal.

Ressaltar o papel da CAM significa demonstrar a relevância dessa organização de resistência do movimento Mapuche, pautando discussões na Comissão Interamericana de Direitos Humanos (SIDH)¹⁰² sobre a violência perpetrada pelo Estado contra o povo indígena, recuperação de terras, cosmovisão, autodeterminação, extrativismo predador etc.

De 2006 a 2010, o governo de Michelle Bachelet manteve a política de seu antecessor. Um dos avanços foi a retificação do Convênio 169 da Organização Internacional do Trabalho em 2008.

No período do governo da *Concertación de Partidos de la Democracia* (1990 e 2010), houve soluções tímidas em relação às comunidades indígenas. Em 2010 houve greve de fome protagonizada por quatro presos Mapuche que faziam parte da CAM, incluindo o seu líder, Héctor Llaitul, contra a aplicação da lei antiterrorista.

A criminalização do movimento Mapuche tem feito parte da história dos governos pós-ditaduras. O ciclo de conflitos aumenta a partir do primeiro ano do governo em Piñera, em 2011, devido às concessões de terras outorgadas em *Malleco* e à repressão policial. Agudiza-se

¹⁰² Quatro Casos emblemáticos de 1992, 2003 e 2004 chegaram ao CIDH.

as repressões, aumentam os ataques incendiários, a militarização, os apelos midiáticos, os protestos.

Em 2014, a Corte Interamericana de Direitos Humanos emitiu decisão em que condenou o Estado chileno por graves violações de direitos humanos e pela utilização da lei antiterror como forma de vulnerar alguns integrantes Mapuche.

Entender a dinâmica dos conflitos violentos na zona da *Araucanía*, que vem sendo apresentada para opinião pública como atos de terrorismo, será no próximo capítulo mais bem demonstrada.

4 CRIMINALIZAÇÃO DAS LIDERANÇAS INDÍGENAS: REFLEXÕES A PARTIR DA COLONIALIDADE DO PODER.

O problema de pesquisa que versa sobre o processo de criminalização dos movimentos indígenas, tendo como marco temporal as décadas 1990 e 2000, traduz-se na necessidade de responder sobre o recrudescimento da violência e criminalização, a partir do novo ciclo do capital, no contexto do projeto neoliberal, onde as terras indígenas, quilombolas e pequenos trabalhadores rurais ganharam relevâncias.

Os massacres contra os povos não foram específicos durante a Conquista, mas se estendeu durante a conformação dos Estados nacionais. *“Violencia [...] constitutiva del ordenamiento moderno-colonial, que subordinó cuerpos y territorios en América Latina, situación que se ha extendido desde los inicios del régimen invasor, hasta hoy”* (Machado, 2014, p. 13). O fenômeno da violência continuou alicerçando a desigualdade, exclusão social e discriminação.

A partir dos anos 90, na América Latina, no contexto de abertura econômica e de implantação do projeto neoliberal, as grandes empresas transnacionais são atraídas pelas vantagens ou apoio incondicional do Estado. Neste contexto, percebe-se o agravamento das formas de violência no campo, pelo latifúndio, agronegócio, mineradoras e madeireiras. A usurpação das riquezas do subsolo e a privatização da água pelas empresas expressam a violência da expropriação dos recursos naturais. O Estado, por sua vez, coloca-se a partir de sua institucionalidade, como garantidor do capital.

Como diz Rojas e Miranda (2015), os atores de grupos mobilizados ou excluídos são objetos da violência hegemônica, como a repressão policial, da violência estrutural em que o Estado e o modelo de desenvolvimento impedem seu bem-estar econômico, social e cultural, bem como da violência “simbólica” que impõe a racionalidade e o utilitarismo ocidental. Há uma interseccionalidade entre diversas expressões de violência (físicas, diretas, indiretas, simbólicas) que têm sofrido historicamente os indígenas, alcançando níveis extremos de violações de direitos humanos.

O Estado, ao se deparar com reivindicações dos movimentos sociais, aqui especificamente indígenas, por autonomia, demarcação, retomada, utiliza-se da repressão para deslegitimar qualquer tipo de ação, valendo-se da criminalização como forma de neutralizar as ações das lideranças de grupos ou movimentos, reforçando, assim, a violência e a arbitrariedade no entrelaçado de coerção e a terrorização social. “A prioridade dada pelos Estados à segurança traduz-se num aumento da arbitrariedade e um retrocesso dos direitos humanos” (FIDH/OMCT,

2004, p. 9). “Historicamente, a política criminal está subordinada ao processo de acumulação, centralização do poder da Igreja e do Estado e um poder punitivo que trate a violência e o conflito no aspecto criminal” (Batista, 2009, p. 23). A violência institucional – produzida pelo sistema de justiça penal e de seus aparelhos repressivos – são reproduções do sistema de violência estrutural.

As estratégias de repressão adotadas, segundo Sérgio Sauer (2008), são o isolamento político, deslegitimidade das demandas, visando à desintegração, à desmobilização e à cooptação, tanto de grupos de base como de lideranças importantes, buscando o definhamento do movimento social, e repressão pura e simples, especialmente com o uso de aparelhos policiais do Estado.

A violência praticada pelo Estado continua viva na sociedade, principalmente contra grupos considerados “subalternizados”, como bem expressa Gayatri Spivak (2010). Rusche e Kirchheimer (2004, p. 20) sintetizam essa ideia, afirmando que “todo sistema de produção tende a descobrir formas punitivas que correspondem às suas relações de produção”.

O Estado, mediante sua estrutura institucional, é o ator fundamental no processo de criminalização e não hesitará em fazer uso de todo o seu aparato para lidar com a ameaça e a resistência das práticas transformadoras. Martín-Baró (1985, 2012) diz que a violência repressiva é efetivada pelo Estado diante dos considerados “inimigos”, os quais buscam transformar a estrutura social produtora de injustiças e desigualdades sociais. O “inimigo” são todos aqueles que contestam a hegemonia no processo de acumulação de riqueza, e por isso são neutralizados ou eliminados. É uma violência também realizada por grupos privados em cooperação com a polícia, porque é tolerada por ela. Em certos casos, *“El Estado [...] permite que otros actores, generalmente los capitales privados ejerzan diferentes formas de violencia física y no-física contra comunidades organizadas para combatir proyectos de distinto tipo”* (Alcazar, 2022, p. 36).

O Estado permite situações que desencadeiam violações de direitos humanos, como homicídios, desaparecimentos, sequestros, ameaças, torturas entre outras. A prática da criminalização é um aperfeiçoamento dessas violências. É uma estratégia de silenciamento contra as lideranças/ativistas, transformando suas ações legítimas em crime, tendo como ator os agentes do Estado (embora não seja o único), que se utiliza do seu aparato repressivo. Assim, a questão criminal estará relacionada “com a posição de poder e as necessidades de ordem de uma determinada classe social” (Batista, 2009, p. 23-24).

Para Sauer (2008), a criminalização utiliza mecanismos legais com a intenção de fazer com que ações e pessoas sejam vistas e julgadas (pela opinião pública, pelo órgão estatal

responsável) como atos criminosos e bandidas (iniciativas feitas à margem da lei). Nildo Viana (2018) diz que a criminalização dos movimentos sociais apresenta duas formas, a derivada e direcionada. A criminalização derivada é quando a ação é classificada como crime na legislação vigente. A criminalização direcionada, quando são criadas legislações para combater especificamente os movimentos sociais. O fato é que “a criminalização é um processo desigual e é verificável a partir das pessoas criminalizadas” (Zaffaroni, 2006, p. 133).

Os mecanismos referem-se à criação e à aplicação de leis especiais, à abertura de processos criminais ou disciplinar-administrativo contra atividades em oposição, à realização de um discurso oficial para estabelecer que determinada organização é criminosa, subversiva e/ou terrorista, ou seja, desenvolvimento de campanhas de invalidação amparadas na constituição de um senso comum sobre o agente antagônico.

O Estado tem como resposta uma política de controle social diante das demandas sociais, a exemplo dos protestos sociais que são eminentemente políticos e não jurídicos. “A ação repressiva do Estado tende a transformar a questão social em questão penal” (Longo; Korol, 2008, p. 46).

Para Alcazar (2020, p. 29), *“El rasgo característico del mencionado proceso sería la llamada judicialización de la protesta, es decir, el uso de la legalidad y la institucionalidad judicial para encausar y procesar a integrantes de organizaciones y movimientos sociales [...]”* É a perspectiva “punitiva” em substituição às políticas sociais e o fortalecimento do Estado penal. O conflito deixa de ser discutido na arena política para transformar-se em penal.

Viana (2018) expõe que a criminalização caminha junta com a deslegitimação e incriminação. Enquanto a deslegitimação transforma determinada ação em ilegítima em relação às suas reivindicações e sua forma de ação, a incriminação imputa a alguém uma ação criminosa; busca convencer a população de que se trata legitimamente de um crime. Afirma que é crime e ou busca de convencer que a lei que qualifica determinado ato como criminoso é legítima. “A incriminação é realizada através de um discurso legitimador da legislação e da infração da lei por parte dos responsáveis pela ação acusada de ser crime” (Viana, 2018, p. 133).

Uma das formas recorrentes nos contextos de enfrentamento social é o uso da estigmatização criminalizadora. Erving Goffmann (2004) diz que o estigma é um atributo que é dado à pessoa que fica na condição de desacreditado ou desqualificado. É uma estratégia frequentemente utilizada para legitimar o exercício da repressão para fins políticos. O processo de estigmatização pode ser entendido na perspectiva do controle social e da produção de uma subjetividade moldada de acordo com a ordem social. Adota-se a ideia de que as lideranças são

“perigosas”, “terroristas”, “ameaçadoras” para a segurança nacional. Produz-se a construção do imaginário social entre indígenas desejáveis e não desejáveis ao convívio social.

A criminalização como fenômeno multidimensional articula a dimensão política – repressão –, jurídica e midiática. “[...] o Direito Penal e o Direito Processual Penal sofrem um completo desvirtuamento, perdendo sua vocação garantista em prol da mera legitimação das pretensões autoritárias do Estado” (Valim, 2017, p. 36).

Cervini (1994, p. 54), analisando as legislações brasileira, argentina e uruguaia, expõe: “quase a totalidade de normas ultimamente promulgadas, ou em vias de que criminalizam novas condutas ou incrementam penas, foram ou são sistematicamente precedidas e acompanhadas de intensas campanhas dos *mass media*”. A luta contra o terrorismo, sendo legítima e necessária, muitas vezes é desviada de seu objetivo principal para servir unicamente aos interesses de regimes que não respeitam os direitos humanos. Quanto à

la judicialización efectiva – denominada en la teoría del Derecho Penal como criminalización secundaria – amerita ser entendida como un intento de cristalización, en el lenguaje y la racionalidad del sistema jurídico, de esa particular forma de estigmatización (Leone, 2020, p. 96).

O fortalecimento do Estado Penal e o crescimento de uma matriz positivista, com criações de leis penais de elevadas repressões e de caráter abstrato, ambiguidade e condenações arbitrárias já possuem efeitos já sentidos. A expansão do direito penal tem como ponto central a criação de penas desproporcionais, em que o punitivismo surge como força.

Verifica-se a expressão de um direito simbólico pelos efeitos na população, quando nesta se cria um consenso de que o direito penal é o instrumento mais eficaz frente ao controle da criminalidade. É um instrumento de manipulação política para legitimar medidas repressivas. Os meios de comunicação têm um papel importante como geradores de notícias e criação de uma opinião pública.

A partir de 11 de setembro de 2001, houve um crescimento punitivo nos países da América Latina e uma série de medidas mais repressivas às organizações sociais. Alguns países da África, Ásia e América Latina elaboraram legislações antiterror, persuadidos por uma agenda americana de adoção de segurança nacional. Esta política é construída com base no medo, na seletividade e na produção de inseguranças. Sobre a lei contra o terrorismo, o objetivo foi convencer a população de que se trata de um “inimigo comum”, e assim legitimar medidas extremamente repressivas, confirmando uma ideologia de defesa social. No caso específico do Chile, em relação aos Mapuche, é clara a concepção da política de guerra contra o movimento de resistência.

Após o 11 de setembro, a teoria do direito penal do inimigo, de Gunther Jacobs, ganha maiores adeptos¹⁰³. Jacobs apresenta a teoria a partir de um artigo ao Congresso de Criminalistas Alemães, realizado em Frankfurt em maio de 1985, no qual ele argumentou que as soluções modernas para o direito processo penal e penal assumem um conteúdo diferente das respostas criminais e procedimentos tradicionais, propondo um direito para o inimigo e um direito para o cidadão. Para Salo de Carvalhos (2013), são discursos importados do centro para as margens do capitalismo e acolhidos em nossa realidade latino-americana.

Para Jacobs (2012), o inimigo está fora do pacto social, seja porque nunca esteve e permanece em estado de natureza (Hobbes) ou porque tendo entrado no pacto, ele deixou de cumpri-lo (Rousseau), deixa de ter o status de pessoa, tornando-se uma espécie de criatura animal, da qual o Estado não tem obrigação de respeitar os direitos. Estariam nessa categoria os terroristas. É a partir dessa concepção que o Estado justifica a "guerra contra o inimigo", que inclui não só a sua neutralização, mas também sua eliminação, seja fisicamente ou através do "procedimento" que retira as garantias constitucionais.

As restrições aos direitos dos inimigos internos vão desde a construção de um estado de exceção permanente, as execuções sumárias, torturas, desaparecimentos forçados, amplamente utilizados pelas ditaduras latino-americanas para reprimir os movimentos sociais. Para os teóricos do direito penal do inimigo, a função do direito penal é separar o direito penal do inimigo do direito penal dos cidadãos, distinguindo assim entre um direito para pessoas e um para não pessoas.

Diante dos conflitos sociais existentes, o Estado intervém simbolicamente com soluções repressivas penais, a partir de uma política beligerante e estigmatizadora e com base no sistema desigual de controle social seletivo.

4.1 A criminalização do Povo Xukuru

A retomada de terras acirra o conflito entre indígenas e fazendeiros da região, a partir dos anos 90, chegando ao ápice com a morte do cacique Xicão, em 1998. Apesar da retomada ter algumas semelhanças com o modelo de ocupações do Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST), os indígenas expressam que as retomadas são recuperações de áreas por eles tradicionalmente ocupadas e que se encontravam usurpadas por não indígenas, desde o processo

¹⁰³ A ideia de um inimigo não é nova, Carl Schmitt, em *O Conceito do Político*, já expressava a discussão “Amigo-Inimigo”, concepção que ganhou especial importância sob o regime nacional-socialista e é elemento central da Doutrina de Segurança Nacional, cujo objetivo era eliminar a dissidência. A definição de inimigo externo é dada pela existência de uma guerra entre estados e suas implicações territoriais.

de colonização¹⁰⁴. Como um ato político, representa uma “denúncia as condições precárias e violência constante ao seu modo de vida – o que incluía a proibição da prática do Toré, e substituição da sua língua originária pelo português” (Rodrigues De Souza, 2019, p. 68).

A primeira retomada dá-se no final de 1990 quando um grupo de indígenas, com a liderança do Cacique Xicão, instala-se no local chamado Pedra D’água, onde foi formado o primeiro terreiro de Toré – considerada a mata sagrada, local onde permaneceram por 90 dias. Apesar de várias reivindicações junto à Fundação Nacional do Índio (FUNAI)¹⁰⁵, para a retirada dos posseiros, a inoperância dessa Fundação não levou em consideração os pedidos dos Xukurus. Sabia-se que o governo municipal de Pesqueira tinha uma posição clara a favor das elites locais.

A retomada de Pedra D’água, que se encontrava nas mãos de 15 posseiros não-indígenas, é emblemática como ação de resistência e de conquista. Os Xukurus conseguiram a posse daquela terra a partir de um acordo, da cobrança das indenizações para os posseiros que ali estavam. “Enquanto os fazendeiros negavam a presença de indígenas “puros” ou a ocorrência dos conflitos, os Xukurus do Ororubá denunciavam as violências, a miséria e a fome em razão de terem suas terras invadidas por grandes criadores de gado (SILVA, 2017, p. 387). As disputas de terra na região tornavam claras o acirramento dos conflitos entre os Xukurus e fazendeiros.

Dois anos depois, em 1992, 350 indígenas ocupam a fazenda de cerca de 300 hectares que estava dentro do território e fazem suas plantações. Capangas¹⁰⁶ armados começam a ameaçar os Xukurus, assassinando José Everaldo Rodrigues Bispo, filho do pajé Zequinha, a mando do fazendeiro invasor da terra. O clima de tensão e a omissão do Estado estavam presentes. Foi considerada “a segunda e maior retomada feita no Cacicado de Xicão: Caípe, de propriedade do então vereador Milton Didier, uma das figuras mais importantes do grupo econômico e político dominante da região” (Oliveira; Neves; Fialho, 2022, p. 4).

¹⁰⁴ “Os Xukuru chamam os fazendeiros que ocupavam o seu território de posseiros-fazendeiros e que mesmo possuindo documentos de propriedade, estes documentos eram inválidos, quer seja porque o estado do Pernambuco não poderia conceder títulos de terra indígenas a não índios, quer por se tratar de documentos falsificados ou grilados [...] camponeses e trabalhadores organizados sob a bandeira do MST e da CPT são tidos como posseiros, por não possuírem o título de propriedade das terras que ocupam ou ocupavam antes da expropriação” (Rodrigues De Souza, 2019, p. 70).

¹⁰⁵ O espaço territorial de Pedra D’água já havia sido cogitado por diversas vezes para ser adquirido como área indígena. No ofício 21 de 1955 da IR4, a Diretoria do SPI já havia sido solicitado o território de 800 hectares, que havia sido cedido pela Prefeitura de Pesqueira à secção de Fomento Agrícola Federal. A solicitação não havia sido atendida e, em 1989, parte dessas terras estavam arrendadas para cerca de 70 agricultores, por conta de um convênio firmado entre o Ministério da Agricultura e a Cooperativa Agropecuária de Pesqueira (Oliveira; Neves; Fialho, 2022, p. 4).

¹⁰⁶ No Nordeste, a denominação capanga ou jagunços tem a ver com uma pessoa que faz um trabalho paramilitar de proteção às lideranças políticas, fazendeiros.

Em 1995 foi assassinado o procurador da FUNAI, Geraldo Rolim, responsável pela demarcação de terra. O autor dos disparos, fazendeiro Theopompo Siqueira de Brito, foi absolvido pela justiça comum, sob a alegação de legítima defesa.

O ápice da violência foi o assassinato do cacique Xicão, principal liderança do povo Xukuru, em 1998. O autor intelectual, que ocupava parte das terras indígenas, era o fazendeiro José Cordeiro de Santana, conhecido como Zé de Riva – misteriosamente foi encontrado morto na cela da Polícia Federal. Rivaldo Cavalcanti de Siqueira, conhecido por Riva de Alceu, considerado o agenciador entre o fazendeiro e o assassino, autor do homicídio, condenado a 19 anos de prisão, foi assassinado por outro preso, onde cumpria pena na penitenciária em 2006. O autor dos disparos foi o pistoleiro conhecido por Ricardo, assassinado no Estado do Maranhão, por motivos não ligados ao caso. Neste conflito, muitos indígenas ficaram do lado dos fazendeiros que ocuparam as terras.

Em 2001, foi homologada a demarcação da Terra Indígena Xukuru, nos termos do artigo 6º do Decreto nº 1.775. A FUNAI deveria efetuar, no prazo máximo de 30 dias, o registro do território no cartório imobiliário de Pesqueira-PE e na Secretaria do Patrimônio da União do Ministério da Fazenda, mas somente foi efetuado em 2005. O simples registro não era suficiente, visto que a ocupação por não indígenas ainda vigorava e o Estado não promovia a posse integral da terra para os Xukuru, e nem garantia o uso e o gozo de forma pacífica.

Somente entre 2001 e 2005, foram efetuados pagamentos de indenizações a diversos ocupantes não indígenas; remanesciam pessoas estranhas à comunidade indígena na área. Até os anos 2000, o território ainda estava 90% ocupado por terceiros. Diante das tensões sobre a demarcação do território ancestral faz-se uma denúncia na Comissão Interamericana de Direitos Humanos.

No ano de 2003, o cacique Marco sofre um atentado contra sua vida, resultando na morte de dois indígenas, Josenilson (Nilsinho) dos Santos e José Ademílson (Nilson) Barbosa da Silva, da etnia Aticum. Em 2006, José Lourival Frazão (Louro Frazão) foi condenado a 12 (doze) anos de prisão, pelo duplo homicídio dos indígenas.

Os assassinatos dos dois indígenas trouxeram um clima de comoção social e uma fissura entre dois grupos, chegando a uma violência com queimas de casas e veículos.

O conflito é causado entre dois grupos: Xukuru de Cimbres e Xukuru de Orurubá, sobre a implantação do projeto no Santuário de Nossa Senhora das Graças, nas terras do guarda. A Vila de Cimbres foi retomada. A reação resultou na condenação de 35 indígenas, entre eles o cacique, que obteve uma pena de quatro anos de prisão (CIMI, 2020).

Para o povo Xukuru de Orurubá a discussão passava sobre limites territoriais indígenas, autonomia e direitos constitucionais sobre o reconhecimento de terras tradicionalmente ocupadas. O grupo Xukuru de Cimbres foi indenizado e expulso do território, criando novas aldeias nas margens da BR 232.

No ano de 2007, José Lindomar de Santana (Véio) – filho de Chico Quelé Xukuru, assassinado em 2001 – foi assassinado quando retornava de uma festa. Ambos seriam contrários à liderança do cacique Marquinhos. Os efeitos da criminalização trouxeram assassinatos, ameaças, condenações e campanhas midiáticas contra a honra realizadas por políticos e fazendeiros locais.

Em 2009, no processo sobre os conflitos em 2003, na vila de Cimbres, tendo 35 denunciados, 26 indígenas foram condenados, sendo que um réu já tinha morrido. Os crimes foram 132 (perigo de vida); 146, § 10 (constrangimento); 150, §10 (violação de domicílio); 163, § único, 11 V (da. 250, §10, 11, "a" (incêndio), todos do Código Penal Brasileiro. As penas que variaram de 1 a 10 anos de prisão e pagamento de multas que chegaram a R\$ 50 mil. O processo foi desmembrado e no caso do Cacique Marcos, teve o indulto da pena. As condenações foram reduzidas para uma média de 4 anos e substituídas por medidas alternativas à prisão, após recurso à instância superior.

Tabela 2 - Condenações

Condenados	Causa	Sentença	Pena
Paulo Ferreira Leite	Incêndio	2009	10 (dez) anos de reclusão, no regime inicial fechado, além de 32 (trinta e dois) dias-multa, no piso legal.
Armando Bezerra Dos Santos	Incêndio	2009	10 (dez) anos e 8 (oito) meses de reclusão, no regime inicial fechado, além de 34 (trinta e quatro) dias-multa, no piso legal.
Rinaldo Feitoza Vieira	Incêndio	2009	10 (dez) anos e 8 (oito) meses de reclusão, no regime inicial fechado, além de 34 (trinta e quatro) dias-multa, no piso legal.
Ronaldo Jorge De Melo	Incêndio	2009	10 (dez) anos e 8 (oito) meses de reclusão, no regime inicial fechado, além de 34 (trinta e quatro) dias-multa, no piso legal.
Marcos Luidson De Araújo	Incêndio	2009	10 anos e um dia

Fonte: criada pela autora.

A omissão do Estado na regularização de terras é uma forma de autorização ao uso da violência privada ou estímulo ao conflito entre indígenas, levando à divisão. No caso específico, muitos Xukurus ficaram a favor dos proprietários de terra da região. A violência instalada no território trouxe uma desestruturação da vida cotidiana, porque trouxe um rompimento das

referências culturais. A fratura da comunidade gera confusão e sofrimento para o grupo, instalando, assim, a insegurança.

O fato de o Estado não atuar no sentido de resolver o conflito, caracteriza-se como um “atuar direcionado”, no sentido de vulnerabilizar cada vez mais os povos originários. A criminalização dos Xucurus é parte de um retrato chamado Brasil, onde cada vez mais se intensifica o panorama das graves violações. Em 2016, a Comissão envia o caso à Corte Interamericana de Direitos Humanos que, em 2018, condena o Estado brasileiro pelas graves violações do direito à garantia judicial. A sentença da Corte Interamericana^{107 108} representa um marco importante na luta dos povos originários no Brasil. Apesar de embasar a normativa interna, a criminalização dos povos indígenas continua.

Em 2020, o Cacique Marcos decide candidatar-se à prefeito da cidade de Pesqueira e se elege com 51,6% dos votos válidos, rompendo com uma oligarquia de 30 anos no poder. A candidatura tinha como perspectiva a defesa do território e a melhoria da qualidade de vida da população. Após ter sido eleito, a posse foi impugnada, alegando sua inelegibilidade diante da condenação judicial por dano ao patrimônio privado. Embora o tipo penal ao qual foi condenado anteriormente não alcançasse a Lei da Ficha Limpa, serviu de fundamento normativo da ação que impugnou sua candidatura. O judiciário decidiu no sentido de que o Marcos não exercesse seus direitos políticos. Em 2023, o Superior Tribunal de Justiça reconheceu que o cacique foi vítima de erro judicial. A falha aconteceu em 2015, quando foi condenado a dez anos e quatro meses de prisão por crime contra o patrimônio privado.

Quanto ao Poder Judiciário nos Estados, junto aos tribunais regionais federais, “seguiu a lógica da governança em curso, tomando para si a centralidade das discussões relativas aos direitos indígenas e descaracterizando procedimentos demarcatórios” (CIMI, 2016, p. 43).

Os conflitos vividos pelo povo Xukuru são um caso exemplar de que mesmo nos períodos de governos considerados mais à esquerda – governos Lula da Silva (2003-2010) e Dilma Rousseff (2011-2016) –, a questão da terra e, especificamente, a indígena não avançou como se desejava. As demarcações de terras não foram prioridades, os procedimentos demarcatórios se encontraram paralisados e a violência contra lideranças indígenas se intensificaram.

¹⁰⁷ Autos n.º 2006.83.02.000366-5 - 16ª Vara Federal da Seção Judiciária de Pernambuco (ação penal).

¹⁰⁸ Caso 12.728, Corte Interamericana de Direitos Humanos, Povo Indígena Xucuru e seus membros vs. Brasil, pela falta de cumprimento das recomendações para alcançar justiça e reparação por violação a seus direitos humano.

Especificamente no período de (2011-2016), o agronegócio teve mais participação no governo, inclusive fazendo parte no ministério a líder do agronegócio como Ministra da Agricultura. Foi um período conturbado, pois vários projetos de emenda à constituição (PECs) foram apresentados com o intuito de favorecer os interesses ruralistas, buscando reduzir os direitos constitucionais dos povos indígenas, como a limitação do uso das terras, permissão de extração de minerais, construção de hidrelétricas, ocupação de militares etc.

A morosidade na demarcação ou paralisação do processo na esfera administrativa da terra indígena significa o aumento da violência na área e a dispersão cada vez maior dos povos originários.

Tabela 3 - Homologações de terras indígenas

Governos	Período	Nº Homologações	Média atual
José Sarney	1985-1990	67	13
Fernando Collor de Melo	Jan. 1991 – set. 1992	112	56
Itamar Franco	Out. 1992 – dez. 1994	18	9
Fernando Henrique Cardoso	1995-2002	145	18
Luiz Inácio Lula da Silva	2003-2010	79	10
Dilma Rousseff	Jan. 2011 – ago. 2016	21	5,25
Michel Temer	Ago. 2016 – dez. 2018	1	0,5
Jair Bolsonaro	2019 – set. 2021	0	0

Fonte: CIMI. Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2020.

Ao analisar a homologação de terras indígena, torna-se perceptível que a morosidade estatal confirma a existência de uma política anti-indigenista e, por consequência, traduz-se em insegurança para os povos originários, devido às incertezas sobre seus direitos. A punição torna-se coletiva, levando a riscos violentos na disputa pelo território.

4.2 Conflito Indígena no Brasil 2015-2020

No período de 2015 - 2020, a violência em relação aos conflitos de terra recrudesciu no Brasil. O Relatório da Comissão da Pastoral da Terra (2015) expressa que cerca de 166.377 famílias foram ameaçadas por pistoleiros, em média, 32 famílias por dia no Brasil, sendo que 74% dessas práticas estão concentradas nas regiões Norte e Nordeste, contra populações tradicionais, camponeses e posseiros. Os fazendeiros, os empresários e os grileiros foram as

três categorias que mais se destacaram, com 74% das ocorrências de ações violentas contra essas populações. Outros 6% foram por mineradoras, 4% por madeireiras e 2% por hidrelétricas. 10% dessas ações violentas contra populações tradicionais foram cometidas pelo Estado.

De Norte a Sul e de Leste a Oeste, camponeses, indígenas e quilombolas, trabalhadores rurais e agentes de mediação “são vítimas de assassinatos, tentativas de homicídios, ameaças, torturas, [...] por estarem questionando a propriedade privada da terra e/ou então apenas tentando (re)existir” (Feliciano, 2016, s/p).

O ano de 2016 foi emblemático para o Brasil, devido ao *impeachment* da presidenta Dilma Rousseff, que levou ao poder o vice-presidente Michel Temer (2016 -2018), com o compromisso com o capital e as pautas ruralistas. Dentre as pautas temos: a. Respeito ao marco temporal¹⁰⁹ e às condicionantes do Supremo Tribunal Federal, oriundos do caso Raposa Serra do Sol (PET 3388/STF)¹¹⁰; b. a republicação da Portaria nº303 da Advocacia Geral da União¹¹¹; c. a “Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 215/2000¹¹²[...]”; d. a revisão das recentes demarcações de áreas indígenas/quilombolas, bem como de desapropriações para fins de reforma agrária (CIMI, 2016).

Além de grupos políticos anti-indígenas, inicia-se o desmonte da FUNAI, começando pela redução do orçamento e entrega de cargos do referido órgão e de suas regionais a setores majoritariamente por indicação das bancadas ruralistas. Esta, constitui uma frente parlamentar da Agropecuária no Congresso Nacional, que atua em defesa dos proprietários rurais¹¹³. Nesse período, foram apresentadas mais de 100 proposições no Congresso Nacional, que alteram artigos concernentes aos direitos indígenas e quilombolas, segundo o CIMI (2016, p 17).

¹⁰⁹ O “marco temporal” tem o intuito de impor a presença dos povos e das comunidades na posse da terra à data de 5 de outubro de 1988 ou, caso nelas não estivessem, impor a regra de que deveriam estar postulando-as judicialmente ou disputando-as fisicamente. Os povos que não atendem a estas condições perderiam o direito à demarcação da área reivindicada. Enfim, o marco temporal desconsidera que os casos dos povos indígenas foram violentamente expulsos dos territórios que ocupavam tradicionalmente e, apenas por essa razão, não o ocupavam em 1988.

¹¹⁰ Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=630133>. Acesso em: 20.out.2022.

¹¹¹ A Portaria nº303 proíbe a ampliação de áreas indígenas já demarcadas e permite a revisão de processos já concluídos.

¹¹² PEC n. 215/2000, define como competências exclusivas do Congresso Nacional a aprovação de demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e a ratificação das demarcações já homologadas; estabelecendo que os critérios e procedimentos de demarcação serão regulamentados por lei. Sobre o assunto: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=14562>.

¹¹³ O marco foi na Assembleia Nacional Constituinte de 1987, com intuito de barrar a reforma agrária no Brasil. Em 2020, tinha 285 Congressistas, dos 513 dos deputados e 81 senadores (SNA, 2020), dando sustentação ao atual governo de Jair Bolsonaro, principalmente nas questões anti-indígenas do país.

A sanção da lei, em 2017, que torna menos rígidas as regras para regularização fundiária de terras da União, beneficiando pessoas que ocuparam ilegalmente terras da Amazônia, ou melhor, facilitando a regularização de imóveis da União ocupados de forma irregular, fica claro o compromisso do governo com o capital.

Em 2019, dá-se início ao governo de Jair Bolsonaro (2019-2022), registrando-se no ano um maior número de explorações ilegais, invasões, mortes. Dados demonstram “256 casos de ‘invasões possessórias, exploração ilegal de recursos e danos ao patrimônio’ em pelo menos 151 terras indígenas, de 143 povos, em 23 estados” (CIMI, 2020, p. 78). No período de 2000 a 2020, segundo dados do Relatório do CIMI (2020), ocorreram 1559 assassinatos indígenas no Brasil. Estas mortes não podem ser consideradas atos isolados, mas um processo sistemático de violência.

No contexto geral, os anos de 2019 e 2020 foram marcados por criminalização de lideranças, ataques aos territórios e invasão de terras – muitas delas já demarcadas –, provocando violências e grave violação aos direitos indígenas, assinatura de decretos que ampliavam o acesso a armas de fogo para produtores rurais, bem como a redução de fiscalização de áreas protegidas, demonstrando uma ofensiva contra as demarcações. Quanto à situação das terras, o gráfico abaixo expressa que não houve mudanças no quadro demarcatório de terras indígenas.

Tabela 4 - Situação das Terras

Situação Geral	Quantidade	%
Registradas: demarcação concluída e registrada no Cartório de Registro de Imóveis da Comarca e/ou no Serviço de Patrimônio da União (SPU)	408	31,38
Homologadas: com Decreto da Presidência da República. Aguardando registro.	14	1,08
Declaradas: com Portaria Declaratória do Ministério da Justiça. Aguardando homologação.	63	4,85
Identificadas: reconhecidas como território tradicional por Grupo de Trabalho da Funai. Aguardando Portaria Declaratória do Ministério da Justiça.	52	4,00
A identificar: incluídas na programação da Funai para futura identificação, com Grupos de Trabalho técnicos já constituídos.	161	12,38
Sem providências: terras reivindicadas pelas comunidades indígenas sem nenhuma providência administrativa para sua regularização.	536	41,31
Reservadas: demarcadas como “reservas indígenas” à época do Serviço de Proteção aos Índios (SPI).	38	2,92
Com portaria de restrição: terras que receberam portaria da Presidência da Funai restringindo o uso da área ao direito de	6	0,46

ingresso, locomoção ou permanência de pessoas estranhas aos quadros da Funai.		
Dominial: de propriedade de comunidades indígenas.	21	1,61
Total	1.299	100

Fonte: CIMI. Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2020.

Observa-se que a ausência da demarcação dessas terras em tempo hábil representa um impacto negativo sobre as garantias dos direitos dos povos indígenas e confirma o índice de violência nos territórios.

O ano de 2020, com a gravidade da covid19 chegando às aldeias e falta de políticas públicas, continuou a perseguição violenta contra as lideranças territoriais. As invasões, a exploração ilegal de recursos e assassinatos são algumas violências apresentadas.

A política do governo sobre os territórios indígenas foi colocada em prática, demonstrando um cenário de desrespeito e descaso diante de uma conjuntura mundial de pandemia. “Além de incentivar as queimadas das florestas, o governo promoveu a invasão de garimpeiros em diferentes regiões da Amazônia, provocando violência e contaminação” (CIMI, 2021, p. 11).

Com a invasão por mais de 20 mil garimpeiros dentro da terra Yanomami, com aumento de 30% na degradação ambiental na região, o que representa uma área de 2.400,00 hectares, segundo relatório Cicatrizes na floresta (2020), muitas famílias foram obrigadas a migrar para outro lugar, devido ao desmatamento e à queimada pela ação dos madeireiros e garimpeiros, submetendo as comunidades à violência, à contaminação do ar, das águas e à morte. Os dados do CIMI (2022) demonstram que 182 indígenas foram assassinados, sendo a maioria do sexo masculino, com 127 casos; os outros 55 eram do sexo feminino. Os números mostram um aumento de assassinatos, em relação a 2019, de 61,06%. O número de conflitos de 2020 é o maior desde 1985; do total de famílias afetadas pelos conflitos (171.625), 56% são famílias indígenas (96.931), segundo dado da CPT (2021).

