



**Juliana Oliveira Teixeira de Jesus**

**Cosmofobia Jurídica**  
**barreiras humanísticas para a efetivação dos direitos dos**  
**povos tradicionais à terra**

**Dissertação de Mestrado**  
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em  
Direito da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau  
de Mestre em Direito.

Orientadora: Professora Bethânia de Albuquerque Assy

Rio de Janeiro,  
abril de 2025



**Juliana Oliveira Teixeira de Jesus**

**Cosmofobia Jurídica  
barreiras humanísticas para a efetivação dos direitos dos  
povos tradicionais à terra**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em  
Direito da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau  
de Mestre em Direito. Aprovada pela Comissão Examinadora  
abaixo:

**Professora Bethânia de Albuquerque Assy**

**Orientadora**

Departamento de Direito – PUC-Rio

**Professora Mariana Trotta Dallalana Quintans**

Faculdade Nacional de Direito - UFRJ

**Professor Philippe Oliveira de Almeida**

Faculdade Nacional de Direito – UFRJ

Rio de Janeiro, 15 de abril de 2025

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

**Juliana Oliveira Teixeira de Jesus**

Bacharela em Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2022).

Ficha Catalográfica

Jesus, Juliana Oliveira Teixeira de

Cosmofobia Jurídica barreiras humanísticas para a efetivação dos direitos dos povos tradicionais à terra / Juliana Oliveira Teixeira de Jesus ; orientadora: Bethânia de Albuquerque Assy. – 2025.

140 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito, 2025.

Inclui bibliografia

1. Direito – Teses. 2. Teoria crítica do Direito. 3. Ecologia decolonial. 4. Direitos Indígenas. I. Assy, Bethânia de Albuquerque. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. III. Título.

CDD: 340

## **Agradecimentos**

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Agradeço especialmente aos meus pais, Patrícia Oliveira Teixeira de Jesus e Edmundo de Jesus, e meus avós, Arlete de Oliveira Teixeira e Almir Teixeira (in memoriam), que sempre estiveram — e sempre estarão — comigo. Sou grata por todo suporte material e emocional e por me ensinarem a importância de sempre me reerguer. Esta conquista também é de vocês.

Aos amigos que tive a alegria de semear ao longo destes dois anos de mestrado — Beatriz Brandão, Brisa Lima, Diana Stephan, Hannah Leão, Juliana Fagundes, Maria Gabriela Nuti, Moacir Júnior, Nilton Chagas, Nina Barrouin, Rudá Ferreira e Sophia Costa — e, em especial, a Livia Lino, Thaís de Castro e Rebeka Borges, que compartilharam comigo, de forma tão próxima, a intensa e agri-doce experiência desta aventura acadêmica.

Ao meu amigo, Jhuan Nascimento, que chegou há pouco tempo em minha vida, mas rapidamente se fez, como nos ensina Nego Bispo, necessário. As grandes conquistas alcançadas nos últimos anos não teriam sido possíveis se não as tivéssemos conquistado juntos.

Aos grupos que pude integrar no curso da graduação e do mestrado, Najup Luíza Mahin, Nirema, Direito em Pretuguês e Esferas, por me mostrarem os caminhos possíveis para uma academia cujo saber não é mercadoria, mas sim forma de resistência.

## Resumo

JESUS, Juliana Oliveira Teixeira de; ASSY, Bethânia de Albuquerque. **Cosmofobia Jurídica: barreiras humanísticas para a efetivação dos direitos dos povos tradicionais à terra.** Rio de Janeiro, 2025. 140p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O conceito de Cosmofobia é apresentado na obra “A terra dá, a terra quer” de Antônio Bispo dos Santos e pode ser definido como esse sistema cruel de desvínculos do viver em sociedade, que se desloca do original rumo ao artificial em que a terra, anseio original, é vista, não raramente, como abjeta, pois a humanidade em sociedade (não em comunidade) se afastou da natureza, em profunda desconexão, transformando-a em mísera mercadoria. Quando se agrega a expressão “jurídica” à expressão “Cosmofobia”, faz-se tendo em mente que as relações jurídicas, em regra, seguem o mesmo padrão de desvinculação e mecanização, calcadas em preceitos universais que as permitem continuar sendo um artifício ardil das dinâmicas de poder há muito instituídas, sob a égide de uma pretensa neutralidade e mera descritividade que afasta qualquer nota de inventividade pelo profundo temor da possibilidade de se tirar as coisas do lugar e modificar, de fato, as hierarquias ontológicas que persistem em nossa “cultura jurídica”. Para discutir como o Direito afasta as epistemologias não dominantes no processo de construção de saberes e práticas jurídicas e como isso afeta a efetivação do direito de povos tradicionais à terra, são analisados os discursos favoráveis e contrários à tese do Marco Temporal proferidos nas duas Casas Legislativas, bem como a forma como a nossa cultura jurídica foi construída sob a égide do colonialismo. Por outro lado, nos capítulos 2 e 3 são apresentadas as possíveis formas de resistência indígena e quilombola à cosmofobia jurídica.

## Palavras-chave

Teoria Crítica do Direito; Ecologia Decolonial; Direitos Indígenas

## Abstract

JESUS, Juliana Oliveira Teixeira de; ASSY, Bethânia de Albuquerque. **Legal Cosmophobia: humanistic barriers to the realization of traditional peoples' land rights**. Rio de Janeiro, 2025. 140p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The concept of Cosmophobia is presented in the book *A terra dá, a terra quer* by Antônio Bispo dos Santos and can be defined as this cruel system of disconnection from living in society, which shifts from the original toward the artificial—where the land, once an original longing, is often seen as abject. This is because humanity in society (as opposed to community) has distanced itself from nature, becoming deeply disconnected and turning it into a mere commodity. When the term "legal" is added to "Cosmophobia," it is done with the understanding that legal relations, as a rule, follow the same pattern of disconnection and mechanization. They are based on universal precepts that allow them to remain a cunning artifice of long-established power dynamics, under the guise of supposed neutrality and mere descriptiveness—elements that suppress any trace of inventiveness out of deep fear of displacing things and truly altering the ontological hierarchies that persist in our "legal culture". To discuss how Law excludes non-dominant epistemologies in the process of constructing legal knowledge and practices—and how this affects the enforcement of traditional peoples' right to land—this work analyzes both supportive and opposing discourses regarding the Marco Temporal thesis delivered in both Houses of the Legislature as well as how our legal culture was built under the aegis of colonialism. On the other hand, chapters 2 and 3 present the possible forms of Indigenous and Quilombola resistance to legal Cosmophobia.

## Keywords

Critical Legal Studies; Decolonial Ecology; Indigenous Rights

## Sumário

|                                                                                                                                                                                            |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Introdução .....                                                                                                                                                                           | 10 |
| 1. “Em vez de sonharmos com o outro, sonhamos com o ouro”: o homem branco, o fetichismo institucional e a cosmofofia jurídica na Lei 14.701/2023 .....                                     | 18 |
| 1.1. Genocídio, epistemicídio e ecocídio: universalismo e embranquecimento jurídico como mecanismos de manutenção das estruturas de poder.....                                             | 18 |
| 1.2. “Bárbaros” e “conspiradores dos porões do Ministério”: análise dos discursos anti-indigenistas e favoráveis à tese do Marco Temporal no Senado Federal e na Câmara dos Deputados..... | 26 |
| 2. “Os brancos não sonham tão longe quanto nós”: sabedorias ancestrais, resistência e imaginação institucional .....                                                                       | 37 |
| 2.1. Nosso marco é ancestral: discursos contrários à tese do Marco Temporal na Câmara dos Deputados e no Senado Federal .....                                                              | 37 |
| 2.2. Colonialidade e identidade constitucional da Constituição de 1988: avanços e limitações da Constituição cidadã quanto à efetivação dos direitos dos povos tradicionais.....           | 43 |
| 2.2.1. Constituição de 1988: identidade constitucional e limitações colonialistas.....                                                                                                     | 44 |
| 2.2.2. Constituições andinas e povos indígenas: pluralismo jurídico e sumak kawsay como práticas decoloniais.....                                                                          | 48 |
| 2.2.3. A Revolução Haitiana, Constitucionalismo e resistência negra .....                                                                                                                  | 54 |
| 2.2.3.1. O Constitucionalismo Haitiano.....                                                                                                                                                | 57 |
| 2.2.4. Por um Constitucionalismo Ladino-amefricano .....                                                                                                                                   | 59 |
| 2.2.4.1. O que é o Constitucionalismo Ladino-amefricano? .....                                                                                                                             | 59 |
| 2.2.4.2. Provocações, possibilidades e utopia: como uma nova Constituição poderia ser? .....                                                                                               | 63 |

|                                                                                                                                                                                              |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 2.3. Teoria Crítica do direito, Pluralismo Jurídico e Hermenêuticas Decoloniais .....                                                                                                        | 67  |
| 2.3.1. O pluralismo jurídico e o povo Munduruku .....                                                                                                                                        | 71  |
| 2.3.1.1. A sensibilidade jurídica Munduruku e o direito à consulta prévia.....                                                                                                               | 71  |
| 2.3.1.2. A autodemarcação Munduruku e o direito cosmopolítico ..                                                                                                                             | 75  |
| 2.3.2. O pluralismo jurídico como prática quilombola.....                                                                                                                                    | 77  |
| 2.3.2.1. O pluralismo jurídico e a Comunidade Quilombola do Baú                                                                                                                              | 80  |
| 2.3.3. Exuêutica: uma hermenêutica decolonial.....                                                                                                                                           | 83  |
| 3. “A estratégia é romper o nosso vínculo com a natureza, mas nós insistimos em retomar nossas tradições”: confluências por uma relação cosmológica entre os seres humanos e a Natureza..... | 88  |
| 3.1. Cantar e dançar para suspender o céu: ideias para adiar o fim do mundo.....                                                                                                             | 88  |
| 3.2. <i>Torto arado</i> : caboclos e encantados guiam a luta pela terra no interior da Bahia.....                                                                                            | 92  |
| 3.3. “Somos povos de trajetória, não de teoria”: Nego Bispo e o contracolonialismo .....                                                                                                     | 104 |
| 3.3.1. Ecologia decolonial .....                                                                                                                                                             | 104 |
| 3.3.2. Contracoloniais, diversos: reeditando as trajetórias dos povos tradicionais .....                                                                                                     | 106 |
| 3.3.2.1. A ciência encantada das macumbas .....                                                                                                                                              | 118 |
| 3.4. Ingênuos ou utópicos? Há um propósito prático e efetivo nesta proposta de um giro contracolonial para as práticas institucionais? ...                                                   | 121 |
| 3.4.1. Sonhos.....                                                                                                                                                                           | 124 |
| 3.4.2. Despertares.....                                                                                                                                                                      | 128 |
| Conclusão .....                                                                                                                                                                              | 131 |
| Referências Bibliográficas .....                                                                                                                                                             | 133 |

*(...) Tentei, e continuo tentando, aprender a voar na escuridão, como os morcegos, nestes tempos sombrios.*

*Tentei, e continuo tentando, assumir minha incapacidade de ser neutro e minha incapacidade de ser objetivo, talvez porque me nego a me transformar em objeto, indiferente às paixões humanas.*

*Tentei, e continuo tentando, descobrir as mulheres e os homens animados pela vontade de justiça e pela vontade de beleza, além das fronteiras dos tempos e dos mapas, porque eles são meus compatriotas e meus contemporâneos, tenham nascido onde tenham nascido e tenham vivido quando tenham vivido.*

*Tentei, e continuo tentando, ser tão teimoso para continuar acreditando, apesar dos pesares, que nós, humaninhos, somos bastante malfeitos, mas não estamos terminados. E continuo acreditando, também, que o arco-íris humano tem mais cores e mais fulgores que o arco-íris celeste, mas estamos cegos, ou melhor, enceguecidos, por uma longa tradição mutiladora.*

*E em definitivo, resumindo, diria que escrevo tentando que sejamos mais fortes que o medo do erro ou do castigo, na hora de escolher no eterno combate entre os indignos e os indignados.*

*Por que escrevo/3, Eduardo Galeano*

## Introdução

Nós nas aldeias e vocês nos quilombos fazemos uns caminhos que às vezes não têm nem um metro de largura. E por esses caminhos passam os animais, as onças, os tatus, as pessoas. Todos os viventes do ambiente passam por esses caminhos sem conflito, sem se atacarem. Chegam os colonialistas, porém, e alargam esses caminhos, fazem eles com seis metros, e aí só passa carro. Não passa mais gente, não passa mais porco nem onça. Como é que nos nossos caminhos, que têm apenas um metro, cabe de tudo, e no deles, que têm seis metros, só cabe um carro?, me perguntou certa vez uma indígena. (SANTOS, 2023, p. 59)

Nesta dissertação analiso criticamente a colonialidade presente nas estruturas jurídicas e políticas do Brasil, considerando a tese do Marco Temporal e suas implicações para os povos indígenas e quilombolas, buscando demonstrar como o direito, ao invés de ser um instrumento de justiça, frequentemente atua como um mecanismo de exclusão e dominação colonial.

O problema relacionado à ciência jurídica não está puramente forma como ela se apresenta, mas sim na forma como ela se institui, para que e para quem o direito é constituído.

Nas universidades, a tradição de ensino jurídico tolhe a possibilidade dos estudantes se engajarem em práticas alternativas do possível. O ensinamento de uma razão jurídica de caráter universal produz efeitos concretos, considerando que esse modelo perpetua uma tradição jurídica calcada em formalismos e, por isso, distante da realidade e despreocupada com um possível papel transformador do direito que se manterá, sem uma revolução no pensamento jurídico, como um mero reprodutor das hierarquias sociais e ontológicas (MOREIRA, CORBO & ALMEIDA, 2022).

Acreditar nas utopias como potência da realidade é um modo de acreditar no potencial humano de reinvenção: não se trata de apertar um botão e desfazer tudo o que já se foi experimentado até aqui, mas sim apostar no potencial transformador do direito para além do que se foi visto, para além da conformação, não sob uma perspectiva teleológica, mas sob a perspectiva da diversidade como chave de transformação do direito.

Por isso proponho, para além da imperativa mudança na representação dos grupos subalternizados nas esferas decisórias, a abertura do pensamento jurídico-político-filosófico a outras formas de viver no mundo e de lidar com a

multiplicidade de existências, com a aproximação do ensino e prática jurídicos aos sistemas de pensamento africanos e indígenas.

Trata-se de um reconhecimento epistemológico e ontológico, entendendo-se a relevância do protagonismo daqueles esquecidos na esfera da subumanidade para discutir e mudar as questões que lhes são afetas. Seus modos de viver e pensar podem enriquecer os debates políticos e jurídicos, expandido seus horizontes e possibilidades. É a transformação daquele outrora configurado como objeto acadêmico em sujeito propulsor, transformador e constituidor de direitos.