Os dados demonstram a impunidade e os efeitos dessa criminalização – a partir das ameaças à integridade física, assassinatos, intimidação, agressões físicas, expulsão da terra, violência policial, restrição dos direitos ir e vir –, especialmente em locais de tensão fundiária, devido ao enfrentamento contra o poder instituído.

4.3. A Criminalização do Povo Mapuche

Na primeira década século XXI, o povo Mapuche afirma seu protagonismo diante da luta pelo território. A problemática indígena adquire grande complexidade e representa um

marco de uma nova etapa dos conflitos, trazendo consequências para todo o país. Millaleo Hernández (2017) diz que o Estado, diante do conflito, responde com a aplicação da Lei de Segurança Interna do Estado contra membros de organizações Mapuche, com operações de violência policial com tortura, maus-tratos, tratamento degradante, incluindo crianças como vítimas e, por fim, com a aplicação da lei antiterrorista aos líderes.

Em 1997, líderes da Coordenadora Arauco Malleco, em Lumaco, exigem restituição de terras ancestrais que estão em mãos de uma empresa *Forestal Bosques Arauco*, que possui 1,4 milhões de hectares de terras distribuídos em Chile, Argentina, Uruguay e Brasil (Tricot, 2009). Essa empresa já vinha explorando e ocupando terras do povo Mapuche. Sem solução para o problema, queimam três caminhões de transporte de madeira. Campanhas de criminalização, realizadas por madeireiros e a imprensa, responsabilizam os dirigentes Mapuche por violar a Lei de Segurança Interior¹¹⁴, nº 12.927, por acreditar que conflito rural¹¹⁵ é um problema de política nacional.

Acreditava-se na subjugação do movimento Mapuche sob o poder estatal chileno. A violência aumentou envolvendo a polícia de Lumaco. Medidas de proteção policial às empresas florestais foram realizadas, e a prisão de 12 Mapuche, em sua maioria membros das comunidades vizinhas de Pichilincuyan e Pililmapu, conforme expressa Pairican Padilla (2013).

O Estado, frente ao conflito, respondeu com ampla penalização, baixa pressão empresarial, que transformou a luta política no processo de criminalização do protesto/resistência social. O processo penal tornou-se uma das principais ferramentas para controle social. Raúl Zarzuri Cortés (2008), diz que uma pergunta surge de tudo isso:

Qual é a forma que o Estado, ou melhor, certo tipo de Estado, tem para recuperar sua legitimidade, sua autoridade? A resposta mais simples é apelar para a proteção, instalando um discurso protetor, que anda de mãos dadas com políticas repressivas mais duras. É o que leva à criminalização de certos setores da população (Cortés, 2008, p. 117).

De 1997-2000, a Lei de Segurança Interior do Estado foi utilizada com grande frequência contra o povo Mapuche. Cresce a repressão e a criminalização dos protestos. Iniciam-se judicializações na justiça militar nos casos de membros da comunidade que resistiam à ação policial. Essa justiça vinha servindo de justiça política. Neste período, ocorre o assassinato do considerado o primeiro mártir Mapuche, Alex Lemún, por policiais em Ercilla. Com sua morte, a violência recrudesce e mais comunidades começam a enfrentar a polícia.

¹¹⁴ Equivalente a lei de Segurança Nacional.

¹¹⁵ O conceito de 'terrorismo rural' surge dos refere-se às recuperações de terras promovidas pelo movimento autonomista.

As denúncias internacionais questionavam a perseguição política contra líderes do *Coordinadora Arauco Malleco* (CAM) e outros líderes Mapuche que desenvolviam um trabalho de resistência territorial. A reforma do processo penal impossibilitou o Estado de continuar aplicando a lei nº 12.927 e passa a ser aplicada a Lei Antiterrorista, nº 18.314, em 2002.

Foi um período de desmobilização e recuada organizativa, mas começa a impulsionar os grupos mais revolucionários. Por sua vez, a CAM continuava desde a clandestinidade, “desenvolvendo um trabalho de resistência e um importante trabalho discursivo ideológico, com grande ênfase na comunicação e denúncia de âmbito nacional e internacional”¹¹⁶ (Rojas Pedemonte; Miranda, 2015, p. 46).

O período 2003-2006 se caracterizou pela férrea repressão legal, a “clandestinidade ativa” (Rojas Pedemonte; Miranda, 2015), considerada a versão mais radical do movimento, e a re-emergência da alternativa político-eleitoral entre as organizações Mapuche mais moderadas. Houve uma militarização das comunidades em conflito e um discurso ratificado pelos meios de comunicação sobre subversão e terrorismo. E as agressões tornaram-se ainda mais graves em contextos de militarização dos territórios, que criou cenários de terror e medo.

A criminalização do conflito impossibilita um diálogo político. Por sua vez, a mídia, no processo informação, tem influído na opinião pública, apresentando o povo Mapuche com mais frequência, a partir de atos delitivos e, minimamente, sobre seus atos protagonicos na luta por seus territórios. Salvador Millaleo (2017, p. 6) expressa:

Os meios de comunicação convencionais têm sido os principais atores do conflito, desde que se propuseram em primeiro lugar a analisar os fatos no meio de comunicação pública, colocando-se inteiramente ao lado dos interesses econômicos privados e estabelecendo uma política de agenda setting para determinar uma mudança na política criminal do governo sobre os conflitos de natureza étnica.¹¹⁷

Entre os anos 2001 e 2005, em cinco ocasiões, foi aplicada a Lei Antiterror a mais de 30 Mapuche dirigentes. Na região da Araucanía, no marco da reforma processual penal, os casos conhecidos como *Lonkos*, em setembro de 2003, foram condenados por ameaça terrorista, Pascual *Pichún* e Norín Catrimán, a cinco anos de prisão relacionada ao incêndio do Fundo Nancahue e da casa residencial da mesma, na comuna de Traiguén, Região de Bío-Bío, em dezembro de 2001.

¹¹⁶ Desarrollando un trabajo de resistencia y una importante labor de en mancamiento discursivo-ideológico, con gran énfasis comunicacional y de denuncia de alcance nacional e internacional.

¹¹⁷ Los medios de comunicación *mainstream* han sido actores principales del conflicto, puesto que sugirieron en primer lugar la calificación de los hechos en la comunicación pública, colocándose enteramente del lado de los intereses económicos privados y estableciendo una política de agenda setting para determinar un cambio en la política criminal del gobierno respecto de conflictos de índole étnico.

Em junho de 2004, em Traiguén¹¹⁸, conhecido como o caso “Víctor Ancalaf”, dirigente foi condenado por atentado incendiário a um caminhão. O alvo era a empresa hidroelétrica (ENDESA) e outras empresas contratadas para a construção da obra da represa Ralco, no Alto Bío-Bío, em 1995, que inundou assentamentos tradicionais de comunidades Mapuche-pewenche. Mesmo com forte oposição de ambientalistas, do movimento indígena e de denúncias nos tribunais não se conseguiu reverter a situação.

Em agosto de 2004, o caso do incêndio *Poluco-Pidenco*, provocado em uma plantação comercial de pinus, localizada em áreas pertencentes às “terras antigas” Mapuche, resultou em condenados a 10 anos por incêndio terrorista: José Huenchunao Mariñan, Patricia Troncoso, Jaime Marileo, Juan Ciriaco Marileo y Juan Millacheo,

Tabela 5 - Condenações com base da Lei nº 18.314

Condenados	Causa	Sentença	Pena
Juan Carlos Huenulao Lielmil	Incêndio terrorista	2005	10 anos e um dia
José Benicio Huenchunao Mariñan	Incêndio terrorista	2004	10 anos e um dia
Patricia Roxana Troncoso Robles	Incêndio terrorista	2004	10 anos e um dia
Juan Ciriaco Millacheo Lican	Incêndio terrorista	2004	10 anos e um dia
Florencio Jaime Marileo Saravia	Incêndio terrorista	2004	10 anos e um dia
Juan Patricio Marileo Saravia	Incêndio terrorista	2004	10 anos e um dia
Víctor Ancalaf Ilaupé	Lançamento de artefato incendiário	2004	05 anos e um dia
Pascual Huentequero Pichún	Ameaça terrorista	2003	05 anos e um dia
Segundo Aniceto Norin Catrima	Ameaça terrorista	2003	05 anos e um dia

Fonte: Tabela criada a partir do Informe do FIDH. La otra transición chilena: derechos del pueblo Mapuche, política penal y protesta social en un estado democrático/2006.

O caso Norín Catrimán e o de outros membros e ativistas do povo indígena Mapuche ficaram conhecidos pela condenação do Estado chileno pela Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), em 2014, pela criminalização do protesto Mapuche. Esta sentença será objeto de estudo no próximo capítulo.

De 2006 - 2010, no primeiro governo de Michelle Bachelet, apesar do compromisso de não aplicar a Lei Antiterror ao povo Mapuche, esta foi aplicada sete vezes, acusando 54 líderes Mapuche, sendo quatro deles condenados. O uso da lei antiterrorismo contra Mapuche foi questionado pelos relatores especiais de direitos indígenas da ONU, Rodolfo Stavenhagen

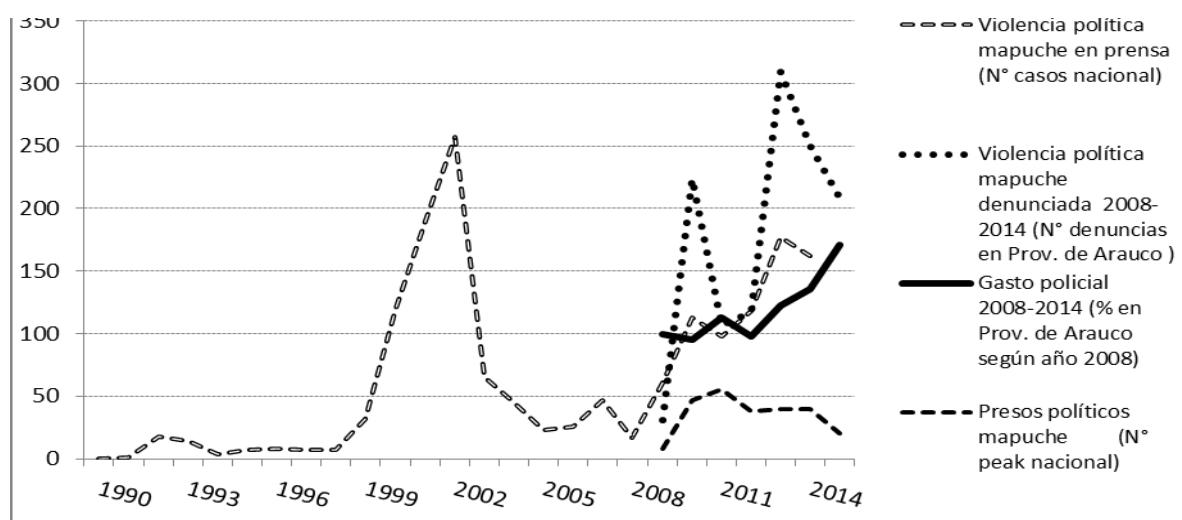
¹¹⁸ Comuna (município) do Chile, localizada na Província de Malleco, IX Região de Araucanía.

(2003), James Amaya (2009) e Ben Emmerson (2013). Com o aumento dos protestos Mapuche, houve também o aumento das forças repressivas, segundo Toledo Llancaqueo (2007).

Em 2008, pelo menos cinco adolescentes foram autuados pela lei nº 18.314, quando deveria ser observada a Lei de Responsabilidade Criminal do Adolescente (Anide et al. 2011).

Para Palominos (2017), no governo de Sebastián Piñera (2010 a 2014), em 2013, houve um incêndio e a morte do casal religioso Luchsinger-Mackay, julgamento chamado Igreja. A Lei Antiterrorista foi aplicada, sentenciando o *machi*¹¹⁹ (autoridade) Celestino Córdova a 18 anos de prisão, em 2014.

Gráfico 1 - Conflito e Violência Mapuche- Chile, 1990-2014



Fonte: Nicolás Rojas (2014). In. Informe Nº1 Taller de Coyuntura Observatorio Territorios.

Os anos 2015 e seguintes continuaram com a violência e a criminalização com alta militarização no sul do Chile, com bases militares, carros blindados e tanques de guerra. Em 2017, um novo julgamento foi realizado e onze membros do povo Mapuche foram absolvidos. A referida sentença foi anulada em 2017. Em 2018, oito membros foram absolvidos e três foram condenados. O caso do machi Celestino Córdova ganhou notoriedade pela greve de fome de 102 dias, em 2018, quando fez um pedido para assistir a uma cerimônia Mapuche. Pedia permissão para participar de seu *rewe ou rehue*¹²⁰ e curar seu espírito. Posteriormente foi permitido participar da renovação de seu *rewe*.

¹¹⁹ Autoridade religiosa; considerado o xamã.

¹²⁰ O *rewe ou rehue* é um objeto cerimonial. É um poste com degraus, geralmente quatro, que simbolizam os diferentes mundos, as diferentes dimensões, do céu à terra. É também o altar onde a energia é limpa, renovada e direcionada para o mundo acima.

Tabela 6 - Situação Processual

Machi Celestino Córdova Tránsito Líder espiritual de sua comunidade	Processado sob a Lei “Antiterrorista” em 2014. Condenado a 18 anos de prisão , por crime de incêndio que resultou em morte. Sob exceções processuais permitidas por esta lei de terrorismo.
José Arturo Córdova Tránsito Juan Segundo Tralcal Quidel Sergio Marcial Catrilaf Marilef Hernán Zenen Catrilaf Llaupé Eliseo Ariel Catrilaf Romero Aurelio Catrilaf Parra Sabino Catrilaf Quidel Machi Francisca Linconao Huircapán	Absolvidos em 25 de outubro de 2017 pelo crime de incêndio criminoso resultando em morte com caráter "terrorista". O julgamento é anulado e um novo julgamento é realizado em março e abril de 2018. Absolvidos pelo mesmo crime em 5 maio de 2018 (julgamento transitado em julgado).
José Sergio Tralcal Coche	Absolvido em 25 de outubro de 2017 pelo crime de incêndio que resultou em morte personagem "terrorista". - O julgamento é anulado e um novo julgamento. O julgamento é anulado e um novo julgamento é realizado. Em junho de 2018 foi condenado a 18 anos de prisão por incêndio com resultado morte .
Luis Sergio Tralcal Quidel	Absolvido em 25 de outubro de 2017 pelo crime de incêndio criminoso resultando em morte com caráter "terrorista". O julgamento é anulado e um novo julgamento é realizado. Em junho de 2018 foi condenado a 18 anos de prisão por incêndio com resultado morte .
José Peralino Huinca	Absolvido em 25 de outubro de 2018 pelo crime de incêndio criminoso resultando em morte com caráter "terrorista". O julgamento é anulado. Novo julgamento em março e abril de 2018. Condenado a 5 anos por incêndio criminoso em 11 junho de 2018.

Fonte: construção da autora, com base nos dados da Amnistia Internacional sobre Criminalização do Povo Mapuche através da Lei Antiterror.

Em meio à tensão em 2018, houve o assassinato do Mapuche Camilo Catrillanca, que recebeu um disparo policial enquanto se encontrava no seu trator. Protestos violentos ocorreram naquele período. Camilo era neto do *lonko* (líder Mapuche) de Temucucui, Juan Catrillanca.

O início de 2019 começa com um grande conflito entre Mapuche e órgãos do Estado, devido à tomada do município de Collipulli, ataques incendiários de máquinas agrícolas, e do posto da polícia na província de Malleco, atribuídos ao movimento Mapuche, pelo assassinato de Camilo Catrillanca, ocorrido em novembro de 2018. Mais uma vez o governo invocou a lei antiterror como forma de enfrentar as demandas políticas do povo Mapuche.

As manifestações do direito penal do inimigo no tratamento jurídico dado ao conflito Mapuche são evidentes desde as punições exacerbadas (severidade nas penalidades da lei nº 18.314 sobre condutas terroristas (crimes de fogo comum e fogo terrorista), e a relativização de garantias (uso excessivo de força policial durante procedimentos que vão, desde a destruição de pertences, até espancamentos dos membros da comunidade, maus-tratos no trabalho para mulheres e crianças, insultos racistas etc.

Um outro fato de suma importância, em 2019, e de muita tensão, foi sobre a implementação da Consulta Indígena, com base nas disposições do artigo 6 da Convenção 169

da OIT com o intuito de modificar alguns aspectos da lei nº 19.253. O processo de consulta fazia parte da política iniciada em setembro do ano 2018 chamado “Acordo Nacional para o Desenvolvimento e a Paz em La Araucanía”. Devido às críticas das comunidades indígenas, o governo decidiu suspendê-lo.

Dentre 11 pontos apresentados, a maioria favorecia o enfraquecimento da propriedade coletiva, o que levou a uma série de incidentes entre membros da comunidade em diferentes localidades.

Em maio de 2019, a Corte Interamericana de Derechos Humanos condena o Estado chileno a cumprir com os padrões internacionais em matéria de direitos humanos no denominado caso Norín Catrimán e outros, acusados sob a lei antiterrorista.

A agudização dos conflitos devido à fragilidade institucional chega ao seu ápice em 2019, com capacidade disruptiva¹²¹ dos movimentos sociais. Em outubro de 2019 explodiu uma série de manifestações no Chile, que nem a repressão policial nem as promessas de mudança constitucional foram capazes de conter. Nem o estado de emergência acalmou o conflito no território.

No período da pandemia, a indústria de mineração também aproveitou para avançar em novas áreas de exploração. Muitas terras Mapuche estavam sendo invadidas. Apesar da organização, a repressão estatal ameaçou a aplicação da lei terrorista. Nas províncias de Arauco, Cautín, e Malleco¹²², a militarização em zonas Mapuche continuou devido à falta de soluções e ataques incendiários às propriedades privadas e caminhos.

Em 2020 aconteceram muitos protestos, cujos efeitos têm a ver com a mercantilização do conflito frente às empresas que ameaçam alterar e destruir a *Ñuke Mapu* (mãe terra).

Ni el estado de excepción, ni la arremetida militar en Wallmapu durante la crisis sanitaria aplacaron el conflicto en el territorio. Incluso, en ese contexto de control y limitaciones al libre desplazamiento, el conflicto y la violencia aumentaron su alcance y su diversidad de expresiones. Y esto no se explica sólo por la capacidad de agencia y la resistencia del movimiento mapuche, sino también porque sus adversarios, la élite empresarial (local, regional y nacional) y el Estado, tampoco pausaron sus estrategias de represión y cooptación en el territorio (Pedemonte Rojas; Lobos; Riquelme, 2020, p. 2).

¹²¹ Capacidade disruptiva como o poder de modificar ou alterar rotinas e a ordem.

¹²² 80% de todos os eventos de conflito estão concentrados em três províncias. O primeiro foco está na Província de Arauco, especificamente na vertente ocidental da serra de Nahuelbuta, na região de Lafkenche. As comunas de Tirúa e Cañete são a terceira e quarta comunas com maior número de episódios de conflito. O segundo foco, e o mais intenso, é o Vale do Malleco. Em particular, as comunas de Angol, Collipulli, Ercilla, Traiguén e Victoria. O terceiro foco corresponde à área central da Araucanía, província de Cautín, e é composto pelas comunas de Temuco, Padre Las Casas e Vilcún. Ver: Conflicto mapuche – Estado chileno: Una descripción cuantitativa a partir de Maceda. Disponível em: <https://www.mip.p.cl/miradas/2020/08/07/conflicto-mapuche-echileno/>.

Na província de Malleco, em Collipulli e Ercilla, ocorreram muitos protestos devido à recuperação de terras ancestrais, especulações e violência policial. Pedemonte Rojas (2021) diz que Arauco teve uma maior concentração de protestos, representados principalmente em danos a maquinários ligados ao extrativismo florestal e megaprojetos. “[...] Vários fatos [...] evidenciaram não só a inércia do Estado e a pouca vontade do executivo para enfrentar esta situação, mas também o racismo que ainda existe em parte da sociedade chilena”¹²³ (Huencho, 2021, p. 4).

Na província de Cautín, em Temuco e Padre Las Casas, os protestos foram marcados pelas greves de fome realizados por 27 presos Mapuche que exigiam o cumprimento do Convênio 169 da OIT, o qual reconhece a cultura e os costumes mapuche, também, em casos de pena de prisão, assinado pelo Chile. O Tribunal Constitucional chileno julgou que o convênio não é autoexecutável, necessitando de uma lei interna que o regulamente.

A negativa de liberdade do machi Celestino Córdoba, cumprindo pena no cárcere de Temuco, tornou-se emblemática, porque ele estava há mais de 100 dias de greve de fome, solicitando a ida ao seu *rewe*, seu território, perto de Temuco, na Araucanía, além de outras medidas sanitárias não cumpridas na prisão, propagando o contágio da covid19.

Depois de muitos conflitos, houve um acordo, autorizando a ida ao seu *rewe* por um período máximo de 30 horas, e depois ao Hospital Intercultural de Nueva Imperial, até sua plena recuperação física e espiritual, incluindo orientação médica Mapuche compatíveis com a prescrição do agente de saúde tradicional. Em relação aos 27 presos políticos Mapuche, houve o compromisso do Estado, no sentido de que, quando terminassem a greve, eles não estariam sujeitos a sanções disciplinares da Gendarmaria chilena e a utilização da Defensoria Pública Criminal para o pedido de revisão de medidas cautelares (de prisão preventiva, por exemplo, prisão domiciliar).

Outros fatos levaram ao conflito, por exemplo, a condenação de Daniel Canio Tralcal a 16 anos e seis meses de prisão pelo Tribunal Criminal Oral de Temuco, pelos crimes de incêndio criminoso de caminhões e ameaças com armas de fogo a Carabineiros, invocando a Lei Antiterrorista; a morte de Alejandro Treuquil, da comunidade Autônoma *We Newen*, de Collipulli (Região da Araucanía) – que já vinha denunciando as ameaças por policiais/carabineiros – por um ferimento à bala, no pescoço; o que trouxe um clima de revolta contra os Mapuche. Além do clima de tensão, tendo em vista o Tribunal de Recursos de Temuco mudar a medida cautelar de prisão preventiva para prisão domiciliar do ex-sargento, acusado

¹²³ Varios hechos que evidenciaron no sólo la inacción del Estado y la poca voluntad del ejecutivo para abordar esta situación, sino también el racismo que aún existe en parte de la sociedad chilena.

do assassinato de Camilo Catrillanca. Esta decisão trouxe mais indignação, devido às decisões dos tribunais em relação aos Mapuche. A resistência Mapuche continuou e nem a crise sanitária foi capaz de diminuir os conflitos territoriais.

4.3.1 Violência e Política de Terror no Território Mapuche

O clima de violência nas regiões de Araucanía e BíoBío tem diversos protagonistas que contribuem para o aumento da conflitualidade, em especial o Estado com suas instituições e seus interesses políticos e econômicos, as grandes empresas extrativistas, proprietários das terras reivindicadas e os meios de comunicação. O Estado chileno tem se tornado um estado penal devido ao grau de violência empenhado com o uso da repressão e aplicação de leis de exceção a pessoas Mapuche, vivenciando processos criminais semelhantes aos do período inquisitorial. No cenário de violência na Araucanía, existem duas visões: uma que diz respeito à reconstrução de Wallmapu e à recuperação do território Mapuche, seja por via institucional ou meios violentos; a outra visualiza o território como uma macrorregião militar deve ser pacificada, devido à violência e insegurança.

Simplificar o conflito na região, criando uma paridade de responsabilidades tornou-se impossível. O clima entre o Estado e o povo Mapuche tem levado a mais radicalização e violência, impossibilitando o diálogo político. É neste contexto que grupos vêm realizando a resistência na mesma proporção da violência sofrida. “No conflito Mapuche, a violência é a expressão mais aguda da relação desigual de poder que existe entre os Mapuche e o Estado”¹²⁴ (Obrique Moncada, 2018, p. 120). Diante essa violência, surge a contra-violência, que é também uma violência política: a resistência, a autodefesa, uma forma de negar a negação, diante da repressão sistemática do Estado (Tito Tricot, 2017).

A violência gerada pelos graves impactos ambientais produzidos pelas madeireiras, projetos econômicos, pela espoliação territorial, não é vista como violência por setores da sociedade. A monocultura de pinus e eucalipto vem afetando a geografia física e humana. A expansão madeireira resultou em migração-expulsão da população rural, uma vez que a exploração madeireira e a mineração excluem as atividades da agricultura.

Es fundamental comprender que el mapuche no reclama tierras, sino territorio, con sus aguas, sus especies y sus suelos cultivables como también su derecho a participar de las decisiones que los afecten. Un territorio imaginado que se incorpora al espacio

¹²⁴ En el conflicto mapuche la violencia es la expresión más aguda de la relación de poder desigual que existe entre los mapuche y el Estado.

real de monocultivos exóticos y al espacio diseñado de los límites administrativos, y que constituye la identidad a reconstruir (Toledo, 2005, p. 107).

Em 2011, o proprietário, um pastor evangélico e ex-carabiniro, cortou cerca de vinte mil árvores (tipo de carvalho da região) que faziam parte do complexo da empresa. Este fato levou as autoridades ancestrais a ocuparem pacificamente o território de Kintuante, na região dos Ríos, considerado lugar sagrado.

Os megaprojetos, como usina hidrelétrica e outros tantos empreendimentos têm afetado gravemente as comunidades de *Puel Willi Mapu*, devido à destruição ambiental, colocando em risco seus rios, florestas, cemitérios e, em última instância, a biodiversidade de seus territórios historicamente sagrados. A cosmovisão Mapuche foi alterada, a exemplo dos locais sagrados, a floresta, as plantas medicinais. A monocultura do pinheiro tem impactado na falta d'água e na mudança climática. Para Francisca Fernández Droguete e Doris Ojeda Cisternas (2015), a criminalização das autoridades sagradas tem se convertido em perseguição política ao povo Mapuche. Historicamente, o Estado tem deslegitimado e reprimido as ações dos indígenas.

Para Tito Tricot (2017), quando o Estado, os latifundiários, os colonos, seus descendentes, as empresas florestais, hidrelétricas ou mineradoras exercem violência contra o povo Mapuche, estão violando seu Mundo e seu País.

Os confrontos, tendo como base os territórios indígenas, evidenciam as práticas de silenciamento. A matriz de dominação, na combinação de poder político e econômico, percebida como uma continuidade histórica, manifesta-se na reprodução da apropriação da terra e, sobretudo, na usurpação territorial.

Por sua vez, os governos impulsionavam os megaprojetos de energia e infraestrutura, mudando os marcos regulatórios. Os conflitos começaram a surgir em vários lugares do sul do Chile. As mobilizações indígenas afetaram interesses de grandes grupos econômicos, em particular dos setores de energia e florestal. Período que houve um colapso na política indigenista.

Aumentou a militarização nas comunidades, sob a figura da proteção policial para as empresas ou indivíduos que sofrem “violência Mapuche”, a perseguição de seus, verificações de identidade nas estradas, interrogatórios de crianças mapuche nas escolas, incluindo agressões pelas forças de segurança do Estado a crianças e jovens Mapuche¹²⁵.

¹²⁵ Instituto Nacional de Derechos Humanos (INDH) apresentou denuncia que pelo menos 133 crianças ou adolescentes mapuches foram violados de varias maneras por Carabineros de Chile e a policia civil entre 2011 em 2017. Disponível em: <https://www.connectas.org/especiales/ninezmarcada/#:~:text=Al%20menos%20133%20ni%C3%B1os%20y,casos%20son%20calificados%20como%20tortura>.

A partir deste momento, as ações indígenas de reivindicação territorial foram interpretadas pelo Estado como manipulação obscura por atores políticos externos ao povo Mapuche, negando sua capacidade de reivindicar direitos de forma autônoma.

A repressão tem sido uma das ações do Estado que mais tem buscado inibir comportamentos coletivos ou individuais com ameaça de coerção em graus variados, com o intuito de enfraquecer a luta. A repressão, enquanto um conjunto de mecanismos, destina-se a controlar e a punir condutas “desviantes” na ordem ideológica, política, ou social, conceito muito próximo da noção de violência política (Calleja, 2006).

A reflexão sobre a violência e criminalização comprova a hipótese do trabalho. Exigências por direitos diante dos impactos do modelo neoliberal primário exportador se apresentavam desde o final dos anos 90. Os mineradores, madeireiros e pescueiros, exigiam os territórios onde estavam assentados os indígenas. O Estado se utilizou sistematicamente do direito penal. A criminalização da resistência Mapuche pode ser considerada como processo político, jurídico e mediático. Nilo Batista (2003) expõe que, quando se criminaliza um conflito, faz-se uma opção política. Toda violência oriunda do Estado contra alguém é uma violência política.

Quando se deseja enquadrar os povos indígenas a partir de um modelo jurídico hegemônico, fruto do Estado moderno, fica clara a política de opressão e exclusão, traduzindo-se na violência. Para Nascimento (2016, p. 366), “o ‘não saber sobre’ a singularidade de cada cosmovisão indígena – no plano político oficial – torna confortável a posição de governar, monitorar e preservar a vida cotidiana dos povos indígenas como terceiros excluídos”.

O comportamento estatal reforça um modelo de validação de categorias jurídicas etnocêntricas, de moldura positivista e repressiva, em que “o exercício do poder é a prática da violência de maneira injustificada” (Castro, 2012, p. 30). Sobre a dominação jurídica, Nascimento (2016, p. 345), diz que “consiste em múltiplos arranjos – legislativos e se desenvolve no ambiente de confronto entre culturas, no qual encontra condição propícia para consolidar a situação de isolamento e de – alienação das etnicidades indígenas”.

O nível de conflito tem estimulado uma contra-violência das organizações como instrumento de ação coletiva. Tito Tricot (2017) diz que a contra-violência é violência política, porque surge como resposta a outra violência: é reativa, é defensiva, é uma forma de resistência, de negação. Constitui um ato de sobrevivência coletiva, uma necessidade vital, mas com uma dimensão social, cultural, ética, identitária e política. Da mesma forma, tem um conteúdo territorial e de memória.

A contra-violência não representa exclusivamente uma resistência como ato de rebeldia, mas como o direito a conquistar a autodeterminação. A contra-violência como processo de radicalização é uma resposta a uma agressão de um modelo econômico e à repressão sistemática por parte do Estado Chileno. “La violencia no ha sido útil para los Mapuches, pero sí ha sido necesaria, porque el sistema ha generado el imperativo de recurrir a esta, porque sin ella no son escuchados (Caniunqueo, apud Tito Tricot, 2013, p 60).

Os conflitos relacionados aos territórios indígenas se orientam muitas vezes a partir de uma perspectiva meramente econômica, escondendo os impactos da atividade extrativista e minimizando aspectos políticos, sociais e ambientais. A violência e criminalização como a contra o povo Mapuche é um fenômeno que se repete em toda América Latina, que, independentemente de governos, tem garantido a segurança e proteção da propriedade das empresas privadas. É difícil distinguir a violência privada da violência do Estado, porque o Estado apoia seus interesses. Nesse contexto, a força da resistência legítima das lideranças/ativistas, muitas vezes, responde com a mesma magnitude. A violência não nasce de um vácuo, mas de décadas de repressão, discriminação e criminalização.

5 METODOLOGIA DE ANÁLISE

A investigação é um momento de desbravar percursos, caminhos, mundos, obstáculos, encruzilhadas, bifurcações. Muitas vezes se perdendo ou se deparando com um mundo de ideias e imaginações. O processo não está livre de conturbações. Os caminhos não são únicos. Para Pinto & Mignolo (2015), a pesquisa exige um compromisso com a transformação. Uma investigação que reforce a pluriversalidade e a interculturalidade. “Porque plurais são as culturas, os pensamentos, as epistemes” (Munsberg; Fuchs Silva, 2021, p. 6). A busca é por encontrar respostas para questões que ainda não foram resolvidas, visto que sua finalidade é identificar vias para solucioná-las. São fontes de mudança e não meramente de dados. Postula-se, então, “a utilização de uma episteme outra, dentre as muitas possíveis, e, em continuação, uma metodologia outra pensada desde o Sul” (Munsberg; Fuchs Silva, 2021, p. 7). “Toda metodologia tem como base uma ontologia pois ela consiste na organização de informações teóricas e práticas que conduzam ao entendimento dos fundamentos do objeto em análise” (Martins; Benzaquen, 2017, p. 17).

Esta pesquisa se orienta por uma abordagem teórico-metodológica de perspectiva decolonial. Os estudos decoloniais partem de um posicionamento crítico aos modelos de viés oposicionistas. Mas, não é fácil ousar, pois se faz necessário defrontar com as amarras da “colonialidade do saber” e a lógica metodológica racional aprendida ao longo dos anos, que nos tolhem e inquietam. As incertezas são muitas. Não é nesta tese que se conseguirá por inteiro, pensar formas de decolonizar os conhecimentos e as subjetividades, mas de alguma forma denunciar a invisibilidade do pensamento dos considerados subalternos/as, questionar as ciências sociais, fortalecer vozes caladas e emergir as relações coloniais do discurso da modernidade. Ter em mente o pensamento de fronteira, que privilegia o conhecimento das histórias locais, subalternizadas, sem ignorar as teorias e práticas que foram produzidas em contextos externos (Mignolo; Tlostanova, 2006). De uma saída de um pensamento excludente para um que inclui. De uma luta “para deslocar do Primeiro para o Terceiro Mundo o locus de enunciação teórica, reivindicando a legitimidade da “localização filosófica” (Mignolo, 2003, p. 162).

Para Martins e Benzaquen (2017), a ontologia moderna eurocêntrica tem como espelho de referência o homem europeu e a perspectiva de controle e domesticação da natureza não

humana¹²⁶. O paradigma “outro” consiste em articular pensamentos críticos emergentes. “[...] O pensamento crítico e utópico se articula em todos aqueles lugares nos quais a expansão imperial/colonial negou a possibilidade da razão, do pensamento e de pensar o futuro” (Mignolo, 2003, p. 20). “O conceito de colonialidade auxilia na compreensão dessa ontologia hegemônica presente em boa parte do mundo, quando explica que a colonização teve efeitos [...] na organização das populações colonizadas” (Martins; Benzaquen, 2017, p. 18).

Uma pesquisa que tem como fundamento o pensamento crítico decolonial traz dúvidas sobre quais as possibilidades metodológicas mais coerentes a serem utilizadas, que respeitem saberes, territórios e pluriversalidade de seres. O desafio reside justamente em utilizar um caminho que seja capaz de construir marcadores de análise que possam demonstrar processos decoloniais a partir de um olhar multifacetado, buscando a pluralidade de significados. “A adoção de um método de trabalho (seja qual for), é também a adoção de um pensamento e de uma concepção de mundo” (Bosco Pinto, 2014, p. 128). O importante é que o caminho percorrido tenha uma orientação política de horizonte decolonial, que traga no seu bojo uma desobediência epistêmica, bem como proposituras que apontem para o compromisso e para a transformação social. Como diz Silva e Wanderley (2022, p. 519), “a investigação não pode se tornar uma produção mecânica de um resultado, uma vez que a realidade é dinâmica e mutante, ou seja, não estática para se adequar a uma fôrma”. A realidade não é um “[...] método como fórmula ou conjunto de técnicas” (Bosco Pinto et al., 2014, p. 96).

A análise de conteúdo será a partir da concepção de Laurence Bardin (2011), muito embora outros autores já vinham discutindo sobre um método de análise de conteúdo. É uma abordagem metodológica especialmente utilizada nas ciências sociais e humanas, a qual oferece um quadro sistemático para a interpretação de dados textuais, visando identificar padrões, temas e significados subjacentes. Segundo Bardin (2011, p. 15), “a análise do conteúdo é um conjunto de instrumentos de cunho metodológico em constante aperfeiçoamento, que se aplicam a discursos (conteúdos e continentes) extremamente diversificados”. Trata-se de uma técnica que busca compreender o significado da comunicação e o sentido que se encontra em segundo plano do texto analisado. É o desviar do olhar para outra significação e outra mensagem, realçando um sentido de natureza sociológica, política, histórica etc (Bardin, 2011).

“O conhecimento científico produzido no Direito tende a ‘reproduzir’ e não ‘produzir’. O pesquisador ‘jurista’ se limita a ‘aprofundar’ a leitura já realizada pela ‘doutrina’,

¹²⁶ Os estudos decoloniais não fazem separação entre sujeito e objeto, pois partem da ideia da integração. Para os indígenas, e outras culturas que não estão ligadas ao pensamento greco-romano, não concebem a separação entre o homem e a natureza. Acredita-se que ambos constituem uma unidade e uma interação contínua.

reproduzindo o que a norma diz, e elevando a incontestáveis dogmas a jurisprudência” (Ximenes, 2011, p. 7610), principalmente das Cortes Superiores, esquecendo que o fenômeno jurídico é social, histórico, econômico, político. Faz-se necessária a reflexão sobre esta abordagem de cunho ‘repetitivo’ e a reprodução do argumento da autoridade na condução da pesquisa (Ximenes, 2011).

A análise de conteúdo terá como foco o discurso. O termo discurso vai além da concepção de declaração oral ou escrita. Como diz Pinto & Mignolo (2015), o discurso é, também, todo um conjunto de percepções de si e do mundo que as diferentes comunidades de sujeitos elaboram interativamente, incluindo cosmologia, arte, filosofia, ciência, tecnologia, forma de organização econômica e política, direito etc. É sinônimo, em muitos contextos, de imaginário, narrativa e mesmo de retórica, na acepção de discurso orientado à persuasão de ouvintes e leitores. “O analista é como um arqueólogo. Trabalha com vestígios. Mas, os *vestígios* são as manifestações de estados, de dados e de fenômenos. Há mais alguma coisa a descobrir por e graças a eles [...]” (Franco, 2007, p. 29).

A análise traz como matriz metodológica¹²⁷ três categorias analíticas/marcadores (saber, poder e ser), as quais contribuem para operacionalizar o estudo.

Marcadores decoloniais são dispositivos simbólicos, morais, estéticos e cognitivos que são mobilizados na dinâmica de reprodução dos sistemas sociais, não sendo fixos, mas flutuantes de acordo com a perspectiva analítica (Martins; Benzaquen, 2017, p. 23).

É importante salientar que há uma infinidade de possibilidades de indicadores, marcadores ou categorias que podem ser acionados, dependendo do contexto da pesquisa. A matriz metodológica torna-se importante para as “pesquisas que estão atentas à heterogeneidade do mundo e para fins analíticos e práticos, desejam realçar a dicotomia entre os que defendem o *status quo* e os que almejam por outros mundos possíveis”. (Martins; Benzaquen, 2017, p. 26).

Para enriquecer ainda mais a análise, será articulada com uma perspectiva teórica que vai além dos paradigmas convencionais. O pensamento crítico decolonial possibilita enriquecer a compreensão das dinâmicas sociais presentes nos dados textuais, propondo uma crítica inclusiva. Essa síntese metodológica não apenas revela padrões textuais, mas também oferece uma compreensão mais profunda das relações de poder e das vozes marginalizadas, contribuindo para uma pesquisa mais reflexiva e socialmente comprometida. A abordagem

¹²⁷ Esta matriz metodológica é uma criação dos autores MARTINS, Paulo Henrique Martins e BENZAQUEN Júlia Figueredo e que será adaptada neste trabalho. Sobre o assunto ver: Uma proposta de matriz metodológica para os estudos descoloniais. Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE, Recife, vol. II, n. 11, ago/dez, 2017.

integrativa demonstra a importância de adaptar métodos de pesquisa tradicionais para incorporar perspectivas contemporâneas que desafiem as estruturas de poder existentes.

Ao aplicar essa abordagem para analisar as duas sentenças da Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH), torna-se fundamental considerar os procedimentos específicos que levem em conta não apenas a dimensão legal, mas também as perspectivas culturais. A Corte IDH, como órgão judicial internacional, emite decisões que pode ter ou não impactos significativos na garantia e promoção dos direitos humanos na região, e a análise de seu discurso requer uma abordagem das complexidades históricas, sociais e culturais.

Bardin (2011) propõe três fases principais no processo de análise de conteúdo: a. pré-análise; b. exploração do material; c. tratamento dos resultados, inferência e interpretação. Na pré-análise, definem-se unidades de análise, estabelecem-se categorias e critérios de inclusão/exclusão. Neste contexto, ao analisar as sentenças da Corte IDH, é essencial começar com uma compreensão aprofundada do contexto histórico e cultural implícito, relacionado ao caso em questão. O pensamento crítico decolonial exige atenção às dinâmicas de poder, saber, marginalização e resistência presentes nas narrativas jurídicas.

Na fase de exploração do material envolve-se a organização dos dados, seguida pela aplicação sistemática das categorias previamente definidas. Nesta fase, podem-se identificar categorias que vão além das análises convencionais, levando em consideração as experiências e perspectivas dos povos indígenas afetados. A linguagem utilizada na sentença é de suma importância, pois pode revelar hierarquias que, muitas vezes, são despercebidas em uma análise mais superficial.

Por último, a fase de tratamento dos resultados, inferência e interpretação busca extrair significados mais profundos a partir das categorias identificadas. Isso implica ir além da simples identificação de padrões legais e analisar como a sentença perpetua ou desafia estruturas de poder e saber coloniais. A voz das lideranças afetadas deve ser destacada, reconhecendo a diversidade de perspectivas e resistências que podem não ser plenamente capturadas pela análise jurídica tradicional.

Etapas da Pesquisa

1 Revisão documental

Essa seria o contato com os documentos a serem estudados. É o momento de atenção a termos que ajudam a compreender os fatos. Este primeiro passo é intitulado de pré-análise, consistindo em momento de organização dos dados, da escolha de documentos a serem

submetidos à análise, os quais são duas sentenças proferidas pela Corte Interamericana de Direitos Humanos, relativas aos casos Xukuru-Brasil e Mapuche-Chile; entendimento da referida Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte Interamericana) sobre as violações cometidas pelo Estado por não demarcar as terras comunais e nem tomar medidas eficazes para assegurar os direitos de propriedade coletiva dos povos sobre as suas terras ancestrais e os seus recursos naturais. E, também, como se dá a criminalização perpetrada contra lideranças que resistem à violência do Estado e agentes privados. Os documentos apreciados são:

- 1.1 Regulamento da Comissão Interamericana De Direitos Humanos.
- 1.2 Regulamento da Corte Interamericana de Direitos Humanos.
- 1.3 Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.
- 1.4 Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais.
- 1.5 Convenção Americana De Direitos Humanos (1969) (Pacto De San José Da Costa Rica).
- 1.6 Petições/denúncias enviadas à Comissão de Direitos Humanos referentes:
 - a. Suposta violação do direito à propriedade coletiva e à integridade pessoal do Povo Indígena Xukuru.
 - b. Aplicação seletiva da legislação antiterrorista em detrimento de membros do povo indígena Mapuche no Chile.
- 1.7 Relatórios de mérito da Comissão Interamericana de Direitos Humanos sobre os Povos Xukuru e Mapuche.
- 1.8 Fundamentos apresentados pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos ao submeter à Corte de Direitos Humanos os casos dos Povos Xukuru e Mapuche, diante dos fatos e violações de direitos humanos descritos no Relatório de Mérito.
- 1.9. As duas sentenças sobre o Caso Xukuru (BR) e Mapuche (CL) e as 12 decisões jurisprudenciais da Corte Interamericana de Direitos Humanos sobre propriedade coletiva e criminalização da resistência.

É muito comum a análise documental no direito, principalmente quando se trabalha com decisões jurisprudências. A análise de conteúdo de casos jurisprudenciais “visa a manipulação da mensagem expressa (conteúdo é expressão desse conteúdo) para evidenciar os indicadores que permitam inferir sobre uma outra realidade que não a da mensagem” (Ximenes, 2011, p. 7613).

2 *Elaboração de marcadores/ categorias*

Estas abarcam um número variável de temas correlatos, com intuito de apresentar significados e clareza ao que se deseja analisar. Busca identificar a argumentação da própria Corte IDH sobre o tema, objeto da pesquisa.

3 Análise das sentenças e casos jurisprudenciais

Essa análise dar-se-á a partir da matriz metodológica abaixo, buscando identificar a ontologia da colonialidade e possibilidades decoloniais.

3.1. As apreciações das sentenças são realizadas com base em casos relacionados a vítimas individuais que buscaram a proteção do Sistema Interamericano de Direitos Humanos.

3.2. O exame das sentenças é temático (temas), de interesse do pesquisador, levando em consideração nas decisões, frases ou parágrafos como unidades de apreciação.

O caminho metodológico construído deixa claro que os resultados apresentados partem de um cuidado com a escolha metodológica empregada, no sentido de demonstrar, a partir da lente do pesquisador, como a Corte IDH decide sobre os conflitos territoriais e criminalização dos povos indígenas.

Tabela 7 - Matriz metodológica da análise

Ontologia	Marcadores	Decolonialidade
Colonialidade do Poder Todo poder é uma relação social de dominação/exploração/conflito. A dominação como condição básica do poder impõe-se pela violência e reforça a exploração, no entanto, uma não é possível sem a outra, nem consequentemente a determina (Quijano (2001). Violência/criminalização. Uso indevido do direito penal, consistindo na manipulação do poder punitivo do Estado por parte de atores estatais e não estatais com o fim de controlar, castigar ou limitar o exercício de direitos. A violência pode ser de várias formas: ameaça, agressão física, assassinato, atentado, deslegitimação entre outras. A deslegitimação são todas as formas de estigmatização ou constrangimento, englobando episódios de calúnia, injúria, difamação e depreciação, que tenha acontecido como forma de	O território nacional vinculado ao Estado Cultura jurídica eurocêntrica e dominante Terra e território Violência/ criminalização de lideranças	A decolonialidade resulta em “[...] esforços de desligamento ou desengajamento subjetivo, epistêmico, econômico e político em face do projeto de dominação ocidental” (Pinto & Mignolo, 2015, p. 384). Autodeterminação Reconhecimento dos Direitos coletivos dos indígenas Direito ao Território comunal Resistência

deslegitimar a atuação de uma pessoa ou coletivo na defesa de direitos (Silva... [et al.], 2023). Os principais agentes violadores: Sujeitos privados (empresas, madeireiros, fazendeiros e milícias) e públicos (polícias, órgãos e administração pública, atores do sistema de Justiça, etc.). Tipo de luta: terra e território. ¹²⁸		
Colonialidade do Saber Dá-se pela imposição da razão, do conhecimento e do pensamento, como eixo ordenador do posicionamento eurocêntrico, que inviabiliza e desqualifica outras racionalidades epistêmicas. Subalternização de culturas e línguas, o que se configura violência epistêmica, por invadir e destruir o imaginário do “outro.	Etnocídio Epistemicídio	Reconhecimento dos saberes tradicionais Epistemologias Diversas
Colonialidade do Ser Refere-se, então, a experiências vividas da colonização de não existências do ser humano, as quais inferiorizam pessoas, logo, uma forma de se destituir a existência humana (Restrepo; Rojas, 2010).	Identities subjugadas	Identities Interculturalidades

Fonte: Adaptada da matriz construída por MARTINS, Paulo Henrique & BENZAQUEN, Júlia Figueredo.

Ao integrar a decolonialidade na análise de conteúdo da sentença da Corte IDH, surgem desafios e oportunidades. Um desafio é a necessidade de questionar as categorias preestabelecidas e os padrões normativos, buscando alternativas que respeitem a pluralidade cultural e a justiça social. A contribuição está na possibilidade de revelar narrativas subalternas e promover uma compreensão mais holística dos impactos das decisões.

Enfim, a análise de conteúdo decolonial, a partir nos estudos das duas sentenças da Corte IDH, oferece uma abordagem crítica e contextualizada, enriquecendo a compreensão dos elementos sociais subjacentes nas sentenças. Essa síntese metodológica não apenas traz à tona as complexidades das questões jurídicas, mas também ressalta a importância de considerar as dimensões sociais, culturais e históricas na busca por uma justiça mais equitativa.

¹²⁸ Conceitos utilizados levou em consideração a análise dos dados da violência praticada contra defensores de direitos humanos no relatório intitulado Na linha de frente: violência contra defensoras e defensores de direitos humanos no Brasil: 2019-2022. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br.pdf>. Acesso em: 20.set.2023.

6 DECISÕES DA CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS EM MATÉRIAS DE PROPRIEDADE COLETIVA E CRIMINALIZAÇÃO: AS EXPERIÊNCIAS XUKURU (BRASIL) E MAPUCHE (CHILE)

6.1 Arquitetura dos Sistemas de Direitos Humanos

Os sistemas, tanto Global quanto Regionais, de direitos humanos foram pensados com o intuito de serem referências na promoção e garantia de direitos diante de conjunturas de violações, extermínios, genocídios etc.

A proteção internacional da pessoa humana se subdivide em direito internacional dos direitos humanos, voltado para sociedades em período de normalidade e o direito internacional humanitário¹²⁹, relacionado a situações de guerra. A paz e a guerra são temas de responsabilidade, principalmente, do Conselho de Segurança das Nações Unidas (ONU). José Augusto Lindgren Alves (2017) diz que os direitos humanos nunca foram instrumentos para acabar com conflitos bélicos. Sejam entre Estados ou de caráter dito “civil”, entre governos e tropas armadas insurgentes ou entre facções.

Persiste ainda hoje um bloco imperial mundial, composto por poucos Estados-nações hegemônicos, cujas decisões são “impostas ao conjunto dos demais países e aos centros nevrálgicos das relações econômicas, políticas e culturais do mundo” (Quijano, 2002, p. 11). O que demonstra claramente que a internacionalização dos direitos humanos, a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, vem ou tenta anunciar respostas aos problemas que a própria modernidade criou. Faz-se necessário questionar as bases cognitivas de direitos humanos, “pautadas nas epistemologias universalistas modernas, utilizadas para justificar as condutas no cenário internacional” (Squeff, 2022, p. 3).

As múltiplas violações perpetradas durante a Segunda Grande Guerra e o holocausto causado pelo Nazismo fomentaram um ambiente para a criação de Sistemas Internacionais de proteção de direitos humanos, mas que escondem os interesses das grandes potências do sistema-mundo moderno. O que se conclui é a vulnerabilidade e apropriação ideológica do discurso de direitos humanos e o poder dominante de Estados Partes, o que representa a lógica do sistema capitalista e neoliberal. O discurso hegemônico de direitos humanos, acaba por reproduzir a dominação, silenciamentos, subalternidades, enfim, as “hierarquias coloniais ao

¹²⁹ Ver a Convenções de Genebra de 1949 e seus Protocolos Adicionais que tratam de normas de proteção de pessoas que não participam de combates e o Comitê Internacional da Cruz Vermelha.

desconsiderar as pessoas que se encontram fora do padrão personificado a ser protegido” (Gervásio *et al.*, 2023 p. 279).

O Direito Internacional dos Direitos Humanos “historicamente manteve-se, muitas vezes, cúmplice da lógica colonizadora que retirou os povos indígenas de suas terras e suprimiu suas culturas e instituições” (Anaya, 1996, p. 39).

Os sistemas internacionais, o Global das Nações Unidas (ONU) e os três Regionais de Proteção dos Direitos Humanos (Interamericano, Europeu e Africano), constituem um conjunto de tratados e mecanismos de promoção e proteção dos direitos humanos.

No âmbito global, representado pela ONU, o sistema de proteção tem quatro importantes documentos: a Carta das Nações Unidas (1945), a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (1966) e o Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (1966)¹³⁰. Nota-se nos documentos internacionais a existência de uma inclinação pela positivação de direitos de liberdade, de evidente viés liberal, em detrimento de direitos de igualdade, de cunho social, terminando por dificultar a garantia específica destes (Squeff, 2022).

6.2 O Sistema Interamericano de Direitos Humanos

O Sistema Interamericano de Direitos Humanos (SIDH)¹³¹ faz parte da Organização dos Estados Americanos (OEA)¹³² e representa um aparato de garantias e proteção dos direitos humanos, em nível regional, “apesar de sua modesta força política para se sobrepor aos interesses soberanos dos Estados que o compõem” (Monteiro, 2020, p. 5). O SIDH é composto

¹³⁰ Carta da ONU refere-se à criação das Nações Unidas, em 24 de outubro de 1945, na cidade de São Francisco, EUA, como resultado das conferências de paz realizadas no final da Segunda Guerra Mundial. A Carta foi assinada por 50 países e é considerada um importante documento em matéria do reconhecimento dos direitos fundamentais do indivíduo do mundo pós-guerra. A Declaração Universal tem como objetivo assegurar o respeito aos direitos e liberdades individuais da população mundial. Composto por um preâmbulo e 30 artigos. O Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (1966) busca assumir o compromisso da garantia e respeito de todos os indivíduos que se achem em seu território, englobando o direito à autodeterminação, garantia judicial, igualdade de direitos entre homens e mulheres; direito à vida; proibição da tortura, escravidão, servidão e trabalho forçado etc. O Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais traz uma série de direitos como: direito ao trabalho, incluindo remuneração igual para homens e mulheres; direito de greve; direito à previdência e assistência social; direitos da mulher durante a maternidade etc.

¹³¹ O SIDH iniciou sua caminhada com a aprovação da Declaração Americana de Direitos e Deveres do Homem, na IX Conferência Internacional Americana realizada em Bogotá em 1948, quando realiza o compromisso com os direitos humanos. Sobre o assunto ver: <https://www.conectas.org/noticias/o-que-e-e-como-funciona-o-sistema-interamericano-de-protecao-dos-direitos-humanos/>.

¹³² A Organização dos Estados Americanos é a mais antiga organização regional de proteção, composta por 35 Estados independentes das Américas. Foi fundada em 1948 na Colômbia, mas só entrou em vigor em 1951. Os principais órgãos são: a Assembleia Geral, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CADH), e a Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH). Sobre o assunto ver: <https://www.oas.org/pt/>

de dois órgãos: a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) e a Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH).

Para Heyns e Zwaak (2005), os três sistemas regionais de direitos humanos fazem parte de sistemas de integração regional com uma atribuição bem mais ampla do que a proteção dos direitos humanos. São eles: Organização dos Estados Americanos (OEA), União Africana (UA)¹³³ e Conselho da Europa (CE)¹³⁴. Destacam-se que os sistemas regionais, apesar de características comuns, também mostram particularidades locais, o que permitem adotar mecanismos de cumprimento, levando em consideração a realidade de cada país.

É fundamental compreender que o ideário de direitos humanos, vinculado à ideologia político-econômica neoliberal, reproduz nos Sistemas (Global e Regionais) as contradições da modernidade. Não se deseja tirar a importância dos Sistemas de Proteção, mas realizar uma crítica aos impactos da colonialidade e das narrativas de proteção universal desses direitos. Herrera Flores (2009, p. 129) questiona: “até que ponto um imenso edifício normativo e jurisprudencial pode, de alguma forma, romper com a estrutura de dominação e de exploração das relações sociais, econômicas, políticas e jurídicas do capitalismo?”. No caso da região latino-americana, tem-se uma história de colonização, na qual, ainda perdura a discriminação racial, fragilidade democrática, abusos contra a população negra e indígena, entre outras formas de violência.

Quanto ao Sistema Interamericano de Direitos Humanos, dentre os vários documentos¹³⁵ importantes, destacam-se a Declaração Americana dos Direitos e Deveres do Homem (1948)¹³⁶, complementada por dois tratados: Convenção Americana de Direitos Humanos, de 1969, também denominada de “Pacto de San José da Costa Rica; e Protocolo Adicional à Convenção Americana sobre Direitos Humanos em matéria de Direitos Econômicos Sociais e Culturais, chamado também de Protocolo de São Salvador, de 1988.

¹³³ União Africana (criada a 11 de julho de 2000), substituindo a Organização de Unidade Africana (OUA), criada em 25 de maio de 1963, em Addis Abeba, na Etiópia. Atualmente conta com 55 países-membros em toda a África. Sobre o assunto ver: <https://au.int/>

¹³⁴ Criada em 1948, contando atualmente com 46 países. É importante diferenciar do Conselho Europeu, que é uma instância informal de debate entre os Chefes de Estado ou de Governo dos países-membros da União Europeia. Sobre o assunto ver: <https://www.coe.int/pt/web/about-us>.

¹³⁵ A Convenção Interamericana para Prevenir e Punir a Tortura (1985), o Protocolo à Convenção Americana de Direitos Humanos para Abolição da Pena de Morte (1990), a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher (1994), Convenção Interamericana sobre Desaparecimentos Forçados (1994), a Convenção Interamericana sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra Pessoas Portadoras de Deficiências (1999), Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância (1999), Declaração de Princípios sobre Liberdade de Expressão (2000), Princípios e Boas Práticas para a Proteção das Pessoas Privadas de Liberdade nas Américas (2008).

¹³⁶ Aprovada na Nona Conferência Internacional Americana, em Bogotá. A Declaração Americana, composta de 82 artigos, inspirou-se na Declaração Universal dos Direitos Humanos, do Sistema ONU, mas se diferenciou por se preocupar não só com os direitos, mas também com os deveres.

A Convenção Americana, considerada um tratado multilateral, sua importância dá-se por não só estabelecer os deveres dos Estados e a obrigação de proteger os direitos das pessoas que se encontram em seu território¹³⁷, mas por prevê dois órgãos de proteção para realização do cumprimento dos compromissos assumidos pelos países-membros: a CIDH e a Corte IDH. Como diz Piovesan (2004), a Convenção afiança um catálogo de direitos civis e políticos muito similar ao Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos do Sistema Global. Ambos os órgãos, eleitos pela Assembleia Geral da OEA, a título pessoal, com base nos termos dos artigos 37 e 53 da Convenção. Somente os países-membros que ratificaram o tratado estão aptos a demandar e a respeitar os direitos consagrados nos instrumentos.

A CIDH foi criada em 1959 e iniciadas suas funções em 1960¹³⁸, mesmo antes de ser adotada pela Convenção. Sua competência refere-se à realização de recomendações aos governos dos Estados Partes sobre medidas de proteção, bem como solicitação de informações sobre as medidas adotadas quanto à aplicação da Convenção, elaboração de investigações e relatórios sobre a situação dos direitos humanos nos países que aderiram à Convenção e, por fim, análise das denúncias encaminhadas por indivíduos, grupos ou organizações não-governamentais sobre violações de direitos humanos, protegidos pela referida Convenção. Como observação, em 1965 já realizava visita aos Estados para realizar informes sobre a situação de direitos humanos e, em 1965, começou a receber denúncias/petições sobre casos individuais de violações.

Durante o período das ditaduras civil-milares, em que houve violações massivas e sistemáticas de direitos humanos, como uma política de Estado, a CIDH tornou-se o eixo central da OEA na luta de proteção dos valores fundamentais da pessoa humana (Corao, 2012).

Na atual era democrática do hemisfério, e particularmente na América Latina, os relatórios anuais da CIDH não costumam ser objeto de reflexão dos Estados-membros ou dos órgãos políticos, por acreditarem que as ações da Comissão (CIDH) e da Corte IDH comprometem os seus “interesses”, na reputação internacional e, portanto, suas reações têm sido, muitas vezes, de neutralizar as recomendações apresentadas pelo Sistema

¹³⁷ Art. 2º: Todas as pessoas são iguais perante a lei e têm os direitos e deveres consagrados nesta declaração, sem distinção de raça, língua, crença, ou qualquer outra. Art. XVII: toda pessoa tem direito a ser reconhecida, seja onde for, como pessoa com direitos e obrigações, e a gozar dos direitos civis fundamentais. O capítulo primeiro, dos artigos I ao XXVIII dispõe sobre os direitos, como o direito à vida, o direito à integridade pessoal, o direito à liberdade pessoal, a proteção da honra e da dignidade, direito ao nome, o direito à nacionalidade, os direitos políticos, a igualdade perante a lei e a proteção judicial etc. Quanto ao capítulo segundo, dos artigos XXIX - XXXVIII, expressa os deveres como, deveres perante a sociedade, deveres para com os filhos e os pais, deveres de instrução, dever do sufrágio, dever de obediência à Lei, dever de servir à coletividade e à nação, deveres de assistência e previdência sociais, dever de pagar impostos etc.

¹³⁸ A CIDH é um órgão autônomo da Organização dos Estados Americanos (OEA), composta por 7 membros independentes.

Interamericano. Esta visão contrasta com um Sistema em consolidação que se expressa no fato de que todos os Estados Partes da OEA, ao ratificarem a Carta da Organização, concordaram em se submeter à CIDH como órgão de promoção e defesa dos direitos humanos, expresso na Declaração Americana (Corao, 2012).

O Sistema atua como um complemento internacional de proteção, uma vez que seu acesso se dá, em regra, após serem esgotadas as vias judiciais internas dos países, com o intuito de buscar a reparação das violações sofridas, conforme expresso no próprio Pacto de São José da Costa Rica, em seu preâmbulo.

O esgotamento dos recursos internos trata-se de um requisito de grande importância a ser observado pela Comissão, pois o Estado-Parte não pode ser acionado internacionalmente sem que antes permita resolver o conflito internamente, tendo em vista o caráter subsidiário da jurisdição internacional. “Ao mesmo tempo, fornece-se uma alternativa de solução pacífica da controvérsia ao Estado de origem do Estrangeiro, que pugna por uma reparação de danos” (Ramos, 2015, p. 75).

A Comissão Interamericana funciona no Sistema Interamericano de Direitos Humanos, apresentando recomendações aos Estados, realizando visitas *in loco*, ou propondo ações à Corte Interamericana. Os países-membros comprometem-se, de acordo com seus procedimentos legais e as disposições dos instrumentos internacionais, a adotar as medidas que forem necessárias para tornar esses direitos efetivos (Corao, 2012).

O acesso de vítimas e de organizações sociais, denunciando os Estados-membros à Comissão, tem representado um canal de debate de certas temáticas, o que pode significar uma mudança de mentalidade do SIDH na geração de jurisprudência regional sobre direitos humanos.

Os indivíduos peticionários são a verdadeira parte demandante perante os tribunais internacionais de direitos humanos. A jurisdição obrigatória dos tribunais internacionais de direitos humanos e o complemento indispensável do direito de petição individual internacional constituem eles os pilares básicos da proteção internacional, do mecanismo de emancipação do ser humano vis-à-vis seu próprio Estado. Verdadeiras cláusulas pétreas da proteção internacional da pessoa humana (Trindade, 2013, p. 27).

Observa-se também que os avanços são conjunturais. O próprio SIDH pode gozar ou não de legitimidade, o que vai depender do momento político da região. Como diz Engstrom (2017, p. 1254), “os governos da região frequentemente se recusam a cumprir as decisões e ordens emitidas pelo SIDH. [...] Essas descobertas são frequentemente interpretadas de modo a apontar uma ‘crise de observância’ no âmbito do Sistema”. A força de um sistema reside no seu reconhecimento e aceitação por todos os seus membros (Corao, 2012).

O SIDH foi criado com o intuito de os Estados assumirem as suas obrigações internacionais de respeitar os direitos humanos das pessoas sob sua jurisdição, e, em caso de violação, o Estado tem obrigação de repará-los, a fim de garantir o efetivo exercício do direito.

A via jurisdicional doméstica nem sempre se apresenta satisfatória para resolver os conflitos envolvendo direitos humanos. Outros mecanismos têm sido utilizados, a exemplo do SIDH, com “a finalidade de implementar mudanças no âmbito doméstico que, individualmente, não teria condições de lutar por direitos” (Monteiro, 2020. p. 7). A ideia não é negar os avanços criados e reconhecidos, muitas vezes fruto da resistência de movimentos sociais, grupos, vítimas, mas de apostar na reconstrução de outras bases discursivas de direitos humanos comprometidas com um outro projeto de sociedade.

Quanto ao recebimento de petições pela Comissão (CIDH), obedecerá a algumas exigências: a. esgotamento da jurisdição interna no país violador; b. apresentação da denúncia no prazo de seis meses após a notificação dessa decisão definitiva; c. inexistência de litispendência internacional.

A Convenção Americana, com base em seu artigo 46, 2, “a”, “b” e “c”, apresenta exceções às exigências para admissibilidade das petições ou comunicações: a. não existir, na legislação do Estado violador, o devido processo legal para proteção dos direitos alegados; b. não ser possível o acesso aos recursos da jurisdição no âmbito interno pela vítima ou seus representantes; c. demora injustificada pelo poder Judiciário do Estado-parte.

As denúncias de violação aos direitos humanos devem ser propostas perante a Comissão, seja por parte do Estado, seja por parte dos indivíduos. Para André de Carvalho Ramos (2019), é a Comissão que permanece com o importante papel de dar início – ou não – à ação de responsabilidade internacional do Estado por violação aos direitos humanos. A Comissão, em termos práticos, é a intérprete da Convenção Americana.

Depois da análise desses requisitos de admissibilidade e do mérito da matéria, a Comissão poderá arquivar, por considerar a petição inadmissível, ou infundada, ou reconhecer sua admissibilidade e solicitar ao governo do Estado-parte denunciado informações quanto às violações alegadas. A Comissão (CIDH) buscará resolver o caso por meio de uma solução amistosa, permitindo a elaboração de um acordo entre as partes. Caso as partes não cheguem a uma solução amigável quanto às violações cometidas por um Estado-parte, a CIDH redigirá suas conclusões e o encaminhará aos Estados interessados, juntamente com as propostas e recomendações que julgar necessárias.

Os casos individuais sobre violações aos direitos humanos só podem ser enviados pela Comissão ou pelos países-membros à Corte. Quando da falta de interesse da CIDH em

prosseguir com a demanda, os Estados-membros são os únicos legitimados para acionar a jurisdição da Corte Interamericana.

No caso da Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH)¹³⁹, como um órgão autônomo, ela possui a função consultiva, de emissão de medidas provisórias e contenciosa – proferindo sentença. A função consultiva, na realização de pareceres, com base no art.64.1 expressa que quem tem legitimidade para requerê-las são os Estados-membros da Convenção Americana, bem como os demais Estados membros da OEA, quanto à relação dos direitos contidos no Pacto de São José da Costa Rica ou Tratados Internacionais de direitos humanos e o ordenamento jurídico interno de um Estado, com o intuito de resolver questões controversas quanto à aplicação da legislação. Reforça Piovesan (2004), a função consultiva, pode ser requerida por qualquer um dos Estados que são membros da OEA, mesmo que não reconheça a competência da Corte IDH.

Nos casos de jurisdição contenciosa, definida no art. 63.1 da Convenção, trata-se da função da Corte IDH decidir sobre a violação de algum dos direitos consagrados na Convenção Americana ou outros tratados de direitos humanos aplicáveis ao Sistema Interamericano realizada por um dos Estados Partes¹⁴⁰. Cabe à Corte IDH identificar se o Estado incorreu em responsabilidade internacional por violar os Tratados. É importante realçar que, diante uma gravidade das violações, medidas urgentes podem ser expedidas com a finalidade primeira de proteger as vítimas, sem prejuízo de um processo ou decisões posteriores¹⁴¹.

A Corte IDH, no exercício da jurisdição tem duas fases: a) a contenciosa e b) a supervisão de cumprimento de sentenças. A contenciosa é composta da escrita inicial com a apresentação do caso pela Comissão (CIDH); da etapa oral ou de audiência pública, em que a vítima, as testemunhas, os peritos, o Estado e a Comissão devem se manifestar diante dos

¹³⁹ A Corte Interamericana de Direitos Humanos foi estabelecida no dia 3 de setembro de 1979, com a entrada em vigor da Convenção Americana sobre Direitos Humanos de 18 de julho de 1978. Sua sede está localizada na cidade de San Jose, na Costa Rica. O Brasil assinou a Convenção Americana de Direitos Humanos em 1992, e ratificou a competência jurisdicional da Corte Interamericana em 1998. A Corte é composta por 7 juízes, devendo ser nacionais de Estados-membros da OEA e que reúnam requisitos necessários para o exercício das mais elevadas funções judiciais do Estado a que pertencem. As deliberações na Corte necessitam de um quórum de cinco juízes, sendo que as decisões devem ser tomadas por maioria simples entre os juízes. No caso de empate, o Presidente tem voto de minerva. O juiz do Estado-Parte em conflito não tem direito de conhecer da questão controversa em julgamento pelo tribunal.

¹⁴⁰ Em relação à função contenciosa, as sentenças só podem alcançar os Estados que reconheçam a competência da Corte, nos termos do artigo 62 da Convenção.

¹⁴¹ A Comissão, em caso de urgência e de extrema gravidade, pode requerer à Corte que determine a execução de medidas que busquem impedir quaisquer possibilidades de danos irreparáveis à vítima.

membros da Corte IDH¹⁴², da escrita de alegações e observações finais das partes e da CIDH¹⁴³, estudo e proferimento de sentenças¹⁴⁴ e de solicitação de diligências.

As sentenças proferidas pela Corte são vinculantes, definitivas e inapeláveis aos Estados que se submetem à competência contenciosa¹⁴⁵, que tanto pode solicitar a reparação material para as vítimas ou seus familiares, como a definição de políticas públicas com o fim de beneficiar a todos. As suas decisões devem ser cumpridas pelos países condenados, de acordo com o art. 68.1 da Convenção.

Quanto à segunda fase, a outra atribuição da Corte IDH é a da supervisão de cumprimento das suas sentenças, a qual busca monitorar se as reparações foram implementadas e cumpridas, com base no artigo 69 do seu Regulamento. Uma sentença só será declarada executada enquanto forem realizadas todas as medidas definidas na decisão.

Para Souza (2007), a supervisão de cumprimento de sentença atravessa algumas etapas: 1) a supervisão das sentenças deve ser realizada com a apresentação de relatórios do Estado e das observações aos comunicados; 2) a Comissão deve relatar à Corte IDH as observações ao relatório do Estado e as observações das vítimas; 3), a Corte IDH, após o recebimento das observações, avalia o cumprimento das medidas de reparação, a fim de precisar quais foram cumpridas e quais ainda estão pendentes de cumprimento; 4) possibilidade de emissão de uma resolução, pela Corte IDH, de cumprimento de sentença (contendo determinações que foram cumpridas pelo Estado) ou solicitar ao Estado que apresente novo relatório sobre as reparações que estão pendentes; 5) caso o Estado tenha cumprido todas as medidas de reparação, a Corte IDH arquiva o caso. Dependendo da natureza das reparações determinadas, é possível que a referida Corte mantenha sob análise a etapa de supervisão por mais tempo.