Esta dissertação, em específico, nasce da urgência climática e da atualidade da discussão sobre Marco Temporal no judiciário e no legislativo, bem como em homenagem à vida de Antônio “Nego” Bispo dos Santos.

Entre as diversas e necessárias lições semeadas por Nego Bispo em suas obras, está a cosmofofia, uma crítica ao sistema cruel de desvinculo do viver em sociedade, que se desloca do original rumo ao artificial em que a terra, enquanto anseio original, é vista, não raramente, como abjeta, pois a humanidade em sociedade (não em comunidade) se afastou da natureza, em profunda desconexão, o que é um efeito da cosmofofia.

Entendo serem necessárias as confluências entre Nego Bispo, Davi Kopenawa e Ailton Krenak, tradutores afro-indígenas, para refletir sobre como os modos de viver dos povos quilombolas e indígenas mostram a possibilidade de outra relação entre os seres e a terra, quais as implicações ontológicas dessa conexão e quais os possíveis efeitos jurídicos a serem produzidos a partir de um giro epistemológico.

Dito isso, assumo como propósito trazer a discussão sobre o papel dos juristas de entenderem como a tradicional abjeção do formalismo jurídico às formas de pensar e viver não colonizadas e, em especial, não mecanizadas ou instrumentalizáveis, torna prejudicial a efetivação do direito daqueles que se situam na esfera do não ser, como os povos quilombolas e indígenas, à terra.

No binarismo instituído pela visão ocidental, em que se é ou não é, tudo aquilo que é destituído da categoria cristalizada de Homem (branco, cis, cristão e de classes sociais abastadas), “ser humano legítimo”, configura-se como objeto cuja finalidade se resume a ratificar a existência e pretensa superioridade daquele que se configura enquanto sujeito.

Qual o porquê de se falar disso se tratando de ecologia? Como isso, a discussão sobre a dimensão ontológica dos sujeitos, se relaciona com a questão ambiental ou com a questão agrária? E mais, como isso dialoga com o direito?

Esse “modo de vida cosmológico” dos povos tradicionais é não apenas um mecanismo de sobrevivência, mas sim de resistência e ratificação ontológica através da relação com a Natureza. Tem-se uma ecologia decolonial (FERDINAND, 2022), emergida dos porões da modernidade, uma

(...) ecologia dos deslocados pelos tráficos europeus, uma ecologia que mantém continuidades com as comunidades indígenas africana e ameríndia, mas não se reduz a uma nem outra. A ecologia decolonial articula a confrontação das questões ecológicas contemporâneas com a emancipação da fratura colonial, com a saída do porão do navio negreiro. A urgência de uma luta contra o aquecimento global e a poluição da Terra insere-se na urgência das lutas políticas, epistêmicas, científicas, jurídicas e filosóficas, visando desfazer as estruturas coloniais do viver-junto e das maneiras de habitar a Terra que mantêm as dominações de pessoas racializadas, particularmente das mulheres, no porão da modernidade. (FERDINAND, 2022, p. 34)

Partindo disso, é interessante pensar como os sistemas de pensamento ameríndio e africano trazem uma dimensão cosmológica, de harmonia e sintonia entre nós e a Natureza, como se vê no pensamento nagô e no multinaturalismo amazônico, por exemplo.

Por outro lado, a esse sistema de desvinculo que em nada condiz com o modo de viver dos povos tradicionais Antônio “Nego” Bispo definiu como cosmofofia, palavra germinante que traz em si o porquê daqueles que ele designava como “povos da cidade” não se relacionarem com a Natureza.

Ser um povo da cidade é estar em uma condição de desvinculo e cruel colonialidade. A cosmofofia seria “responsável por esse sistema cruel de armazenamento, de desconexão, de expropriação e de extração desnecessária” (SANTOS, 2023, p. 27).

Por isso o tradutor quilombola diferencia a comunidade (diversidade) da sociedade (dimensão universalizante, igualdade formal), colocando de um lado os sujeitos “diversais, os cosmológicos, os naturais e os orgânicos” (SANTOS, 2023, p. 29) e, de outro, os humanistas, que “transformam a natureza em dinheiro, o carro do ano” (Ibidem).

Os humanistas, apesar de serem criaturas da Natureza, dela se desvinculam, alçando a si próprios como criadores, ansiando superá-la. Estão atrelados à noção de desenvolvimento e, para tal, distanciam-se cada vez mais do original rumo ao sintético, sem qualquer interesse em pertencer ou zelar pela Natureza. Repisa-se, aqui tudo é sintético. E enquanto sintético é padronizado, não comporta a diferença.

Então, quando se agrega a expressão “jurídica” à expressão “cosmofobia”, faz-se tendo em mente que as relações jurídicas, em regra, seguem o mesmo padrão de desvinculação e mecanização, calcadas em preceitos universais que as permitem continuar sendo um artifício ardil das dinâmicas de poder há muito instituídas, sob a égide de uma pretensa neutralidade e mera descritividade que afasta qualquer nota de inventividade pelo profundo temor da possibilidade de se tirar as coisas do lugar e modificar, de fato, as hierarquias ontológicas que persistem em nossa “cultura jurídica”.

Isso se reflete na insuficiência de políticas públicas ambientais, bem como na questão agrária, afetando em sobremaneira os povos indígenas e quilombolas, evidenciando a articulação das fraturas colonial e ambiental da modernidade.

Partindo-se disso, nesta dissertação analiso – e crítico -, a tese do Marco Temporal, e o faço trazendo essa articulação de pensamentos ameríndios e africanos como contribuições importantes para uma outra relação entre indivíduo e Natureza, seja para a efetivação do direito à terra desses povos tradicionais, seja para a novas perspectivas jurídicas que abram espaços para percepções não mercantilizadas e colonizadas dos espaços em meio urbano ou rural.

No primeiro capítulo, “‘Em vez de sonharmos com o outro, sonhamos com o ouro’: o homem branco, o fetichismo institucional e a cosmofobia jurídica na Lei

14.701/2023”, serão analisadas a Lei nº 14.701/2023, que estipula o Marco Temporal e “regulariza” o artigo 231 da CRFB, e os discursos favoráveis à tese do Marco Temporal proferidos nas sessões plenárias da Câmara dos Deputados e do Senado, verificando se e como elas demonstram a persistência de um fetichismo institucional.

De acordo com os discursos que já foram analisados, dois são os principais argumentos favoráveis à tese: a segurança jurídica, com a afirmação de que as novas demarcações prejudicariam direitos já adquiridos por terceiros e iriam de encontro às disposições do art. 67 do ADCT e ao desenvolvimento nacional, afirmando-se a existência de “muita terra para pouco índio”, o que, supostamente, impediria uma vasta extensão de terra de ser “útil e produtiva”.

Nessas teses favoráveis, em nenhum momento se menciona qualquer das práticas de violação dos direitos humanos dos povos originários que foram vistas ao longo dos séculos. Por isso, destaca-se que não intento, para esta dissertação, o aprofundamento da questão sobre a existência ou não de uma “insegurança jurídica” quanto à demarcação das terras.

Isso porque, apesar da tese do Marco Temporal ser o fio condutor desta dissertação, considera-se que os problemas em relação à efetivação do direito dos povos tradicionais à terra é uma questão muito mais profunda e delicada que isso, de modo que essa discussão é apenas “a ponta do iceberg”.

Terras Indígenas já demarcadas, como a Terra Indígena Yanomami, ainda são espaços de violação sistemática dos direitos desses povos, não se restringindo à supressão do acesso à terra, mas a uma violência epistêmica e ontológica maior, como bem destacado na Audiência Pública Extraordinária de 06 de julho de 2022<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> O senhor Alberto Terena afirmou no bojo da audiência pública: “De fato, sabemos que o garimpo traz muito prejuízo para os que ficam. Ele dá lucro, sim, para o garimpeiro. O garimpeiro não fica na área, o garimpeiro vai embora, e as nossas comunidades que permanecem ali ficam com a miséria. Eu vou dizer que não só as nossas comunidades são prejudicadas, mas daqui a pouco todo o povo brasileiro o será, porque os nossos rios também vão ser contaminados, as nossas florestas serão

no âmbito da Comissão Externa destinada a acompanhar a série de violações de direitos perpetrados contra a população yanomâmi, em especial contra as mulheres e as crianças yanomâmis, presidida pela deputada Joênia Wapichana.

No segundo capítulo, ““Os brancos não sonham tão longe quanto nós”: sabedorias ancestrais, resistência e imaginação institucional” serão analisados o Projeto de Lei nº 4566/2023<sup>2</sup> (reconhecimento do direito Territorial Originário dos Povos Indígenas e fixação do Marco Temporal do Genocídio Indígena), e os discursos contrários à tese do Marco Temporal proferidos nas sessões plenárias das casas legislativas, que demonstram a relevância da atuação política dos povos tradicionais, como chave de abertura à imaginação institucional e mecanismo de efetivação de direitos das minorias.

---

comprometidas também, devido a todos esses desastres ambientais, que são incentivados por esse Governo atual.

Então, quero mais uma vez dizer que nós não vamos nos calar. Nós estamos juntos com a APIB. Quero dizer para o Dário que nós estamos juntos e vamos estar sempre juntos nesta caminhada, nesta luta. A luta não é só do povo ianomâmi. Essa luta é nossa, é do nosso povo indígena de todo o Brasil. Nós precisamos assegurar aquilo que está dentro da Constituição brasileira, o que aqueles que passaram antes de nós asseguraram, o nosso direito originário.

Este País, este Estado brasileiro tem que, mais do que nunca, reconhecer e respeitar o nosso povo que aqui existe. Nós não queremos nem um centímetro a mais daquilo que é nosso. Nós queremos apenas aquilo que é nosso, aquilo que, por direito, nos pertence. Então, nós iremos lutar. Nós iremos lutar do norte ao sul deste País por aquilo que nós temos como garantia, como direito, porque aqui nós estávamos. Nós não chegamos aqui. Aqui nós estávamos, aqui estamos e aqui continuaremos. Basta de um Presidente da FUNAI fazendo uma política toda anti-indígena! Basta de um Governo que diz que garimpo é legal, tentando legalizar o crime! Basta de as nossas crianças serem assassinadas, nossos jovens serem assassinados! Basta de tudo isso! Espero que o nosso Estado brasileiro reconheça, de fato...

Vamos confirmar as nossas representações indígenas, como disse a Deputada Joenia Wapichana. Sabemos que esta audiência está sendo promovida por esta Deputada Federal, que nos representa. Ela não representa apenas o povo wapichana, mas representa todos nós.

Então, nós queremos dizer que a APIB continua firme — e continuaremos sempre — na luta. (...)” (BRASIL, 2022).

<sup>2</sup> O Projeto de Lei nº 4566/2023 estabelece diretamente um contraponto em relação à Lei nº 14.701/2023, apontando, por um lado, a impropriedade da tese do Marco Temporal da demarcação das terras indígenas, por outro, a importância do estabelecimento do Marco Temporal do Genocídio Indígena, que remete ao início da colonização no Brasil e estabelece um direito originário à terra, reavivando essa luta por reconhecimento muito vista na Assembleia Constituinte de 1987.

O projeto é de coautoria de Célia Xakriabá, mulher indígena e presidente da Comissão da Amazônia e dos Povos Originários e Tradicionais, que vem exercendo importante atuação legislativa em defesa das minorias, em destacada resistência, mostrando a importância de que povos tradicionais ocupem espaços deliberativos e neles defendam seus modos de viver e se organizar, a defesa e o reconhecimento de seus direitos.

Nesse mesmo capítulo discute-se sobre a persistência da colonialidade na Constituição Federal e propõem-se novos caminhos inspirados no constitucionalismo andino, no constitucionalismo haitiano e no quilombismo, mas sem se olvidar dos obstáculos interpretativos instituídos pela persistência do pensamento colonial nos operadores do direito, razão pela qual também se propõe uma teoria crítica do direito, o reconhecimento de práticas de pluralismo jurídico e uma hermenêutica decolonial.

Por fim, no terceiro capítulo, “‘A estratégia é romper o nosso vínculo com a natureza, mas nós insistimos em retomar nossas tradições’: confluências por uma relação cosmológica entre os seres humanos e a natureza”, será analisada a obra *Torto Arado* de Itamar Franco, apontando as confluências com Nego Bispo e o contracolonialismo.

Ainda nesse capítulo serão esmiuçadas de Davi Kopenawa, Ailton Krenak e Nego Bispo e como elas são necessárias como forma de imaginação institucional, transformando as práticas jurídicas, abrindo caminhos para uma prática jurídica engajada, de fato, na efetivação dos direitos dos povos tradicionais.

Desse modo, o terceiro capítulo apresentará uma confluência mais densa entre as obras de Nego Bispo e Ailton Krenak abordando com mais profundidade as palavras germinantes<sup>3</sup> “contracolonialismo” e “cosmofobia”, mas o pensamento

---

<sup>3</sup> “Sim, na verdade as encruzilhadas são espaços germinantes. Não são um conceito, e esse que é o grande debate. A academia vive insistindo para que nossas palavras sejam palavras tratadas como conceito, mas nossas palavras não são conceitos. As nossas palavras são germinantes, são sementes. Nós da oralidade somos lavradores e lavradoras de palavras, mas na escrita também se lava palavra. O papel vem da madeira, então o papel tem vida. A tinta também, às vezes, vem da madeira, mas venha de onde vier, a tinta tem vida. Então colocando a tinta no papel eu estou plantando palavras. As letras são sementes e, quando eu escrevo, eu estou semeando letras sementes que vão germinar em forma de palavras nas bocas de várias pessoas. Essas palavras vão ser armazenadas nas mentes e vão alimentar. Elas são alimentos, são frutos que vão alimentar os sentidos, todos os sentidos. E assim as palavras vão nos movendo pela oralidade, pela escrita ou pelas imagens. Agora, quando você escreve uma letra sintética, sem energia, sem força, desconectada, aí ela não germina. São as sementes que não germinam. Então tem gente que escreve palavras germinantes porque escreve letras vivas, letras que são sementes. E tem gente que escreve letras que não são sementes, que são apenas grãos. Então tem escrita que germina e se transforma em palavras, e tem escritas que ficam lá, armazenadas nas prateleiras, não servem nem para quem

afro-indígena, conquanto que central nesta dissertação, permeará os três capítulos, de forma crítica e em diálogo com a teoria e a prática jurídica.

---

escreveu. Então essa é a diferença entre palavras germinantes e conceitos. As academias estão cheias de conceito que não serve para nada. Do que adianta eu saber o significado de alguma coisa, se não sei a funcionalidade dessa coisa. Se eu não sei a operacionalidade dessa coisa. Então a escrita, a oralidade, as imagens e o próprio silêncio são linguagens. As linguagens, elas são operacionalizadas e é essa operacionalização que faz a linguagem ser sintética ou ser orgânica. Então, o que é que eu digo? Quando você escreve uma palavra germinante, você pode estar fazendo uma escrita orgânica. Quando você escreve uma palavra teórica, você está escrevendo uma escrita sintética. Qual é a diferença entre uma palavra germinante e uma palavra teórica? É que a palavra germinante tem trajetória. Ela é uma palavra cosmológica. Ela é uma palavra viva. E a palavra teórica ela é uma palavra morta, é uma palavra sem trajetória, então ela é uma palavra estacionária” (SANTOS; DORNELES, 2021, p. 20)

# 1. “Em vez de sonharmos com o outro, sonhamos com o ouro”: o homem branco, o fetichismo institucional e a cosmofobia jurídica na Lei 14.701/2023

## 1.1. Genocídio, epistemicídio e ecocídio: universalismo e embranquecimento jurídico como mecanismos de manutenção das estruturas de poder

Segundo Davi Kopenawa na obra *A queda do Céu*, na cosmopercepção yanomami, o demiurgo é Omama<sup>4</sup>, criador dos seres humanos, dos animais, da terra e da floresta e até mesmo do vento que lhe dá movimento. Após a primeira queda do céu, *Omama* precisou criar uma floresta (*Hutukara*) que é a carne e a pele da nossa terra, mais sólida e estável que a anterior, e para que ela se sustentasse, logo em seguida forjou seu esqueleto, peças de metal que se alocam abaixo da terra.

Pedaços do céu antigo, esses metais não são apenas fundamentais para o sustento de *Hutukara*. *Omama* colocou esses metais debaixo da terra, envoltos do frescor úmido da floresta, porque também são profundamente nocivos e provocam epidemias àqueles que respirarem de sua fumaça amarela, ao passo que não são fundamentais para a subsistência, pois tudo aquilo feito para esse propósito foi deixado por *Omama* na superfície, não soterrado.

---

<sup>4</sup> No capítulo 16 da obra *A queda do Céu*, Kopenawa trata de Omama, pai do ouro, definido como “um ser maléfico assustador e feroz, capaz de nos cortar a garganta, de dilacerar nossos pulmões e de secar nosso sangue”, cuja manifestação se dá, sobretudo, como decorrência da ambição desenfreada do homem branco em sua busca incessante por ouro: “(...) Se os brancos começarem a arrancar o pai do metal das profundezas do chão com seus grandes tratores, como espíritos de tatu-canastra, logo só restarão pedras, cascalho e areia. Ele ficará cada vez mais frágil e acabaremos todos caindo para debaixo da terra. É o que vai ocorrer se atingirem o lugar em que mora Xiwãripo, o ser do caos, que, no primeiro tempo, transformou nossos ancestrais em forasteiros. O solo, que não é nada grosso, vai começar a rachar. A chuva não vai mais parar de cair e as águas vão começar a transbordar de suas rachaduras. Então, muitos de nós serão lançados à escuridão do mundo subterrâneo e se afogarão nas águas de seu grande rio, Moto uri u. Escavando tanto, os brancos vão acabar até arrancando as raízes do céu, que também são sustentadas pelo metal de Omama. Então ele vai se romper novamente e seremos aniquilados, até o último. Esses pensamentos me atormentam muito. Por isso levo em mim as palavras de Omama para defender nossa floresta. Os brancos não pensam nessas coisas. Se o fizessem, não arrancariam da terra tudo o que podem, sem se preocupar. É para acabar com isso que quero fazer com que eles ouçam as palavras que os xapiri me deram no tempo do sonho.” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 361)

Esses ensinamentos não são facilmente inteligíveis ao homem branco, que não sonha tão longe e sonha apenas consigo mesmo e, devido à ganância desenfreada, busca incessantemente o ouro de *Omama*, não se preocupa com quantas florestas precise destruir, nem com os efeitos que isso possa ocasionar.

Viveiros de Castro, em “Metafísicas Canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural”, ainda destaca a diferença entre a forma de conhecer ocidental e o xamanismo ameríndio, que o antropólogo define como arte política que tem como fundamento do conhecimento não a objetificação, mas sim a personificação, de modo que fatores impessoais possuem pouca relevância xamanística, porque na interpretação ameríndia, um objeto é um sujeito incompletamente interpretado, de modo que o saber, o conhecer, parte da personificação e “o objeto da interpretação é a contrainterpretação do objeto” (CASTRO, 2018, p. 52).

O processo de aprendizado do homem branco consiste, diferentemente do processo xamanístico, na instituição do objeto, na dissociação entre aquele que conhece daquilo que é conhecido, entre o ser e o não ser. É um processo de reificação e de desencantamento da forma de conceber o universo, ou melhor, o cosmos, como será mais bem abordado no capítulo 3.

Como preconizado por Malcom Ferdinand no livro *Uma Ecologia Decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*, deve-se ter em consideração que um grande efeito da colonialidade é a mercantilização e o assujeitamento da terra, dos indivíduos não brancos e dos demais seres vivos, processos indissociáveis cujos efeitos ontológicos são perceptíveis até os dias de hoje.

Isso ocorre porque a terra, na visão de mundo ocidental, é relegada à categoria de produto, atrelada ao quesito de rentabilidade e fonte de poder, porque o imiscuir do existir dos indivíduos com a Natureza, essa dimensão cósmica, é visto como meramente primitivo, atrasado e não científico.

Essa visão ocidental permanece ainda que a Natureza dê sinais pungentes de que sangra a cada finca metálica que lhe atravessa a garganta, a cada fuligem opaca

que lhe atingem os pulmões e a cada mercúrio que compromete os linfócitos: os efeitos do habitar colonial e do processo industrial desenfreado, do capitalismo, a inevitável corrida por acumulação desmedida e a fragmentação das existências mostram-se cada vez mais e são sentidos por todos, ainda que em proporções profundamente desiguais, na medida da persistente hierarquização ontológica que dita os viveres em sociedade.

Davi Kopenawa bem destaca isso na obra *O espírito da floresta*, ao tratar desse caráter predatório da relação entre o homem branco e a natureza, destacando como a floresta é dotada de beleza porque é viva, e como os povos indígenas são necessários para a manutenção da floresta, o que é fundamental não apenas para os povos tradicionais, mas para os seres vivos como um todo<sup>5</sup>.

Também é possível identificar semelhanças com as cosmopercepções presentes entre os demais povos tradicionais, sobretudo as comunidades de terreiro no Brasil. Ao tratar da Cosmologia no pensamento nagô, cuja marca é o constante movimento (eterno retorno), Muniz Sodré destaca que os orixás são princípios cosmológicos e, em sua acepção, “cosmológico” deve ser entendido como o universo ordenado, a natureza invisível, enquanto a natureza seria filosofia manifesta.

Natureza, portanto, “não é mera paisagem a ser contemplada ou transformada em função da produção, mas a cena dos fenômenos relativos à matéria de que é feita

---

<sup>5</sup> “O que vocês chamam ‘natureza’ na nossa língua é urihi a, a terra-floresta e também sua imagem vista pelos xamãs, Urihinari a. É porque essa imagem existe que as árvores estão vivas. (...) A terra da floresta possui um sopro vital, wixia, que é muito longo. O dos seres humanos é curto: vivemos e morreremos depressa. Se não a desmatamos, a floresta não morre. Ela não se decompõe. É graças a seu sopro úmido que as plantas crescem. (...) Os espíritos se deslocam sem parar na floresta. Ela é deles e eles ficam felizes com isso. Estão presentes em toda parte. Os filhos e filhas dos espíritos das águas yawarioma pe brincam ali sem parar. No entanto, os brancos não sabem nada disso. Pensam que a floresta é bela, fresca e ventilada sem motivo. Para nós, a “natureza” é urihi a, a terra-floresta, e os espíritos xapipe pe que Omama a nos deu. A floresta não existe sem motivo. Os espíritos vivem ali e Omama a quis que protejamos suas habitações. (...) Como os humanos, a “terra-floresta” sente dor quando derrubam suas árvores. Ela morre quando é incendiada, dando lugar a uma terra seca e quente, onde vai se instalar Ohinari a, o espírito da fome. Diz-se então que “a floresta tem valor de fome”, urihi a ne ohi, e que essa entidade maléfica sopra, dia após dia,, seu pó xamânico nas narinas dos humanos a fim de enfraquecê-los para deles se alimentar”. (KOPENAWA & ALBERT, 2023, p. 31-43)

o mundo” (SODRÉ, 2017, p. 97). E o corpo no pensamento nagô não se configura como mero receptáculo, objeto. O corpo não é opaco, pois vívido, e enquanto vívido, a corporeidade se configura enquanto condição própria do sensível. Trata-se da união do ser com o Cosmos que não lhe é estranho, abjeto, havendo uma harmonia, visto que

O sentir é a comunicação original com o mundo, é o ser no mundo como corpo vivo. O sentir é o modo de presença na totalidade simultânea das coisas e dos seres. O sentir é o corpo humano enquanto compreensão primordial do mundo. O homem não é si mesmo por derivação progressivamente, por etapas. Ele é de vez ele mesmo, estando nele mesmo junto a coisas e outros, na atualidade do mundo. O sentir é a correspondência a essa presença [...]. Pelo sentir do corpo, o homem não está somente no mundo, mas este está nele. Ele é o mundo (BOULAGA; SODRÉ, 2017, p. 106)

De modo similar, antes do processo de colonização, predominava nas Antilhas uma cosmopercepção ameríndia que muito se assemelha às de povos do continente africano e yanomamis, por exemplo, em que a relação entre seres humanos e a Terra não era uma relação “sujeito x objeto”, mas sim um imiscuir entre sujeitos<sup>6</sup>.

Sacral e estabelecida a partir de uma imagética feminina, especificamente Mãe Terra<sup>7</sup>, por advento da colonialidade o que se põe em curso é um processo de mercantilização e assujeitamento da terra e dos indivíduos não brancos a partir da exploração e do apagamento ontológico e epistemológico, numa prática matricida que rompeu brutalmente os vínculos entre a Mãe Terra e os seus filhos.

---

<sup>6</sup> Imiscuir entre sujeitos que abrange a relação com a terra e com os demais, pois como bem ressalta Ferdinand, o ato de habitar é um ato, também, das formas de se interagir com pessoas outras: na colonialidade, o Outro é o diferente, o indesejado cuja presença precisa ser anulada e o corpo precisa ser reificado; nas cosmopercepções indígenas, em sua maioria, não há uma figura do outro como objeto indesejado, mas, no máximo, como diferente que tem muito a contribuir epistemologicamente. Dessa diferença que surge a ideia de um “habitar sem o outro” quando se fala do habitar colonial, cujo apagamento ontológico e epistemológico é a base das relações estabelecidas.

<sup>7</sup> “Todas as histórias antigas chamam a Terra de Mãe, Pacha Mama, Gaia. Uma deusa perfeita e infundável, fluxo de graça, beleza e fartura. Veja-se a imagem grega da deusa da prosperidade, que tem uma cornucópia que fica o tempo todo jorrando riqueza sobre o mundo...Noutras tradições, na China e na Índia, nas Américas, em todas as culturas mais antigas, a referência é de uma provedora maternal. Não tem nada a ver com a imagem masculina ou do pai. Todas as vezes que a imagem do pai rompe nessa paisagem é sempre para depredar, detonar e dominar” (KRENAK, 2020b, p. 34).

Os modos de viver e as crenças que fundamentavam esses vínculos como os próprios povos ameríndios foram apagados, matando seus corpos, seus relatos, suas cosmogonias e as percepções sacralizantes e protetoras da Terra, dando lugar a uma dinâmica em que o “habitar é desbravar, habitar é abater a árvore. Somente a partir do momento em que a árvore é abatida, o habitar colonial começa” (FERDINAND, 2022, p. 52).

O habitar colonial apaga o outro e as formas diferentes de se habitar a terra (altericídio). Suprime as percepções protetoras da terra e da Natureza, apagando a ideia de que aqueles que nela habitam são seus filhos num processo de “desindigenização” em que uma articulação harmônica e protetora é substituída por uma relação patronal, calcada na propriedade privada, fracionando-se a terra, que antes não era tratada como um “bem” e era de uso comum dos ameríndios, para favorecer o povoamento e exploração intensiva da terra pelos colonizadores (FERDINAND, 2022).

Apesar de Ferdinand tratar especificamente do mundo caribenho, impossível não identificar semelhanças com o processo de colonização que se pôs em curso no Brasil. É importante reconhecer que esse encontro colonial, seja nas Antilhas ou no Brasil, instituiu novas relações sociais, produzindo de forma simultânea o colonizador e o colonizado e novas formas de se relacionar com a terra, partindo de um arcabouço jurídico universalista e monoteísta para ratificar essas novas dinâmicas de instituição do Outro e de relações com a Natureza.

No Brasil, onde os indígenas foram tomados como inaptos a pronunciarem as letras f, l e r por serem seres “sem fé, sem lei e sem rei”, é importante observar os efeitos jurídicos aqui produzidos. Antônio Carlos Wolkmer, que endossa as afirmações de Malcom Ferdinand, destaca que o processo de colonização no Brasil fez com que o país se construísse como uma sociedade agrária e baseada no latifúndio em que “[a] organização social definia-se, de um lado, pela existência de uma elite constituída por grandes proprietários rurais; de outro, por pequenos proprietários, indígenas, mestiços e negros” (WOLKMER, 2019, p. 104) o que, por consequência, também demandou a dissociação entre o direito feito para garantir

os interesses dessas elites e a justiça permanentemente ansiada e negada a esses segmentos societários excluídos.

Como já dito, o habitar colonial produziu diferenciações ontológicas e modificou profundamente a relação entre a terra e seus habitantes.

Por isso é imprescindível abordar a forma como ele forjou uma realidade sociojurídica em que essas mesmas questões se reproduzem e se naturalizam, com uma impossibilidade de equivalência real entre diferentes saberes, formas de habitar a terra e formas de existir, de modo que

Os valores eurocêntricos supostamente universalistas da elite agrária negavam os possíveis direitos dos escravos, uma vez que eles não eram considerados pessoas, mas bens ou coisas sujeitas a apropriação, doação, venda ou herança. O sistema jurídico assentava-se numa concepção de justiça que tratava os sujeitos capazes e livres como iguais e os escravizados como objeto sem capacidade e vontade próprias, passíveis de tratamento desigual. Além do desprezo e da negação às práticas plurais de um Direito nativo e de uma Justiça informal, o projeto de colonização expansionista portuguesa implementou as condições necessárias para institucionalizar uma ordem de controle e de regulamentação essencialmente formalista, elitista e segregadora. (WOLKMER, 2019, p. 108)

Por isso Wolkmer destaca que, se houve uma contribuição inafastável das tradições indígenas e africanas para a construção da cultura brasileira, o mesmo não se pode dizer quanto a origem do direito pátrio, porque os negros foram submetidos à condição de escravizado/objeto e os indígenas, na melhor das hipóteses, reduzidos à objeto de tutela jurídica.