O monitoramento das sentenças tem sua importância, uma vez que as decisões geralmente não estão restritas ao caso concreto, mas também, são definidas recomendações que têm o intuito de garantir direitos, impedindo violações similares. Como exemplos, medidas para criar legislações e políticas públicas.

Para Mazzuoli (2014, p. 136), “o sistema interamericano de direitos humanos, infelizmente, ainda não dispõe de um sistema eficaz de execução das sentenças da Corte no

¹³. Alguns casos, excepcionalmente, podem ser feitos de maneira reservada.

¹⁴³ A Comissão, caso ache conveniente, poderá apresentar suas observações finais de forma escrita à Corte IDH.

¹⁴⁴ O juiz relator apresenta sua proposta ao plenário da Corte IDH para discussão e deliberação entre os juízes. Cada um dos integrantes deve elaborar seus votos, que podem ser concordantes ou dissidentes. A aprovação de uma sentença final, essa é proferida e as partes notificadas. Por fim, como parte contenciosa, a sentença é vinculante, definitiva e inapelável aos Estados.

¹⁴⁵ A Corte, a requerimento de uma das partes ou de ofício pode proferir interpretação à sentença, com o intuito de retificar erros, determinar o sentido e o alcance da decisão de acordo com disposição do artigo 67 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos.

ordenamento jurídico interno dos Estados por ela condenados”. É importante destacar as observações realizadas pelas vítimas ou representantes legais à Corte. É quando entra o papel proativo das Organizações Não Governamentais de acompanhamento e pressão. A efetividade ou não da sentença, será analisada no decorrer do capítulo.

6.3 Análise das jurisprudências da Corte Interamericana de Direitos Humanos sobre propriedade coletiva e criminalização da resistência

A análise das jurisprudências da Corte IDH busca demonstrar como tem sido a sua compreensão sobre a propriedade coletiva e a criminalização das lideranças indígenas na luta pela terra. Das 22 (vinte duas) sentenças existentes referentes aos povos indígenas, serão analisadas 13 (treze) decisões, no período 2001 e 2020.

A primeira vez que a Corte IDH falou sobre a propriedade coletiva de terras indígenas foi no caso da Comunidade *Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs Nicarágua*, onde se manifestou sobre a violação da propriedade comunitária por parte do Estado da Nicarágua devido à falta de delimitação e demarcação das terras. Discutiu pela primeira vez a questão da recuperação de terras. “*En este caso la Corte IDH se enfrenta por primera vez al dilema, quedando claro en la sentencia lo complejo de fundamentar jurídicamente un tipo de propiedad distinto del derecho real*” (Paredes, 2021, p. 178). Os critérios foram seguidos por outras decisões. Este caso representou um marco na abordagem, por parte da justiça internacional, sobre o direito ao território e à identidade étnica dos povos indígenas. A Corte IDH instou o Estado-Parte a delimitar, demarcar e titular as terras que a comunidade ocupava ancestralmente e cujo uso e gozo havia sido perturbado pela concessão feita pelo Estado em terras indígenas.

É importante salientar que os instrumentos internacionais são fruto do desenvolvimento histórico da cultura ocidental. “Os tratados interamericanos não contêm nenhuma especificidade cultural devido à influência liberal no marco jurídico americano.” (Estupiñan Silva, 2014, p. 317).

O art. 21 da Convenção Americana faz uma abordagem do direito à propriedade privada a partir da dimensão clássica, não contendo nenhuma referência expressa aos povos indígenas. Em 1969, quando se aprovou a Convenção Americana (CADH), não existia consenso sobre o reconhecimento de direitos humanos de grupos ou povos.

Através de um exercício hermenêutico, a Corte IDH estabeleceu os direitos dos membros das comunidades indígenas no âmbito da propriedade comunal, com base no art. 29b, que disciplina que nenhuma disposição pode ser interpretada no sentido de “limitar o gozo e exercício de qualquer direito ou liberdade que possa estar reconhecido de acordo com as leis de

quaisquer dos Estados-membros ou de acordo com outra Convenção em que seja parte um destes Estados”. A interpretação “permite abordar os tratados de direitos humanos como ‘instrumentos vivos’, cuja análise deve acompanhar a evolução dos tempos e as condições de vida atuais” (Maués, 2007, p. 128).

A Corte IDH, buscando superar a perspectiva individualista do direito civil clássico, delimitou o conceito de propriedade a partir do significado comunitário indígena, pois seu pertencimento não está centrado no indivíduo, mas no grupo e/ou na sua comunidade. Na decisão do povo *Yakye Axa* vs Paraguai e no caso do Povo *Kichwa Sarayakku* vs Equador, a Corte IDH utilizou-se da Convenção nº 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), em seu art. 13, que trata de sua relação indígena com a terra ou território, tema ausente na Convenção Americana (CADH).

No caso do Povo *Kichwa Sarayakku* vs Equador, a Corte IDH ratificou a possibilidade de utilização de qualquer tratado internacional, ainda que o Estado não tenha ratificado, como vetor hermenêutico da Convenção Americana de Direitos Humanos. Utilizou, também a Convenção 169, reconhecendo que a consulta prévia possui caráter vinculante ao Estado, e que este garanta

efetivamente que o plano, ou projeto, que envolva, ou possa potencialmente afetar o território ancestral, inclua a realização prévia de estudos integrais de impacto ambiental e social, por parte de entidades tecnicamente capacitadas e independentes, e com a participação ativa das comunidades indígenas envolvidas (Corte IDH, Caso Povo *Saramaka* vs Suriname, 2007, p. 95).

A Convenção 169 reforça a relação dos povos indígenas não só com seus territórios tradicionais e os seus respectivos recursos naturais, mas também como integrantes de sua cosmovisão, religiosidade e da sua identidade cultural.

Ao aplicarem as disposições desta parte da Convenção, os governos deverão respeitar a importância especial que para as culturas e valores espirituais dos povos interessados possui a sua relação com as terras ou territórios, ou com ambos, segundo os casos, que eles ocupam ou utilizam de alguma maneira e, particularmente, os aspectos coletivos dessa relação. 2. A utilização do termo "terras" nos Artigos 15 e 16 deverá incluir o conceito de territórios, o que abrange a totalidade do habitat das regiões que os povos interessados ocupam ou utilizam de alguma outra forma (Artigo 13.1).

A Corte IDH interpretou, no caso *Povo Saramaka* vs Suriname, em 2007, o direito à propriedade de forma ampla, para proteger a sobrevivência da cultura, pois entendeu que a terra significa mais do que apenas uma fonte de subsistência para eles, ela é também uma fonte necessária para a continuidade da vida e da identidade dos seus membros.

Para os indígenas, o território é a base fundamental de suas culturas, sua vida espiritual, sua integridade e sua sobrevivência econômica. A Corte IDH, “[...] à luz do contexto próprio

das comunidades tradicionais, bem como de outras normas internacionais, como a Convenção 169 da OIT, – como direito comunal ou coletivo dos povos e comunidades indígenas” (Aida, 2010, p. 88) e da Declaração dos Povos Indígenas da ONU – que reconhece o direito desses povos com as terras tradicionalmente ocupadas e possuídas – ampliou a concepção de propriedade.

A propriedade e posse têm um sentido coletivo quando relacionadas às comunidades indígenas, ou melhor, ao grupo como um todo. No caso *Yakye Axa vs Paraguai*, os indígenas deixaram seu território com a chegada dos não-indígenas que adquiriram a propriedade de terra vendida pelo Paraguai na bolsa de valores de Londres. A Corte IDH reconheceu que o direito dos indígenas às suas terras não se extingue pela desocupação da área. Reafirmou a prevalência da propriedade ancestral. “A terra está relacionada com suas tradições e expressões orais, seus costumes e línguas, suas artes e rituais, seus conhecimentos e usos relacionados com a natureza, suas artes culinárias, o direito consuetudinário, sua vestimenta, filosofia e valores” (Corte IDH, Caso do Povo Indígena *Yakye Axa vs Paraguai*, 2005, par. 154).

Em todas as decisões, a Corte IDH recomendou a criação de um mecanismo efetivo de delimitação, demarcação e titulação, adotando medidas legislativas e administrativas, tendo atenção à segurança jurídica dos territórios dos povos indígenas. Um reconhecimento meramente abstrato ou jurídico das terras carece de sentido, caso não se estabeleça, delimite e demarque a propriedade. Deve ser garantida a concessão de um título formal de propriedade que ofereça segurança jurídica à posse indígena diante da ação de terceiros.

O Estado abstenha-se de realizar, até que seja realizada essa delimitação, demarcação e titulação, atos que possam levar a que os agentes do próprio Estado, ou terceiros que atuem com sua aquiescência ou sua tolerância, prejudiquem a existência, o valor, o uso ou o gozo dos bens localizados na zona geográfica onde habitam e realizam suas atividades os membros da Comunidade (Corte IDH, Caso Povo *Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs Nicarágua*, 2021, par. 153).

A Corte IDH expressou que a falta de delimitação efetiva pode criar um clima de incerteza entre os membros, por não saber até onde se estende seu direito de propriedade coletiva e, por desconhecer até onde pode usar os respectivos bens e usufruir livremente.

No caso *Moiwana vs Suriname*, a Corte Interamericana trouxe uma decisão mais conservadora, levando em consideração o direito civil clássico. Sobre a desapropriação territorial, uma vez deslocada a comunidade e adquirida a propriedade por terceiros por prescrição, perde-se qualquer direito sobre a terra. Nesses casos, a comunidade só poderia processar o Estado para obter reparação dos danos. O fato tratava-se de reivindicações territoriais da comunidade, devido a deslocamentos forçados que provocaram dezenas de

mortes. O Estado ignorou completamente as reivindicações daquele povo de retornar às suas terras para restaurar suas vidas.

Na decisão sobre o Povo *Kichwa de Sarayakuvs* vs Equador, considerou que a identidade cultural é um direito fundamental e de natureza coletiva das comunidades indígenas, e que deve ser respeitada numa sociedade multicultural, pluralista e democrática. Isso implica a obrigação dos Estados de garantir aos povos indígenas que sejam devidamente consultados sobre assuntos que influenciam, ou podem influenciar, sua vida cultural e social, de acordo com seus valores, usos, costumes e formas de organização. O direito à consulta está particularmente ligado ao direito à participação política, consagrado no art. 23 da Convenção Americana. Na perspectiva dos povos indígenas, o direito à participação política inclui o direito de participar em tomar decisões sobre questões e políticas que afetam ou podem afetar os seus direitos (Corte IDH, Caso *Yatama* vs Nicarágua, 2005). Nesse sentido, a Convenção nº 169 da OIT, no seu preâmbulo, reconhece as aspirações dos povos indígenas de 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.

A Corte IDH levou em consideração a questão da identidade cultural, tendo como parâmetros a Convenção nº 169 e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Reforçou que existem outros instrumentos internacionais, a exemplo da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) e a Comissão Africana de Direitos Humanos e dos Povos que reconhecem o direito à cultura e à identidade cultural. Reforçou que os povos indígenas têm características próprias que os diferenciam no processo interpretativo. A terra é mais que meramente uma fonte de subsistência, mas também fonte necessária para a continuidade da vida e da identidade cultural. Definiu a cultura indígena como

uma forma de vida particular de ser, de ver e de atuar no mundo, constituído a partir de sua estreita relação com seus territórios tradicionais e os recursos que ali se encontram, não apenas por serem estes seus principais meios de subsistência, mas também porque constituem um elemento integrante de sua cosmovisão, religiosidade e, deste modo, de sua identidade cultural (Corte IDH, Caso *Yakye Axa* vs Paraguai, 2005, par. 135).

No caso do direito à identidade cultural, expressou que deve ser visto como ingrediente e via de interpretação transversal “para conceber, respeitar e garantir o gozo e o exercício dos direitos humanos dos povos e comunidades indígenas protegidos pela Convenção e, segundo seu artigo 29b (Corte IDH, Povo *Kichwa de Sarayaku* vs Equador, 2012, par. 213). Quando se desconhece os seus territórios, vem a afetar outros direitos, como o direito à identidade cultural e à própria sobrevivência das comunidades indígenas e seus membros.

Faz-se necessário pontuar que os estândares dos direitos humanos, baseados no modelo liberal de direitos universais, tradicionalmente trazem uma linguagem de direitos subjetivos individuais e que põem à prova a possibilidade de solução pelos órgãos estatais, bem como de realização de políticas públicas, tendo como base um olhar coletivo. A linguagem dos direitos humanos foi moldada em função da proteção da propriedade privada e os direitos dos povos indígenas representam uma resistência ao modelo social e econômico capitalista. Uma política distinta da hegemonia liberal chegaria a uma solução para o problema enfrentado pelos povos indígenas. *“Esta tensión entre lo ortodoxo y lo original ha estado presente en toda la jurisprudencia de la Corte IDH sobre pueblos indígenas y tribales”* (Paredes, 2021, p. 176).

A Corte IDH definiu três elementos: 1. A comunidade como sujeito de direitos, e não o indivíduo. 2. Aspectos culturais como elementos integrantes do território. 3. A ocupação constitui fonte suficiente para comprovar a titularidade do imóvel.

A jurisprudência da Corte IDH sobre propriedade coletiva constitui um avanço importante para a proteção dos povos indígenas, o que não significa que o conflito está resolvido. Na maioria dos casos que envolvem demarcação de terras, falta interesse político dos Estados, sendo, portanto, necessária a pressão dos movimentos para que expressem a necessidade de respeitar os direitos.

A invasão predatória de terras indígenas não é protegida pelo Estado, devido à proteção do Estado dos grandes proprietários. O afrouxamento da política punitiva diante da prática desses delitos, para além de uma omissão estatal, revela estar compatibilizado com as pretensões econômicas hegemônicas (Gonçalves *et al*, 2021, p. 267).

O Direito consuetudinário dos povos indígenas de alguma maneira foi ratificado pela Corte IDH, no que diz respeito ao reconhecimento do território. Estabeleceu: a. que a posse tradicional dos povos indígenas sobre seus territórios tem efeitos equivalentes ao título de pleno domínio outorgado pelos Estados; b. que a posse da terra deve bastar para que os povos indígenas sejam reconhecidos como proprietários de suas terras; c. o direito de exigir o reconhecimento oficial de sua propriedade e o respectivo registro; e d. a titulação da terra é um reconhecimento a um direito pré-existente.

Os povos indígenas, mediante causas alheias à sua vontade, que tiverem saído ou perdido a posse sobre suas terras tradicionais, mantêm o direito à propriedade, mesmo diante da falta de título legal. O direito de recuperar suas terras ou obter outras terras de igual extensão e qualidade, mesmo quando estas tiverem sido transferidas legitimamente a terceiros de boa-fé. A Corte IDH estabeleceu que o reconhecimento oficial de seus territórios ancestrais é uma obrigação que impõe aos Estados quanto ao dever de delimitar, demarcar e outorgar o título

coletivo da terra aos membros das comunidades. A garantia do direito à propriedade coletiva deve levar em consideração que a terra tem uma estreita relação com suas tradições, expressões orais, seus costumes e línguas, seus conhecimentos e usos relacionados com a natureza, o direito consuetudinário, sua filosofia e valores.

A Corte, através de sua jurisprudência confirma: a. a concepção de direito à vida digna aplicado aos povos indígenas. O direito à vida é entendido não apenas como o direito de todo ser humano a não ser privado arbitrariamente de sua vida, mas também como o direito fundamental de toda pessoa de ter acesso às condições necessárias a uma vida digna; b. o direito à propriedade comunal, de caráter coletivo e intercultural, como sujeitos coletivos de direito; c. o legado cultural de transmiti-lo às gerações futuras; d. a necessidade de os Estados garantirem o direito à consulta prévia dos povos indígenas em assuntos de seus interesses; e. reafirma que os Estados não devem realizar concessões a terceiros para exploração da área indígena, pois podem afetar a existência, o uso e gozo do território, e f. que os povos indígenas desempenham relevantes papéis na preservação da natureza, práticas de sustentabilidade e estratégias de conservação do meio ambiente.

A jurisprudência da Corte IDH reconheceu que os povos indígenas têm o direito congênito, imemorial à terra. O principal fundamento da propriedade comunal é a ancestralidade, preservação cultural e prática espiritual daqueles povos.

No entanto, o diálogo intercultural entre a Corte IDH e povos indígenas ainda se encontra distante. Essa desconexão epistemológica perpetua e dificulta a plena participação e o reconhecimento de suas perspectivas e necessidades no âmbito jurídico. Para Catherine Walsh (2019, p. 27), “a interculturalidade é um paradigma ‘outro’, que questiona e modifica a colonialidade do poder, enquanto torna visível a diferença colonial”. Reforça, “é um pensamento oposicional dirigido à transformação das estruturas sócio-históricas” (2019, p. 26).

A Corte IDH, apesar de seus esforços em proteger os direitos humanos, ainda opera dentro de uma lógica que privilegia normas e procedimentos alheios às realidades e tradições dos povos indígenas, reforçando, assim, a distância intercultural existente.

Por fim, quanto à repressão sistemática exercida pelo poder estatal aos povos indígenas, tendo como base o conflito territorial, tem levado a formas de resistência e ações de força. O caso do Povo *Mapuche* vs Chile foi a primeira decisão que se referiu a violações aos princípios da legalidade, igualdade, direito à defesa, presunção de inocência, liberdade de expressão etc., devido à condenação por delitos terroristas. A decisão teve como destaque a discriminação por estereótipos culturais na aplicação da lei.

Tabela 8 - Jurisprudência da Corte sobre a propriedade comunal e criminalização¹⁴⁶

Ano	Casos	Conflitos	Decisões da Corte	Palavras-chave
2001	Caso <i>Mayagna (Sumo) Awas Tingni</i> vs Nicarágua	A violação do Estado da Nicarágua não ter demarcado as terras comunais da Comunidade Awas Tingni, nem tomado medidas eficazes para garantir os direitos às suas terras ancestrais, bem como por ter concedido uma concessão de terras da Comunidade sem o seu consentimento.	Afirma que entre os povos indígenas existe uma tradição comunitária sobre uma forma comunal da propriedade coletiva da terra. O pertencimento desta não se centra em um indivíduo e sim, no grupo e sua comunidade. Para as comunidades indígenas a relação com a terra não é uma questão material, mas espiritual.	Reconhecimento da propriedade coletiva Demarcação Direito consuetudinário. Identidade Cultural
2005	Caso <i>Moiwana</i> vs Suriname.	Refere-se ao massacre ocorrido em 1986, em que foram mortos 40 homens, mulheres e crianças, e os sobreviventes foram expulsos de seus territórios.	Estabelece que o Estado adote todas as medidas legislativas, administrativas e quaisquer outras medidas necessárias para garantir aos membros da Comunidade Moiwana os seus direitos de propriedade sobre os territórios tradicionais, dos quais foram expulsos e garantir a uso e usufruto desses territórios. Deve criar mecanismo eficaz para delimitar, demarcar e titular esses territórios tradicionais.	Propriedade comunal Demarcação
2005	Caso <i>Yakye Axa</i> vs Paraguai.	A violação por parte do Estado do Paraguai devido à falta de garantia de seus direitos ancestrais de propriedade, bem como as graves condições de vida em que se encontravam seus membros, em pobreza extrema e sem acesso a	Reconhece o direito de propriedade indígena coletiva e o significado especial para os povos indígenas dos seus territórios ancestrais, enquanto base fundamental de sua cultura, vida espiritual, integridade e sobrevivência econômica. Determina a responsabilidade estatal pela falta de adoção de medidas às condições de	Reconhecimento da propriedade comunal Demarcação Direito consuetudinário Identidade Cultural Tradição

¹⁴⁶ Neste quadro, optou-se por destacar alguns fragmentos das decisões da Corte IDH. Nas fundamentações das decisões é comum haver repetição de argumentos já utilizados em casos anteriores.

		serviços básicos num assentamento à beira de uma estrada.	pobreza e falta de acesso a serviços básicos sofridos pela Comunidade <i>Yakye Axa</i> , em particular pelas crianças e idosos.	
2006	Caso <i>Sawhoyamaxa</i> vs Paraguai	A violação por parte do Estado do Paraguai devido transcorrerem mais de 11 anos do início dos trâmites necessários para a recuperação de parte do território ancestral da Comunidade Indígena <i>Sawhoyamaxa</i> , sem que, até esta data, este tenha sido resolvido. Apesar da legislação paraguaia reconhecer o direito dos povos indígenas, o Estado não protegeu as terras reivindicadas. Os membros da Comunidade estão vivendo em condições desumanas.	Afirma o direito de propriedade indígena. Estabelece que: 1. a posse tradicional dos povos indígenas sobre suas terras tem efeitos equivalentes ao título de pleno domínio que outorga o Estado; 2. a posse tradicional outorga aos indígenas o direito a exigir o reconhecimento oficial de propriedade e seu registro; 3. os membros dos povos indígenas que por alguma razão tenham saído ou perdido a posse de suas terras, conservem o direito de propriedade sobre esses bens, até mesmo com a falta de título formal, salvo quando as terras tenham sido transferidas legitimamente a terceiros de boa-fé; e 4. os membros dos povos indígenas que involuntariamente tenham perdido a posse de suas terras, embora estas tenham sido transferidas legitimamente a terceiros inocentes, têm o direito de recuperá-las ou a obter outras terras de igual qualidade e extensão.	Reconhecimento da propriedade comunal Demarcação Identidade cultural
2007	Caso <i>Saramaka</i> vs Suriname	Refere-se à falta de adoção, por parte do Estado, de medidas efetivas para o reconhecimento e proteção do direito ao uso e desfrute do território tradicionalmente ocupado pelo Povo <i>Saramaka</i> , frente à projetos de exploração dos mesmos territórios por empresas privadas.	Reconhece o direito de propriedade comunal do Povo de <i>Saramaka</i> e determina que o Estado deve delimitar, demarcar e outorgar o título coletivo de propriedade ao grupo indígena, realizando consultas prévias. Determina que o Estado se abstenha de realizar concessões a terceiros para exploração da área, pois podem afetar a existência, o uso e gozo do território.	Propriedade comunal Demarcação Consulta prévia
2010	Caso <i>Xákmok Kásek</i> vs Paraguai	Violação por parte do Estado pela suposta falta de garantia do direito de propriedade ancestral da Comunidade	Reconhece expressamente a posse tradicional dos povos indígenas sobre as suas terras, tem efeitos equivalentes ao título de pleno domínio	Reconhecimento da propriedade comunal Demarcação

		Indígena Xákmok Kásek que já vinha reivindicado durante mais de 20 anos no âmbito de um processo a reivindicação territorial, bem como pelo estado de vulnerabilidade alimentar, médica e sanitária, que ameaçavam de forma contínua a sobrevivência e a integridade dos membros da Comunidade.	outorgado pelo Estado; que a perda da posse por motivo alheio à sua vontade não extingue o direito de propriedade sobre as mesmas, ainda que não exista título legal ou que as terras se encontrem em mãos privadas. Determina que a falta de acesso a prestações básicas como água, alimentação, saúde e educação, sofrida pelos membros, constitui uma violação do direito à vida, e que o Estado é responsável pela morte dos indígenas.	Direito à vida
2012	Caso Indígena <i>Kichwa de Saraya vs Equador</i>	O Estado equatoriano autorizou uma empresa privada a realização de atividades de exploração no território da comunidade indígena Kichwa de Sarayaku, na década de 90. A empresa introduziu explosivos de alto alcance em vários pontos do território, limitando os direitos de circulação e de expressão de sua cultura do povo Kichwa de Sarayaku. Sem qualquer consulta prévia ou consentimento da mesma, faltou a proteção judicial e respeito pelas suas garantias judiciais.	Pronuncia sobre o direito de consulta e o direito à propriedade comunitária indígena. Pronuncia que para a exploração ou extração de recursos naturais nos territórios ancestrais não deve implicar denegação da subsistência do povo indígena. Estado deve cumprir com as garantias de: a) processo adequado e participativo que garanta seu direito à consulta, entre outras hipóteses, em casos de planos de desenvolvimento ou de investimento em grande escala; b) estudo de impacto ambiental; e c) compartilhamento razoavelmente dos benefícios que se produzam da exploração dos recursos naturais.	Propriedade coletiva Demarcação Direito à Consulta prévia Cultura indígena
2014	Caso <i>Kuna de Madungandí e Emberá de Bayano vs Panamá</i>	O Estado violou os direitos aos povos indígenas Kuna e Emberá, que habitam a região do Bayano, diante da autorização da construção de um complexo hidrelétrico e em decorrência dos atrasos na titulação coletiva de seus territórios, dada a construção do referido complexo hidrelétrico.	Defende que a demarcação e a delimitação não significam privilégio dos povos indígenas de usar a terra, mas sim um direito de seus membros de obter a titulação de seu território, para garantir o seu uso e gozo permanentes. Que a falta de uma delimitação e demarcação do território efetiva pelo Estado pode criar um clima de incerteza permanente entre seus membros. Defende procedimentos estatais para garantir o direito da	Propriedade comunal Demarcação Proteção dos recursos naturais Identidade Cultural

			propriedade colonial, bem como garantir sua proteção contra terceiros que podem afetar esse direito.	
2014	Caso Mapuche vs Chile	Líderes e ativistas Mapuche foram presos e processados criminalmente sob acusações como terroristas por participarem de protestos pacíficos e reivindicarem a restituição de suas terras ancestrais, mas que foram tomadas ao longo do tempo pelo governo chileno e empresas privadas para fins de exploração agrícola, florestal e de recursos naturais.	Estado chileno violou diversos direitos humanos consagrados na Convenção Americana sobre Direitos Humanos, incluindo o direito à vida, integridade pessoal, garantias judiciais, liberdade de associação e proteção judicial, entre outros.	Direito à igualdade perante a lei e a não discriminação Consulta e consentimento prévio.
2015	Caso <i>Kaliña e Lokono</i> vs Suriname.	O Estado violou direitos de oito comunidades dos Povos Kaliña e Lokono do Rio Bajo Marowijne	Enfoca a ausência de marco normativo que reconheça o direito à propriedade coletiva das terras, territórios e recursos naturais. Defende a obrigação estatal de garantir a participação efetiva dos povos indígenas através de procedimentos culturalmente adequados para a tomada de decisões. Reconhece que os povos indígenas podem desempenhar um papel relevante na conservação da natureza, a partir de certos usos tradicionais que implicam em práticas de sustentabilidade e conservação do meio ambiente.	Propriedade comunal Demarcação Segurança jurídica Proteção dos recursos naturais Identidade Cultural
2015	Caso <i>Garífuna Triunfo de la Cruz</i> vs Honduras	Refere-se à falta de adoção de título de propriedade comunal à Comunidade afro-indígena de seu território tradicional. Esta situação se traduziu em uma omissão estatal de proteger efetivamente o território ante a ocupação e o esbulho por terceiros.	Reconhece a necessidade da consulta prévia, referente à adoção de decisões como o planejamento e a execução de projetos e megaprojetos turísticos, a criação de uma área protegida e vendas de terras comunitárias. Pronuncia a responsabilidade estatal pelos assédios sofridos por alguns membros da	Propriedade comunal Demarcação Consulta prévia

			Comunidade como consequência de suas atividades em defesa das terras.	
2018	Caso <i>Xucuru</i> vs Brasil.	O Estado violou direito à propriedade coletiva do Povo Indígena Xucuru e de seus membros, em decorrência do atraso no processo de demarcação de seu território ancestral e à ineficácia da proteção judicial destinada a garantir o mencionado direito.	Defende a necessidade de se observar o princípio de segurança jurídica, no sentido de respeitar os direitos territoriais dos povos indígenas mediante a adoção de medidas legislativas e administrativas destinadas à efetiva delimitação e demarcação. Defende que o processo administrativo aplicado foi parcialmente ineficaz para a proteção desses direitos e que o atraso judicial afetou a segurança jurídica do direito à propriedade do povo indígena Xucuru.	Propriedade comunal Demarcação Segurança jurídica Identidade cultural Integridade pessoal
2020	Caso <i>Lhaka Honhat (Nuestra Tierra)</i> vs Argentina.	Violação do direito à propriedade comunitária da terra de 132 comunidades indígenas. As comunidades sofreram invasões por populações não indígenas, que assolaram o meio ambiente para a prática da pecuária, poluíram as fontes de água potável, comprometendo à vida, bem como sua identidade cultural.	Reconhece que o Estado tem obrigação de oferecer segurança jurídica. Aborda a necessidade de compreensão do direito à propriedade comunitária de maneira intercultural. Pronuncia-se sobre os direitos a um meio ambiente saudável, à alimentação adequada, à água e a participar na vida cultural.	Propriedade comunal Cultura Direito ao meio ambiente saudável

6.4. Povos Xukuru (Brasil) e Mapuche (Chile): as decisões da Corte IDH

6.4.1. Sentença da Corte IDH sobre o caso Xukuru

Os casos dos Povos Indígenas Xucuru¹⁴⁷ vs Brasil e Mapuche vs Chile foram submetidos à Corte IDH pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos, os quais estão relacionados a conflitos sobre seus territórios, bem como a processos de criminalização. Um dos principais pontos tem sido a agudização da desterritorialização, a qual vem contribuindo para uma maior repressão, opressão e expropriação. Os interesses econômicos e políticos põem, muitas vezes, em risco a posse tradicional das terras indígenas.

A Comissão (CIDH) é responsável por ter o contato inicial com os casos, devendo dar trâmite às petições e atuar no procedimento de análise de admissibilidade. Destaca-se que, o meio mais comum de acesso é através das organizações não governamentais (ONGs), por serem especializadas na litigância estratégica de casos que visam gerar um maior impacto, sejam no âmbito dos três poderes ou social. A intencionalidade de selecionar casos exemplares visa efetivar direitos de determinado grupo, não se restringindo apenas à situação concreta que é levada ao SIDH.

Em 2002, o caso Xukuru foi levado ao Sistema Interamericano de Direitos Humanos por organizações não governamentais, denunciando o Estado brasileiro pela denegação do direito à propriedade, em razão da demora no processo de demarcação de seu território ancestral e pela ineficácia da proteção judicial, destinada a garantir o direito à propriedade.

O procedimento de delimitação, demarcação e titulação do território indígena foi iniciado em 1989 e não havia sido concluído até aquela data, devido às ações interpostas por terceiros, com a anuência do Estado. A demarcação da terra indígena foi concluída em 2005, com o seu registro. Porém, até 2015, não tinha sido completada a desintrusão¹⁴⁸ da área, com a retirada de não-indígenas¹⁴⁹.

¹⁴⁷ É importante clarificar que a grafia correta ser Xukuru é com “K”, mas a sentença da Corte IDH escreve xucuru com “C”, sendo referenciada da seguinte forma: caso do povo indígena Xucuru e seus membros vs Brasil.

¹⁴⁸ Ato ou efeito de retirar de um imóvel quem dele se apossou ilegalmente ou sem autorização do proprietário.

¹⁴⁹ Relatório 44/15, caso 12.728.

A história do povo Xukuru é marcada por conflitos que levaram à realização de crimes, tendo em vista a omissão do Estado pelo não reconhecimento do seu território, fato abordado no capítulo anterior.

Na denúncia apresentada pelas vítimas, afirma que o Estado brasileiro desrespeitou os artigos 8, 21 e 25 da Convenção Americana de Direitos Humanos, que tratam, respectivamente, dos direitos à propriedade privada, às garantias judiciais e à proteção judicial, além de não respeitar os direitos previstos na Convenção (artigo 1.1), e não ter adotado disposições de direito interno que viabilizassem às garantias violadas.

Em 16 de março de 2016, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos submeteu à Corte Interamericana o caso, devido à demora de mais de 16 anos (1989 e 2005), no processo administrativo de reconhecimento, titulação, demarcação e delimitação de suas terras e territórios ancestrais. A Comissão entendeu que diante da ausência de comprovação pelo Estado do cumprimento das cautelares e sob a alegação de violação do direito à propriedade coletiva e, consequente, a impossibilidade de exercício da posse plena pelo povo Xukuru, estava enviando o caso à Corte. O art. 61.1 da Convenção Americana expõe que cabe à Comissão ou os Estados Partes submeter o caso perante a Corte IDH. A Corte IDH também recebeu vários escritos *amicus curiae*¹⁵⁰, que tem o objetivo de apresentar considerações e explicações sobre o fato por especialistas. O *amicus curiae* não é parte na litigância.

Em 2018 foi proferida a sentença da Corte IDH, demonstrando que o Brasil violou o direito à propriedade coletiva do povo Xukuru sobre seu território, direito à garantia judicial de prazo razoável e direito à proteção judicial. Quanto à violação do direito à integridade pessoal, o Brasil não foi responsabilizado.

A sentença é emblemática por ser a primeira decisão sobre matéria indígena em que o Estado brasileiro é condenado pela Corte IDH por não garantir e proteger os direitos indígenas, e por ser um precedente para outros casos semelhantes.

Quanto à propriedade coletiva do povo Xukuru, a Corte IDH expôs que sua jurisprudência¹⁵¹ reconhece o direito de propriedade coletiva dos povos indígenas em

¹⁵⁰ O primeiro foi realizado pela Clínica de Direitos Humanos da Universidade de Ottawa, pela Fundação para o Devido Processo, pelo Núcleo de Estudos em Sistemas Internacionais de Direitos Humanos da Universidade Federal do Paraná e pela Rede de Cooperação Amazônica. O segundo, pela Clínica de Direitos Humanos e Direito Ambiental da Universidade do Estado do Amazonas e pelo Grupo de Pesquisa de Direitos Humanos do Amazonas. O Terceiro, pela Associação de Juízes para a Democracia e Clínica de Direitos Humanos do Amazonas, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará e o último, pela Defensoria Pública da União do Brasil.

¹⁵¹ Como já apresentada, a Corte Interamericana de Direitos Humanos firmou precedentes quanto à proteção coletiva das terras indígenas, como nos casos da Comunidade indígena *Mayagna Awas Tingni* vs

relação a outros Estados-membros sobre seus territórios tradicionais, com base no artigo 21 da Convenção Americana, das normas da Convenção 169 da OIT e da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, constituindo, desse modo, que já existe um *corpus juris* que define as obrigações dos Estados na Convenção Americana, em relação à proteção dos direitos de propriedade indígena (Corte IDH, Caso do Povo Xucuru, 2018). Ao se desconhecer o direito ancestral dos membros das comunidades indígenas sobre seus territórios, poder-se-ia afetar outros direitos básicos, a exemplo do direito à identidade cultural e à própria sobrevivência dos povos indígenas.

[...] A titulação de um território indígena no Brasil reveste caráter declaratório, e não constitutivo, do direito. Esse ato facilita a proteção do território e, por conseguinte, constitui etapa importante de garantia do direito à propriedade coletiva. Nas palavras do perito proposto pelo Estado, Carlos Frederico Marés de Souza Filho, “quando uma terra é ocupada por um povo indígena, o Poder Público tem a obrigação de protegê-la, fazer respeitar seus bens e demarcá-la [...] Isso quer dizer que a terra não necessita estar demarcada para ser protegida, mas que ela deve ser demarcada como obrigação do Estado brasileiro. A demarcação é direito e garantia do próprio povo que a ocupa tradicionalmente”. A demarcação, portanto, seria um ato de proteção, e não de criação do direito de propriedade coletiva no Brasil, o qual é considerado originário dos povos indígenas e tribais (Corte IDH, 2018, par.126).

Reforçou, desse modo, que a falta de uma delimitação e demarcação efetiva pelo Estado dos limites do território pode criar um clima de incerteza permanente entre os membros, por desconhecerem até onde podem usar os respectivos bens, e deles usufruir livremente.