Não houve reconhecimento desses dois grupos como sujeitos constituidores de direitos e detentores de práticas jurídicas outras, de modo que o direito estatal se escorou na marginalização das “práticas costumeiras autênticas e nativas advindas das nações indígenas, mas se tolerava a proliferação de práticas locais baseadas nos privilégios, nos desmandos, compadrios e informalidades” (WOLKMER, 2019, p. 227).

Isso não é uma particularidade da legislação ordinária, manifestando-se, por exemplo, na Assembleia Constituinte de 1823 e na própria Constituição pioneira de 1824. Prevalecia uma constituição de invólucro liberal e progressista, adequada às transformações políticas a nível mundial propiciadas pela Revolução estadunidense e pela Revolução Francesa, mas de conteúdo ultraconservador, tendo o latifúndio e

a cisão ontológica como cerne, ainda que isso não fosse expresso, gramaticalmente, no texto constitucional.

Isso ocorre não por mero amesquinamento, mas sim com um verdadeiro propósito de apagamento ontológico e epistêmico a partir do “esquecimento”. Esse “esquecimento” tinha como finalidade a contenção de qualquer forma de resistência indígena e sobretudo negra, devido ao grande espectro da Revolução do Haiti que pairava sobre a gênese do Constitucionalismo brasileiro, de modo que, como bem ressaltado por Marcos Queiroz

Na tentativa de obter uma decisão sobre o caso, a Assembleia Constituinte encaminhou ao governo imperial e obteve uma resposta do próprio Dom Pedro I, a qual simbolicamente delimitava as hermenêuticas possíveis sobre os princípios constitucionais: o direito de propriedade como o direito mais sagrado e como ponto nodal a ser mantido a qualquer custo em tempos de instabilidade política. Contra o clamor revolucionário do Atlântico e das ruas, a Constituinte estabelecia o direito dos senhores – na sua origem racializadas oriunda da própria natureza da relação senhor-escravo no mundo colonial – como fundamento da cidadania e da propriedade no Império. Como se verá adiante, essas questões se avolumam quando são os próprios direitos políticos que passam a ser discutidos no âmbito da Assembleia, em que o direito dos senhores é expresso no medo da haitianização da discussão sobre a liberdade. Naquele momento e dali em diante: liberdade, cidadania, propriedade e raça estavam umbilicalmente ligadas. (QUEIROZ, 2021, p. 122)<sup>8</sup>.

Estabelecer essa ponte entre a colonialidade do processo de “desindigenização” da relação com a terra e com o outro e a constituição política, econômica e jurídica das elites agrárias é imprescindível. É vincular as práticas matricidas às práticas institucionais, apontar o modo como o formalismo jurídico e as estruturas que o Estado brasileiro se erigem sob a égide a violência, o apagamento epistemológico e ontológico e o estabelecimento de uma ecologia colonial, sustentada pela emanção constante da fumaça do universalismo que oblitera o fato de que o Estado e o direito se constroem a partir de aspectos materiais, tensões e conflitos, jogos de poder e interesse, não sendo meramente abstrato, imanentemente existente e natural.

---

<sup>8</sup> Para não afirmar o total silêncio em relação à questão afro-indígena na Constituição de 1824, a partir do Ato Adicional de 1834 à referida Constituição, ratificou-se a política de assimilação dos povos indígenas a partir do estabelecimento da competência das Províncias para a catequese e civilização dos indígenas.

É necessário, no entanto, abrir um parêntese para reconhecer a existência, no início do século XIX, de pensamentos favoráveis ao reconhecimento do direito originário dos indígenas à terra, como a afirmação de José Bonifácio de que os indígenas seriam “legítimos senhores [das terras que ainda lhes restam] pois Deus lhas deu” (CUNHA, 2012, p. 70).

Esse direito originário é reconhecido na Carta Régia de 30 de julho de 1611, na Lei de Terras de 1850 e na Constituição de 1934 se vê a tese do indigenato em vigor, no artigo 129.

No entanto, ainda assim, o pensamento e as práticas prevalecentes foram diametralmente contrários a isso. Os povos indígenas foram massivamente destituídos de qualquer direito sobre a terra desde o início do processo de colonização, o que não foi diferente durante o Império e, sinceramente, não é diferente do que se intenta com a instituição do Marco Temporal.

Cunha trata, ainda, do estabelecimento das chamadas guerras justas contra povos indígenas para tomar-lhes as terras, terras essas que, uma vez ‘conquistadas’ passavam a ser consideradas como devolutas, favorecia “o estabelecimento de colonos: deviam ser dadas aos milicianos, aos fazendeiros e aos moradores pobres e supunha-se eufemisticamente que estes instruiriam os índios no trabalho agrícola, nos ofícios mecânicos e na religião católica” (CUNHA, 2012, p. 71-72)<sup>9</sup>.

Nesse sentido, impossível não destacar a retórica da “civilização dos povos indígenas”, que tinha o condão de justificar toda sorte de violência legada a esses povos. Como apontado por Manuela Carneiro da Cunha, em 1816, o desembargador Jozé da Silva Lisboa propôs a derrubada de todas as matas e distribuição das terras

---

<sup>9</sup> Nesse mesmo sentido, André de Carvalho Ramos destaca: “Em que pese esse reconhecimento pelo colonizador português dos direitos territoriais indígenas, a *prática* foi marcada pela expulsão dos indígenas de suas terras e por atos de violência contra as comunidades indígenas que não se submetiam. A Coroa portuguesa apoiava a ação armada dos colonos contra os indígenas resistentes, e, por meio da Carta Régia de 2 de dezembro de 1808, foram declaradas como devolutas as terras adquiridas em lutas contra os índios nas chamadas “Guerras Justas”. Ao final da dominação colonial portuguesa no Brasil, a população indígena sofreu dramática redução em seu número” (RAMOS, 2024, p. 1036).

a homens ricos para que dessem emprego agrícola aos indígenas e, no mesmo ano, o então presidente da província do Espírito Santo recomendou que houvesse a concessão de sesmarias em terras indígenas e a invasão das matas como forma de fazer com que os “isolados busquem os recursos entre nós, e se amoldem aos nossos costumes” (CUNHA, 2012, pp. 72-73).

Apesar disso, antecipando as discussões dos capítulos 02 e 03, convém ressaltar que ao longo desse processo os povos tradicionais, a partir das diversas revoltas, de suas epistemologias, modos de viver e se organizar, também resistiram e seguem resistindo em audaciosa irresignação.

Apesar do não reconhecimento estatal da existência do pluralismo jurídico, práticas jurídicas informais continuaram em curso nas comunidades indígenas e quilombolas do Brasil colonial, propagadas “por meio das ações legais associativas no interior dos antigos ‘quilombos’ de negros e nas ‘reduções’ indígenas sob a orientação jesuítica” (WOLKMER, 2019, p. 228), em práticas de pluralismos comunitários que se constituíam “em formas primárias e autênticas de um ‘Direito insurgente, eficaz e não estatal’” (ibidem).

Por isso, também é necessário analisar até que ponto se pode valer de meios institucionais tradicionalmente estabelecidos para a efetivação dos direitos dos povos tradicionais, em especial o direito à terra, e até mesmo os “direitos humanos” em geral, como o direito a um meio ambiente ecologicamente equilibrado (terceira geração) e o direito ao pluralismo jurídico (quarta geração).

## **1.2. “Bárbaros” e “conspiradores dos porões do Ministério”: análise dos discursos anti-indigenistas e favoráveis à tese do Marco Temporal no Senado Federal e na Câmara dos Deputados**

O direito da terra é uma proposta tão linda, que sempre foi violada. O homem determinou-se como seu dono. Criou parlamentos e leis para mandar na terra, destruir, dividir, modificar e cavar a terra, como se ela não tivesse direitos. Somos muito ingratos. Pisamos a terra, a chutamos, cavamos a terra e, quando morremos, somos enterrados na terra. Tiramos dela nosso alimento e a envenenamos. Queremos usá-la à exaustão, não importando o desejo dos outros, homens ou animais. O homem é muito ruim, muito cruel. Ele não é merecedor da

terra. Uma mãe perfeita como ela, que tem tudo, mas que é violentada o tempo todo. (CACIQUE BABAU, 2019, p. 100)

Davi Kopenawa destaca que, no início, a terra dos brancos antigos era parecida com a terra dos yanomamis e os brancos anciões possuíam saberes que também eram muito semelhantes, mas os pensamentos dos homens brancos, com o passar das gerações, foi se tornando cada vez mais emaranhado e obscuro e os saberes antigos foram tomados como mentirosos e, aos poucos, foram reduzidos ao esquecimento.

Árvore à árvore, suas florestas foram sendo dizimadas por eles mesmos. O metal disponibilizado por *Omama* foi se tornando insuficiente, dando lugar à cobiça por metais mais sólidos e mais cortantes.

Criaram-se fábricas para cozê-los e fabricar mercadorias em grande quantidade e assim a palavra da mercadoria e do dinheiro foi se espalhando: o desejo pela mercadoria foi se tornando desmedido, buscando-se cada vez mais o acúmulo, e o pensamento do homem branco se fincou nas coisas ruins que almejam possuir e por essas coisas os homens brancos insultam, enganam, roubam e matam uns aos outros. E por esse pensamento a terra também é convertida em mercadoria e aqueles que não pensam e vivem desta forma são tomados como errantes.

Para Kopenawa, o homem branco nada sabe para além de desmatar e destruir as florestas em nome de seu apreço pela mercadoria, destacando que a política dos homens brancos não passa de “falas emaranhadas (...) palavras retorcidas daqueles que querem nossa morte para se apossar de nossas terras” (KOPENAWA, 2016, p. 390).

Considerando isso, antes de abordar propriamente o Marco Temporal, observo que somente entre os anos de 2019 e 2024, 46 (quarenta e seis) quilombolas foram assassinados, grande parte por conflitos agrários e em quilombos que ainda não foram titulados (TERRA DE DIREITOS; CONAQ, 2023), destacando-se ainda que

O processo de criminalização, ataques, ameaças, atos violentos e assassinatos presente nos quilombos possui relação direta com sua defesa e com a garantia de permanência no

território. Defender seu espaço e seu modo de vida são ações historicamente negadas às e aos quilombolas, dentre outras razões, pela estrutura fundiária existente no país, consolidada ao longo da exclusão racista no acesso à terra e pela ausência de reparação ao povo negro pelos mais de 300 anos de escravidão. (...) A contaminação das águas e dos rios de um quilombo devido ao uso pernicioso de agrotóxicos pelo agronegócio ou por latifundiários vizinhos, situação emblemática do cruzamento de ameaças em uma dada situação, acarreta não apenas ameaça à saúde das pessoas e danos à fauna e à flora, mas também risco de desagregação social, cultural e econômica do próprio território. O mesmo pode ocorrer quando um quilombo sobreposto a área pública da União é tomado de forma ilegal por agentes privados, sem que os órgãos públicos responsáveis adotem medidas para retomada de sua posse, assegurando o direito constitucional quilombola ao território. Esse fato tende a provocar fragmentação do território e das relações sociais, constituindo-se como ameaça à própria sobrevivência do quilombo. (TERRA DE DIREITOS; CONAQ, 2023, p. 32-33)

Tratando-se dos povos indígenas, a violência é ainda pior: dados do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) apontam que só entre 2022 e 2023 mais de 380 (trezentos e oitenta) indígenas foram assassinados, com constantes conflitos por direitos territoriais e diversos registros de exploração ilegal de recursos naturais em territórios indígenas, e

Nos últimos anos, a paralisação das demarcações de terras, o desmonte contínuo dos órgãos de fiscalização ambiental e territorial e o próprio discurso de pessoas que ocupavam cargos no poder público, a começar pelo próprio presidente da República, criaram um ambiente de liberalização que estimulou as invasões e a exploração ilegal, inclusive de terras já homologadas e regularizadas. Em muitos casos, as ações e discursos do governo federal e da Funai, sob a presidência de Marcelo Xavier, serviram como sinalizações que criaram nos invasores a expectativa de que suas posses ilegais dentro de terras indígenas seriam legalizadas em breve. Foi o caso das terras habitadas por povos indígenas isolados, cujas portarias de restrição de uso – medida administrativa que garante a proibição do ingresso nestas áreas e protege estes povos até que a terra em questão seja definitivamente demarcada – foram renovadas por curtos períodos de tempo. (...) O ano de 2022 foi marcado, neste sentido, pela continuidade e pelo aprofundamento de invasões que já haviam se estabelecido nos anos anteriores, apesar das operações de fiscalização e monitoramento que foram realizadas ao longo do ano – na maioria dos casos, por determinação judicial e de maneira pontual. (CIMI, 2023, p. 97-98)

Antônio Eduardo Cerqueira de Oliveira, em sua colaboração ao relatório do Cimi, destacou a forma como durante o governo de Jair Bolsonaro (2019-2022), as instituições e classes dominantes pactuaram sobre a necessidade dos crimes contra minorias e contra a natureza para que a economia crescesse. Minerações, extrativismo predatório e o genocídio dos povos tradicionais foram não apenas relativizados, mas estimulados durante o governo Bolsonaro (OLIVEIRA; CIMI, 2023).

No entanto, definitivamente não são novidades e exclusividades desse período, embora esse retrocesso não deva ser banalizado. Essa percepção de que a

Natureza, a terra, tem valor apenas como moeda de troca, não como elementar à vida, como já discutido, é traço inafastável da colonialidade.

Maria Yedda Linhares, no livro *Terra Prometida: uma história da Questão Agrária do Brasil*, trata da questão agrária no Brasil e, especificamente quanto aos povos da floresta, ressalta o processo de dizimação que esses povos vêm sofrendo ao longo dos séculos.

Analisando a condição dos povos indígenas durante a Ditadura civil-militar, Linhares destaca que com a Constituição de 1967 as terras indígenas foram declaradas território da União sob usufruto exclusivo dos indígenas, do que resultou a relevância da demarcação das terras indígenas, processo que, devido à morosidade, teve como resultado a invasão das terras indígenas por companhias madeireiras, pecuaristas e garimpeiros, o que resultou muitas vezes em genocídios como o dos indígenas cintas-largas, avá canoeiros e yanomamis (LINHARES, 2021).