Vinculado ao anterior, a Corte IDH reforçou o princípio da segurança jurídica com o intuito de se construir uma estabilidade nas situações jurídicas e como parte fundamental da confiança do cidadão na institucionalidade democrática (Corte IDH, 2018). Assim, “os processos administrativos de delimitação, demarcação, titulação e desintrusão de territórios indígenas são mecanismos que garantem segurança jurídica e proteção a esse direito” (Corte IDH, 2018, par. 124). É a partir do cumprimento do direito à propriedade coletiva que a segurança jurídica se estabelece. A jurisprudência da Corte defende que o trâmite deve ser efetivo, simples e rápido, e que não deve se limitar ao aspecto formal.

A Corte IDH estabeleceu várias medidas concretas para implementação pelo Estado brasileiro, envolvendo implementação de políticas de proteção da comunidade, programas de saúde e educação, bem como investigações sobre as violações cometidas

Nicarágua (2001), Caso da comunidade indígena *Yakye Axa* vs Paraguai (2005) e o Caso da comunidade indígena *Xákmok Kásek* vs Paraguai.

contra o povo Xukuru. Recomendou que o Brasil garanta aos seus membros continuarem vivendo de maneira pacífica seu modo de vida tradicional, com base na sua identidade cultural, estrutura social, sistema econômico, costumes, crenças e tradições.

O entendimento da Corte IDH é que a violação aos direitos territoriais dos Xukuru não se dá com a conclusão da fase formal da demarcação, ou melhor, com o registro da terra no Cartório, mas enquanto perdurar pessoas não indígenas ocupando o território. Reforçou a necessidade de finalizar o processo de desintrusão do território, realizando todos os pagamentos de benfeitorias aos ocupantes de boa-fé, garantindo o domínio pleno e efetivo do povo Xukuru sobre o seu território. Ordenou que o Estado brasileiro garantisse a proteção do território contra invasão, interferência ou dano, por parte de terceiros ou agentes de Estado.

Quanto ao processo de criminalização sofrida pelo povo Xukuru, devido à retomada de terras, a Corte IDH não reconheceu as violações sofridas, como ameaças, assassinatos, perseguições, hostilidades entre outras, tendo um entendimento diverso da Comissão Interamericana. Mesmo diante das provas, a Corte IDH considerou que a CIDH não provou os fatos.

[...] A Comissão não cumpriu a obrigação de provar sua alegação, levando em conta que não apresentou a argumentação jurídica e fática necessária; e não indicou os fatos concretos que configurariam a alegada violação, nem os responsáveis por ela. Isso é especialmente relevante no presente caso, atendendo a que a alegada violação do direito à integridade pessoal teria ocorrido em detrimento das pessoas que fazem parte do Povo indígena Xucuru, ou seja, de milhares de pessoas (Corte IDH, 2018, par. 179).

Nesta decisão é possível identificar a omissão da Corte IDH em se posicionar sobre o processo de criminalização, pois foi demonstrado no processo a tensão e a violência vivenciadas pelos Xukuru, bem como as omissões do Estado brasileiro na investigação dos crimes e punição dos responsáveis. Ademais, os impactos na vida do grupo com o assassinato do cacique Xicão Xukuru, que liderou o processo de regularização fundiária do território, a condenação de várias lideranças, a falta de sensibilidade do órgão estatal no trato da diversidade étnico-cultural, demonstraram existir provas suficientes sobre o processo de criminalização.

A morte de Xicão veio marcada por tentativas constantes de deslegitimação das reivindicações e da mobilização política dos Xukuru. No período em que Xicão protagonizava a intensa articulação indígena, os argumentos para fragilizá-lo se baseavam na negação de uma “autêntica” identidade indígena, por conseguinte, na negação de qualquer direito constitucional específico, como a regularização do seu território como Terra Indígena. No momento posterior a sua morte, quando já era possível visualizar os avanços alcançados pelo movimento indígena em Pernambuco, a principal estratégia anti-indígena

passou a ser a criminalização do movimento e de lideranças (Fialho, 2011, p. 11).

A criminalização de suas lideranças como estratégias de fragilização da luta tem levado à resistência do povo indígena na luta pelo território. Mesmo assim, a Corte IDH reforçou que, embora seja possível constatar a existência de um contexto de tensão e violência durante determinados períodos do processo de titulação, demarcação e desintrusão do território indígena Xucuru, a Comissão não ofereceu base suficiente para estabelecer a responsabilidade internacional do Estado (Corte IDH, 2018).

Apesar de a sentença da Corte Interamericana ser um marco simbólico, político e jurídico para os povos indígenas como um todo, por reconhecer a propriedade coletiva – que já faz parte da sua jurisprudência –, em matéria de criminalização das lideranças indígenas ficou a desejar, pois ficou claro o não pensionamento sobre o assunto. As vítimas não foram consideradas sobre a violação à integridade pessoal (artigo 5, da Convenção Americana), como o dano psicológico ao povo indígena, que teve que viver por tantos anos em uma situação de muitas ameaças, assassinato de lideranças e insegurança jurídica quanto ao seu território. A criminalização traz uma série de impactos na vida das lideranças, família, ativistas dos movimentos sociais, principalmente na sua capacidade de organização, gerando custos não só econômico, mas psicológicos e emocionais. A repressão penal pode afetar desde a saúde mental até o exercício de suas liberdades e direitos humanos.

Dentre os pontos relevantes da decisão da Corte IDH, destacam-se:

1. O Estado brasileiro é responsável pela violação do direito à garantia judicial de prazo razoável, previsto no artigo 8.1 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, em relação ao artigo 1.1 do mesmo instrumento, em detrimento do Povo Indígena Xucuru, nos termos dos parágrafos 130 a 149 da presente sentença.

2. O Estado é responsável pela violação do direito à proteção judicial, bem como do direito à propriedade coletiva, previsto nos artigos 25 e 21 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, em relação ao artigo 1.1 do mesmo instrumento, em detrimento do Povo Indígena Xucuru, nos termos dos parágrafos 150 a 162 da presente sentença.

3. O Estado não é responsável pela violação do dever de adotar disposições de direito interno, previsto no artigo 2º da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, em relação ao artigo 21 do mesmo instrumento, em detrimento do Povo Indígena Xucuru, nos termos dos parágrafos 163 a 166 da presente sentença.

4. O Estado não é responsável pela violação do direito à integridade pessoal, previsto no artigo 5.1 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, em relação ao artigo 1.1 do mesmo instrumento, em detrimento do Povo Indígena Xucuru, nos termos dos parágrafos 171 a 181 da presente sentença.

5. O Estado deve garantir, de maneira imediata e efetiva, o direito de propriedade coletiva do Povo Indígena Xucuru sobre seu território, de modo que não sofram nenhuma invasão, interferência ou dano, por parte de terceiros ou agentes do Estado que possam depreciar a existência, o valor, o uso ou o gozo de seu território, nos termos do parágrafo 193 da presente sentença.

6. O Estado deve concluir o processo de desintrusão do território indígena Xucuru, com extrema diligência, efetuar os pagamentos das indenizações por benfeitorias de boa-fé pendentes e remover qualquer tipo de obstáculo ou interferência sobre o território em questão, de modo a garantir o domínio pleno e efetivo do povo Xucuru sobre seu território, em prazo não superior a 18 meses, nos termos dos parágrafos 194 a 196 da presente sentença.

O Estado deve pagar as quantias fixadas nos parágrafos 212 e 216 da presente Sentença, a título de custas e indenizações por dano imaterial, nos termos dos parágrafos 217 a 219 da presente sentença.

6.4.2. Sentença da Corte IDH sobre o Povo Mapuche – Chile: Caso Norín Catrimán e outros: criminalização do movimento indígena

Entre 2001 e 2002, os confrontos se acentuaram devido aos protestos com a finalidade de recuperar titularidade de seus territórios. A condenação pelo Poder Judiciário chileno, nos anos 2003 e 2004, levou a questionamentos sobre a utilização da lei combate ao terrorismo para um conflito social, fazendo com que um grupo de líderes do Povo Mapuche realizasse uma denúncia junto ao Sistema Interamericano de Direitos Humanos como uma forma de utilizar todos os meios para assegurar os direitos dos povos originários, bem como demonstrar as irregularidades no julgamento dos acusados que violavam dispositivos Constitucionais e da Convenção Americana de Direitos Humanos, como o devido processo legal, a presunção de inocência, legalidade entre outros, bem como a ilegitimidade da aplicação da Lei antiterrorista chilena na luta pelo reconhecimento da titularidade das terras indígenas. Os 8 (oito) dirigentes, lideranças do movimento Mapuche, foram condenados pelo Tribunal chileno por incendiar e ameaçar

incendiar propriedades de autoridades públicas e de empresas florestais. A Comissão submeteu à Corte IDH o caso em 2011 e em 2014 realizou a decisão.

A Corte IDH analisou o princípio de legalidade à luz da qualificação de "terrorista" aplicada aos líderes indígenas, estabelecendo a violação da presunção de inocência e a obrigação estatal de definir as condutas delitivas com mais clareza. Considerou que as decisões judiciais que condenaram as vítimas do povo Mapuche apresentavam preconceitos discriminatórios, violando o princípio de igualdade e não discriminação. A jurisprudência da Corte IDH diante da evolução do direito internacional, "o princípio fundamental da igualdade e da não discriminação, ingressou no domínio do *jus cogens*¹⁵². Constitui a base da estrutura jurídica da ordem pública nacional e internacional e permeia todo ordenamento jurídico" (Corte IDH, 2014, par. 197).

A Corte IDH expôs que o princípio da legalidade exige que os tipos penais descritos sejam claros e precisos. A legislação sobre terrorismo demonstra vagueza inaceitável no Estado de Direito. O julgamento e a sanção de condutas penalmente ilícitas não devem se utilizar da tipificação especial, quando os fatos puderem ser investigados e julgados sob o tipo penal comum. A Corte IDH instou o Estado que deveria tornar sem efeito as sentenças penais condenatórias de delitos de caráter terrorista contra as vítimas.

Afirmou que não existe uma definição de terrorismo¹⁵³ universalmente aceita. Cada Estado-nação constrói os parâmetros da norma sobre terrorismo. Apesar da legislação chilena sobre terrorismo ter sido modificada em 2010, não foi suficiente para resolver os problemas referentes a sua aplicação. Expressou, também, a necessidade de aplicar o princípio da *ultima ratio* do direito penal, reiterando o descompasso, ao incorporar dentro do catálogo dos delitos considerados terrorismo as infrações menores, a exemplo o incêndio simples (incêndio de bosques sem perigo para as pessoas). Também demonstrou a necessidade de distinguir entre delitos comuns e sua forma qualificada como terrorismo.

As medidas eficazes de luta contra o terrorismo devem ser complementares e não contraditórias à observância das normas de proteção dos direitos humanos. Ao adotar medidas que busquem proteger as pessoas sob sua jurisdição contra atos de terrorismo, cabe aos Estados a obrigação de garantir que o funcionamento da justiça penal e o respeito às garantias processuais se

¹⁵² A norma do *jus cogens* é uma norma imperativa de Direito Internacional geral, pela sociedade internacional em sua totalidade, que só pode sofrer modificação por meio de outra norma da mesma natureza

¹⁵³ No âmbito do Tribunal Penal Internacional, organismo internacional permanente, cuja normativa é o Estatuto de Roma e com jurisdição para investigar e julgar indivíduos acusados de genocídio, crimes contra a humanidade, crimes de guerra e crime de agressão, não tem competência para julgar o crime de terrorismo.

apeguem ao princípio de não discriminação. Os Estados devem assegurar que os fins e efeitos das medidas que sejam tomadas na persecução penal de condutas terroristas não discriminem, permitindo que as pessoas se vejam submetidas a caracterizações ou estereótipos étnicos (Corte IDH, caso Norín Catrimán e outros, 2014 par. 210).

Sobre o princípio da não discriminação, a Corte IDH (2014, par. 223) ressaltou que não deve haver “aplicação discriminatória do direito penal quando uma pessoa é condenada com base em raciocínios baseados em estereótipos negativos que associam um grupo étnico ao terrorismo”. Que as condições discriminatórias baseadas em estereótipos são agravadas quando se refletem, implícita ou explicitamente, nas políticas e práticas, particularmente no raciocínio e na linguagem das autoridades. *“La Corte IDH pierde la oportunidad de hacer una hermenéutica intercultural de varios derechos, pues ninguna norma que se declara transgredida se comprendió desde la cultura mapuche y su cosmovisión.”* (Brevis Cartes, 2022, p. 7).

A Corte chilena, ao retirar os direitos políticos dos condenados, representa o direito penal do inimigo. *“Hoy en día no es desacertado considerar que Chile es un exponente del Derecho Penal del Enemigo, ya al menos las personas que son sancionadas a más de 3 años de presión pierden la calidad de ciudadanos”* (Glaesser; González, 2015, p 380).

A Corte IDH se posicionou sobre o exercício efetivo dos direitos políticos que se constitui um fim em si mesmo e um meio fundamental das sociedades democráticas. Considerou que, nas circunstâncias do presente caso,

a imposição das referidas penas acessórias - nas que se afetam o direito ao sufrágio, a participação na direção de assuntos públicos e o acesso às funções públicas, inclusive com caráter absoluto e perpétuo ou por um prazo fixo e prolongado (quinze anos) - é contrária ao princípio de proporcionalidade das penas (Corte IDH, 2014. par. 374).

Além disso, pontuou também que a restrição dos direitos políticos afetou as comunidades das quais fazem parte. Destaca que a natureza das funções dos líderes e sua posição social, não somente seu direito individual, foi violado, mas também, o dos membros do Povo Indígena Mapuche (Corte IDH, 2014).

Sobre a liberdade pessoal e a presunção de inocência, reforçou que a prisão preventiva careceu de elementos justificatórios, pois não foi demonstrada a sua necessidade. Porque, na condição de autoridades indígenas, a sentença chilena implicou em uma violação ao direito pessoal por não considerar as características culturais próprias dos afetados. Expressou que o Chile violou o direito de liberdade de expressão dos

denunciante, com base no artigo 13 da Convenção Americana. Que a restrição ao direito de liberdade de expressão demonstrou ser desproporcional diante dos fatos apresentados.

Uma vez que a prisão preventiva a qual foram submetidas às supostas vítimas tenha sido arbitrária, a Corte não considera necessário considerar se o tempo de mais de um ano, em todos os casos, durante o qual estavam submetidos à prisão preventiva, ultrapassou os limites da razoabilidade. (Corte IDH, 2014, par. 356).

Quanto à condenação penal, não poderia estar fundamentada exclusivamente por depoimentos colhidos sob o amparo da reserva de identidade de testemunhas. A vítima não teve conhecimento acerca da identidade das testemunhas, nem tampouco teve acesso ao conteúdo de seus depoimentos, impossibilitando o controle de legalidade dos atos, por absoluta falta de conhecimento.

A Corte IDH expressou que o Estado chileno não resolveu, de forma efetiva, as causas que deram lugar aos protestos sociais. Acredita-se que seja prioritário que o Estado garanta e solucione adequadamente os reclames de proteção dos direitos humanos do povo Mapuche. Constatou ainda que as autoridades tradicionais possuem um papel importante na comunicação dos interesses e na direção política, espiritual e social de suas respectivas comunidades. E que a imposição de uma pena acessória lhes restringiu a possibilidade de participar na difusão de opiniões, ideias e informações através do desempenho de funções em meio de comunicação social, limitando o âmbito de ação de seu direito à liberdade de pensamento e de expressão no exercício de suas funções como líderes ou representantes de suas comunidades (Corte IDH, 2014).

Vale pontuar ainda que este tipo de pena é uma estratégia de desarticular o movimento indígena. A Corte IDH já se referiu, em outros casos,

ao efeito intimidante no exercício da liberdade de expressão que pode causar o temor de se ver submetido a uma sanção penal ou civil desnecessária ou desproporcional em uma sociedade democrática, o que pode levar à autocensura tanto a quem é imputada a sanção, quanto aos outros membros da sociedade (Corte IDH, 2014, par. 376).

A criminalização dos protestos representa a estratégia para desarticulação e repressão àqueles que não aceitam as políticas estatais. Essa é a resposta que o Estado oferece para quem luta pelos direitos indígenas, trazendo um repertório de repressão, com ameaças e assassinatos, implementados conjuntamente.

O caso *Norín Catríman y otros vs Chile* não é uma incidência isolada do sistema penal, a partir de práticas repressivas e autoritárias contra lideranças dos movimentos indígenas, no contexto latino-americano. A violência estrutural que se dissemina na

América Latina se traduz, portanto, em uma violência institucional que se reflete em práticas de violência direta sobre as relações sociais concretas (Dante; Rodrigues, 2019).

Quanto à alegação da aplicação seletiva e discriminatória da Lei Antiterror ao Povo Mapuche, a Corte IDH entendeu que, por si só, não permite concluir que ocorreu a alegada aplicação “seletiva” de caráter discriminatório. “Dessa forma, não foram apresentados a elementos de informação suficientes sobre o universo dos fatos de violência ou de delitos de natureza semelhante à época dos acontecimentos.” (Corte IDH, 2014, par. 219)

A criminalização se traduz em um empecilho à atuação dessas pessoas em suas tarefas de representar a comunidade. As estruturas do Estado assumem um papel importante na concretização das aspirações dos grupos econômicos, a exemplo de companhias transnacionais em territórios tradicionais dos povos indígenas, com o intuito de empreender atividades extrativistas - minerais, florestais, petroleiras, hídricas, entre outras (Herrera. M, 2016).

As invasões a terras indígenas, apesar de denunciadas, não recebem a devida atenção quanto à efetivação do poder punitivo do Estado. Há por parte do Estado um afrouxamento, com o intuito de servir aos interesses econômicos dominantes (Gonçalves *et al*, 2021)

Quanto às diferentes garantias do devido processo legal, entendeu que a utilização de testemunhas de identidade reservada e, neste caso, a falta de motivação na adoção e manutenção da prisão preventiva não levou em consideração as características próprias dos povos indígenas no momento de ordenar medidas de privação de liberdade.

Dentre os pontos importantes da decisão da Corte, destacam-se:

1. O Estado violou o princípio da legalidade e o direito à presunção de inocência, consagrados nos artigos 9 e 8.2 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, combinados com os artigos 1.1 e 2 do referido instrumento.

2. O Estado violou o princípio da igualdade e da não discriminação e o direito à igual proteção perante a lei, consagrados no artigo 24 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, combinados com o artigo 1.1 do mesmo instrumento.

3. O Estado violou o direito da defesa de interrogar as testemunhas, consagrado no artigo 8.2.f) da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, em conexão ao artigo 1.1 do referido instrumento.

3. O Estado violou o direito a recorrer da sentença para juiz ou tribunal superior, consagrado no artigo 8.2.h da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, combinado como artigo 1.1 do referido instrumento.

4. O Estado violou o direito à liberdade pessoal, consagrado no artigo 7.1, 7.3 e 7.5 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, e o direito à presunção de inocência, consagrado no artigo 8.2 do referido tratado, em conexão ao artigo 1.1 desse instrumento.

5. O Estado violou o direito à liberdade de pensamento e de expressão, consagrado no artigo 13.1 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, combinado com o artigo 1.1 do referido instrumento.

6. O Estado violou os direitos políticos consagrados no artigo 23.1 da Convenção Americana sobre os Direitos Humanos, em conexão ao artigo 1.1 do referido tratado,

7. O Estado deve adotar todas as medidas judiciais, administrativas ou de qualquer outra índole para tornar sem efeito, em todos seus elementos, as sentenças penais condenatórias exaradas contra os senhores Segundo Aniceto Norín Catrimán, Pascual Huentequero Pichún Paillalao, Víctor Manuel Ancalaf Llaupe, Florencio Jaime Marileo Saravia, Juan Patricio Marileo Saravia, José Huenchunao Mariñán, Juan Ciriaco Millacheo Licán e da senhora Patricia Roxana Troncoso Robles, sobre as quais a Corte se pronunciou nesta Sentença, nos termos do parágrafo 422 da presente sentença.

8. O Estado deve fornecer, de forma gratuita e imediata, o tratamento médico e psicológico ou psiquiátrico às vítimas do presente caso que assim solicitarem, de acordo com o estabelecido nos parágrafos 425 e 426 da presente Sentença.

9. O Estado deve regular com clareza e segurança a medida processual de proteção a testemunhas relativa à reserva de identidade, assegurando que seja uma medida excepcional, sujeita ao controle judicial, com base nos princípios da necessidade e proporcionalidade, e que esse meio de prova não seja utilizado em grau decisivo para fundamentar uma condenação, bem como para regular as correspondentes medidas de compensação, nos termos dos parágrafos 242 a 247 e 436 desta sentença.

10. O Estado deve pagar a cada uma das oito vítimas do presente caso a quantia fixada no parágrafo 446 da presente Sentença, a título de indenização por danos materiais e imateriais, nos termos dos parágrafos 471 a 475 desta sentença.

11. O Estado deve pagar as quantias fixadas nos parágrafos 452 e 453 da presente Sentença a título de ressarcimento de custas e gastos, nos termos dos referidos parágrafos e dos parágrafos 471 a 475 desta sentença.

Tabela 9 - Percurso perante o Sistema Interamericano de Direitos Humanos: Caso Xukuru-BR

Denúncia	Relatório de admissibilidade	Relatório de mérito	Conclusões da Comissão
Petição em 16 de outubro de 2002, a Comissão recebeu a petição inicial, apresentada pelo Movimento Nacional de Direitos Humanos/Regional Nordeste, pelo Gabinete de Assessoria Jurídica das Organizações Populares (GAJOP) e pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), à qual foi atribuído o número de caso 12.728.	Em 29 de outubro de 2009, a Comissão aprovou o Relatório de Admissibilidade No. 98/09 (doravante denominado Relatório de Admissibilidade)	Em 28 de julho de 2015, a Comissão aprovou o Relatório de Mérito No. 44/15, em conformidade com o artigo 50 da Convenção Americana (doravante denominado (Relatório de Mérito)), no qual chegou a uma série de conclusões e formulou várias recomendações ao Estado.	A Comissão concluiu que o Estado era responsável internacionalmente: a. pela violação do direito à propriedade, consagrado no artigo XXIII da Declaração Americana e no artigo 21 da Convenção Americana, bem como do direito à integridade pessoal consagrado no artigo 5o da Convenção Americana, em relação aos artigos 1.1 e 2o do mesmo instrumento, em detrimento do Povo Indígena Xucuru e seus membros; b. pela violação dos direitos às garantias e à proteção judiciais consagrados nos artigos 8.1 e 25.1 da Convenção Americana, em relação ao artigo 1.1 do mesmo instrumento, em detrimento do Povo Indígena Xucuru e seus membros.
O caso Povo Indígena Xucuru e seus membros contra a República Federativa do Brasil (doravante denominado “Estado” ou “Brasil”) foi submetido à Corte em 16 de março de 2016 pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos (doravante denominada “Comissão Interamericana” ou “Comissão”).			De acordo com a Comissão, o caso se refere à suposta violação do direito à propriedade coletiva e à integridade pessoal do Povo Indígena Xucuru, em consequência: i) da alegada demora de mais de 16 anos, entre 1989 e 2005, no processo administrativo de reconhecimento, titulação, demarcação e delimitação de suas terras e territórios ancestrais; e ii) da suposta demora na desintrusão total dessas terras e territórios, para que o referido povo indígena pudesse exercer pacificamente esse direito. O caso também se relaciona à suposta violação dos direitos às garantias judiciais e à proteção judicial, em consequência do alegado descumprimento do prazo razoável no processo administrativo respectivo, bem como da suposta demora em resolver ações civis iniciadas por pessoas não indígenas com relação a parte das terras e territórios ancestrais do Povo Indígena Xucuru.

Tabela 10 - Percursos perante o Sistema Interamericano de Direitos Humanos Caso Mapuche

Denúncia	Relatório de admissibilidade	Relatório de mérito	Conclusões da Comissão
Quatro petições que, por solicitação expressa do Estado, foram resolvidas, de maneira conjunta. 1. Petição apresentada em 15 de agosto de 2003, por Segundo Aniceto Norín Catrimán, representado pelos advogados Jaime Madariaga de la Barra e Rodrigo Lillo Vera (Caso nº 12.576, Petição nº 619/03). 2. Petição apresentada no mesmo dia por Pascual Huentequeo Pichún Paillalao (assinalada com os mesmos números do caso e petição anterior). 3. Petição apresentada em 13 de abril de 2005, por Juan Patricio Marileo Saravia, Florencio Jaime Marileo Saravia, José Benicio Huenchunao Mariñán, Juan Ciriaco Millacheo Licán e Patricia Roxana Troncoso Robles (caso nº 12.611, Petição nº 429/05). 4. Petição apresentada em 20 de maio de 2005, por 69 dirigentes do Povo Indígena Mapuche e pelos advogados Ariel Bacian, Sergio Fuenzalida Bascuñán e José Aylwin Oyarzún, em representação de Víctor Manuel Ancalaf Llaupé (Caso nº 12.612, Petição nº 581/05).	Nos dias 21 de outubro de 2006 e 2 de maio de 2007, a Comissão aprovou os Relatórios de Admissibilidade de três denúncias por irregularidades nas condenações contra autoridades tradicionais, dirigentes e ativistas do povo.	Em 5 de novembro de 2010, a Comissão emitiu o Relatório de Mérito nº 176/10, em conformidade com o artigo 50 da Convenção Americana (doravante denominado (Relatório de Mérito)), no qual chegou a uma série de conclusões e formulou várias recomendações ao Estado.	A Comissão concluiu que o Estado era responsável pela violação dos seguintes direitos consagrados na Convenção Americana: i) “o princípio de legalidade consagrado no artigo 9 da Convenção Americana, em conexão às obrigações estabelecidas nos artigos 1.1 e 2 do referido instrumento, em detrimento das [oito supostas vítimas do presente caso]”; ii) “a igualdade perante a lei e a não discriminação, estabelecidas no artigo 24 da Convenção Americana, combinado com o artigo 1.1 do referido instrumento, em detrimento das [oito supostas vítimas do presente caso]”; iii) “a liberdade de expressão e os direitos políticos estabelecidos nos artigos 13 e 23 da Convenção Americana, em conexão às obrigações consagradas no artigo 1.1 do referido instrumento, em detrimento das [oito supostas vítimas do presente caso]”; iv) “o princípio de responsabilidade penal individual e a presunção da inocência, nos termos dos artigos 8.1, 8.2 e 9 da Convenção Americana, combinado com o artigo 1.1 do referido instrumento, em detrimento das [oito supostas vítimas do presente caso]”; v) “o direito de defesa dos Lonkos Aniceto Catrimán e Pascual Pichún e do Werkén Ancalaf Llaupé, especificamente o seu direito a inquirir as testemunhas presentes no tribunal nos termos do artigo 8.2.f) da Convenção Americana, em relação às obrigações estabelecidas nos artigos 1.1 e 2 do referido instrumento”; vi) “o direito de recorrer da sentença consagrado no artigo 8.2.h) da Convenção Americana, em relação às obrigações estabelecidas nos artigos 1.1 e 2 do referido instrumento, em detrimento das [oito supostas vítimas do presente caso]”7; vii) “o direito a um juiz imparcial, consagrado no artigo 8.1 da Convenção, combinado com o artigo 1.1 do referido instrumento, em detrimento das [oito supostas vítimas do presente caso]”; e, viii) “as violações dos direitos humanos consagrados nos artigos 8, 9, 24, 13 e 23 tiveram um impacto importante sobre a integridade sociocultural do povo Mapuche como um todo”. Adicionalmente, a Comissão estabeleceu que o “Chile não violou os direitos de um juiz competente e independente, nem a proibição de duplo ajuizamento processual para apreciação do mesmo fato, consagrados nos artigos 8.1 e 8.4 da Convenção Americana, respectivamente”.

Em agosto do ano 2010, as três denúncias foram agrupadas, Caso nº 12.576 na CIDH, a qual enviou à Corte IDH para demandar al Estado de Chile. O caso submetido à Corte em 7 de agosto de 2011 pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos (doravante denominada “Comissão Interamericana” ou “Comissão”).			A Comissão submeteu à jurisdição da Corte Interamericana a totalidade dos fatos e das violações de direitos humanos descritos no Relatório de Mérito “pela necessidade de obtenção de justiça para as supostas vítimas, perante o descumprimento das recomendações por parte do Estado do Chile”.
Sentença da Corte em 29 de maio de 2014 sobre o caso de Norin e outros (dirigentes, membros, ativistas do povo indígena mapuche), sentença conhecida como "CASO LONKOS" (alusão ao caráter de líderes tradicionais de algumas vítimas), Caso Poluco Pidenco e Caso Ancalaf. Os representantes indicaram o Centro pela Justiça e pelo Direito Internacional (doravante “CEJIL”) e a Federação Internacional de Direitos Humanos (doravante “FIDH”) como intervenientes comuns para representar todas as supostas vítimas.			A Corte concluiu que houve violação dos princípios da legalidade e da presunção de inocência, tendo em vista o tipo penal amplo e impreciso da lei antiterrorista chilena, Lei nº 18.314/198. Tipos penais abertos contrariam as normas internacionais de proteção de direitos humanos, gerando insegurança jurídica.

6.5. Resultados da análise da pesquisa

A análise da pesquisa, a partir da matriz metodológica construída no capítulo anterior, parte do pensamento crítico decolonial como ferramenta para reflexão, tendo como ontologia a colonialidade do *poder, saber e ser* e marcadores como o território, cultura jurídica, criminalização, identidades, etnocídio entre outros.

É fundamental compreender que os Sistemas (Global e Regionais) são fruto de um ideário de direitos humanos liberal e que trazem, enquanto instituições, as contradições presentes na colonialidade e a concepção de “universalidade *a priori*” sustentada na premissa de que os seres humanos têm os direitos reconhecidos nos textos internacionais pelo mero fato de terem nascido.

A internacionalização dos direitos humanos, após a Declaração Universal de 1948, surgiu com o intuito de exercer um diálogo entre o direito interno dos Estados-membros e o internacional. Os tratados internacionais seguiram o viés liberal individualista. Tanto é que a Convenção Americana (CADH) não trouxe o reconhecimento de direitos humanos de grupos ou povos, ou especificidades culturais. Os Sistemas de Proteção, apesar de importantes, trazem as narrativas de proteção universal dos direitos. A crítica ao universalismo passa, também, pelo não reconhecimento de uma pluralidade de produções jurídicas existentes.

O traço da colonialidade está presente nas sentenças, tendo em vista que a Corte IDH não tem a perspectiva de provocar rupturas na concepção do direito, ou de trazer uma tendência a partir da teoria crítica latino-americana. A interpretação extensiva não confronta o direito posto. Fica claro a preservação das categorias epistemológicas vigentes. **“O direito hegemônico é um instrumento de expansão do colonialismo e do capitalismo, sendo responsável pela invisibilização jurídica e pelo silenciamento dos sujeitos”** (Araújo, 2016, p. 89, grifo meu). A exemplo, a concepção de propriedade coletiva é uma adequação ao direito vigente, ou melhor, à normativa civilista. Tenta harmonizar critérios jurídicos ocidentais com a cosmologia das identidades indígenas. A observação evidencia um discurso jurídico derivado da colonialidade do poder, saber e ser. O pensamento liberal tende a impor uma ordem à realidade, através da violência simbólica de poder.

O Indigenato, na sua origem, não traz a concepção de propriedade no seu direito, mas de território na perspectiva coletiva e que tem um sentido mais amplo que é a sua relação com a natureza e com a espiritualidade. A concepção não é antropocêntrica. Em que pese à Corte IDH expressar a importância da proteção dos recursos naturais, identidade cultural,

respeito à forma de vida indígena, não aprofunda questões essenciais para uma concepção intercultural. Para Walsh (2009, p. 41), “a interculturalidade busca romper com a história hegemônica de uma cultura dominante e outras subordinadas e, dessa maneira, reforçar as identidades tradicionalmente”.

Ao buscar soluções para os conflitos, afastando a dimensão política do direito, a Corte IDH solidifica o traço ocidental de colonialidade. “Na América Latina, o direito sempre reproduziu as relações assimétricas de poder formadas desde os tempos coloniais.” (Brandão, 2023, p. 82, grifo nosso). A dimensão política está presente na vida cotidiana, que significa uma tomada de posição no exercício e decisões do poder político em sociedade. O não se comprometer é uma tomada de posição que não deixa de ser política. “[...] todo fenômeno jurídico e político está permeado por interesses ideológicos e não podem ser entendidos à margem de seu fundo cultural e contextual” (Herrera Flores 2009, p. 56).

As decisões da Corte IDH buscam equalizar conflitos relacionados à noção de terra, identidade, propriedade, as quais, no marco do Sistema Interamericano de Direitos Humanos, apesar de reconhecer direitos, muitas vezes são desprovidas da dimensão política, quando, por exemplo, nas decisões sobre propriedade comunal, não faz menção à exploração desordenada das empresas extrativistas, ou não faz menção à intervenção estatal e de empresas privadas em áreas indígena para execução de megaprojetos para a exploração de minerais, hidrocarbonetos e outros recursos naturais que colocam em risco a sobrevivência da comunidade. **O agir judicial, a partir da concepção liberal, traz em sua origem uma prática de dominação e um afastamento das concepções plurais e pluriétnicas. “Os obstáculos são percebidos nos jogos institucionais, nas ideologias de linguagens, nas estratégias discursivas e, também, por umas práxis jurídicas oficiais fundadas em fórmulas e ficções [...]”** (Nascimento, 2016, p 368).

Simplesmente, a Corte IDH realiza uma interpretação, passando ao largo o que representa o projeto que põe em risco o planeta e a existência não só dos povos indígenas. Existe uma tensão, um choque de paradigmas entre direito liberal e o paradigma dos povos originários, porque a discussão da terra é um ponto fundamental do pensamento liberal. **A lógica da colonialidade se perpetua nas políticas estatais excludentes, resultando na desagregação das comunidades. É precisamente na desconstrução do direito moderno que reside o grande desafio.**

O exercício hermenêutico é o de interpretar a Convenção Americana como um instrumento que acompanhe a evolução. Neste sentido, quando fundamenta a decisão também levando em consideração a Convenção nº 169 e a Declaração dos Povos Indígenas, utilizando-

se da normativa do Sistema Global de Direitos Humanos sobre direito à consulta prévia, à identidade cultural, à terra, entre outros, amplia a interpretação sem sair do *script*. “[...] Instrumentos que *prescrevem* comportamentos, impõem deveres e compromissos individuais ou coletivos, sempre interpretados a partir de um sistema axiológico e econômico dominante (Herrera Flores, 2009, p. 26).

Embora haja alguns avanços importantes no âmbito normativo, inclusive fruto da luta do movimento indígena internacional, a exemplo da aprovação da Convenção 169 da OIT – tratado internacional que disciplina a concepção de autonomia e autogoverno dos povos indígenas e tribais –, está encravado de referencial ocidental do direito. Percebe-se que sua efetivação ainda é distante. Os contra-ataques normativos buscam a flexibilização de leis ambientais de modo a impedir usufruto exclusivo dos territórios indígenas. A colonialidade do direito se expressa a partir da assimetria de poder.

É possível perceber avanços nas decisões jurisprudenciais e levar em consideração o direito consuetudinário dos povos indígenas, alinhando com a teoria do Indigenato, vinculando com a preservação da cultura, ancestralidade, identidade. **"A lógica ocidental de conservar práticas de dominação emprega múltiplos métodos, entre os quais fazer reformas constitucionais e legais que não rompem com as velhas práticas de exclusão e de discriminação"** (Rivera Cusicanque, 2010, p. 56).

A Corte IDH, adequando-se ao direito liberal, deu uma interpretação extensiva à propriedade, dando o alcance ao direito à propriedade coletiva – nos termos da posse tradicional –, realizando um reposicionamento da propriedade de cunho individual. Este fato não deixa de ser importante, mas é insuficiente. Para Airton Krenak (2022, p. 78), não sabemos o que é propriedade coletiva no Brasil. “As terras habitadas pelos indígenas pertencem à União. O capitalismo só admite propriedade privada e é incompatível com qualquer outra perspectiva de uso coletivo da terra.”

De qualquer forma, a Corte IDH desenvolveu uma hermenêutica que deduz um respeito à territorialidade no *corpus* de valores indígenas. As sentenças precisam, cada vez mais, considerar outras práticas epistêmicas, só assim quebrará a colonialidade do saber. “A noção de terra ancestral e território antigo são categorias ainda sem lugar de relevância no saber jurídico ocidental [...]” (Nascimento, 2006, p. 366).

Quanto à concepção de vida digna construída pela jurisprudência da Corte, está relacionada aos direitos econômicos, sociais e culturais, reduzindo a concepção de vida digna ao “bem-estar”, modelo de vida sobre esses povos. Apesar de ampliar o conceito, não inclui as formas alternativas de vida dos povos indígenas e a pretensão por autodeterminação.

O padrão imposto pela modernidade difunde uma concepção parcial da realidade que é chancelado pelo direito, a partir de um padrão de humanidade. Os Sistemas de Direitos Humanos trazem as suas contradições nas suas origens, no entanto, no contexto de internacionalização das demandas indígenas, a jurisprudência da Corte IDH demonstrou uma contenção ao avanço de equivalência cultural e étnica, e, ao mesmo tempo, trouxe a possibilidade de uma nova interpretação do direito, por reconhecer outros preceitos jurídicos. Não se pode esquecer que “quem domina a narrativa é aquele que, em todos os tempos, é dono dos meios de produção da linguagem” (Tiburi, 2021, p. 46).

Sabe-se que as decisões da Corte dificilmente poderão ser cumpridas integralmente, tendo em vista o direito interno dos Estados Partes. A experiência tem demonstrado que o Sistema Interamericano de Direitos Humanos tem sido um caminho para discutir algumas pautas, mas não é suficiente para forçar o cumprimento de suas decisões ou representar mudança ou requerer uma colaboração do Estado-parte. Além disso, o Sistema não pode ignorar as exigências por reconhecimento e proteção da diversidade cultural, nem os problemas na aplicação e interpretação dos direitos humanos a este respeito. De toda sorte, **a Corte IDH precisa avançar na dimensão política do direito**, criar um modelo de obrigatoriedade de sua jurisprudência, bem como construir mecanismos que garantam os direitos que levem em consideração a interculturalidade, que se constrói na convivência diária.

Cabe destacar que não se trata de desconsiderar o Direito Internacional dos Direitos Humanos como possível instrumento de mudança, enquanto reflexo e consequência de lutas políticas, mas de esclarecer que esse é apenas um dos instrumentos disponíveis na luta contra um modelo que expressa a colonialidade. A luta indígena vai muito além da esfera jurídica. **"Apesar da enorme importância das normas que buscam garantir a efetividade dos direitos no âmbito internacional, os direitos não podem reduzir-se às normas"** (Herrera Flores, 2010, p. 36, grifo nosso).

No caso dos Estados latino-americanos, durante o século XX, desenvolveram-se políticas em que as diferenças étnicas e culturais desapareceram no interior dos modelos dos Estados nacionais, a partir de uma política de homogeneização e construção de uma identidade nacional. “O sistema jurídico suprime o debate sobre a territorialidade ancestral, em termos históricos e políticos, mas cria fórmulas para manter o reconhecimento da diversidade étnica nos limites do que a sociedade nacional está disposta a conceder” (Nascimento, 2026, p. 370).

Na América Latina, com promulgação de normas constitucionais pelos Estados-nações e a definição do pluralismo e interculturalidade nos instrumentos normativos, impulsionados pelas Constituições do Equador e da Bolívia na luta contra o liberalismo, pensava-se que

minimamente estariam resolvidas as condições necessárias para os diversos sistemas de vida dos povos originários. E entre vários conflitos estavam o reconhecimento do território e da cultura, bem como a compreensão sobre a autodeterminação vs. soberania. Apesar de algumas modificações institucionais e reformas legais, vários obstáculos impediram o cumprimento dos direitos.

A colonialidade persiste com suas diversas facetas e as rupturas não se fazem presentes, tendo em vista o avanço neoliberal. A implantação do “neoliberalismo nos países enfraqueceu qualquer posição ingênua acerca da efetividade imediata dos textos e das práticas dos organismos internacionais que se dedicam à ‘gestão’ dos direitos humanos no mundo inteiro” (Herrera Flores, 2010, p. 26).

O constitucionalismo latino-americano, com a ideia de refundação do Estado, principalmente com inovações ou reconhecimento da diversidade cultural e dos direitos dos povos indígenas, não descolonizou a estrutura do Estado, rompendo com as antigas lógicas de colonialidade do poder, saber e ser. “Os processos constitucionais latino-americanos de inclusão da perspectiva indígena na lógica estatal, de início, não passaram de um mero reconhecimento da existência desses povos” (Walsh, 2009, p. 75). “Há de se decolonizar o direito para que também seja possível decolonizar o Estado” (Fonseca, 2016, p. 171). Os sistemas jurídicos impõem uma ordem, negando outras formas de organização jurídica, a exemplo dos povos originários. O Estado passa a reconhecer a existência dos direitos específicos a grupos étnicos, mas excluindo qualquer margem de previsão de legitimidade à utilização das instituições políticas e jurídicas próprias de tais coletividades (Lacerda, 2014).

Quanto à criminalização das lideranças, a primeira sentença sobre o tema foi sobre o Povo Mapuche, em que a Corte IDH questionou o uso indevido da legislação antiterrorismo aplicada às autoridades e a outros membros, e, em muitos casos, resultando em prisões arbitrárias, julgamentos injustos e condenações desproporcionais.

A Corte IDH em nenhum momento expressou explicitamente que houve criminalização. Mas ousou, ao solicitar a revisão da respectiva legislação para garantir sua conformidade com as normas internacionais de direitos humanos e com a implementação de medidas para garantir a consulta e, o consentimento prévio das comunidades indígenas em questões que as afetavam. Quando se diz que ousou, é porque existe um debate sobre as legislações antiterror nos países da América Latina, induzidas por uma agenda americana de adoção de uma política de segurança pública. Além do mais, tem sido uma tendência à sua aplicação contra ativistas e lideranças de movimentos sociais.

A Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), ao enviar o caso para Corte IDH, expressou que a utilização da via penal para punir as lideranças representou violações de direitos. A aplicação do direito penal, neste caso, implicou a criminalização de um movimento social de um povo indígena que afetou seus direitos à liberdade de expressão. Essa criminalização é vista como uma forma de silenciar e intimidar o Povo Mapuche.

Os processos de criminalização necessariamente não se realizam durante um protesto social, mas “a maior parte da literatura que discute o fenômeno coincide em nomeá-lo como criminalização do protesto” (Alcázar, 2020, p. 3). Há várias outras estratégias como a omissão do Estado, divisão de forças, fragilizando o papel das lideranças nos processos organizacionais, expulsão dos territórios entre outras. A omissão estatal é uma estratégia que se traduz na impossibilidade de garantir o direito ao território dos povos indígenas. As soluções aos problemas do direito ao território mostram claramente o caráter colonialista das práxis estatais.

A judicialização do protesto não supõe subordinar a repressão, mas o uso dos instrumentos legais e da institucionalidade judicial para acusar ou processar lideranças e ativistas diante dos conflitos. O processo inclui também a “formulação de nova legislação ou a reformulação de normativas com o fim de criar novos tipos penais, que, explícita ou implicitamente, envolvem condutas tipicamente relacionadas ao protesto social” (Alcázar, 2020, p. 4).

Na América Latina, a produção das políticas de criminalização tem como referência as reformas legais, especificamente legislações penais com a criação de novos delitos, a exemplo das legislações antiterroristas. A criminalização também se dá com a restrição de um conjunto de direitos de liberdade que a Corte IDH enfatiza na sua decisão.

Na análise do caso, considerou-se que as decisões judiciais que condenaram as vítimas continham preconceitos discriminatórios contra o Povo Mapuche, violando o princípio de igualdade e não discriminação. Mas, enfatizou que não houve elemento para caracterizar a seletividade. A aplicação da legislação sobre terrorismo contra lideranças representa um caso de seletividade do Direito Penal, apesar da Corte não a considerar. O poder punitivo é marcado pela seletividade.

A criminalização é um processo que pretende mudar a arena de conflito do político para o penal. As lutas territoriais na América Latina são criminalizadas de diversas formas, como assassinato de líderes comunitários, massacres, ameaças, como já mencionadas na trajetória do trabalho. A Corte IDH não recepcionou, no Caso Xukuru, que a demora na resolução do conflito levou a um nível de violência e medo na comunidade, apesar das provas demonstrarem que a demora estatal promoveu assassinatos, agressões, ameaças... A forma mais

frequente de criminalização é o processo penal. Neste sentido, “a lei, nessa dinâmica, cumpre o papel de robustecer a legitimidade da intervenção penal e se alinha ao discurso autoritário penal que propugna a necessidade de medidas de contenção contra grupos e indivíduos indesejados” (Duarte; Rodrigues, 2021, p. 14).

A sentença da Corte IDH, mesmo que não expresse diretamente que houve criminalização do Povo Mapuche, traz os mecanismos políticos de criminalização contra os movimentos indígenas. **“Na crise de governabilidade dos Estados nacionais, apela-se em primeiro lugar à intervenção penal [...] Os problemas sociais deixam de ser politizados e passam a ser policializados”** (Duarte; Rodrigues, 2021, p. 15, grifo nosso).

A Corte IDH, diante da violência sofrida pelas lideranças, solicitou que o Estado-parte revisasse a lei antiterror, por não se harmonizar como os padrões internacionais de direitos humanos. Ademais, demonstrou a discriminação de raça, pela forma como atuaram os juizes do Estado do Chile. A sentença representou um reconhecimento do fenômeno de violência contra lideranças em regimes considerados democráticos na América Latina. As decisões da Corte IDH, de certa forma, deixam em evidência os fundamentos que amparam, reforçam e exteriorizam a criminalização devido ao problema do território.

É importante considerar que um conjunto de forças sociais tem apostado na litigância estratégica junto ao Sistema Interamericano de Direitos Humanos como foro de debate sobre direitos de determinados grupos. Os instrumentos internacionais disponíveis têm sido uma tática utilizada de ativismo jurídico político nas suas reivindicações contra a agudização de uma política de desterritorialização e criminalização, fundamentada pela usurpação histórica de terras, que se expressa pelo poder **do Estado que se submete, muitas vezes, aos interesses dos setores econômicos ou como instrumento de interesses privados, dando continuidade à repressão, à opressão e à expropriação.** A utilização da litigância estratégica busca desafiar leis e políticas que violam os direitos, buscando precedentes judiciais que fortaleçam suas reivindicações. Os povos indígenas frequentemente precisam recorrer aos tribunais para defender seus direitos territoriais e de autodeterminação. Isso envolve enfrentar um sistema jurídico que muitas vezes é hostil ou indiferente às suas reivindicações.

As práticas contra insurgentes de resistência e de re-existência têm sido adotadas pelos movimentos com o intuito de tensionar e, muitas vezes, se rebelar ante uma política do Estado e seus mecanismos de controle que levam à negação ou à invisibilidade dos povos indígenas. A categoria de re-existência busca ressignificar e redefinir a vida no dia a dia e assim poder enfrentar a realidade com condições de dignidade e autodeterminação. A re-existência impõe avançar para além da racionalidade hegemônica na construção de

possibilidades, para criar, pensar, sentir, restituir o ser em um processo de reconhecimento de si e do seu entorno (Achinte, 2012).

Os movimentos indígenas têm inspirado estratégias de rebeldia, vigilância, re-existência, desobediência ou suspeição epistêmica, acirrando opções fronteiriças e descentralizadas da lógica globalizante, bem como a possibilidade de discutir narrativas não conhecidas pela história oficial. Tudo isto é considerado um giro decolonial. Dentre tantos caminhos e atalhos apresentados, não significa a existência de um projeto fechado, caso contrário estaria reafirmando a concepção eurocêntrica. “Aprender a desaprender para reaprender de outra maneira é o que nos ensina a filosofia de Amawtay Wasi” (*apud* Mignolo, 2014, p. 95). O protagonismo sociopolítico e científico dos povos indígenas na produção e compartilhamento de conhecimentos contribui para a decolonização, superação das opressões sofridas, respeito a identidades, ancestralidades, diversidades.

A análise das sentenças da Corte IDH, de alguma forma, responde ao modo como se operam os mecanismos legais de criminalização dos movimentos indígenas e a reprodução da violência estrutural, compreendendo o projeto de dominação e a colonialidade do direito. O Estado, ao se deparar com reivindicações que vão contra o poder constituído, utiliza-se da legalidade para deslegitimar qualquer tipo de protesto social, seja indígena ou não, valendo-se da criminalização como forma de neutralizar os movimentos.

A política formulada pelo Estado reproduz práticas da colonialidade do poder, saber e ser a partir da negação e da exclusão de segmentos e grupos sociais, reforçando a violência e a arbitrariedade no entrelaçado de coerção e aterrorizamento social. Com a análise das sentenças, foi possível apresentar as contradições do sistema e as estratégias de violência. As lutas de resistência dos movimentos pelo reconhecimento de seus direitos têm o intuito de tensionar e muitas vezes se rebelar ante uma política do Estado de agudização e desterritorialização, fundamentada pela usurpação histórica de terras, que se expressa pelo poder estatal, que se submete, muitas vezes, aos interesses dos setores econômicos, dando continuidade à repressão, à opressão e à expropriação.

As reivindicações dos territórios ancestrais representam a resistência a um projeto de colonialidade da sociedade latino-americana. Destaca-se que o Estado sempre pactuou com as elites o projeto político, ratificando as questões fundiárias e econômicas e reatualizando a expropriação territorial e as estratégias de criminalização. As políticas estatais, apesar do reconhecimento constitucional dos direitos indígenas, mantêm a estrutura da sociedade colonizada.

As experiências da cosmovisão indígena, por sua vez, trazem o protagonismo sociopolítico, demonstrando a possibilidade da diversidade intercultural para a construção do bem-viver da humanidade. O conceito de bem-viver traz diversas perspectivas, como filosofia de vida, cosmologia indígena, alternativas ao desenvolvimento entre outros.

O bem-viver erradica-se nas experiências de mundo de base decolonial, a partir do diálogo e conexão entre natureza e o ser humano. É uma vivência “eminentemente subversiva de futuro” (Acosta, 2017, p. 17). O bem-viver, na cosmologia indígena, remete ao século XVII, no ano de 1611, quando o indígena Felipe Guaman Poma de Ayala, nascido na região hoje denominada Peru, escreveu *Nuevas Crónicas y Buen Gobierno*” e na ocasião expressou a possibilidade do “bem-viver”. A capacidade de escuta dos conquistados com base nas narrativas resgatou as práticas e valores ancestrais.

A importância da epistemologia do bem-viver, por exemplo, demonstra a possibilidade de “imaginar um mundo no qual muitos mundos podem coexistir” (Mignolo, 2008, p. 296). Krenak sugere **“imaginar cartografias, camadas de mundos, nas quais as narrativas sejam tão plurais que não precisam entrar em conflito ao evocar diferentes histórias de fundação”** (2022, p. 32, grifo nosso).

A perspectiva de outros mundos traz um repertório de narrativas e saberes não concorrentes. Um conjunto de epistemologias que partem da possibilidade da diversidade e da globalização contra hegemônicas (Santos, 2006), como a concepção dos direitos da natureza – baseada na cosmovisão ancestral indígena que corresponde a um novo paradigma ético-jurídico que reconhece interdependência entre todos os elementos naturais – sejam os animais, vegetais, minerais ou humanos.

O reconhecimento da natureza é visto como sujeito de direitos, e não como objeto de direitos dos seres humanos, passível de sua apropriação. Direito da Mãe Terra ou da *Pachamama* em *quechua*, defendem as visões biocêntrica ou ecocêntrica. O conhecimento produzido junto ao território e coletivamente compartilhado é parte fundamental da tessitura do pertencimento” (Jacinto da Rosa, 2022, p. 25).

Outra perspectiva é a cultura do encantamento que tem a terra como centralidade, e promove a vida sem que haja comprometimento da vida da terra. “O encantamento está relacionado à percepção da totalidade da natureza, na qual o homem torna-se indissociável dela, sendo a natureza relacionada ao encantado.” (Brugnago, 2020, p. 7). Os encantados são seres que não morreram, mas se encantaram, tornaram-se invisíveis.

Os rituais sagrados, o território, a ancestralidade, a reconstrução da história na formação educacional, a medicina indígena, a constituição da identidade cultural, a recuperação de conhecimentos e saberes antigos, autodeterminação, equilíbrio e a harmonia com a natureza, e a organização das mulheres têm mostrado um modelo de vida que se expressa na cosmovisão do bem-viver, que nas línguas Xukuru chama-se *Limolaigo Toipe* e em *Mapuche*, *Küme Mongen*. “Nós chamamos hoje de bem-viver é ter sempre esse respeito com o outro, com o sagrado, com o espaço físico, com a mãe-terra. Também está relacionado com a nossa própria gestão [...]” (Marcos Xukuru, 2019, p. 9). O bem-viver indígena é um ato de resistência ancestral, de respeito ao saber e a sua oralidade como produção e transmissão de saberes indígenas.

A memória é uma estratégia de resistência. Aprofundá-la, a partir dos povos indígenas, parte do pressuposto da necessidade de reforçar a identidade. A memória é ao mesmo tempo, passado e presente que se encontram para atualizar os repertórios e encontrar novos sentidos, que se perpetuam em novos rituais que abrigam elementos novos, no circular movimento repetido à exaustão ao longo de sua história (Munduruku, 2021). O resgate da oralidade faz parte do projeto decolonial. A oralidade indígena se fundamenta em uma “memória ancestral”. A linguagem da oralidade não costuma ser oficialmente reconhecida enquanto modo de construção de saberes.

Enfim, “a decolonização é um processo de ruptura com as estruturas políticas, econômicas e de modos de conceber o mundo fora da ótica da dominação” (Rivera Cusicanqui, 2010, 54). Reconhecer, resgatar, aprender e re-aprender práticas ancestrais demonstram que são possíveis diretrizes políticas que levem em consideração a diversidade, as diversas formas de vida, as expressões culturais, os costumes e as práticas dos povos indígenas, afrodescendentes, quilombolas.

REFLEXÕES DERRADEIRAS

A escolha a partir do pensamento crítico decolonial, com o intuito de aprofundar sobre a criminalização dos movimentos sociais indígenas, representou a busca de uma concepção que fosse capaz de descortinar a história oficial, os efeitos da violência vividos pelos povos originários e, ao mesmo tempo, que rompesse com teorias de unidade de análise eurocêntrica que não respondem com profundidade o encobrimento da história latino-americana.

O pensamento crítico decolonial deixa claro que a colonialidade está presente atualmente, não só em termos do poder político e econômico, mas também nas formas de justiça e legalidade. O retorno ao passado permitiu compreender os sujeitos colonizados e suas marcas de resistência.

Foi muito importante, na construção da metodologia da investigação, apoiar-se na concepção epistemológica de Hugo Zemelman, que enfatiza que enquanto não houver um conhecimento profundo do problema, toda e qualquer abstração conceitual está defasada e não representa a realidade. As ideias do autor expressam um giro decolonial de caráter metodológico, quando colabora para que a pesquisa rompa com as determinações teóricas e formas fechadas de discutir a problematização. Para a ciência, incluindo o direito, evoluir e se desenvolver, é crucial integrar conhecimentos de diversas áreas, questionar doutrinas estabelecidas e estar aberta a novas ideias e perspectivas. Assim, é possível romper o ciclo de repetição e promover um progresso genuíno e significativo.

Esse trabalho é a ponta do iceberg diante da necessidade de desbravar caminhos que ainda estão interrompidos, fechados e inundados pelas relações de colonialidade. Romper os alicerces construídos significa tempo.

A matriz do pensamento decolonial trouxe para o trabalho a reconexão da história a partir dos *escombros*, apoiada em novas bases de compreensão de mundo e do conhecimento, tendo como referencial as experiências dos movimentos indígenas e suas lutas.

A colonialidade construiu um marcador de desigualdade social e uma história de violência que subornou os corpos e territórios desde a chegada dos colonizadores. “De morte prematura das zonas de não ser”, como diz Grosfoguel. De uma colonialidade, como forma de existir sem colônia e construções de narrativas inventadas sobre os povos indígenas e escravizados. O pensamento decolonial reposiciona/reordena a história, abrangendo a discussão de raça, gênero, economia e recursos naturais, bem como as lutas políticas dos povos.

A pesquisa demonstrou como é difícil na academia sair de padrões científicos limitantes e romper com outras formas de ser pesquisador. Por isso, é possível identificar no trabalho e

reconhecer com humildade algumas contradições, pois não é possível desconsiderar por inteiro o conhecimento hegemônico.

As reflexões realizadas foram, em sua maioria, de **contribuições de autores/as latino-americanos/as que ousaram desconstruir as narrativas sobre a compreensão de mundo, e reforçar que a colonização não foi um evento acabado**. Os/as autores/as incluem não só os/as que estão na academia, mas aqueles/as a quem foram negados/as os seus conhecimentos. No trabalho há fragmentos de diálogos desses saberes para explicar as ideias como cosmovisão, territórios, espiritualidade, entre outros. **A escolha desses autores/as indígenas representa o reconhecimento e a validação de outra epistemologia**. A tese busca uma demarcação histórica temporal dos povos indígenas.

O epistemicídio é uma forma de controle muito poderosa de poder. Por isso, a colonialidade do saber tem um papel importante no debate sobre as epistemologias e como a realidade do saber, estrutura as formas de exploração, que opera com o controle da autoridade. Decolonizar epistemologias significa rever séculos de dominação intelectual. É uma tentativa de subversão, contribuindo para romper com processos complexos de padrões científicos limitantes.

A escassez de fontes documentais, na pesquisa, sobre o papel das mulheres indígenas na história tornou-se evidente. É necessário juntar os fragmentos históricos sobre a relevância das indígenas nas lutas libertárias na América Latina, para que se possa realizar a construção do direito à memória.

É preciso evidenciar sempre o apagamento e silenciamento das mulheres no processo de conquista e colonização, em que seus corpos foram marcados por cicatrizes de violência física, sexual e moral. Estas marcas também estão nas mulheres pretas que foram escravizadas. Quanto aos movimentos e às ações de resistência, é importante salientar que as mulheres indígenas estão no enfrentamento e com capacidade de rompimento de barreiras fundamentais na luta pela preservação e demarcação de seus territórios.

Voltando à criminalização dos movimentos indígenas, é usada para justificar intervenções repressivas e para invalidar as suas reivindicações como ilegítimas ou incompatíveis com a “modernidade” e o “desenvolvimento”.

A pesquisa comprovou que a criminalização dos movimentos indígenas frequentemente envolve várias formas de violência, como a repressão policial e militar de protestos, a difamação pública dos líderes, bem como a imposição de sistemas de conhecimentos coloniais. O Estado e empresas privadas têm contribuído para reprimir os movimentos indígenas que ameaçam esses interesses, utilizando leis e forças de segurança para desarticular a resistência. **A omissão**

do Estado, muitas vezes, desempenha um papel central no acirramento da violência, devido à inação frente a invasores de terras, demora na demarcação de terras e o não cumprimento de decisões judiciais, ausência, proteção jurídica, inércia na implementação de direitos e ausências de políticas públicas.

A colonialidade está enraizada nas instituições sociais, econômicas e culturais. E as legislações são moldadas e aplicadas, refletindo os interesses de grupos dominantes, sem consentimento ou consulta dos povos indígenas, favorecendo a exploração de terras para atividades como mineração, agricultura intensiva que provocam a perda de biodiversidade, propagação de doenças e perdas de solo, e outros projetos considerados de “desenvolvimento”.

O pensamento decolonial não avançará enquanto o modelo de estado-nação prevalecer, pois ele perpetua estruturas de poder e controle que são inerentes às lógicas da colonialidade. Enquanto o Estado não expressar a realidade social, não realizará a ação transformadora. É importante reforçar que o colonialismo jurídico oferece uma proteção ilusória aos sujeitos da zona do não ser.

A decolonialidade do direito é uma abordagem fundamental para a justiça e a autodeterminação dos povos indígenas. O Reconhecimento e integração dos sistemas jurídicos indígenas no marco jurídico nacional é crucial para a realização do giro decolonial. Inclui-se o respeito pelas formas tradicionais de resolução de conflitos e governança.

A abstração do imaginário da colonialidade envolve não apenas a compreensão das estruturas existentes, mas também a transformação das mentalidades e dos discursos que as sustentam e que se manifestam em diversas esferas da vida cotidiana, desde a linguagem até as instituições políticas e culturais.

A abstração do imaginário é carregada de violência simbólica, pois os processos de desvinculação das ideias e estruturas mentais da colonialidade podem envolver e confrontar noções profundamente enraizadas de identidade, cultura e poder, que foram historicamente legitimadas e perpetuadas através dos tempos.

O racismo estrutural não apenas reflete a abstração do imaginário da colonialidade, mas também perpetua a violência simbólica que marginaliza e oprime os sujeitos da zona do não ser, afetando suas vidas em diversos aspectos. Manifesta-se através do acesso desigual a recursos básicos, violência institucional, como a polícia e o sistema judicial, desigualdades, econômicas, marginalização cultural e impacto ambiental.

As comunidades da zona do não ser desenvolveram formas políticas de resistência que se manifestam até hoje. Resistência ao racismo, ao apagamento da memória e a desumanização dos povos desprovidos da proteção do Estado.

Enfim, os povos indígenas têm demonstrado uma poderosa capacidade de resistência e de luta, desafiando as estruturas de poder, mas também oferecendo um modelo alternativo de governança, com base na valorização e o resgate das identidades, línguas, tradições e práticas culturais, autodeterminação e governança indígena, diálogo intercultural, direito à terra, à consulta prévia e à não discriminação.

REFERÊNCIAS

AIDA. **Guia de Defesa Ambiental: Construindo a Estratégia para o Litígio de Casos diante do Sistema Interamericano de Direitos Humanos**. 2010. Disponível em: https://aida-americas.org/sites/default/files/publication/GUIA%20AIDA%20PORTUGUES-WEBSITE_0.pdf. Acesso em: 27. fev. 2024.

AGAMBEN, Giorgio. *¿Qué es un dispositivo?* Barcelona: Anagrama. 20115.

ALCÁZAR, Alejandro Alvarado. A criminalização do protesto social: um estado da questão. In: **Rev. Rupturas**. vol.10 n.1 San Pedro de Montes de Oca Jan./Jun. 2020. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.22458/rr.v10i1.2749>. Acesso em: 04.mai.2024.

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros. Tadeu Breda (tradução). São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ACHINTE, Adolfo Albán. Epistemes “otras”: ¿epistemes disruptivas? **KULA** N° 6 Abril de 2012. Disponível em: https://www.revistakula.com.ar/wp-content/uploads/2014/02/KULA6_2_ALBAN_ACHINTE.pdf. Acesso em: 10.mai.2024.

ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. A jurema nas práticas dos descendentes culturais do africano no Brasil. In: MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de Albuquerque. (Org.). **As muitas faces da jurema**: de espécie botânica à divindade afroindígena. Recife: Bagaço, 2002, p. 171-192.

ALVES, José A. Lindgren. Dificuldades atuais do Sistema Internacional de Direitos Humanos. In. **Themis Revista da Esmec**. v15. nº1. jan/jun, 2017.

ANAYA, S. James. **Indigenous people in international law**. Nova York: Oxford University Press, 1996

ALMEIDA, Eliene A. de. (Org.). **Xucuru, filhos da mãe Natureza**: uma história de resistência e luta. 2. ed. Olinda: CCLF/Pesqueira Prefeitura Municipal, 2002.

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Editora Jandair, 2021.

AMORIM DE ALMEIDA, Eliene (Org). **Xukurú filhos da mãe natureza: uma história de resistência e luta**. Recife: Ed. do CCLF, 1998.

ANIDE; Red de ONGs de Infancia y Juventud de Chile ROIJ-Chile. **Declaración Pública de Organizaciones de Derechos de la Niñez y Juventud ante Deplorable Nueva Detención de Niño Mapuche**, 2011. Disponível em: <http://redlamyc.org/v1/index.php/publicaciones-y-boletines/correo-varios/1428-declaracion-anide-roij-chile-para-informacion-y-difusion>. Acesso em: 29.jul.2022.

ARAÚJO, Sara. **O primado do direito e as exclusões abissais: reconstruir velhos conceitos, desafiar o cânone Sociologias**. Porto Alegre, ano 18, no 43, set/dez 2016, p. 88-115.

AYLWIN, José. **El acceso de los indígenas a la tierra en los ordenamientos jurídicos de América Latina**: Un estudio de casos. Santiago: CEPAL, 2002.

BALDI, Cesar Augusto. De/colonialidade, direitos e quilombolas: repensando a questão. In:

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. In. **Rev. Bras. Ciência Política** (11) Ago, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>. Acesso em: 6.jun.2023.

BARBOSA, Lucia Rodrigues; FARIAS, Andrea Bandeira Silva de. **Protagonismos e resistências dos povos indígenas no Brasil, no Chile e na Argentina** (1967-1979). América Latina em movimento: lutas sociais e resistência. São Paulo: Fapesp, 2019.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 2011.

BATISTA, Nilo. **Intervenção no XIII Congresso Internacional de Direito Comparado**. Rio de Janeiro, Mimeo, p. 1, 27 de setembro de 2006.

BATISTA, Nilo. **Todo Crime é Político**. **Revista Caros Amigos** (Entrevista), São Paulo, Ano VII, número 77, ago. 2003.

BATISTA, Vera Malaguti. Criminologia e política criminal. In: **Passagens**. Rio de Janeiro: v. 1, no 2, p. 20-39, julho/dezembro 2009.

BREVIS CARTES, Priscilla. La interpretación intercultural en la Corte Interamericana de Derechos Humanos. **HUMAN Review**, 2022, p. 2 – 13. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8839966>. Acesso em: 02.abr. 2024

BAUMAN, Zigmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BENGOA José. **Historia del pueblo mapuche** - siglos XIX y XX. 3ª edición. Santiago de Chile: Ediciones SUR, 1996.

BENGOA José. **La emergencia indígena en América Latina**. México: FCE, 2016.

BENGOA, José. Violencia y emergencia indígena en América. In. Lartigue, F.; Dehouve, D.; Gros, C. (coords.). **Identidades en juego, identidades en guerra, en Reyna**. México, CIESAS- INAH, 2005, p. 125-167.

BETHELL, Leslie (Org). **História da América Latina** – América Latina Colonial, Vol. 2. Ed. Brasília, Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

BITTENCOURT, Libertad Borges. **A formação de um campo político na América Latina**: as organizações indígenas no Brasil. Goiânia: Ed. UFG, 2007.

BONET I MARTÍ, Jordi. El movimiento mapuche en Chile: de la reivindicación por la tierra al reconocimiento como pueblo. **Anuario de Movimientos Sociales**, Chile: Fundación Bertiko, 2013.

BONILLA, Daniel. La economía política del conocimiento jurídico. In: **Revista de Estudos Empíricos em Direito** Brazilian Journal of Empirical Legal Studies, v.2, n.1, p. 26-59, jan. 2015.

BOSCO PINTO, J.; ANGEL, M. A.; REYES, V. **Metodologia da Investigação Temática: pressupostos teóricos e desenvolvimento**. In: L. S. Duque-Arrazola, & M. J. M. Thiollent (Org.), João Bosco Guedes Pinto: **Metodologia, teoria do conhecimento e pesquisa-ação: textos selecionados e apresentados** Belém, PA: UFPA, 2014. p. 94-105.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas** (5a ed.). São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, Pierre. Habitus, code et codification. In: **Actes de la recherche en sciences sociales**. Vol. 64, set. 1986, p. 40-44. Disponível em Persée revue scientifiques. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1986_num_64_1_2335. Acesso em: 23.out.2011.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. (Trad. Fernando Tomaz). 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005/1989.

BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas**. Sobre a teoria da ação. Campinas (SP): Papirus, 2008.

BOURDIEU, Pierre. **Sobre o Estado**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. **Relatório**. Volume II. Brasília: CNV, 2014. 416 p. Disponível em: <http://comissaoдавerdade.al.sp.gov.br/relatorio/tomo-i/parte-ii-cap2.html>. Acesso em: 22.mar.2022.

BRANDÃO, Pedro. **Colonialidade do poder, biodiversidade e direito**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2023.

BRAVO, Patricia; COLLONAO, Jamelia Pichún. **El rol de las mujeres Mapuche en la lucha por la recuperación de la territorialidad ancestral frente al avance del monocultivo forestal**. Disponível em: https://www.academia.edu/49456793/El_rol_de_las_mujeres_Mapuche_en_la_lucha_por_la_recuperaci%C3%B3n_de_la_territorialidad_ancestral_frente_al_avance_del_monocultivo_forestal. Acesso em: 21.mar.2022.

BREVIS CARTES, Priscilla. La interpretación intercultural en la Corte Interamericana de Derechos Humanos. **HUMAN Review**, 2022, p. 2 – 13. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8839966>. Acesso em: 02.abr. 2024

BRIGHENTI, Clovis Antonio. L. Colonialidade do poder e a violência contra os povos indígenas. In: **Revista PerCursos**. Florianópolis, v. 16, n.32, p. 103 -120, set./dez. 2015.

BRITO, Valdênia Monteiro. Justiça restaurativa à luz dos direitos humanos; contribuições a partir de Paulo Freire. **Dignidade Re-Vista**, v.7, n.12, 2021.

BRITO, Valdênia. Diáspora do povo Warao da República Bolivariana da Venezuela no Brasil: colonialidade e suas consequências. In: **Anais do XI Congresso Internacional da**

ABraSD. 2020. Porto Alegre. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1GN-Crd5DYRh8dS3PomA40W9Cwli8bNjO/view>. Acesso em: 9.nov.2021.

BRUGNAGO, Fabrício. **Cozinhar pelo território: cosmologia do povo Xukuru do Ororubá.** Disponível em: <https://www.32rba.abant.org.br>. Acesso em: 10.mai. 2024.

CALDERON, Fernando; CASTELLS, Manuel. **A nova América Latina.** Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

CALLEGARI, André Luís; WERMUTH, Maiquel Angelo. **Sistema penal e política criminal.** Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010.

CALLEJA, Eduardo González. Sobre el concepto represión. Hispania nova. In: **Revista de Historia Contemporánea.** Barcelona. nº 6, 2020, 53-559.

CALLEJA, Eduardo González. Sobre el concepto represión. In: **HISPANIA NOVA.** Revista de Historia Contemporánea. Barcelona. nº 6, 2020, p. 53-559.

CANCINO, Rita. Los movimientos de protesta del pueblo Mapuche en chile, 2000-2011: balance y perspectivas. **Iberoamericana. Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies.** v. XLIII, 2013, p. 91-112.

CANCINO, Rita. Los movimientos de protesta del pueblo Mapuche en chile, 2000-2011: balance y perspectivas. **Iberoamericana. Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies.** Vol. XLIII: 1-2 2013, p. 91-112.