Quanto à Constituição de 1988, o texto constitucional prevê expressamente no artigo 231 que se reconhece aos indígenas os direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas por eles. É atribuição da União a demarcação dessas terras, bem como a proteção e respeito a todos os seus bens, sendo reconhecidas como “terras tradicionalmente ocupadas” aquelas habitadas em caráter permanente e utilizadas para atividades produtivas, imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Nos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) previu-se, no artigo 68, que “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”, enquanto o artigo 67 previa que a União concluiria a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição.

Tais previsões são importantes e permitiram que, durante o governo Collor, 71 (setenta e uma) áreas de reserva indígena fossem demarcadas, com 48 mil indígenas residentes, cobrindo 11 milhões de hectares (LINHARES, 2021), o que provocou uma série de ações violentas daqueles que, supostamente, sentiram-se prejudicados<sup>10</sup>.

Isso suscita questões sobre os limites do texto legal e até mesmo do texto constitucional nas situações em que são, de fato, favoráveis às minorias e ao meio ambiente. Até que ponto é possível que aquelas previsões favoráveis aos direitos das minorias e proteção ambiental sejam materializadas quando aqueles que as interpretam e aplicam são epistemologicamente embranquecidos, cosmo-fóbicos e muitas vezes guiados por interesses escusos?

Como bem destaca Marcos Queiroz, a política do século XIX erigiu-se sobre a concomitância da escravidão e do liberalismo, instituindo uma cultura jurídica calcada em uma ilegalidade estrutural, que se mantém até hoje, “um capricho de quem segura a chibata ou a caneta” em que o Estado e a cultura jurídica mimetizam a Casa-Grande e atribuem grandes poderes à classe senhorial (QUEIROZ, 2024).

É preciso analisar e se ater aos limites dos textos constitucional e legal a depender da hermenêutica de que se parte. Se por um lado podemos falar da Exuêutica de Samuel Vida, hermenêutica decolonial, como será mais bem abordado no capítulo 2, por outro, podemos falar da persistência de uma hermenêutica senhorial no sistema jurídico, conceito cunhado por Marcos Queiroz.

---

<sup>10</sup> “Desde o início fazendeiros e companhias mineradoras, interessados nas terras indígenas como pastos, para extração de madeira ou para exploração de metais preciosos, procuraram inviabilizar a constituição das reservas. Muito particularmente em Roraima a questão se tornou violenta, posto que nas terras dos yanomami havia sido encontrado ouro. Muitos acharam, então, que o melhor meio para evitar uma reserva indígena era acabar com os indígenas: no Amapá, quatorze ticunas foram mortos em 1988; em 1983, Marçal Tupã, líder guarani foi morto em Mato Grosso do Sul; em 1993, dezenas de yanomamis foram fuzilados por garimpeiros e, em 1997, o indígena pataxó Galdino Jesus dos Santos foi queimado vivo em Brasília, após as comemorações do dia do indígena. Apesar de todas as advertências, em 20 de maio de 1998, o cacique xucuru, Francisco de Assis Araújo, que lutava pela demarcação das terras indígenas no Nordeste, foi morto em uma emboscada.” (LINHARES, 2021, p. 268-269)

Essa hermenêutica senhorial tem três características. A primeira é a tomada de decisões sem se ater devidamente ao conteúdo da norma, sob o pretexto de estar “salvando o direito” ao se fazer isso, de modo que a Constituição, leis e outros conteúdos normativos são citados de forma vazia para embasar uma posição já assumida, sem um verdadeiro compromisso argumentativo.

A segunda característica dessa hermenêutica é a justificação da violência institucional, tornando-a um elemento natural do cotidiano, de modo que se molda a pretensiosa imagem de um judiciário incruento e imparcial, sem qualquer relação com esse tipo de violência, ao mesmo tempo que os “derramamentos de sangue são incorporados como rituais jurídicos, em que o sacrifício de pessoas negras opera como elemento saneador do direito, restaurando a aparência de plena legalidade das instituições estatais” (QUEIROZ, 2024, p. 731).

Por último, a hermenêutica senhorial está calcada no direito de propriedade, em que

(...) a proteção da inviolabilidade da vontade dos proprietários continua a ser o centro gravitacional do sistema jurídico, informando o conteúdo dos conceitos nas mais diversas áreas, como direito civil, penal, trabalhista, administrativo e constitucional. O direito de propriedade como o direito dos direitos e o direito para ter direitos, subsumindo a interpretação das demais normas e princípios jurídicos, dobrando e refreando a legalidade e dando a régua e o compasso do que se entende como liberdade, igualdade e cidadania. (...) Sob a tônica da interpretação e da aplicação incongruente e arbitrária do direito, princípio da ilegalidade, ritualização jurídica da violência sacrificial e propriedade absoluta são o coração da hermenêutica senhorial. (QUEIROZ, 2024, p. 731-732)<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Isso também é destacado por Júlio José de Araújo: “Ao lado da persistência de um ranço assimilacionista na sociedade, que enxerga nos índios seres incapazes para a vida civil e que devem integrar-se, aos poucos, ao modo de vida da cultura hegemônica – período o qual devem ser objeto de medidas paternalistas com ou sem patrocínio estatal –, verifica-se que os poderes Legislativo, Executivo e Judiciário reproduzem, em diferentes graus, essas percepções. (...) Nesta década, o que se verifica é um movimento mais regressivo. O Legislativo vem sendo um lócus em que são reiteradamente apresentados projetos ou adotadas medidas que têm por objetivo restringir direitos ou intimidar o trabalho de organizações que trabalham com os povos indígenas. (...) Os problemas na interpretação constitucional pelo Executivo e pelo Legislativo são muitos. Se, porém, for considerado todo o período constitucional, é no Poder Judiciário que se identifica o cenário mais crítico. A previsão de direitos indígenas gerou uma inevitável judicialização dos processos demarcatórios, tendo em vista o papel mais destacado desse poder na concretização dos valores e direitos constitucionais pós 1988. Ao longo desse período constitucional, além de não se preocupar com a participação desses povos, a atuação judicial tem sido a mais refratária a uma abertura às

Nesse sentido, o pavor pelo reconhecimento e efetivação dos direitos dos povos tradicionais à terra faz com que uma interpretação literal – e rasa – do artigo 67 seja usada como fundamento para aqueles que defendem o chamado Marco Temporal<sup>12</sup>, em que as terras indígenas sujeitas à demarcação são apenas aquelas ocupadas pelos indígenas ao momento da promulgação da Constituição, com a comprovação, por meios objetivos, dos elementos previstos no artigo 231, §1º, CRFB, tendo como fundamento a tese do fato indígena.

O Projeto de Lei nº 490/07 que previa o Marco Temporal foi aprovado pela Câmara e pelo Senado e tal instituto foi alvo de veto pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva, veto este derrubado pelo Congresso em 14/12/2023 pelo voto de 321 deputados e 53 senadores, promulgando-se a Lei 14.701/2023 em sua integralidade.

Chamam a atenção os recentes discursos relacionados ao Marco Temporal. Foram analisados ao todo 80 (oitenta) discursos proferidos na Câmara dos Deputados e no Senado Federal, entre eles 58 (cinquenta e oito) favoráveis à tese e 22 (vinte e dois) contrários. Entre os principais argumentos favoráveis à instituição do Marco Temporal estão a defesa de propriedade privada, com a preservação da segurança jurídica, e a garantia de paz no campo.

O Senador Jaime Bagattoli (Bloco Parlamentar Vanguarda PL – RO), em discurso proferido na 8ª Sessão Deliberativa Ordinária de 27/02/2024, afirmou que o Marco Temporal seria a solução para “garantir a segurança jurídica para os produtores rurais, evitar conflitos com os povos indígenas, gerar estabilidade fundiária e desenvolvimento ao país” (BRASIL, 2024a) e que a sua implementação “reforça o que determina a Constituição Federal em relação à demarcação de terras indígenas no Brasil ao ratificar a data da promulgação da Carta Magna brasileira, 5

---

cosmovisões indígenas, resistindo a uma aplicação do direito que leve em conta uma pluralidade de organizações sociais e fatores étnicos.” (JUNIOR, 2018, p. 208-212).

<sup>12</sup> Interessante a leitura do Texto para Discussão Nº 318 do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Consultoria Legislativa do Senado Federal, intitulado “ ‘Marco Temporal’ das terras indígenas e a discussão de aspectos jurídicos do Projeto de Lei Nº 2.903, de 2023”, de João Trindade Cavalcante Filho. Embora subsista uma postura favorável à constitucionalidade da tese do marco temporal, reconhece-se a inconveniência e a inconstitucionalidade de diversos dispositivos do projeto lei.

de outubro de 1988” (idem) sendo, ainda, “um passo significativo na direção de um país em que a justiça, a segurança jurídica e o respeito à diversidade são pilares inabaláveis de nossa sociedade” (idem).

O Deputado Federal Cabo Gilberto (PL-PB) também afirmou que o instituto traria segurança jurídica, pois se não instituído o Brasil teria "30% do seu território com demarcações e isso quer dizer, na prática, que pessoas que construíram suas vidas terão de sair [de suas terras]" (BRASIL, 2023a). O deputado Joaquim Passarinho (PL-PA), no mesmo sentido, afirmou que “esse marco traz segurança jurídica para o campo, para os que produzem" (Ibidem).

O Deputado Federal Coronel Chrisóstomo (PL-RO), na Sessão 274-2023, em discurso profundamente assimilacionista e patronal, defendeu que "os indígenas não querem mais terra...querem oportunidade de trabalhar, querem poder usar as suas terras para plantar, para tirar os seus minérios ... Eu sei o que os indígenas querem!" (BRASIL, 2023b).

O Deputado Domingos Sávio, na sessão 23.2023, repisa um discurso paternalista e patronal de que os povos indígenas, sem vontade própria, são apenas massa de manobra para interesses escusos da esquerda. Essa alegação também esteve presente nos discursos, no Senado, do Senador Magno Malta durante a 122ª Sessão Não Deliberativa de 04/09/2023, que afirmou que “o índio está com a mente carcomida pela esquerda” (BRASIL, 2023c).

Os discursos são exemplos perniciosos de hermenêutica senhorial: o pretenso posicionamento incruento e constitucionalista, aparentemente favorável aos povos indígenas, mas, em verdade, calcado no interesse excessivo de preservação da propriedade privada, que é o fundamento da maioria dos discursos favoráveis ao Marco Temporal analisados, a exemplo do discurso do Senador Rogério Marinho na 155ª Sessão de Debates Temáticos de 19/10/2023.

Outra estratégia muito usada nos discursos favoráveis ao Marco Temporal é uma retórica do medo. Alçam-se os indígenas à categoria de massa de manobra causadora das instabilidades no campo. É o que se observa nos discursos do Cabo

Gilberto Silva na Sessão 23.2023 que, prezando pela "segurança jurídica" dos produtores rurais, defende a derrubada do veto ao Marco Temporal porque, caso contrário, muitas mortes irão persistir e pessoas que "construíram toda sua vida em determinada terra terão que sair" (BRASIL, 2023d).

O deputado destaca ainda que o Marco Temporal é uma tese em defesa dos direitos dos povos indígenas e, defender o contrário, é querer "utilizar os índios contra toda a população", afirmando, evidentemente, que sua posição está em consonância com a Constituição de 1988.

No mesmo sentido está o discurso do deputado José Medeiros (PL-MT), na sessão 257.2023, que defende que a ministra Sonia Guajajara e Joenia Wapichana estariam “barbarizando o campo, causando verdadeiras injustiças” (BRASIL, 2023e) e o discurso de Marcos Pollon (PL-MS), na sessão 242.2023, que defendeu que a Ministra dos Povos Indígenas estaria incentivando a invasão a propriedades rurais, pois “[a]s comunidades originárias estão sendo utilizadas como massa de manobra para invadirem propriedades (...) [o]s produtores rurais estão com medo de perder a vida, suas propriedades e todo o sustento de suas famílias” (BRASIL, 2023f).

Esses são apenas alguns dos discursos favoráveis ao Marco Temporal, mas se vêem dois elementos com constância: a alegação de que o Marco Temporal traz segurança jurídica<sup>13</sup> e a de que ele resguarda o efetivo exercício do direito à propriedade sobre a terra, prevenindo uma suposta injustiça e favorecimento

---

<sup>13</sup> Em que pese o autor aborde especificamente a posição do STF no caso da Terra Indígena Raposa do Sol, importante a refutação de Júlio Junior à tese da segurança jurídica, o que dialoga com os argumentos apresentados na Câmara dos Deputados: “A segurança jurídica, na prática, não contempla os índios, pois estes seguem espectadores das definições que os brancos fazem em favor da verdade registral, restando-lhes agir proativamente e demonstrar que aquela terra lhes foi tomada. O “renitente esbulho” a que alude a ementa até excepciona o marco temporal, ao permitir a justificação da ausência de ocupação tradicional em 5 de outubro de 1988, porém o adjetivo utilizado, em posição precedente ao subjetivo, denota uma certa precedência do “renitente” sob o “esbulho”, impondo aos índios um ônus de comprovar, sob a ótica do direito privado, a existência do conflito fundiário” (JUNIOR, 2018, p. 219)

excessivo aos povos indígenas num fenômeno em que povos indígenas são alçados, por vezes, à categoria de ignorantes algozes.

Nesses discursos analisados sequer cabe menção ao genocídio indígena que está em curso há mais de 500 anos. Ele não existe, ou ao menos é, simplesmente, irrelevante. Não há autores, atribuição de culpa, tampouco busca por meios efetivos de reparação. Não há análise do histórico da questão agrária no Brasil e como as leis, como as Reformas Liberais de 1850, a Lei de Terras e diversos outros aparatos legais relativamente recentes favoreceram à concentração de terra, ao afastamento dos povos tradicionais do efetivo exercício do direito à terra, às práticas de extermínio desses povos e à degradação ambiental.

Desde o início do processo de demarcação verificam-se esses argumentos perniciosos que defendem a existência de muita terra para poucos povos indígenas, recorrendo-se a definição dos latifundiários como coitados e indefesos diante da possibilidade de consagração dos direitos originários dos indígenas, um argumento

(...) grosseiro na sua formulação (afinal, por que a população indígena decresceu?), não se dá conta do continuum, como já estudamos anteriormente, da terra pelos indígenas. Para o efeito de caça e coleta, as áreas naturais devem ser amplas, evitando que o grupo indígena sobrecarregue uma parcela única da floresta e, assim, em poucos anos destrua seu meio de vida. Da mesma forma, os cultivos nativos são extensivos, utilizam vários campos, plantando em pequenas clareiras que evitam o desmatamento. Na verdade, a agricultura indígena, já praticada antes de os europeus chegarem, é uma forma de uso não predatório da floresta. (LINHARES, 2021, p. 270)

Percebe-se, a partir dessas práticas e discursos, como a cosmofofia jurídica opera. Tudo se baseia na propriedade e em nome dela vale tudo, da destruição da Natureza ao genocídio e epistemicídio dos povos tradicionais para assegurar a propriedade sobre a terra, mera moeda de troca.