CORAO, Carlos m. Ayala. Reflexiones sobre el futuro del sistema. In: **Revista iidh: iddh,** San José-Costa Rica, 2004.

CARTA DA XIX ASSEMBLEIA DO POVO XUKURU. 2014. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=7543&page=1>. Acesso em: 03.mai.2022.

CARTA FINAL DA XI ASSEMBLEIA DO POVO XUKURU. Serra do Ororubá, Aldeia Vila de Cimbres. Disponível em: <https://educarencantando.blogspot.com/2010/05/>. Acesso em: 05.mai.2021.

CARTA FINAL DA XIV ASSEMBLEIA DO POVO XUKURU. Serra do Ororubá, Aldeia Vila de Cimbres. Disponível em: <https://apoinme.org/24-assembleia-do-povo-xukuru-do-ororuba/>. Acesso em: 20.jun.2024.

CARVALHO, Edgard de Assis. Pauperização e indianidade. In: JUNQUEIRA, Carmen (Org) **Antropologia e indigenismo na América Latina.** São Paulo: Cortez, 1981.

CARVALHO, Salo de. **A política criminal de drogas no brasil:** estudo criminológico e dogmático. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

CASTELLS, M. **Gestão Urbana, planejamento e democracia política.** Palestra proferida na Secretaria Municipal de Planejamento de São Paulo, em 12 de agosto de 1985.

CASTRO, M. F. D. **Formas jurídicas e mudança social: interações entre o direito, a filosofia, a política e a economia.** São Paulo: Saraiva, 2012.

CASTRO-GÓMEZ, S. Cuerpos racializados. Para una genealogía de la colonialidad del poder en Colombia. In.: CARDONA, H.; PEDRAZA, Z. (Orgs.). **Al otro lado del cuerpo: Estudios biopolíticos en América Latina**. Bogotá: Universidad de los Andes, 2014.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramon. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global** / compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CEPAL – Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe. **Documento sobre os povos indígenas na América Latina: avanços na última década e desafios pendentes para a garantia de seus direitos**, 2015. Disponível em https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37773/1/S1420764_pt.pdf. Acesso em: 06.08.2023.

CHAGAS, A.M. **Emergência dos direitos territoriais frente ao direito de propriedade fundiária: do colonialismo jurídico à pluralidade de direitos**. São Leopoldo, RS, 2012. Dissertação de Mestrado. Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

CIFUENTES, José Emilio Rolando Ordoñez. **La cuestión étnico nacional y derechos humanos: el etnocidio – los problemas de la definición conceptual**. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, 1996.

CLASTRES, Pierre: Do etnocídio. In: **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.a

COMISSÃO ECONÔMICA PARA A AMÉRICA LATINA E O CARIBE. **Os povos indígenas na América Latina- avanços na última década e desafios pendentes para a garantia de seus direitos**. Santiago do Chile/ CEPAL/ Nações Unidas, 2015. Disponível em: https://www.scielo.sa.cr/scielo.php?pid=S2215-24662020000100025&script=sci_arttext. Acesso em: 20 jul.2023.

COMISSÃO ECONÔMICA PARA AMÉRICA LATINA E CARIBE; ALIANZA TERRITORIAL MAPUCHE. **Desigualdades territoriales y exclusión social del pueblo Mapuche en Chile Situación en la comuna de Ercilla desde un enfoque de derechos**. Santiago de Chile: CEPAL/Nações Unidas, 2012. Disponível em: <https://www.cepal.org/es/publicaciones/3974-desigualdades-territoriales-exclusion-social-pueblo-mapuche-chile-situacion-la>. Acesso em: 03.ago.2023.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Regulamento da Comissão Interamericana de Direitos Humanos**. Organização dos Estados Americanos, 2013. Disponível em: <http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/corte/2016/12728FondoPt.pdf>. Acesso em: 05.nov.2021.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. Relatório nº. 44/15, caso 12.728: **Relatório de Mérito, Povo Indígena Xucuru, Brasil. Organização dos Estados Americanos**, 2015. Disponível em <http://www.oas.org/es/cidh/decisiones/corte/2016/12728FondoPt.pdf>. Acesso em: 05.nov.2023.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). Relatório: **Violência contra os povos indígenas no Brasil**. Dados 2018. Brasília: Cimi, 2019.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). Relatório: **Violência contra os povos indígenas no Brasil**. Dados 2019. Brasília: Cimi, 2020.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). Relatório: **Violência contra os povos indígenas no Brasil**. Dados 2020. Relatório 2021.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Terras indígenas**. Disponível em: <https://cimi.org.br/terras-indigenas>. Acesso em: 14.jun.2022.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Relatório contra os povos indígenas no Brasil – dados 2020**. Povo Xukuru recebe indenização do governo após sentença da CIDH que condenou o Estado por violações de direitos humanos. Disponível em: <https://cimi.org.br/2020/02/povo-xukuru-recebe-indenizacao-do-governo-federal-como-sentenca-da-cidh-que-condenou-o-estado-por-violacoes-de-direitos-humanos/>. Acesso em 08.agosto.2022.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Relatório contra os povos indígenas no Brasil – 2016**. Disponível em: https://cimi.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2016-Cimi.pdf. Acesso em 19.agosto.2022

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Relatório contra os povos indígenas no Brasil – 2018**. <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2019/09/relatorio-violencia-contra-os-povos-indigenas-brasil-2018.pdf>. Acesso em: 19.agosto.2022.

CORAO, Carlos M. Ayala. Reflexiones sobre el futuro del sistema. In: **Revista iidh: iddh**, San José-Costa Rica, 2004.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Sentença Xukuru**. Disponível em; https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_346_por.pdf. Acesso em: 08.nov.2023.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS CADERNO DE JURISPRUDÊNCIA DA CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, n°. 11: povos indígenas e tribais / Corte Interamericana de Direitos Humanos. (Tradução de Helena Rangel). San José, C.R.: Corte IDH, 2022.

CORTÉS, Raúl Zarzuri. Alguns eixos interpretativos sobre os movimentos sociais e a repressão do protesto social no Chile. In: KOROL, Claudia & BUHL, Kathrin (Org.) **Criminalização dos protestos e movimentos sociais**. São Paulo: Instituto Rosa Luxemburgo Stiftung, 2008.

CPT. **Conflitos no campo** – Brasil 2015 [Coordenação: Antônio Canuto, Cássia Regina da Silva Luz, Thiago Valentim Pinto Andrade - Goiânia]: CPT Nacional – Brasil, 2015

CPT. **Relatório Conflitos no Campo Brasil 2021**. Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/downlods?task=download.send&id=14271&catid=41&m=0>. Acesso em: 02.out.2022.

CURIEL, Ochy. *Hacia la construcción de un feminismo descolonizado*. In: MIÑOSO, Yuderlys Espinosa (coord). **Aproximaciones críticas a las prácticas teóricopolíticas del feminismo latinoamericano** – Vol 1: 69 – 78. Buenos Aires: En la Frontera, 2010.

CURIEL, Ochy. *Hacia la construcción de un feminismo descolonizado*. In: MIÑOSO, Yuderlys Espinosa (coord). *Aproximaciones críticas a las prácticas teóricopolíticas del feminismo latinoamericano* – Vol 1: 69 – 78. Buenos Aires: En la Frontera, 2010.

CURIHUENTRO, Juan Sánchez. *El Az mapu o sistema jurídico mapuche*, 2000. Disponível em: https://repositoriodigital.uct.cl/bitstream/handle/10925/520/CREA_03_2001_2_art2.pdf. Acesso em: 26.jul.2022.

DANTAS, **Fernando Antonio de Carvalho**. Direitos indígenas no Brasil: uma trajetória de violências e injustiças institucionalizadas. **Coletiva**. nº 3 | jan/fev/mar 2011. Disponível em: <http://coletiva.labjor.unicamp.br/index.php/artigo/direitos-indigenas-no-brasil-uma-trajetoria-de-violencias-e-injusticas-institucionalizadas/>. Acesso em: 14.jun.2022.

DANTAS, Fernando Antonio de Carvalho. Direitos indígenas no Brasil: uma trajetória de violências e injustiças institucionalizadas. **Coletiva**. nº 3 | jan/fev/mar 2011. Disponível em: <http://coletiva.labjor.unicamp.br/index.php/artigo/direitos-indigenas-no-brasil-uma-trajetoria-de-violencias-e-injusticas-institucionalizadas/>. Acesso em: 14.jun. 2022.

DARTE, Evandro Piza; RODRIGUES João Victor Nery Fiocchi. Segurança, palavra de ordem: os influxos do autoritarismo penal na aplicação da legislação antiterror chilena e brasileira Direito. In: **UnB**, Set-Dez, v.03, nº 1, 2019.

DÁVALOS, P. **Movimientos indígenas en América Latina**: el derecho a la palabra. Buenos Aires: Clacso Libros, Colección Grupos de Trabajo, 2005.

DÁVALOS, Pablo. **Pueblos indígenas, estado y democracia** - 1a ed. - Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2005. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101026123521/davalos.pdf> Acesso em: 02.mar.2022.

DOIMO, Ana Maria. **A vez e a voz do popular**: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, ANPOCS, 1995.

DORRONSORO, Begoña. Existindo, resistindo e reexistindo: mulheres indígenas perante os seus direitos. In. Boaventura de Sousa Santos, Bruno Sena Martins (organizadores). **O pluriverso dos direitos humanos**: a diversidade das lutas pela dignidade. 1.ºed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

DROGUET, Francisca Fernández; CISTERNAS Doris Ojeda Criminalización de la resistencia mapuche como política del miedo. Athenea Digital. In: **Revista de pensamiento e investigación social**. vol. 15, nº. 4, p. 267-277, diciembre, 2015. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/537/53743394013.pdf>. Acesso em: 28.jul.2022.

DUARTE, Evandro Piza; RODRIGUES, João Victor Nery Fiocchi. Segurança, palavra de ordem: os influxos do autoritarismo penal na aplicação da legislação antiterror chilena e brasileira. In: **Direito. UnB**, Set-Dez, 2019, V.03, N. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistadedireitounb/article/view/28198>. Acesso em 10.mai.2024.

DULCI, Tereza M Spyer; MALHEIROS, Mariana Rocha. **Um giro decolonial à metodologia científica**: apontamentos epistemológicos para metodologias desde e para a América Latina.

Espirales, Edição Especial. Jan 2021> Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/espirales/article/view/2686/2472>. Acesso em: 16.jan.2023.

DUSSEL, E. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Sociedade e Estado**, 31(1), 2016, p. 51-73.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade, conferências de Frankfurt. (Tradução de Jaime A. Classen). Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. **20 teses de política**. Buenos Aires: Clacso, 2007.

DUSSEL, Enrique. **El encubrimiento del Otro**. Hacia El origen del “mito de La Modernidad”. Conferencias de Frankfurt, Octubre 1992. Colección Academia. La Paz: Plural Editores – Faculdade.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação**: crítica a ideologia da exclusão. Trad. Georje I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 2005.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade a partir da filosofia da libertação. In. **Sociedade e Estado**, v.31, n.1, 2016, p. 51-73.

DUSSEL, Enrique. “El primer debate filosófico de la modernidad”. In: **El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]**, editado por Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez. México: Siglo XXI, 2011.

ENGSTROM, Par. Reconceitualizando o impacto do Sistema Interamericano de Direitos Humanos. In: **Rev. Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, Vol. 2, N. 8, p. 1250-1285, 2017.

ESTUPIÑAN SILVA, Rosmerlin; IBÁÑEZ RIVAS, Juana María. La jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en materia de pueblos indígenas y tribales”. In BELTRÃO, Jane Felipe; BRITO FILHO, José Claudio Monteiro de; GÓMEZ, Itziar; PAJARES, Emilio; PAREDES, Felipe; ZÚÑIGA, Yanira (Coords.). Derechos humanos de los grupos vulnerables. In: **Manual. DHES, Red de Derechos Humanos y Educación Superior. 2014**. Disponível em: https://www.consorciodh.ufpa.br/livros/DHGV_Manual.pdf. Acesso em: 25.fev. 2024.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira, 2018.

FARRET, R. L.; PINTO, S.R. **América Latina**: da construção do nome à consolidação da ideia. Topoi, v 12, n.23. 2011.

FERRAZ JR, Tercio Sampaio; BORGES, Guilherme Roman. **A superação do direito como norma**: uma revisão decolonial da teoria do direito. São Paulo: Almedina, 2020.

FIALHO, Vânia. (2011). Parecer antropológico: faccionalismo Xukuru. In: FIALHO, Vânia; NEVES, Cássia M.; FIGUEIROA, Carneiro L.(org.) **“Plantaram” Xikão**: Os Xukuru do Ororubá e a Criminalização direito ao território. Manaus: PNCSA-UEA/UEA Edições, 2011.

FIDH. **Chile la otra transición chilena**: derechos del pueblo mapuche, política penal y protesta social en un estado democrático. Informe. 2006. Disponível em:

https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CCPR/Shared%20Documents/CHL/INT_CCPR_NGO_C_HL_89_8344_E.pdf. Acesso em: 05.ago.2023.

FIDH/OMCT. Observatorio para la Protección de los Defensores de Derechos Humanos: Los defensores de los Derechos Humanos frente a las políticas de seguridad. **Informe anual 2003**. París, 2004.

FIGUEIROA, Mariana Carneiro Leão. Um olhar antropológico acerca do processo criminal que teve como vítima o cacique Xicão Xukuru. In: Vânia Fialho, Rita de Cássia Maria Neves, Mariana Carneiro Leão Figueiroa (Organizadoras). **Plantaram” Xicão: Os Xukuru do Ororubá e a Criminalização do direito ao território**. Manaus: PNCSAUEA/UEA Edições, 2011, p. 162-198.

FILIPPO, Francisco Carneiro. Aspectos da criminalização da luta social no Brasil. In: **Le monde diplomatique Brasil**. Out, 2011.

FREIRE, P. SHOR, I. **Medo e ousadia** – o cotidiano do professor. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

FONSECA, Livia Gimenes da. **Despatriarcalizar e Decolonizar o Estado Brasileiro**: um olhar pelas políticas públicas para mulheres indígenas. 2016. Tese de doutorado – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília. Orientador José Geraldo de Sousa Junior. Disponível em: http://icts.unb.br/jspui/handle/10482/22132?locale=pt_BR. Acesso em: 03.mai.2024.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. (Tradução de Sergio Faraco) Porto Alegre: L&PM, 2022.

GARCÍA MÁRQUÉZ, Gabriel. **Eu não vim fazer um discurso**. Tradução de Eric Disponível em: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1853-984X2020000200004. Acesso em: 20.set.2022

GARCÍA, Juan Antonio Mújica; CORZO, José Ramón Fabelo. La colonialidad del ser: la infravaloración de la vida humana en el sur-global. In: **Estud. filos. práct. hist. Ideas**. vol.21 no.2 Mendoza. 2019.

GASPAR, Lúcia. **Índios Xukuru**. Fundação Joaquim Nabuco, Recife, 2009. Disponível em: <https://pesquisaescolar.fundaj.gov.br/pt-br/artigo/indios-pankararu/> Acesso em: 23.mar.2022.

GÉRMANA, César. Una epistemología otra. La contribución de Aníbal Quijano a la reestructuración de las Ciencias Sociales de América Latina. In: QUIJANO, Anibal (Org.). **Des/colonialidad y Bien Vivir**. Un Nuevo debate em América Latina. Cátedra América Latina y la Colonialidad del poder. Editorial universitaria, 2014.

GONÇALVES, Douglas Oliveira Diniz; ESPINOZA, Fran; CARVALHO, Grasielle Borges Vieira de. Violência contra terras indígenas no Brasil e a precária punibilidade de seus agentes. In: **Revista Culturas Jurídicas**, Vol. 8, Núm.20, mai/ago., 2021.

GOFFMAN E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Guanabara, 4. ed. [1963] 2004. Riquelme *Luís Callegari*; Nereu José *Giacomolli* (Tradutores). Porto Alegre: livraria do Advogado, 2015. Janeiro: Revan, 2003.

GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos movimentos Sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. 3ª Ed, São Paulo: Loyola, 2002.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno. In. **Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)**, 2007. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100715084802/cap19.pdf>. Acesso em: 23.jun.2023.

GOYARD-FABRE, Simone. **Os princípios filosóficos do Direito Político Moderno**. (Tradução de Irene A. Paternot). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GROSFOGUEL. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. In. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, 2008, p. 115-147.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Dossiê: Decolonialidade E Perspectiva Negra • Soc. Estado**. 31 (1) • Jan-Apr 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>. Acesso em: 16.jul.2023.

GRUNER, Eduardo. Teoría crítica y e contra-modernidad. In: GANDARILLA, Jose. **La crítica en el margen**. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad. México: Akal, 2010.

GUALINGA, C. V. Visión indígena del desarrollo en la Amazonía. Santiago: Polis. In. **Revista Académica Universidad Bolivariana**, 3, 01-06, 2002. Disponível em: <https://journals.openedition.org/polis/7678>. Acesso em 20.out.2021.

GUDYNAS, Eduardo. Novo extrativismo progressista na América do Sul: teses sobre um velho problema sob novas expressões. In: LÉNA, Philippe; NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do (org.). **Enfrentando os limites do crescimento. Sustentabilidade, decrescimento e prosperidade**. Rio de Janeiro: Garamond e Ird, 2012. Tradução de Leonardo Milani. Disponível em: <http://extractivismo.com/wp-content/uploads/2016/07/GudynasNovoExtrativismoProgressistaBr12.pdf> Acesso em: 21.abr.2021.

GUDYNAS, Eduardo. **Nuevas coyunturas entre extractivismos y desarrollo**: Los límites del concepto de populismo y la deriva autoritaria. Ecuador Debate, Quito, n. 105, Revista de Ciencias Humanas. vol. 21, n. 1, jan.-jun./2021 158, dez. 2018. Disponível em: <http://gudynas.com/wp-content/uploads/GudynasNuevasCoyunturasExtractivismosEcDebate18.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2022.

GUZMAN, Sócrates Moquete Guzman; VERGARA, Miguel. **As políticas públicas e a questão territorial do povo Mapuche**: uma análise comparativa das ações dos governos Allende, Pinochet e a nova democracia. O público e o privado. nº 16. Julho /dezembro. 2010, p. 13-29.

HAESBAERT, Rogério. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. In. **GEOgraphia**, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2020.v22i48.a43100>. Acesso em:20.jul.2023.

HAESBAERT, Rogério. **Território e descolonialidade**: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na América Latina - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO ; Niterói : Programa de Pós-Graduação em Geografia - Universidade Federal Fluminense, 2021.

HAESBAERT, Rogério. Território e multiterritorialidade: um debate. In. *GEographia*. Ano IX, n. 17, p. 19-46, 2007. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13531/8731>. Acesso em: 20.jul.2023.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Ed. PUC-Rio. Rio de Janeiro, 2016.

HEYNS, Christof; PADILLA, David; ZWAAK, Leo. Comparação esquemática dos sistemas regionais de direitos humanos: uma atualização. In: **Sur. Revista Internacional de Direitos Humanos**. Número 4, ano 3, 2006.

HERRERA FLORES, Joaquín. **A (re)invenção dos direitos humanos**. (Tradução de Carlos Roberto Diogo Garcia; Carlos Henrique Graciano; J. Aparecido Dias). Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

HERRERA, Marcela Paz. Redes transnacionales de organizaciones indígenas. Análisis del uso de las redes en conflictos socioambientales. In: **Revista de Estudios Sociales**, n. 55, enero-marzo, 2016. p. 63-72.

HEYNS, Christof; PADILLA, David; ZWAAK, Leo. Comparação esquemática dos sistemas regionais de direitos humanos: uma atualização. In: **Sur. Revista Internacional de Direitos Humanos**. Número 4, ano 3, 2006.

HIDALGO-CAPITÁN, Luís Antonio. “**El Buen Vivir - la (re)creación del pensamiento del PYDLOS**”. Universidad de Cuenca, 2012.
https://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_nlinks&pid=S2215-466201700020000100017&lng=en. Acesso em: 11.nov.2022.

HOBBSBAWM, Eric. **Nações nacionalismo. Desde 1780**: programa, mito e realidade. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1990.
<https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/14672715.1995.10413029?needAccess=true>. Acesso em: 20.out.2022.

HUENCHO, Verónica Figueroa. Políticas públicas y pueblo mapuche: desafíos persistentes en el año de la pandemia. In: **Anuari del conflicte social: territori mapuche, 2021**. Disponível em: <https://www.uahurtado.cl/wp-images/uploads/2021/10/Políticas-Publicas-y-Pueblo-Mapuche.pdf>. Acesso em: 20.set.2022.

INDH – INSTITUTO NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS. **Corte IDH condena al Estado de Chile por aplicación de Ley Antiterrorista a dirigentes mapuche**. Disponível em: <http://www.indh.cl/corteidh-condena-al-estado-de-chile-por-aplicacion-de-ley-antiterrorista-a-dirigentes-mapuche>. Acesso em: 20.mar.2023.

INFORME PAÍS. **Estado del medio ambiente en Chile**. Comparación 1999-2015. Santiago: Universidad de Chile, 2016. Disponível em: <https://gobierno.uchile.cl/publicaciones/129607/informe-pais-estado-del-medio-ambiente-en-chile-1999-2015>. Acesso em: 20.jul.2022.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS (INE). **Radiografía de género: pueblos originarios en Chile 2017**. Disponível em: <https://historico-amu.ine.cl/genero/files/estadisticas/pdf/documentos/radiografia-de-genero-pueblos-originarios-chile2017.pdf>. Acesso em: 19 de dezembro de 2023.

JACINTO DA ROSA, Douglas. **Direito ao território, direito à vida**/ organização Douglas Kaingang, Kassiane Schwingel. – Porto Alegre: COMIN: Fundação Luterana de Diaconia, 2022. Disponível em: <https://comin.org.br/wp-content/uploads/2022/02/Comin- Direito-ao-territorio-direito-a-vida-2022-web.pdf>. Acesso em: 15.mai.2024.

JIMÉNEZ, Javiera Donoso. Violencia política en Chile entre el pueblo mapuche y el gobierno del presidente Ricardo Lagos. **Revista Bogotá**, Colombia. v.8, 2013, 63-93. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1909-30632013000200004&script=sci_abstract&tlng=es. Acesso em: 14.mar.2022.

KAMBEBA, Marcia Wayna. Literatura indígena: da oralidade à memória. In: Julie Dorrico, Leno Francisco Danner, Heloisa Helena Siqueira Correia e Fernando Danner (Orgs.). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: Criação, Crítica e Recepção**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, p p. 39- 44, 2018

KAMBEBA, Marcia Wayna. **O Lugar do Saber Ancestral**. São Paulo, U'KA Editora.2ª Edição 2021.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios do racismo cotidiano. Tradução por Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KLEIN, Fernando. **Los movimientos de resistencia indígena**. El caso Mapuche. Gazeta de Antropología, 2008. Disponível em: <https://digibug.ugr.es/handle/10481/7072>. Acesso em: 5.mar.2022.

KOURÍ, Emilio. Manuel Gamio y el indigenismo de la Revolución Mexicana. In: ALTAMIRANO, Carlos (Dir.). **Historia de los intelectuales en América Latina II: Los avatares de la “ciudad letrada” en el siglo XX**. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.

KRENAK, Ailton. **Cartas para o bem viver**. Salvador: Editora Paralelo 135, 2021.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestrais**. São Paulo. Companhia das Letras, 2021.

KRENAK, Ailton. **Encontros**: Ailton Krenak. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical**. São Paulo: Intermeios, 2015.

LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do Saber - Eurocentrismo e Ciências Sociais-Perspectivas Latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

LANG, Miriam; LÓPEZ, Claudia; SANTILLANA, Alejandra. **¿Por qué buscar alternativas?** A manera de introducción. Alternativas al capitalismo. Colonialismo del siglo XXI. Quito-Ecuador: Ediciones Abya Yala, 2013.

LARRAIN, Sara. Human rights and market rules in Chile's water conflicts: a call for structural changes in water policy. **Environmental Justice**, v. 5, n. 2, p. 82-88, 2012.

LATORRE, Juan Ignacio; ROJAS, Nicolás. **El conflicto forestal en territorio mapuche hoy**. Ecopolítica, 2016. Disponível em: <https://www.ecologiapolitica.info/?p=6052>. Acesso em: 23.mar.2022.

FRANCO, Maria Laura P. B. **Análise do Conteúdo**. Séria Pesquisa. Brasília: Líber Livro, 2007.

LECHNER, Norbert. **Las sombras del mañana**: La dimensión subjetiva de la política. Editorial LOM, Santiago de Chile, 2002.

LEÓN, Magdalena. **Redefiniciones económicas hacia el Buen Vivir**: un Acercamiento feminista, Quito: AWID, 2012.

LEONE, Miguel. Racionalidades securitarias sobre el pueblo mapuche. Un análisis comparativo de las políticas estatales en Chile y Argentina. In. **Temas y debates**, año 24, número 40, julio-diciembre 2020, p. 89-110.

LESSA, Giane da Silva Mariano. Nueva corónica y buen gobierno” de Felipe Guamán Poma de Ayala – um novo gênero que emerge no contexto da conquista da américa. **V Simpósio Internacional de Gêneros Textuais - SIGET**. Caxias do Sul-RS. Disponível em: https://www.uces.br/ucs/extensao/agenda/eventos/vsiget/portugues/anais/arquivos/nueva_coronica_y_buen_gobierno_de_felipe_guaman_poma_de_ayala_um_novo_genero.pdf. Acesso em 30.out.2021.

LINCOQUEO, Hernan Curiñir; CARRASCO, Pablo Silva; ZUMELZU Conrado. **Informe sobre ejecutados y desaparecidos entre 1973 y 1990**. 2016. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/0ByN4tK2Vi_rpeFNKSXZtTjN0bmM/view?pref=2&pli=1. Acesso em: 02.mar.2022.

LISBOA, Armando de Melo. De América a Abya Yala – semiótica da descolonização. In. **Revista de educação pública**, v. 23, n. 53/2, p. 501-531, 2014.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Disponível em: https://direito.mppr.m.p.br/arquivos/File/PaulLittle_1.pdf. Acesso em: 20.jul.2023.

LLANCAQUEO, Víctor Toledo. **Prima ratio movilización mapuche y política penal. Los marcos de la política indígena en Chile 1990-2007**. OSAL. Buenos Aires: CLACSO. Año VIII, N° 22, septiembre em 2007. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal22/D22SousaSantos.pdf>. Acesso em 29.set.2020.

LONGO, Roxana; KOROL, Claudia. **Criminalización de los movimientos sociales en Argentina**, en Buhl, K. y Korol, C. (orgs.), *Criminalización de la protesta y de los movimientos sociales*. Instituto Rosa Luxemburgo y Rede Social, São Paulo, 2008

LONGO, Roxana; KOROL, Claudia. Criminalización de los movimientos sociales en Argentina. In. Buhl, K. y Korol, C. (orgs.). **Criminalización de la protesta y de los movimientos sociales**. Instituto Rosa Luxemburgo y Rede Social, São Paulo, 2008.

LÓPEZ, Pedro Garzón. Pluralismo jurídico, derecho indígena y colonialidad jurídica: repensando el derecho desde la colonialidad del. Poder. In. **Revista de la Facultad de Derecho y Ciencia Política**. vol. 8, n. 8, enero-diciembre, 2019 •. Lima, Perú.

LUCIANO BANIWA, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: SECAD – Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad); Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura (Unesco); LACED/Museu Nacional, 2006.

LUCIANO BANIWA, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: SECAD – Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad); Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura (Unesco); LACED/Museu Nacional, 2006.

LUGONES, María. **Colonialidade e gênero**. Tabula Rasa. Bogotá. n° 9: 73-101, jul-dez, 2008.

LUGONES, María. Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples". In: **Serie Foros**. Pensando los feminismos en Bolivia. Conexión Fondo de Emancipaciones. 2. La Paz, Bolivia, 2012.

LUGONES. **Rumo a um feminismo descolonial**. Estudos Feministas. Florianopolis. SetDez.2014.

LYNCH. John. As origens da independência da América espanhola. In: BETHEL, Leslie (org.). **História da América Latina**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado; Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 2001, v. 3.

MACHADO, H. Potosí, el origen. **Genealogía de la minería contemporánea**. Buenos Aires: Mar Dulce, 2014.

MACHADO, H. Potosí, el origen. **Genealogía de la minería contemporánea**. Buenos Aires: Mar Dulce, 2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Da colonialidade dos Direitos Humanos. In: SANTOS, B. D. S.; MARTINS, B. S. **O Pluriverso dos Direitos Humanos: a diversidade das lutas pela dignidade**. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, v. (Epistemologias do Sul 2), 2019. Ca p. 3, p. 87-110.

MALDONADO-TORRES, Nelson. La descolonización y el giro des-colonial. In. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 61-72, 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la Colonialidad del Ser: Contribuciones al Desarrollo de um Concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago, GROSGOUEL, Ramón. (copiladores) In. **El Giro Decolonial: reflexiones para uma diversidade epistémica más allá del capitalista global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, p. 127-167, 2007.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (Orgs.). In. **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.

Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007.

MARIMÁN QUEMENADO, J. A. **Autodeterminación: ideas políticas Mapuche en el albor del siglo XXI**. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2012.

MARIMÁN QUEMENADO, P. et al. **Escucha, winka! cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro**. Santiago: SOM, 2006.

MARIMÁN, José. **Informe N°1 Taller de Coyuntura Observatorio Territorios**. Disponível em: ahurtado.cl/descargas/documentos-a-presentar-beca-presidente-de-la-republica/. Acesso em: 10.out.2022.

MARTINS, Paulo Henrique; BENZAQUEN, Júlia Figueredo. Uma proposta de matriz metodológica para os estudos descoloniais. In: **Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE**, Recife, Vol. II, N. 11, Ago/Dez, 2017.

MARQUES GERVÁSIO, Ana Laura; MONTEIRO DE BARROS, Eloá Leão; DE SOUZA LISBÔA, Natália. Repensar os Direitos Humanos a partir da Crítica Decolonial: situando discursos possíveis e caminhos realistas pelas lutas sociais. In **SURgência: revista de direitos e movimentos sociais**, v. 9, n. 1, jan./jun. 2023, Brasília, p. 271-292.

MAUÉS, Antônio Moreira. O direito à vida na jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos. In: MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DO PARÁ. In: **Revista do Ministério Público do Estado do Pará**. Centro de Estudos e Aperfeiçoamento Funcional. Ano 2, Volume 2. Belém: AVISI – Agência de Comunicação Ltda, 2007.

MARTÍNEZ DE BRINGAS, Asier. La deconstrucción del concepto de propiedad. Una aproximación intercultural a los derechos territoriales indígenas. In: **Utopía y praxis latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social**. Ano 14, nº 45. Venezuela. 2009. Disponível em: https://ve.scielo.org/scielo.php?pid=S1315-52162009000200003&script=sci_abstract. Acesso em: 25.fev.2024.

MAZZUOLI, Valerio de Oliveira. **Direito dos tratados**. São Paulo: Forense, 2014.

MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1, 2018. In: MIGNOLO, Walter. **La ideia de América Latina**. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

MELUCCI, A. **A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas**. Petrópolis: Vozes, 2001.

MENDOZA, Breny. La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. In: MIÑOSO, Yuderlys Espinosa (coord). **Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano** – vol 10, Buenos Aires: Frontera, 2010, 19-36

MIGNOLO Walter, WALSH Catherine, **Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento**, Ediciones del signo, Argentina: 2006,

MIGNOLO, Valter. **El vuelco de la razón**: diferencia colonial y pensamiento fronterizo, 1º ed. Buenos Aires: Del Signo, 2011.

MIGNOLO, Valter. Novas reflexões sobre a "ideia da América Latina": a direita, a esquerda e a opção descolonial. In. **Dossiê • Cad. CRH** 21 (53). Ago 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-49792008000200004>. Acesso em: 3.mar.2023.

MIGNOLO, W. 2007. **La idea de America Latina: la herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona, Editorial Gedisa, 2007.

Mignolo, W. D. (2010). **Desobediencia epistémica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del signo, 2010.

MIGNOLO, W. **El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura**: Un manifiesto. 2005. Disponível em: http://argentina.indymedia.org/uploads/2012/02/el_pensamiento_descolonial_desprendimiento_y_apertura. Acesso em: 05.mai.2023

MIGNOLO, W. **Desobediencia epistémica**: la retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires, Ediciones del Siglo, 2010

MIGNOLO, W. **Local histories/global designs**: coloniality, subaltern knowledge and border thinking. Berkeley, Princeton University Press, 2012.

MIGNOLO, W. **The darker side of western modernity**: global futures, decolonial options. Durham/London, Duke University Press, 2011.

MIGNOLO, Walter [et al.]. **Género y descolonialidad**. 2. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política, tradução de Ângela Lopes Norte. In: **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, nº 34, 2008, p. 287-324.

MIGNOLO, Walter D. Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina. In: CASTROGÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo (orgs.). **Teorías sin disciplina**: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

MIGNOLO, Walter. D. **A Idea de América Latina**: La herida colonial y la opción decolonial, Gedisa, Barcelona, 2007.

MIGNOLO, Walter. D. Novas reflexões sobre a “ideia da América Latina”: a direita, a esquerda e a opção descolonial. In. **Caderno CRH**, Salvador, v. 21, n. 53, p. 239-252, Maio/Ago. 2008.

MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. In: CASTROGÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (org.). El giro decolonial. **Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007.

MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluriversalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. (org.) **Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: ‘um discurso sobre as ciências’ revisitado**. São Paulo, Editora Cortez, 2006, p. 667-77

MILLALEO HERNÁNDEZ, Salvador. **El Conflicto Mapuche y la Aplicación de la Ley Antiterrorista en Chile**, 2017. Disponível em: https://www.academia.edu/3797840/El_Conflicto_Mapuche_y_la_Aplicaci%C3%B3n_de_la_Ley_Antiterrorista_en_Chile. Acesso em: 20.jul.2022.

MISSE, Michel. Violência e teoria social. In. **Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social** – Vol.9 – no 1 – JAN-ABR 2016 – p p. 45-63.

MNDH- **Movimento Nacional De Direitos Humanos**. Disponível em: <https://mndhbrasil.org/nossa-historia/>. Acesso em: 28.fev.2022.

MONTEIRO, José Marciano. **10 Lições sobre Bourdieu**. Petrópolis: Vozes, 2018.

MOONEN, Frans. **Antropologia Aplicada**. São Paulo: Editora Ática, 1988. Rio de Janeiro: Record, 2011.

MORAÑA, Mabel. La diferencia criolla: diáspora y políticas de la lengua en la colonia. In. **Crítica Impura**. Madrid: Iberoamericana, 2004. p. 55-66.

movimientos sociales. Zona Abierta, 69, 1995.

MUNDURUKU, D. Entrevista concedida ao documentário **Muita terra para pouco índio**. VILLELA, Bruno e LOBATO, Sergio. Amazon Picture, 2018

MUNDURUKU, Daniel. **Banquete dos Deuses**. Conversa sobre a origem e a cultura brasileira. 2ª Ed. São Paulo: Editora Global, 2009.

MUNDURUKU, Daniel. **Entrevista concedida a Bruno Torres**. Daniel Munduruku e a educação, 2019. Disponível em: <https://namu.com.br/portal/filosofia/filosofia-daeducacao/daniel-munduruku-e-a-educacao/>. Acesso em 8.nov.2022.