A teoria defendida por esses deputados e senadores, a teoria do fato indígena, ao exigir dos povos indígenas os requisitos de posse civil, como habitação permanente, para avaliar a extensão do direito desses povos à terra, desconsidera as especificidades da relação que os povos indígenas têm com a terra.

O estabelecimento do Marco Temporal não objetiva a proteção dos direitos dos povos indígenas, mas sim “dar fim às disputas sobre terras não pelo

cumprimento da regra constitucional, mediante coibição e repressão aos usurpadores, mas pela cassação dos direitos dos índios sobre elas” (JUNIOR, 2018, p. 216).

A derrubada do veto ao Marco Temporal e a atual discussão da PEC 48 de 2023, que altera o Artigo 231 da Constituição, traduzem uma triste realidade, em que não há o que se falar em vedação ao retrocesso quando desde a primeira composição do Congresso Nacional os grupos predominantes se mantêm os mesmos, ou seja, homens brancos provenientes de classes bem abastadas que, como regra, apenas desejam a continuidade de seus privilégios.

Não é possível ignorar o fato de que a composição atual da Câmara dos Deputados<sup>14</sup> é de 72,12% de brancos, 82% de homens e mais da metade dos Deputados têm patrimônio superior a 1 milhão de reais.

É importante consignar, ainda, que 104 (cento e quatro) são advogados, 16 (dezesseis) são bacharéis em direito e 13 (treze) são delegados, ou seja, mais de 25% dos Deputados possuem formação jurídica, sendo relevante pensar o tipo de educação jurídica que é predominante, que não abraça a pluralidade de perspectivas epistemológicas, cosmológicas e jurídicas, que sufoca a criatividade e desestimula uma mudança na cultura institucional.

---

<sup>14</sup> Quanto ao Senado, a realidade não é muito diferente. Em que pese não haver esse levantamento de dados no site do Senado como há no site da Câmara dos Deputados, uma matéria da Agência do Senado de 16/08/2022 traça o perfil dos candidatos ao Senado da última eleição (2022): o perfil médio corresponde a homem (77,02%), branco (66,38%), casado, com nível superior e mais de 50 anos (AGÊNCIA DO SENADO, 2022).

## **2. “Os brancos não sonham tão longe quanto nós”: sabedorias ancestrais, resistência e imaginação institucional**

### **2.1. Nosso marco é ancestral: discursos contrários à tese do Marco Temporal na Câmara dos Deputados e no Senado Federal**

Os senhores parlamentares são muito estudiosos e sabem que a terra é a mãe de todos nós. Ela sustenta o prédio em que os senhores estão trabalhando, a floresta, os rios, animais, pássaros e peixes. Todos os seres humanos ocupam Juntos a terra e precisam saber usá-la com muito cuidado porque o que ela produz está circulando no organismo de cada um. A terra é de todos nós. e precisamos saber respeitar a posse. a permanência dos grupos indígenas nas suas áreas. Somos os primeiros habitantes desta nação brasileira e temos o direito de termos a nossa terra demarcada para continuarmos sobrevivendo com respeito e dignidade. Estamos preocupados que a revisão constitucional possa vir alterar os artigos que tratam dos índios e com isto possam facilitar a entrada de mais garimpeiros, mais madeireiros, mais fazendeiros e mais empresas nas terras dos índios. Os senhores sabem muito bem que a terra e o índio são traços originais deste país, por isto não queremos que acabem. Então não mexam nos artigos nossos: podem acrescentar alguma coisa para o benefício das comunidades indígenas, mas não tirar o que já está assegurado. Em nome dos índios do Brasil, nós o povo Kayapó pedimos que não mexam nos artigos que tratam dos índios porque queremos ver cumpridas as conquistas dos povos Indígenas, a demarcação das terras, a assistência oficial do governo e a manutenção da tutela. Nós estamos aprendendo a língua dos senhores para facilitar a comunicação entre nosso povo e o povo “branco” e não para viramos homem branco. Nós vamos continuar com as nossas características Indígenas porque somos índios e não será a posse de um documento de identidade que vai fazer com que a gente deixe de ser índio. Esperamos merecer o apoio dos senhores nesta luta que é de todos. (Carta “Das lideranças Kayapó para o Congresso Nacional”, 1993)

O conceito do Marco Temporal, defendido por grupos contrários aos direitos indígenas, representa uma tentativa de apagamento histórico que ignora a trajetória de resistência e sobrevivência dos povos originários diante da violência, da invasão e da exploração de suas terras.

Essas teses favoráveis ao Marco Temporal vistas no item 1.2. negam os direitos originários dos povos indígenas às terras, criando uma falsa “segurança jurídica” que favorece aos grileiros e invasores e ainda incrementa os conflitos fundiários e a degradação da natureza, sendo argumentos verdadeiramente colonialistas e guiados por interesses escusos que não levam em consideração os povos originários.

Por outro lado, no sentido da defesa do papel da Constituição Federal de proteção das minorias políticas, em especial a dos povos tradicionais e seus direitos à terra, à vida e à livre expressão de seus modos de viver e epistemologias, bem

como em atenção ao mandamento constitucional da preservação do meio ambiente é que estão os discursos proferidos nas Casas Legislativas Federais que são contrários à tese do Marco Temporal.

Os discursos contrários ao Marco Temporal proferidos no Congresso Nacional ressaltam não apenas elo afetivo e ontológico dos povos indígenas com a terra como também a importância desses povos para a preservação do meio ambiente, como o discurso do deputado Helder Salomão (Bloco/PT - ES), na Sessão 274.2023 de 14/12/2023 da Câmara dos Deputados, que ressalta que

Os territórios dos povos indígenas são territórios sagrados, e o que muitos querem é fazer com que esses territórios se transformem em territórios degradados, onde se implementa o desenvolvimento econômico a qualquer custo, desconsiderando os interesses que são fundamentais, como o interesse à vida, como o interesse à preservação do meio ambiente e do direito dos povos que são os primeiros habitantes desta terra. (BRASIL, 2023g)

O deputado Joseildo Ramos (Bloco/PT - BA), na Sessão 164.2023, do dia 04/09/2023, critica a tese do Marco Temporal e argumenta que os povos originários foram historicamente expulsos de suas terras pela expansão do agronegócio, pela grilagem, pela violência no campo e pelo desmatamento predatório. O Marco Temporal configura um grande retrocesso e o STF "tem a responsabilidade de reconhecer o histórico e secular direito dos povos originários", destacando, ainda, a situação dos povos ianomâmis, que sofrem com "a doença infecciosa trazida pelo garimpo, pelo desmatamento e pela contaminação com mercúrio em garimpos ilegais", criticando a omissão do Deputado Ricardo Salles quando Ministro do Meio Ambiente (BRASIL, 2023h).

A deputada Carla Ayres (Bloco/PT - SC), na Sessão 139.2024, de 10/07/2024, destaca a inconstitucionalidade do Marco Temporal e ressalta que a PEC 48/23 é um retrocesso nos direitos dos povos originários e nos avanços civis. Defende também que o Congresso deve focar em questões urgentes, como a emergência climática, a demarcação de terras indígenas e a reforma tributária, em vez de atender a interesses daqueles que querem cassar os direitos indígenas, como os grileiros (BRASIL, 2024b).

Nesse sentido, ratifico o posicionamento de que a tese do Marco Temporal não é apenas profundamente colonialista, inconstitucional e inconveniente, como também incrementa o epistemicídio e o genocídio dos povos indígenas.

Outro discurso relevante é o da Deputada Federal Benedita da Silva, na Sessão 23.2023.N, de 14/12/2023. O discurso de Benedita da Silva critica duramente o resultado da votação da PL 490/07, apontando que aqueles que o celebram desconsideram que ao momento da invasão portuguesa, os povos indígenas já habitavam e cuidavam da terra, questionando, ainda, a quem realmente se destina a proteção defendida pelos parlamentares que defenderam o Marco Temporal, denunciando a persistência da violência contra os povos indígenas e o papel desses parlamentares na atualização da colonialidade<sup>15</sup> (BRASIL, 2023i).

Importante também o discurso de Erika Kokay (Bloco/PT - DF) na 23a Sessão Conjunta, no Congresso Nacional, de 14/12/2023 que afirma que o Marco Temporal consiste na legalização do esbulho das terras indígenas, consolidando uma lógica genocida que precisa ser reconhecida e combatida, destacando, por outro lado, que “para além dos três Poderes, há o poder popular e há o poder dos encantados. Existe

---

<sup>15</sup> Sr. Presidente, Sras. e Srs. Deputados, eu quero, neste momento, ressaltar que o que vimos, com a alegria desta votação, sugere que alguns não estudaram a história do mundo, porque, no Brasil, em 1500, houve uma grande invasão, e encontraram nesta terra um povo indígena, que tinha a responsabilidade de manter o equilíbrio climático, de arar a terra, plantar, colher, com toda a sabedoria que lhe foi dada.

O que nós vimos aqui não foi uma defesa jurídica de proteção. Proteção a quem? Aos milhares e milhares de indígenas assassinados? Proteção a quem? Aqueles que têm ocupado as terras e não têm, de forma nenhuma, tido responsabilidade com os alimentos dessa terra, com o ar que respiramos neste País? E nós vimos as gargalhadas aqui por uma vitória da morte, uma vitória do desespero, uma vitória daqueles que não têm compromisso com o povo brasileiro.

Quem estava aqui em 1500? Não éramos nós. E aqueles que votaram com um sorriso, achando que obtiveram vitória, são da descendência dos escravocratas, dos colonizadores que vieram para cá, escravizaram indígenas e trouxeram negros e negras para morrerem nesta terra. Foi nisso que V.Exas. votaram. É essa a vitória que V.Exas. tiveram. Não é uma vitória em defesa do interesse do povo brasileiro e das suas etnias.

Eu fico envergonhada de ver homens aqui que se dizem letrados não conhecerem a história do Brasil e fazerem com que centenas de milhares de pessoas morram de fome.

O que são os indígenas? São gente, mas os colonizadores disseram que os indígenas não eram gente, eram apenas uma mercadoria, era gente nua, sem nenhuma inteligência. Pois V.Exas. aqui, com essa votação, reproduzem exatamente o que os invasores colonizadores fizeram com o povo indígena e com o povo negro neste País. (...) (BRASIL, 2023h)

o poder, a força de uma relação com a natureza, de preservação e de desenvolvimento sustentável, resguardando a própria natureza!” (BRASIL, 2023j).

Não se pode deixar de abordar, evidentemente, o importante papel desempenhado pela deputada Célia Xakriabá, em especial na batalha interpretativa quanto às questões relacionadas aos direitos indígenas, sobretudo em relação ao Marco Temporal, posto que apresentam suas vivências, enquanto mulheres indígenas, para refutar a tese, em defesa do direito originário dos povos indígenas à terra, e da tese do Marco Temporal do genocídio indígena, datado de 1.500.

É o que se vê, por exemplo, no Projeto de Lei 4566/2023<sup>16</sup>, de autoria de Célia Xakriabá, que traz em sua justificativa que o Marco Temporal do então PL 490/2017 distorce a história ao desconsiderar a presença indígena anterior a 5 de outubro de 1988, reposicionando os povos indígenas como invasores e os colonizadores como legítimos donos das terras, de modo que nega as contribuições indígenas para a biodiversidade, cultura e história do Brasil.

Na justificativa ainda se ressalta como essa proposta de lei foi impulsionada pelo setor ruralista, que entende o meio ambiente como mera mercadoria e tem atuado contra a demarcação de terras indígenas e quilombolas<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Art. 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos Povos Indígenas do Brasil aquelas necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições, por força do seu Direito Originário à Terra, nos termos do art. 231 da Constituição Federal de 1988, sendo expressamente vedada a imposição administrativa, legislativa ou judicial de qualquer marco temporal para fins de demarcação de Terras Indígenas. § 1º. Os Povos Indígenas são os povos originários do país, tendo sido os primeiros ocupantes das terras nomeadas, em tupi, de Pindorama. § 2º. Compete à União demarcar e proteger as terras de ocupação tradicional indígena e seus bens, de modo a reconhecer por ato administrativo de natureza declaratória a existência de Direito Territorial Originário e, portanto, anterior à própria República Federativa do Brasil, nos termos do art. 231 da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. § 3º. O Marco Temporal do Genocídio Indígena começa com a invasão do Brasil, no ano de 1500.

<sup>17</sup> “O marco temporal muda toda a história. Para ele, de 5 de outubro de 1988 para trás não há mais história, e sim a partir daquele dia. Ele inverte a lógica também: parece que quem chegou nas caravelas foram os indígenas. Reposiciona as pessoas, coloca o colonizador como dono da terra e o indígena como invasor. O ‘marco temporal’ nega a presença do indígena neste território, nega as práticas de sobrevivência, nega a nossa ciência, nega o canto, a pintura, a culinária (art. 216, CF/88).

Esse posicionamento é repisado em diversos discursos proferidos por Célia Xakriabá na Câmara dos Deputados, que destaca reiteradamente a inconstitucionalidade e violência em que consiste o Marco Temporal.

No discurso proferido na Sessão 12.2023 de 02/03/2023, a deputada destaca a importância da bancada do cocar e argumenta que o Marco Temporal ignora a violência historicamente sofrida pelos povos indígenas, rebatendo alegações como a existência de “muita terra para poucos indígenas” destacando que, em que pese os povos indígenas comporem apenas 1% da população brasileira, são eles os responsáveis pela proteção de mais de 80% da biodiversidade mundial, em contraste com a bancada ruralista, que também representa 1% da população, mas controla 46% do território nacional (BRASIL, 2023l).

Também é importante o discurso de Célia Xakriabá proferido na Sessão 68.2024, de 24/04/2024, em que a deputada destaca a importância da resistência indígena e a necessidade de coragem para defender os direitos dos povos indígenas no Congresso Nacional, uma vez que a grande maioria dos parlamentares não defendem os direitos dos povos indígenas, destacando que a defesa desses direitos, muito mais que uma questão política, é uma questão humanitária (BRASIL, 2024c).

---

Nega que esses milênios todos os Povos Indígenas estiveram presentes e cuidando da biodiversidade, então ele nega a contribuição do indígena para o planeta e nega a contribuição do indígena na história do Brasil, que para nós é Pindorama. Trata-se de uma tese que viola os Direitos Fundamentais dos Povos Indígenas, bem como inúmeros Princípios e dispositivos da Constituição Federal, em especial o art. 231. Viola, ademais, os Tratados Internacionais de proteção aos Direitos Humanos dos quais o Brasil é signatário, especialmente a Convenção 169 da OIT. Como se sabe, a tese do ‘marco temporal’ e todo o pacote de maldades contra os Povos Indígenas que constam no PL nº 2903/2023 (antigo PL nº 490/2007) foram encomendados pelo setor ruralista, que com grande influência econômica conseguiu ao longo dos anos aumentar sua bancada no Congresso Nacional e assumir um papel anti-direitos quanto à demarcação de Terras Indígenas e quilombolas. O setor tem como política a conversão do Meio Ambiente em mercadoria para o capital e entidades ligadas ao agronegócio. Importante constar que o “marco temporal” também ignora o fato de que muitas comunidades indígenas foram expulsas de suas Terras, desde a invasão dos colonizadores, especialmente durante as ditaduras militares, e só conseguiram retornar após a data estabelecida pela tese, o que pode resultar em graves violações dos Direitos Humanos desses povos. Em muitos casos, seria difícil ou até impossível comprovar a presença indígena em 5 de outubro de 1988 nas terras onde hoje habitam, o que inviabilizaria a demarcação de seus territórios. (...)” (BRASIL, 2023k)

O discurso proferido na Sessão 169.2024, no dia 18/09/2024, que consiste em uma verdadeira denúncia das violências que acometem os povos indígenas e o meio ambiente merece ser transcrito em sua integralidade:

Sr. Presidente, nós estamos, no momento, falando de calamidade pública, calamidade da fumaça, calamidade da destruição, mas, companheira Erika Kokay, nós estamos também num momento de calamidade humanitária, quando ocorre também um fato em consequência do marco temporal.

Hoje, nós nos deparamos, pela manhã, com um assassinato do povo guarani-kaiowá na Terra Indígena Nhanderu Marangatu, no Município de Antônio João, em Mato Grosso do Sul, onde nós já estivemos numa comitiva importante em Douradina, quando estava acontecendo um brutal ataque. Na manhã de hoje, houve o assassinato de um jovem pelos conflitos territoriais em decorrência da Lei do Genocídio, a Lei nº 14.701, de 2023. Nós alertamos o Parlamento brasileiro de que não se tratava de segurança jurídica e de que aumentariam os conflitos territoriais.

Não é possível que, neste momento, quando se discute a destruição, quando se discutem as queimadas, quando nós enviamos uma importante representação ao Estado de Minas Gerais para o Governador decretar calamidade e emergência climática, assassinem os povos indígenas. Já foi reconhecida pela ONU a demarcação dos territórios indígenas — a última solução para barrar a crise climática —, mas 60% do território nacional está sendo incendiado, e, neste momento, agravam-se os conflitos territoriais.

Por isso, nós estivemos reunidos, há pouco, com importantes Ministros no STF fazendo essa denúncia. Esta é uma terra indígena que foi homologada em 2005, cuja homologação foi suspensa. Então, para aqueles que falam que o marco temporal é segurança jurídica, o marco temporal significa crime climático, crime humanitário, porque nós entendemos que, enquanto os territórios indígenas estiverem sob ameaça, a Amazônia vai estar sob ameaça, assim como o Cerrado, a Caatinga, o Pampa e o Pantanal — que já queimou três vezes mais do que o Estado de São Paulo.

Nós precisamos, neste momento, que o Congresso, que diz que é a favor de nosso bioma, vote coerentemente a favor desta causa tão importante, que são os povos indígenas, porque nós entendemos que não vai existir nem Parlamento se não existir planeta. Este é um apelo que nós fazemos desta tribuna. Certamente, os filhos de vocês vão dizer: *"Pai, por que vocês destruíram o nosso futuro?"* Tenho certeza de que os filhos de vocês, os netos de vocês estão do lado dos povos indígenas. Hoje assassinar uma liderança indígena é assassinar o planeta; assassinar as lideranças indígenas é derrubar as florestas; assassinar lideranças indígenas é, sobretudo, pensar nessa questão fundiária que nós estamos vivenciando.

E a questão fundiária é uma pauta do século XXI. Mas, para fazer a reparação histórica no Brasil, precisamos reconhecer que a não demarcação dos territórios indígenas coloca-nos sob uma permanente insegurança jurídica e, por isso, entendemos a importância de discutir conflitos fundiários, porque, neste momento, falar das questões climáticas é falar da responsabilidade deste Parlamento, que vota a favor do "passar a boiada", que vota a favor da destruição.

Muito obrigada, Sr. Presidente. (BRASIL, 2024d)

Esses discursos e posicionamentos são claros reflexos de uma luta contínua dos povos indígenas e suas lideranças, que buscam não apenas a preservação de seus direitos territoriais, mas também a proteção da biodiversidade e o reconhecimento de seus modos de vida como fundamentais para a história e o futuro do Brasil.

A terra indígena é um direito histórico, originário, que deve ser garantido pela Constituição e pelos tratados internacionais, como a Convenção 169 da OIT, e não condicionado a datas arbitrárias que desconsideram a realidade e os traumas históricos vividos pelos povos indígenas.

Quanto à questão ambiental, é irrefutável o papel vital dos territórios indígenas na preservação da biodiversidade e na mitigação das crises climáticas, um ponto destacado por diversos deputados que criticam o Marco Temporal.

A proteção das terras indígenas não é apenas uma questão de justiça social, mas também uma medida essencial para a sustentabilidade do planeta, como evidenciado pela relação entre os povos indígenas e a preservação de ecossistemas.

Assim, os posicionamentos contrários ao Marco Temporal são mais do que uma simples defesa dos direitos territoriais, mas um apelo à preservação de um legado cultural e ambiental vital, e uma denúncia das forças que tentam perpetuar um modelo de desenvolvimento destrutivo e colonialista.

## **2.2. Colonialidade e identidade constitucional da Constituição de 1988: avanços e limitações da Constituição cidadã quanto à efetivação dos direitos dos povos tradicionais**

Seria essencial refundarmos nosso país e concebemos, por aqui também, a ideia de um Estado plurinacional, porque esse nosso velho Estado colonial tem um dna de pirata, de bandeirante: existe para comer os outros. Eu fico admirado que a maior parte das lideranças políticas, não só do Brasil, mas de grande parte do planeta, são tão alienadas que não se tocam que se não nos abirmos a essa matriz cultural ampla, vamos apenas aprofundar o desastre em que estamos metidos — inclusive do ponto de vista ambiental. A ideia desses Estados nacionais é muito limitada, muito pobre, e a gente tem que ser capaz de atravessar tudo isso e confluir. Quem sabe a presença dos povos indígenas na construção do novo constitucionalismo da América Latina, a partir dos Andes, traga outras perspectivas sobre aquilo que nós chamamos de país e de nação? Porque os povos originários têm outras contribuições ao debate, tanto sobre a pólis quanto sobre as ideias de natureza, ecologia e cultura. Se formos capazes de nos abrir a toda essa riqueza, a atividade política será mais uma dimensão da existência, e não uma ocupação predatória, como tem sido para muitos políticos do século xxi, o século do neoliberalismo, cuja invenção só tem servido para aparelhar corpos e constituir servidão. (KRENAK, 2020c, p. 45)

### 2.2.1. Constituição de 1988: identidade constitucional e limitações colonialistas

Aproximadamente 164 (cento e sessenta e quatro) anos separam a primeira Constituição da atual em um intervalo com vasta legislação agrária e de avanços e retrocessos em relação aos direitos dos povos indígenas e quilombolas.

É importante reconhecer que muitas mudanças ocorreram quanto à representação dos povos indígenas entre uma Constituição e outra e também em relação à presença nas Assembleias Constituintes de 1823 e 1985, motivo pelo qual a discussão sobre a “identidade constitucional” da CRFB/1988 é tão necessária.

Wallace Corbo ressalta que uma Constituição é “fruto de uma relação dialética entre a normatividade e a realidade” (CORBO, 2022, p. 8) em que se extrai sua identidade constitucional, que teria como características ter sido construída social e historicamente, a mutabilidade e a pluralidade, porque constituída de indivíduos e instituições plurais e conflitantes<sup>18</sup>. A identidade constitucional em si é uma constante disputa de narrativas entre grupos sociais com interesses distintos e, por vezes, antagônicos, sendo disputada também por segmentos socialmente excluídos que forçam a mudança da identidade constitucional (mutabilidade).

Uma vez posta no centro do direito, a Constituição passa a configurar o “espaço institucional” a partir do qual reivindicações, lutas pelo reconhecimento e pela efetivação de direito ocorrerão, sendo um “parâmetro que define quem está

---

<sup>18</sup> “No plano do conteúdo, a identidade constitucional se define sob três perspectivas. Sob uma perspectiva substancial, ela consiste no conjunto de valores sobre os quais se fundamenta o ordenamento jurídico constitucional. Sob a perspectiva procedimental, ela representa o modelo de exercício do poder político estabelecido pelo ordenamento constitucional. Sob uma perspectiva relacional, ela representa a forma pela qual uma dada Constituição se diferencia e se conecta com o constitucionalismo global e o Direito internacional.

Quanto às suas características, sustento que a identidade constitucional é marcada por ser plural, construída social e historicamente e mutável. Diz-se que a identidade constitucional é plural na medida em que se constitui a partir das relações mantidas entre indivíduos, grupos e instituições plurais que, pelo discurso constitucional, buscam construir elos de unidade em uma comunidade fragmentada. Assim, uma identidade constitucional adequadamente construída deve ser capaz de fundamentar uma comunidade constitucional que vincule os diferentes, sem desrespeitar suas particularidades.” (CORBO, 2022, p. 9)

protegido em sua condição de pessoa e quais pretensões são requisitos para a proteção desta condição de pessoa, merecendo tutela jurídica” (CORBO, 2022, p. 194).

Apesar do reconhecimento desse referencial institucional como lócus de luta, aqueles aprisionados na esfera da subumanidade, maiorias sociais e “minorias” políticas, para que isso possa acontecer precisam desnaturalizar a negação a que estão submetidos, de modo que se pode pensar a existência dos movimentos sociais como o “um primeiro elemento para pensar a Constituição como ponto de partida para as lutas sociais” (CORBO, 2022, p. 194).

Como Natália Neris bem destacou no artigo “A participação de negros e negras na Assembleia Nacional Constituinte”, Hamilton Cardoso ressaltou a forma como as Constituições brasileiras foram conversas entre brancos e como a constituinte de 1987 precisava “incluir, no novo pacto social, o entendimento do que negros e índios pensam sobre como deve ser a organização da sociedade” (CARDOSO; NERIS, 2018).

A Constituição de 1988 trouxe em seu seio a esperança democrática, ratificando o encerramento dos 21 anos de ditadura civil-militar. Com participação popular, em especial a de negros, mulheres e indígenas, o texto constitucional incorporou dispositivos relacionados à proteção dos direitos das minorias, à questão agrária e à questão ambiental, fruto das lutas dos movimentos sociais e que merece ser celebrado.

Como bem disse Helena Theodoro, não se podia fazer Constituição de brincadeira, com previsões abstratas e gerais que ignorassem a persistência do racismo e de outras formas de opressão na sociedade brasileira, tampouco seu conteúdo poderia ser meramente formal e vazio, admitindo-se o distanciamento do objetivo de inclusão e valorização ontológica das minorias e preservação do meio-ambiente.

Esse distanciamento se dá tanto pela omissão estatal, quanto por ações diretas que estimulam tais violações, como a recente aprovação do Marco Temporal pelo Congresso, já discutida.

Diante disso, é importante ratificar a forma como a colonialidade modela o direito, trazendo à discussão a teoria crítica do direito, que aponta a forma como o direito emerge da manutenção de status quo e manutenção de desigualdades, devendo-se reconhecer a ausência de neutralidade ou consenso nas interpretações da Constituição, ponto de partida para que se avance para a reimaginação dos significados constitucionais a partir da própria Constituição para que as demandas subalternizadas sejam reconhecidas.

Na Constituição de 1988, o texto constitucional prevê expressamente no artigo 231 o reconhecimento aos indígenas dos direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas por eles. É atribuição da União a demarcação dessas terras, bem como a proteção e respeito a todos os seus bens, sendo reconhecidas como “terras tradicionalmente ocupadas” aquelas habitadas em caráter permanente e utilizadas para atividades produtivas, imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Por isso, como ressaltado por José Afonso da Silva, se é previsto que os direitos originários são reconhecidos, é porque esses direitos já existiam antes da promulgação da Constituição, de modo que a Constituição de 1988 configura-se como “o último elo do reconhecimento jurídico-constitucional dessa continuidade histórica dos direitos originários dos índios sobre suas terras” (SILVA, 2018, p. 25) e não como o Marco Temporal desses direitos.

Além disso, a interpretação desse dispositivo e da tese do Marco Temporal devem levar em consideração que “as regras da Constituição sobre os direitos indígenas têm natureza de direito protetivo de minorias e, portanto, devem ser

compreendidas em conformidade do contexto de vivência dessas minorias” (SILVA, 2018, p. 34)<sup>19</sup>.

No entanto, considerando as recentes movimentações no Congresso Nacional, a persistência da violência contra os povos indígenas e quilombolas e o avanço vertiginoso da degradação do meio ambiente, apesar de, de fato, haver na Constituição o reconhecimento de uma pluralidade social e uma abertura para o reconhecimento de direitos dos povos indígenas, é importante verificar se seus elementos normativos são bastantes e, principalmente, como poderia ser modificada a sistemática de interpretação constitucional para assegurar o direito dos povos indígenas e quilombolas à terra e a proteção do meio ambiente, como veremos a frente com a proposta de uma Exuêutica Jurídica.

Ou seja, analisar se a Constituição Federal de 1988 é realmente compatível com um propósito real de transformação institucional e social e a forma como a colonialidade segue persistente na Constituição e na hermenêutica jurídica, estabelecendo, como apontado por Marcos Queiroz, uma “hermenêutica senhorial”.

Júlio José Araújo Junior destaca que, devido a esses altos índices de violência contra os povos indígenas após a promulgação da Constituição de 1988, a efetividade concreta das normas constitucionais deve ser questionada, considerando

---

<sup>19</sup> José Afonso da Silva (SILVA, 2018) também trata da tese do renitente esbulho, que reduz a questão indígena à legislação cível. Entre os absurdos do renitente esbulho, Silva destaca quatro: a imposição aos indígenas esbulhados a obrigação de provar os fatos; a própria utilização do conceito de esbulho em um contexto que não lhe é próprio, justamente por reduzir à esfera cível a questão dos direitos indígenas sobre a terra; a ideia de que o conflito tem que persistir até o marco temporal, arrastado, nessa lógica, para o último elo da cadeia jurídico-constitucional (promulgação da Constituição de 1988); a exigência de que o conflito se materialize por uma controvérsia possessória judicializada.