MUNDURUKU, Daniel. **Mundurukando2**: sobre vivências, piolhos e afetos – roda de conversas com educadores. Lorena/SP, UK’A Editorial, 2017.

MUNDURUKU, Daniel. **O banquete dos deuses**. 2ª ed. São Paulo: Global, 2009.

MUNDURUKU, Daniel. Poema Auritha Tabajara. In. **Coração na aldeia, pés no mundo**. Xilografias de Regina Drozina. Lorena –SP, UK’A Editorial, 2018.

MUNDURUKU, Daniel. **Literatura Indígena e o tênue fio entre escrita e oralidade**. Disponível em: <https://www.editorapeiopropolis.com.br/literatura-indigena-e-o-tenue-fio-entre-escrita-e-oralidade/>. Acesso em: 10.mai.2024.

MUÑOZ, Claudia Andrea Villagran. **Masacres genocidas contemporâneas contra indígenas**: recurrencia de asesinatos em América latina y la gravedad em el Mato Grosso do Sul brasileño.

MUNSBURG, João Alberto Steffen; FUCHS, Henri Luiz; SILVA, Gilberto Ferreira da. **Pensando a educação desde o nosso lugar: por uma metodologia decolonial**. Disponível em: https://editorarealize.com.br/editora/anais/conedu/2021/TRABALHO_EV151_MD1_SA105_ID1921_22072021155817.pdf. Acesso em: 25.09.2023.

MUZAFFAR, Chandra. From Human Rights to Human Dignity. In. **Bulletin of Concerned Asian Scholars**, v. 27, n. 4, p. 6-8, 1995.

NASCIMENTO, Sandra. **Colonialidade do Poder no Direito e Povos Indígenas na América Latina**: as faces da subordinação/dominação jurídica frente ao direito de retorno às terras ancestrais dos povos indígenas Kaiowá do Tekohá Laranjeira Nãnde'Rú no Brasil e Mapuche do Lof Temucucui no Chile. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Comparados sobre as Américas (PPG/CEPPAC) da Universidade de Brasília (UnB). Orientador: Professor Doutor Cristhian Teófilo da Silva, 2016. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/80745783.pdf>. Acesso em: 08.ago.2024.

OBREQUE MONCADA, Cecilia Belén. **Transformaciones en los territorios tradicionales mapuche en la región de la araucanía, Chile**. Orientadora; Prof. Dra. Gabriela Coelho de Souza. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul, 2018.

OCAÑA, A. O.; LÓPEZ, M. I. A.; CONEDO, Z. P. **Metodología 'otra' en la investigación social, humana y educativa**. El hacer decolonial como proceso decolonizante, 2018. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6575303>. Acesso em: 16.jan.2023.

OCMAL. **Minería, violencia y criminalización en América Latina**: dinámicas y tendencias. Bogotá/Colômbia: CENSAT, 2016.

OEA – ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Convenção Americana de Direitos Humanos**, de 22 de novembro de 1969. Disponível em: https://www.cidh.oas.org/basicos/portugues/c.convencao_americanas.htm. Acesso em: 17.mar. 2023.

OEA – ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Convenção Interamericana Contra o Terrorismo, de 3 de junho de 2002**. Disponível em: http://www.oas.org/xxxiiga/espanol/documentos/docs_esp/AGres1840_02.htm. Acesso em: 22.abr.2023.

OFFE, Claus. **Partidos políticos y nuevos movimientos sociales**. Madrid: Sistema, 1988.

OLIVEIRA E SANTOS, Hosana Celi. **Dinâmicas sociais e estratégias territoriais**: a organização social Xukuru no processo de retomada. 2009. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco. Orientadora: Vânia Rocha Fialho de Paiva e Souza. Recife, 2009.

OLIVEIRA, Humberto. **Morte e Renascimento ancestralidade indígena na alma brasileira: psicologia junguiana e inconsciente cultural**. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. **Assembleias indígenas como espaços de mobilização social o caso do povo xukuru do ororubá**. Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de

Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF. Disponível em: [31ª RBA - Reunião Brasileira de Antropologia - Grupos de trabalho - GT 22. Antropologia, Estado e mobilização indígena \(abant.org.br\)](#). Acesso em: 22.mar.2022.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely, SANTOS, Hosana Celi Oliveira. **Índios Xukuru do Ororubá – Além de um Movimento Social**. João Pessoa, 2000.

OLIVEIRA, Kelly; NEVES, Rita; FILHO, Vânia. **Conflitos, Violências e o Caso Xukuru na CIDH**. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/d5dpmfYFCQ5ZLdj96FPLftP>. Acesso em: 27.dez.2022

OLIVERIRA, Kelly; NEVES, Rita; FIALHO. Conflitos, violências e o caso Xukuru na CIDH. In: **Rev. Direito e Práx.** 13 (1). jan-mar.2022.

OLIVEIRA, João Pacheco. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **MANA** 4(1), 1998. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/LXbFMZgsrbyVpZfdbdjy6zm/?format=pdf&lang=p>. Acesso em: 10. jan.2024.

ONU – ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. UN Doc. A/HRC/16/51, 21 de diciembre de 2010. **Consejo de Derechos Humanos, Informe del Relator Especial sobre la promoción y protección de los derechos humanos y las libertades fundamentales en la lucha contra el terrorismo**. Sr. Martin Scheinin, *Diez esferas de mejores prácticas en la lucha contra el terrorismo* Disponível em: <https://www.ohchr.org/es/special-procedures/sr-terrorism> Acesso em: 22 abr.2023.

ONU – ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Convenção Internacional para a Repressão do Financiamento do Terrorismo**, de 9 de dezembro de 1999. Disponível em: <http://www.un.org/es/sc/ctc/docs/conventions/conv12.pdf> . Acesso em: 22 abr.2024.

ONU – ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Resolução nº 1368 do Conselho de Segurança**, de 12 de Setembro de 2001. Disponível em: <http://www.un.org/es/sc/ctc/resources/res-sc.html>. Acesso em: 22 abr.2024.

ONU. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**, 2008. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf. Acesso em 22.fev.2022.

ORGANIZAÇÕES DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **ONU: Indígenas preservam 80% da biodiversidade, mas têm direitos violados**. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/radioagencia-nacional/acervo/direitos-humanos/audio/2017-08/onu-indigenas-preservam-80-da-biodiversidade->. Acesso em: 15.mar.2023.

OS BRASIS E SUAS MEMÓRIAS: os indígenas na formação. Disponível em: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/xicao-xukuru/>. Acesso em: 05.11.2021.

PAREDES, Felipe Ignacio Paredes. Pueblos indígenas y tribales y derechos humanos en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos: una mirada crítica. In: *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, 173 vol. XXI, 2021, p. 167-196

PAILLAL, José Millalen. Nación y nacionalismo mapuche: construcción y desafío del presente. In: **Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y transformación social**. Volumen III/ Fabiola Escárzaga, Raquel Gutiérrez, Juan José Carrillo, Eva Capece, Börries Nehe, coordinadores — México: Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2014.

PAIRICAN PADILLA, Fernando. El retorno de un viejo actor político: el guerrero. Perspectivas para comprender la violencia política en el movimiento mapuche (1990-2010). **Violencias Coloniales" de nuestra comunidad de historia Mapuche**. Santiago 2015. Disponible em: https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/wp-content/uploads/2017/05/530100_a0ebc11c30e8433e828df3145bcc4d68.pdf. Acesso em: 18.jul.2022.

PAIRICÁN PADILLA, Fernando; ÁLVAREZ VALLEJOS, Rolando. La Nueva Guerra de Arauco: la Coordinadora Arauco-Malleco y los nuevos movimientos de resistencia mapuche en el Chile de la Concertación (1997-2009). **Revista Izquierdas, Universidad de Santiago de Chile**. Santiago, Chile, n. 10, 2011, p. 66-84.

PAIRICAN, Fernando. **La rebelión permanente**: una interpretación de levantamientos mapuche bajo el colonialismo chileno. Disponible em: <https://www.scienceopen.com/hosted-document?doi=10.14324/111.444.ra.2021.v6.1.012.es>. Acesso em: 20.jul.2022.

PALACÍN, Miguel. Los alcances y el proyecto de la articulación indígena en la región andina In: **Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y transformación social**. Volumen III/ Fabiola Escárzaga, Raquel Gutiérrez, Juan José Carrillo, Eva Capece, Börries Nehe, coordinadores — México: Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2014.

PALOMINOS, Karinna González. Liberar, liberar al mapuche por luchar!”. Activismo, derechos humanos y prisión política mapuche en Chile. In: **E-Cadernos- CES**. nº28, 2017. p. 211-235. Disponible em: <https://journals.openedition.org/eces/2628>. Acesso em: 20. jul.2022.

PEREIRA, Flávio de Leão Bastos. **Genocídio Indígena no Brasil**: o desenvolvimento entre 1964 e 1985. Curitiba: Juruá, 2018.

PINEDA, César Enrique. **Mapuche. El caso de la Coordinadora Arauco Malleco en lucha contra las compañías forestales en Chile**. México: 2014. Disponible em: https://www.researchgate.net/publication/340718028_Mapuche_El_caso_de_la_Coordinadora_Arauco_Malleco_en_lucha_contra_las_companias_forestales_en_Chile. Acesso em: 4.mar.2022.

PIÑEIRO, Diego E. En busca de la identidad. La acción colectiva en los conflictos agrarios de América Latina. **CLACSO**, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina, 2004. Disponible em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20110120045806/pineiro.pdf>. Acesso em: 11.mar.2022.

PINTO, J. R. S.; MIGNOLO, Walter. modernidade é de fato universal? Reemergência, desocidentalização e opção decolonial. In: **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, 15(3), p. 381-402, 2015.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 6. ed. rev. ampl. e atual. São Paulo: M. Limonad, 2004.

PIOVESAN, Flávia. A justicialização do sistema interamericano de proteção dos direitos humanos: impacto, desafios e perspectivas. In: **Boletim Científico da Escola Superior do Ministério Público da União**. Brasília, p. 35-50, 17 jul. 2002. Disponível em: <https://escola.mpu.mp.br/publicacoes/boletim-cientifico/edicoes-do-boletim-old/boletim-cientifico-n-4-julho-setembro-de-2002/a-justicializacao-do-sistema-interamericano-de-protecao-dos-direitos-humanos-impacto-desafios-e-perspectivas>. Acesso: 10.mai.2024.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e o direito constitucional internacional**. 4. ed. São Paulo: Max Limonad, 2000.

PIOVESAN, Flávia. Implementação das Obrigações, Standards e Parâmetros Internacionais de Direitos Humanos no âmbito intragovernamental e federativo. In: **Sección de Trabajo sobre la Implementación de los Compromisos y los Estándares Internacionales de Los Derechos Humanos en el Sistema Interamericano**, Washington, 2003. Disponível em: <http://www.internationaljusticeproject.org/pdfs/Piovesan-speech.pdf>. Acesso em: 20.nov.2023

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 6. ed. rev. ampl. e atual. São Paulo: M. Limonad, 2004.

PIOVESAN, Flávia. A justicialização do sistema interamericano de proteção dos direitos humanos: impacto, desafios e perspectivas. In: **Boletim Científico da Escola Superior do Ministério Público da União**. Brasília, p. 35-50, 17 jul. 2002. Disponível em: <https://escola.mpu.mp.br/publicacoes/boletim-cientifico/edicoes-do-boletim-old/boletim-cientifico-n-4-julho-setembro-de-2002/a-justicializacao-do-sistema-interamericano-de-protecao-dos-direitos-humanos-impacto-desafios-e-perspectivas>. Acesso: 23.dez.2024

PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e o direito constitucional internacional**. 4. ed. São Paulo: Max Limonad, 2000.

PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. Criminologia crítica e pacto narcísico: por uma crítica criminológica apreensível em português. In: **Revista brasileira de Ciências Criminais**, n. 135, p. 541-562, 2018.

PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. **Direitos humanos e América Latina**: Por uma crítica amefricana ao colonialismo jurídico. Latin American Studies Association, v. 50, n. 3, p. 69-74, 2019.

PLEYERS, Geoffrey. **Movimientos sociales en el siglo XXI**: perspectivas y herramientas analíticas Buenos Aires: CLACSO, 2018.

PLEYERS, Geoffrey; Contribuciones de Breno Bringel. **Democracia em movimento**. Prefacio de Boaventura de Sousa Santos. - 1a ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter, Walter. **A Reinvenção dos Territórios: a experiência latino-americana e caribenha**. Buenos Aires: CLACSO, 2006. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101019090853/6Goncalves.pdf>. Acesso em: 02.jul.2023.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A Globalização da Natureza e a Natureza da Globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Educação, meio ambiente e globalização. **V Congresso Ibero-americano de Educação Ambiental**, 2006.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. In: **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 20, 2009. Ed. UFPR. p. 25-30.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. Rio de Janeiro, 3ª ed., Grumín edições, 2018.

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL. **Xucuru**, 2013. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Xukuru>. Acesso em: 09.nov.2021.

PRADO, Maria Lígia Coelho. **América Latina no século XIX**. Tramas, Telas e Textos. São Paulo: Edusp, 2004.

PRADO, Maria Lígia Coelho. Identidades Latinoamericanas. In: **Historia General de América Latina**. Los proyectos nacionales latinoamericanos: sus instrumentos y articulación, 1870-1930. vol VII Madrid: Unesco/Trotta, 2008, p p. 583-616.

Processos recentes de criminalização dos movimentos sociais populares. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/wp-content/uploads/2008/10/Processos-recentes-de-criminaliza%C3%A7%C3%A3o-dos-movimentos-sociais-populares>. Acesso em: 17.ago.2022.

QUIJANO, A. “Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. In: **Viento Sur**. n. 122. 2012.

QUIJANO, Aníbal. “Raza”, “etnia” y “nación” en Mariategui: cuestiones abiertas. In: PALERMO, Zuma; QUINTERO, Pablo (Orgs.). **Textos de Fundación**. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo, 2014d.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. **Journal of World Systems Research**, VI, 2, Summer/Fall 2000, 342-386. Disponível em: <http://jwsr.ucr.edu>. Acesso em: 28.jan.2007.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. In: **Perspectivas Latinoamericanas**. Edgardo Lander (com p.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. Disponível em: disciplinas.usp.br/pluginfile.php/373061/mod_resource/content/1/Quijano%20Colonialidad%20del%20poder%20C%20eurocentrismo%20y%20América%20Latina.pdf. Acesso em: 11.nov.2022.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria de Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina. SA, 2009.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, São Paulo, ano 17, n. 37, 2002, p. 4-29.

QUIJANO, Aníbal. Estado-nación, ciudadanía y democracia. Cuestiones abiertas. In: CLÍMACO, Danilo Assis (Org.). **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidade del poder**/Aníbal Quijano, 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014i.

QUIJANO, Aníbal. **La colonialidad y la cuestion del poder** 2001. Disponível em: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/58.pdf>. Acesso em: 12.mar.2023.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. In: **Novos Rumos**, v. 17, n. 37, p p. 4-28, 2002.

RAMOS, A. R. **Sociedades Indígenas**. São Paulo: Ática, 1988.

RAMOS, André de Carvalho. **Processo internacional de direitos humanos**. 4. ed. Saraiva: São Paulo, 2019.

RESENDE, Paulo Henrique. Uma proposta de matriz metodológica para os estudos decoloniais. In: **Cadernos de ciencias sociais da UFPE**, Recife, v.II, n.11, ago tomar banho/dez, 2017.

RESTREPO, E.; ROJAS, A. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**. Disponível em: https://campus.fahce.unlp.edu.ar/pluginfile.php?file=%2F379803%2Fmod_folder%2Fcontent%2F0%2FUnidad%201%20Bibliograf%C3%ADa%20completa%20%2FRestrepo%20y%20Rojas%20%282010%29.pdf. Acesso em: 20.set.2023.

RODRIGUES DE SOUZA, Edimilson. Na mata tem ciência, eu vou mandar chamar: transformação do cacique xicão xukuru em mártir-encantado. **Revista Calundu** – Vol.3, N.2, Jul-Dez 2019.

RIBEIRO, Katiúscia. O apagamento do conhecimento africano é o alicerce do racismo, veio antes da bala e das correntes. *Entrevista ao Sul21*. Entrevista concedida a Luís Gomes. Novemvro de 2020. Disponível em: <https://sul21.com.br/noticias/entrevistas/2020/11/katiuscia-ribeiro-o-apagamento-do-conhecimento-africano-e-o-alicerce-do-racismo-veio-antes-da-bala-e-das-correntes/>. Acesso em: 14.jan.2024.

RIVERA CUSICANQUE, Silvia. **Oprimidos pero non vencidos**, 2010. Disponível em: https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Giro_descolonizador/Oprimidos_vencidos-Silvia_Cusicanqui.pdf. Acesso em: 21.abr.2024.

ROJAS PEDEMONTE, Nicolás; MIRANDA, Omar. Dinámica sociopolítica del conflicto y la violencia en territorio mapuche. Particularidades históricas de un nuevo ciclo en las relaciones contenciosas. In: **Revista de sociología**, nº 30, 2015, p. 33-69.

ROJAS, Nicolás; LOBOS, Constanza; RIQUELME, Wladimir. El conflicto en territorio mapuche en el año de la Pandemia y el Plebiscito. In: **Anuario del Conflicto Social**, nº 12, 2020.

ROVIRA-SANCHO, Guiomar. Activismo mediático y criminalización de la protesta: medios y movimientos sociales en México. In. **Convergencia Revista de Ciencias Sociales**, [S.l.], n. 61, ene. 2013. ISSN 2448-5799. Disponível em: <https://convergencia.uaemex.mx/article/view/1049>. Data de acesso: 10.mai.2022.

RUSCHE, Georg; KIRCHHEIMER, Otto. **Punição e estrutura social**. (Trad. Gizlene Neder). 2. Ed. Rio de Janeiro: Revan/ICC, 2004.

SADER, Emir. **Pós-neoliberalismo: da luta social à luta política**. Disponível em: https://www.openstarts.units.it/bitstream/10077/5067/1/Sader_VisioniLA_1_2009.pdf. Acesso em: 30.ago.2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A difícil democracia – reinventar as esquerdas**. São Paulo: Boitempo, 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 78, p. 3-46, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxnJ7THFDBrgc>. Acesso em: 13.jul.2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: SOUZA SANTOS, Boaventura de (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. São Paulo: Cortez, 2005. p. 777-813.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um Discurso sobre as Ciências**. 3ª Ed. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa; RODRIGUEZ José Luis Exeni. **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia**. Quito: Ediciones Abya Yala Fundación Rosa Luxemburg, 2012.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Um discurso sobre as ciências**. 4 ed. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula. Introdução. **Epistemologias do sul**. Boaventura de Souza Santos; Maria Paula Meneses[orgs]. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de. **Construindo as Epistemologias do Sul: Antologia essencial: Volume II: Para um pensamento alternativo de alternativas / Boaventura De Sousa Santos; compilado por Maria Paula Meneses... [et al.] - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018. V. 2, 2010.**

SANTOS, Boaventura de. **Epistemologias do sul / Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses [Orgs.]**. São Paulo: Cortez, 2013.

SANTOS, S. Boaventura. **Pela Mão de Alice**. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

SANTOS. **A cruel pedagogia do vírus** [recurso eletrônico]. São Paulo: Boitempo, 2020.

SAUER, Sergio. **Processos recentes de criminalização dos movimentos sociais populares**. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/uploads/arquivos/Processos-recentes-de-criminalizacao-dos-movimentos-sociais-populares.pdf>. Acesso em: 27.dez.2022.

SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda**. Brasília: Bazar do livro, 2014.

SEKEFF, Gisela. O emprego dos sonhos. **Domingo, Rio de Janeiro, ano 26, n. 1344, p. 30-36, 3 fev. 2002**.

SILVA, Alane Luíza da...[et al.]. **Na linha de frente: violência contra defensoras e defensores de direitos humanos no Brasil: 2019-2022**. Coordenação Alane Luiza da Silva...[et al.]. 1. ed. Curitiba, PR: Terra de Direitos: Justiça Global, 2023.

SILVA, Edson. historiado Edson Silva (UFPE). História, memórias e identidade entre os Xukuru do Ororubá. In: **Revista Tellus**. Campo Grande, UCDB, nº 12, 2007.

SILVA, Edson. Índios Xukuru: a história a partir das memórias. In: **História Unisinos**, v. 15, p. 182-194, 2011.

SILVA, Edson. **Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/ PE), 1950-1988**. 2ª. ed. Recife, EDUFPE, 2017.

SILVA, Edson. Xukuru: **memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/ PE), 1950-1988**. 2ª. ed. Recife, EDUFPE, 2017.

SILVA, José de Souza. **Construindo caminhos decoloniais para o Bem Viver: alternativas de ou alternativas ao desenvolvimento**. Mesa redonda aprendizagem coletiva e construção social do saber local- caminhos do Bem Viver. In: **VII Workshop nacional de educação contextualizada com o semiárido**. Juazeiro.2017.

SILVA, Vanessa Faria; WANDERLEY, Sergio. Aproximações entre a metodologia da investigação temática e a abordagem decolonial: uma proposta para a área dos Estudos Organizacionais. In: **Cad. EBAPE.BR**, v. 20, nº 4, Rio de Janeiro, Jul./Ago. 2022, p. 518-526.

SILVEIRA, Denise Tolfo; CÓRDOVA, Fernanda Peixoto. A pesquisa científica. In: GERHARDT, Tatiana Engel; SILVEIRA, Denise Tolfo. **Métodos de pesquisa**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

SISTEMA DE MONITORAMENTO DO GARIMPO ILEGAL NA TI YANOMAMI. **Cicatrizes na Floresta Evolução do garimpo ilegal na TI Yanomami em 2020**. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/yad00610.pdf>. Acesso em: 02.out.2022.

SOCIEDADE NACIONAL DA AGRICULTURA. **Ruralistas preveem mais conquistas no Congresso em 2020**. Disponível em: <https://www.sna.agr.br/ruralistas-preveem-mais-conquistas-no-congresso-em-2020/>. Acesso em. 20.set.2022.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés; FERREIRA, Helene Sivini; NOGUEIRA, Caroline Barbosa Contente. (Orgs.). **Direito socioambiental: uma questão para América Latina**. Curitiba: Letra da Lei, 2014. p. 33-86.

SOUZA, Vânia Rocha Fialho de Paiva. **As Fronteiras do Ser Xukuru**: Estratégias e Conflitos de um Grupo Indígena no Nordeste. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Orientador: Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira (MN/UFRJ), 1992.

SOUZA, Brisa Libardi de. O cumprimento de sentença na Corte Interamericana de Direitos Humanos: análise do cumprimento das reparações no caso González e outras (“campo algodoeiro”) vs México. In: **Revista InSURgência**. Brasília, ano 3, v.3, n.1, 2017.

SCHETTINI, Andrea. Por um novo paradigma de proteção dos direitos dos povos indígenas: uma análise crítica dos parâmetros estabelecidos pela Corte Interamericana de Direitos Humanos. In: **SUR- Revista Internacional de Direitos Humanos**, 2012, 63-85. Disponível em: 25.fev.2024.

SISTEMA INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS. **Corte Interamericana de Direitos Humanos. Caso Comunidade Indígena ChitayNech e outros vs. Guatemala**. Disponível em: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_214_por.pdf. Acesso em: 20. abr.2024.

SISTEMA INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS. Corte Interamericana de Direitos Humanos. **Caso Comunidade Indígena Sawhoyamaxa vs. Paraguai**. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2016/04/357a11f7d371f11cba840b78dde6d3e7.pdf>, acesso em: 02.abr.2024.

SISTEMA INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS. Corte Interamericana de Direitos Humanos. **Caso Comunidade Indígena Xákmok Kásek vs. Paraguai**. Disponível em: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_214_por.pdf, acesso em: 13.abr.2024.

SISTEMA INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS. Corte Interamericana de Direitos Humanos. **Caso Comunidade Indígena YakyeAxa vs. Paraguai**. Disponível em: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_214_por.pdf. Acesso em: 14.abr.2024.

SISTEMA INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS. Corte Interamericana de Direitos Humanos. **Comunidade Mayagna (Sumo) AwasTingni vs. Nicarágua**. Disponível em: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_79_por.pdf. Acesso em: 14.abr.2024.

SISTEMA INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS. Corte Interamericana de Direitos Humanos. **Caso do povo indígena Xucuru e seus membros vs. Brasil**. Disponível em https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_346_por.pdf. Acesso em 05.mai.2024.

SISTEMA INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS. Corte Interamericana de Direitos Humanos. **Caso Povo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador**. Disponível em: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_por.pdf. Acesso em: 14.abr.2024.

SISTEMA INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS. **Corte Interamericana de Direitos Humanos. Caso Povo Mapuche vs. Chile**. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2016/04/142788b09442cde14d1b005c1920ccc0.pdf>. Acesso em: 28.abr.2024.

SISTEMA INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS. **Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso Kaliña e Lokono vs. Suriname.** Disponível em: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_309_es_p.pdf. Acesso em: 02.mai.2024.

SISTEMA INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS. **Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso Kuna de Madungandí e Emberá de Bayano vs. Panamá.** Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2016/04/725c8ffe5d2f3bc673d2fc663f59891d.pdf>. Acesso em: 02.mai.2024.

SISTEMA INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS. **Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso Garífuna Triunfo de la Cruz vs. Honduras.** Disponível em: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_496_es_p.pdf. Acesso em: 12.mai.2024.

SISTEMA INTERAMERICANO DE DIREITOS HUMANOS. **Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso Lhaka Honhat (Nuestra Tierra) vs. Argentina.** Disponível em: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_400_es_p.pdf. Acesso em: 06.mai.2024.

SPINOSA, Monica. Ese indiscreto asunto de la violencia: modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia. **El giro decolonial:** reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** (Tradução de Sandra Regina Goulart, Marcos Ferreira Feitosa, André Ferreira Feitosa). Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

SQUEFF, Tatiana Cardoso. O giro decolonial no Direito Internacional. In: **Sequência**, Florianópolis. vol. 43, n. 91, 2022.

SCHETTINI, Andrea. Por um novo paradigma de proteção dos direitos dos povos indígenas: uma análise crítica dos parâmetros estabelecidos pela Corte Interamericana de Derechos Humanos. In: **SUR- Revista Internacional de Derechos Humanos**, 2012, 63-85. Disponível em: [Edições - Sur - International Journal on Human Rights \(conectas.org\)](https://conectas.org/publicacoes/edicoes-sur-international-journal-on-human-rights). Acesso em: 25.fev.2024.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina. **Revista de la CEPAL**, Santiago de Chile, n. 62, 1997.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Los derechos de los pueblos indígenas: desafíos y problemas. In: **Revista IIDH**, v.48, 2008, p. 257-268.

SQUEFF, Tatiana Cardoso. O giro decolonial no Direito Internacional. In: **Sequência**, Florianópolis. vol. 43, n. 91, 2022.

SOUZA, Brisa Libardi de. O cumprimento de sentença na Corte Interamericana de Derechos Humanos: análise do cumprimento das reparações no caso González e outras (“campo algodoeiro”) vs México. In: **Revista InSURgência**. Brasília, ano 3, v.3, n.1, 2017.

STRECK, Lenio Luiz Jose; MORAIS Luis Bolzan de. **Ciência política e teoria do estado / 8. ed. rev. e atual.** – Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2014.

SVAMPA, Maristela. Cuatro claves para pensar a América latina. **Revista nueva sociedade**, nº 268º, mar-abr. 2017.

SVAMPA, Maristela. Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Edhasa, 2016. **Revista electrónica de estudios latinoamericanos**, vol. 14, nº 56, julio/ septiembre, 2016, p p. 74-77.

TOLEDO LLANCAQUEO, Víctor. Prima ratio. Movilización mapuche y política penal. **Los marcos de la política indígena en Chile 1990-2007**. In: OSAL. Buenos Aires: CLACSO. Año VIII, Nº 22, septiembre, 2007.

TOLEDO, V. **Pueblo mapuche derechos colectivos y territorios: desafíos para la sustentabilidad democrática**. Santiago: Programa Chile Sustentable, 2005.

TOURAINÉ, Alain. **Palavra e sangue. Política e sociedade na América Latina**. Campinas: Ed.Unicamp, 1989.

TOURAINÉ, Alain. **Poderemos viver juntos? Iguais e diferentes**. Petrópolis: Vozes, 2003.

TREJO, Guillermo. Etnia e mobilização social: uma revisão teórica complicações à “quarta onda” de mobilizações indígenas na América Latina. In: DOMINGUES, José Maurício; MANEIRO, María (Orgs.). **América Latina hoje: conceitos e interpretações**. tradução Silvia de Souza Costa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

TRICOT, Tito. Identidad y política en el nuevo movimiento mapuche. **HAOL**. Nº. 15, 2008, 29-50. Disponível em: [Dialnet-IdentidadYPoliticaEnElNuevoMovimientoMapuche-2546982%20\(5\).pdf](#). Acesso: 20. jul.2022.

TRICOT, Tito. Lumako: punto de inflexión en el desarrollo del nuevo movimiento mapuche. In: **HAOL**. ne 19, 2009), 77-96. Disponível em: [file:///D:/val%20britto/Desktop/doutorado/mapuche/AUTORES%20MAPUCHES/Dialnet-LumakoPuntoDeInflexionEnElDesarrolloDelNuevoMovimi-3065994.pdf](#). Acesso em: 18.jul.2022.

TRICOT, Tito. Violencia histórica chilena y contra-violencia política mapuche. In: **Persona&Sociedad**. V. XXXI, nº2, 2017, p. 35-71.

TV MUNDURUKU. **A arte do Bem-Viver**: Conversa com Kaká Werá. [Entrevista concedida a] Daniel Munduruku. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wJS1YbT-Lhg>. Acesso em: 09.11nov.2021.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. **Os tribunais internacionais contemporâneos**. Brasília: FUNAG, 2013.

VALIM, Rafael. **Estado de exceção**: a força jurídica do neoliberalismo. São Paulo: Contracorrente, 2017.

VIANA, Nildo. A criminalização dos movimentos sociais. In: **Revista Espaço Acadêmico**, nº 202, ano VII, março 2018, p. 125-136.

VIANA, Nildo. Os objetivos dos movimentos sociais. **Revista espaço livre**. V.11, nº22, jul.dez, 2016.

VIEZZER, Moema; GRONDIN, Marcelo. **Abya Yala!** Bambual Editora LTDA. (Kindle).

VIOLA, Solon Eduardo Annes. **Direitos humanos e democracia no Brasil**. São Leopoldo: São Leopoldo, Unisinos, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “Etnologia brasileira”. In: (Org.). MICELI, S. **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré/Anpocs, 1999.

WALLERSTEIN, Immanuel. Uma política de esquerda para o século XXI? Ou teoria e práxis novamente. In: LOUREIRO, I.; LEITE, J. C.; CEVASCO, M. E. **O Espírito de Porto Alegre**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Capitalismo histórico e Civilização Capitalista**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O sistema mundial moderno**. Vol. I: a agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI. Porto: Ed. Afrontamentos, 1974.

WALSH Catherine, “**Interculturalidad y colonialidad del poder**. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. Disponível em: https://www.academia.edu/48404801/Interculturalidad_y_de_colonialidad_Perspectivas_cr%C3%ADticas_y_pol%C3%ADticas. Acesso em 20.set.2023.

WALSH, C. (De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. In: FULLER, N. **Interculturalidad y política**. Lima: Red de Apoyo de las Ciencias Sociales.2002.

WALSH, C. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, V.M. (org.). **Educação intercultural na América Latina**: entre concepções, tensões e propostas.Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009. p. 12-43.

WALSH, C. Interculturalidade e decolonialidade do poder um pensamento e posicionamento "outro" a partir da diferença colonial. In. **Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas (UFPel)**. n.º. 1, jan.-jul., 2019.

WALSH. **Interculturalidad, estado, sociedad- luchas (de)coloniais de nuestra época**. Quito. Universidad Andina Simon Bolivar/ Abya Yala, 2009.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Vol. 2, Brasília: Editora da UnB, 2004.

WOLKMER, Antonio Carlos; FABUNDES, Lucas Machado. Para um novo paradigma de estado plurinacional na América Latina. In. **Revista NEJ - Eletrônica**, Vol. 18 - n. 2 - p. 329-342 / mai-ago 2013. Disponível em: <https://periodicos.univali.br/index.php/nej/article/view/4683>. Acesso em: 15.jan.2023.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito**. São Paulo: Saraiva, 2015.

WOLYNN, Marl. **Não começou com você**. Rio de Janeiro: Alta life, 2023.

XIMENES, Julia Maurmann. **Levantamento de dados na pesquisa em direito**: a técnica da análise de conteúdo. Disponível em:

https://scholar.google.com.br/citations?view_op=view_citation&hl=pt-BR&user=FuIZ2jkAAAAJ&citation_for_view=FuIZ2jkAAAAJ:zYLM7Y9cAGgC. Acesso em: 20.mai.2024.

XUCURU, IRAN. A natureza não vive bem sem nós, é um grande equívoco. In: **Continente Multicultural**, edição 246, junho, 2021.

XUKURU TUPINAMBÁ, Casé Angatu. Nós não somos donos da terra, nós somos a terra”. Entrevista especial com Casé Angatu Xukuru Tupinambá. In. **IHU On-Line** Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/582140-nos-nao-somos-donos-da-terra-nos-%20somos-a-terra-entrevista-especial-com-case-angatu-xukuru-tupinamba>. Acesso em: 20.jul.2023.

XUKURU, Marcos. Estamos num processo de descolonização. [entrevista concedida a] Chico Ludermir. In: **Continente Multicultural**, edição 241, dezembro, 2019.

YRIGOYEN FAJARDO, R. Hitos del reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino. In. **Pueblos Indígenas y derechos humanos**, 2006. Disponível em: <http://www.alertanet.org/ryf-hitos-2006.pdf>. Acesso em: 20.set.2023.

YRIGOYEN FAJARDO, R. **Pautas de Coordinación entre el Derecho Indígena y el Derecho**. Guatemala: Fundación Myrna Mack, 1999.

ZAFFARONI, Eugenio Raul. El sistema penal y el discurso jurídico. In: **La justicia penal hoy: de su crisis a la búsqueda de soluciones**. Buenos Aires: Fabian J. Di Placido, 2000. p. 31-67.

ZAFFARONI, Eugenio Raul. **Em busca das penas perdidas**: a perda de legitimidade do sistema penal. (Tradução de Vânia Romano Pedros e Amir Lopes da Conceição). Rio de Janeiro: Revan, 2001.

ZAFFARONI, Eugenio Raul. **O inimigo no direito penal**. Rio de Janeiro: Revan, 2007.

ZAFFARONI, Eugenio Raul; NILO, Batista; ALAGIA, Alejandro; SLOKAR, Alejandro. **Direito penal brasileiro I**. Rio de Janeiro: Revan, 2017.

ZAFFARONI, Eugenio Raul; PIERANGELI, José Henrique. **Manual de direito penal brasileiro: parte geral brasileiro**: parte geral. 6. ed. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais, 2006.

ZEMELMAN, Hugo. Lenguaje y producción de conocimiento en el pensamiento crítico (Seminarios y Conferencias nº 3). Chile: Cerezo Editores, 2011.

ZIBECHI, Raúl. **Autonomia y emancipaciones**. América Latina em movimento. México: Bajo Tierra Ediciones, 2008.

ŽIŽEK, Slavoj. **Violência**: seis reflexões laterais. (Tradução de Miguel Serras Pereira). São Paulo: Boitempo, 2014.