Silva destaca como o “renitente esbulho” é uma torção semântica que reduz a ocupação da terra pelos povos indígenas ao conceito de posse do direito civil, o que é profundamente inadequado, porque a relação entre os indígenas e suas terras “extrapola da órbita puramente privada, porque não é e nunca foi uma simples ocupação da terra para explorá-la, mas base de seu habitat, no sentido ecológico de interação do conjunto de elementos naturais e culturais que propiciam o desenvolvimento equilibrado da vida humana. (...) Quando a Constituição declara que as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios se destinam à sua posse permanente, isso não significa um pressuposto do passado como ocupação efetiva, mas, especialmente, uma garantia para o futuro, no sentido de que essas terras inalienáveis e indisponíveis são destinadas, para sempre, ao seu habitat. (SILVA, 2018, pp. 32-33)

que os povos tradicionais enfrentam dificuldades constantes em expressar suas cosmopercepções, veicular pretensões políticas e acessar a justiça.

Desse modo, apesar da CRFB/1988 trazer um viés transformador, é possível apontar sua insuficiência, especialmente se consideradas as experiências constitucionais da Bolívia e do Equador, que mostram que o mero reconhecimento da pluralidade não é bastante.

É necessário que a Constituição da República Federativa do Brasil crie “condições para um diálogo efetivo entre culturas e assegur[e] formas de participação e arranjos institucionais que permitam uma relação entre povos indígenas e a sociedade envolvente em pé de igualdade” (JUNIOR, 2018, p. 181), afastando o domínio de percepções de mundo hegemônicas, “desmonumentalizando” o conhecimento e desnaturalizando as práticas institucionais<sup>20</sup>.

### **2.2.2. Constituições andinas e povos indígenas: pluralismo jurídico e *sumak kawsay* como práticas decoloniais**

A Constituição brasileira de 1988 corresponde a uma constituição multicultural, pertencente ao mesmo ciclo constitucionalista das constituições da Guatemala (1985) e da Nicarágua (1987), prevendo-se o reconhecimento às

---

<sup>20</sup> A partir disso, importante o conceito de “colonialismo mental”, definido por Mangabeira Unger como a tendência de importar irrefletidamente ideias e instituições de outros países cuja realidade não dialoga com a nossa, interpretando nossas experiências e futuros possíveis pela lente das ideias importadas dos países de referência, tendo o “colonialismo mental” como traço mais marcante “(...) o contraste que ele costuma estabelecer entre a originalidade coletiva que ele permite em tudo que tenha a ver com os ritos e as rotinas das relações entre pessoas e a vedação de originalidade coletiva na construção e no entendimento das estruturas e das instituições. No entendimento tanto quanto na construção a respeito das instituições e estruturas, ter ideias contrárias às ideias dominantes nos países de referência seria o primeiro passo para reconstruí-las. No império do colonialismo mental, todos podem cantar desde que cantem acorrentados. A liga mais forte nas correntes é a menos tangível: as ideias que negam ou desmerecem quaisquer alternativas e nos mandam aguardar nossa vez num caminho estreito que outras nações já trilharam. O colonialismo mental é expressão de desesperança e apologia de submissão”. (UNGER, 2018, p. 16-17)

diversas manifestações culturais, o que é observado no artigo 210, § 2º e no artigo 231.

No constitucionalismo comparado, para as discussões aqui apresentadas é importante citar as duas constituições andinas: a Constituição da Bolívia (2009) e a Constituição do Equador (2008), relevantes no que tange aos limites e possibilidades do texto constitucional quanto à positivação de direitos dos povos indígenas e da Natureza.

As constituições da Bolívia e do Equador correspondem ao “novo” constitucionalismo latino-americano, reconhecido também como um constitucionalismo plurinacional, que atribui aos povos indígenas e ao meio ambiente um certo protagonismo que não é identificado na nossa Constituição, com o estabelecimento explícito de um pluralismo jurídico na Constituição da Bolívia, com o reconhecimento de uma jurisdição indígena originária campesina, e com a incorporação explícita das cosmovisões ameríndias na Constituição do Equador, com a evocação da Pachamama e dos princípios do *sumak kawsay*.

Além disso, merece destaque o fato de que as constituições da Bolívia e do Equador assumem uma postura contra hegemônica que rompe com as velhas práticas de saber e de poder dominantes, enquanto a nossa constituição ainda está sob forte influência do modelo constitucional euro estadunidense, mantendo a originalidade coletiva afastada do estabelecimento e interpretação das instituições e estruturas<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Nesse sentido: “Da comparação entre a Constituição do Brasil (1988), de modelo euro-estadunidense, e a Constituição da Bolívia (2009), concebida com base no modelo latino-americano, ficam evidentes algumas discrepâncias. De fato, no Brasil há o princípio de autodeterminação dos povos, porém restrito ao contexto das relações com as nações estrangeiras. No que diz respeito às comunidades indígenas, apesar de a Constituição garantir o reconhecimento das comunidades, da cultura e dos direitos sobre as terras que originalmente ocupavam (arts. 231 e 232), em nada garante autonomia em institutos jurídicos, políticos ou capacidade de se autogovernar. Já na Constituição da Bolívia (2009), a autonomia dos povos originários campesinos se dá em exercício de autogoverno e sistema de coordenação de ordens autônomas com o Estado, por meio de institutos jurídicos, políticos, sociais e econômicos próprios dos povos indígenas (arts. 289 a 296).” (BRITO & SILVA, 2024, p. 15)

A constituição bolivariana de 2009 traz a questão ambiental como direito social e econômico evocando a Pachamama logo em seu preâmbulo, além de prever que o povo boliviano, de composição plural, inspirado nas sublevações indígenas anticoloniais, nas marchas indígenas, sociais e sindicais e nas lutar pela terra e pelo território, está a construir um novo Estado baseado no respeito e igualdade entre todos, sob o predomínio do princípio da busca pelo bem viver (*buen vivir*) e com respeito à pluralidade econômica, social, jurídica, política e cultural, abandonando todo o passado colonial, republicano e neoliberal.

No decorrer dos dispositivos constitucionais, preveem-se diretrizes educacionais calcadas no reconhecimento dos saberes coletivos dos povos indígenas (art. 91) e se delimita que o Estado assumirá como força a existência de culturas indígenas depositárias de saberes, conhecimentos, valores, espiritualidades e cosmovisões (art. 98)<sup>22</sup>, além de reconhecer a autonomia indígena e prever uma jurisdição indígena originária campesina, de hierarquia equivalente à jurisdição ordinária.

No capítulo nono (“Tierra y Territorio”) prevê-se, ainda, o reconhecimento da integralidade do território indígena originário campesino, que inclui o direito à terra, ao uso e aproveitamento exclusivo dos recursos naturais renováveis nas condições determinadas pela lei, bem como a consulta prévia e informada e a participação nos benefícios pela exploração dos recursos naturais não renováveis que se encontram no território, a faculdade de aplicação de normas próprias, administradas por suas estruturas de representação e a definição de seu desenvolvimento de acordo com os critérios culturais e princípios de convivência harmônica com a natureza, sendo que o território indígena originário campesino corresponde a áreas de produção, aproveitamento e conservação dos recursos naturais e espaços de reprodução social, espiritual e cultural (art. 403).

---

<sup>22</sup> Ainda: Artículo 100. I. Es patrimonio de las naciones y pueblos indígena originario campesinos las cosmovisiones, los mitos, la historia oral, las danzas, las prácticas culturales, los conocimientos y las tecnologías tradicionales. Este patrimonio forma parte de la expresión e identidad del Estado.

A Constituição do Equador, por sua vez, é mais incisiva quanto à interação com a Natureza, trazendo em seu preâmbulo o compromisso com a construção de uma nova forma de convivência cidadã, em diversidade e harmonia com a natureza, para alcançar o bem viver, o *sumak kawsay*, prevendo, no art. 10, e mais profundamente no capítulo sétimo, que a natureza será sujeito dos direitos previstos na Constituição, afastando-se da postura colonial de assujeitamento, coisificação da terra<sup>23</sup>, que vimos no primeiro capítulo desta dissertação.

A natureza, ou *Pacha Mama*, é definida como onde se reproduz e realiza a vida, tendo direito a que se respeite integralmente a sua existência, manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos, sendo os direitos da natureza exequíveis por todos.

Eugênio Raul Zaffaroni, no livro *La Pachamama y el humano*, destaca que tanto na constituição equatoriana quanto na boliviana a Terra assume a condição de sujeito de direitos, ainda que na constituição boliviana isso ocorra de forma tácita, destacando que o constitucionalismo andino apresenta um verdadeiro ecologismo constitucional, porque não se trata apenas de evocar a *Pachamama*, mas também demandar o seu respeito, conforme a ética do bem viver (*sumak kawsay*), que rege a forma como as pessoas se relacionam entre si e com a natureza, não sendo restrito aos humanos, mas sim abrangente de todos os seres vivos (ZAFFARONI, 2011).

Trata-se da defesa de um entrelaçamento cósmico incorporado ao texto constitucional. Ou seja, é um afastamento do colonialismo jurídico e do neoliberalismo em direção ao reconhecimento e valorização epistemológica dos povos indígenas e da natureza, e

De este modo, Gaia, que entre nosotros se llama Pachamama y no llega de la mano de elaboraciones científicas, sino como manifestación del saber de la cultura ancestral de convivencia con la naturaleza, se incorpora al derecho constitucional como otro aporte del

---

<sup>23</sup> Como já deve ter sido perceptível até aqui, os conceitos de terra e Natureza frequentemente se confundem. Nesta dissertação, tal alternância é proposital, atendendo ao ensejo que valorização da terra para além da definição jurídica que a reduz à propriedade, ampliando o seu conceito, seja para uma divindade protetora, seja uma Mãe que tudo provê, mas de todo modo uma entidade personificada, não coisificada.

constitucionalismo latino-americano al universal, así como em Querétaro – em 1917 – se inauguro nada menos que el constitucionalismo social.

Más de quinientos años de colonialismo, neocolonialismo, genocidio y dominación, no pudieron borrar de las culturas de los pueblos andinos el culto a la Tierra y el ideal de convivencia harmoniosa del *sumak kawsay*, que hoy – removidas las capas que lo oprimían – vuelve a la superficie como mensaje al mundo y em especial a la especie humana em riesgo de colapso y extinción.

La supervivencia de esta cosmovisión revela um formidable vigor que se sobrepone a siglos de explotación y sometimiento, lo que sucede también com otras culturas em el ámbito de nuestra región: el colonialismo y el neocolonialismo, com su fuerza y también com sus tentaciones culturales y materiales no pudieron eliminar las cosmovisiones de nuestros pueblos originários ni tampoco las transportadas del África. (ZAFFARONI, 2011, pp. 112-113)

A proposta deste segundo capítulo, bem como do terceiro, é justamente pensarmos na possibilidade de um futuro ancestral, como apontado por Krenak, em que se é possível resgatar as cosmopercepções amefricanas, tais como as apresentadas no primeiro capítulo, e alinhá-las para propor uma nova forma de interpretar e construir o direito, uma proposta, portanto, que afugente o colonialismo jurídico e valorize a pluralidade de modos de viver locais, e esses apontamentos de Zaffaroni reconhecem justamente isso: a forma como os modos de viver cosmológicos, africanos e indígenas, comportam em si novas possibilidades jurídicas.

Por isso, repisa-se: nossa Constituição Cidadã trouxe em seu seio a esperança democrática e abriu caminhos para a valorização da pluralidade cultural, existencial e epistemológica, trazendo, ainda, a previsão de diversos direitos sociais, a valorização da natureza e dos indivíduos, embora, obviamente, também tenha trazido, não em menor proporção, o direito à propriedade, protegido em diversos dispositivos.

O propósito desta dissertação não consiste em propor a eliminação absoluta do direito à propriedade. Enquanto a consagração de interesses distintos e conflitantes, que trazem o estabelecimento de uma identidade constitucional complexa e abrangente, não é possível tratar esse direito como um grande problema em si, tendo em vista que a efetivação dos direitos indígenas não é propriamente uma questão de ataque ao direito à propriedade, mas sim uma questão de como os direitos são interpretados e sopesados e de a quem interessa a efetivação desses

direitos, considerando, como já apontado, o perfil daqueles que compõem os cargos mais destacados dos três Poderes.

É de se questionar, no entanto, a quem (não) interessaria uma Constituição que, tal como as Constituições andinas, trouxesse maior destaque aos povos indígenas e à população negra e, mais especificamente, aos quilombolas? Em que pese a relevância do capítulo VIII da nossa Constituição, a previsão em dois artigos entre 250 (duzentos e cinquenta) dos direitos específicos dos povos indígenas mostra um compromisso insuficiente com os povos originários. Os quilombolas, por sua vez, são reduzidos a um artigo no ADCT e um parágrafo no capítulo destinado à cultura.

Isso suscita indagações, que não serão aqui discutidas à exaustão, sobre a compatibilidade da efetivação real desses direitos com uma política econômica neoliberal<sup>24</sup>, considerando-a como política que se ancora no colonialismo. É preciso analisar até que ponto, dentro do sistema capitalista, a efetivação dos direitos das minorias - em especial dos povos tradicionais - e da natureza são cabíveis e exequíveis dentro desse sistema.

Deve-se questionar os limites materiais do liberalismo jurídico, seja ele tradicional ou igualitário, quanto à identificação e efetivação das demandas das minorias políticas: não há um real interesse na libertação daqueles relegados à esfera da subumanidade porque não há um reconhecimento real e profundo de suas demandas e de suas atuações políticas, mas sim uma satisfação em destinar a esses

---

<sup>24</sup> “Los tempos de Integración regional y de respeto irrestricto a los derechos humanos han marcado a cada uno de los gobiernos democráticos que han surgido de las olvidadas mayorías. Estas mayorías han refrendado cambios sustanciales en la institucionalidad burguesa de nuestros países y, en três casos paradigmáticos, se há avanzado en la consolidación constitucional originaria de los nuevos momentos políticos: Venezuela, Ecuador y Bolivia.

El processo político de estos países estuvo marcado por la insurgencia de nuevos movimientos Sociales, que expresaron cabalmente la insatisfacción y la rabia frente al neoliberalismo imperante en la región. Se pasó de una clásica democracia de simples electores y mandantes a una democracia de movilizados y consultas populares. ‘Aquellos mundos que aparantaban estar derrotados, condenados a la desaparición o funcionalmente invisibilizados y oprimidos para el sentido neoliberal y modernizante, se reorganizan y asumen la emergencia de la identidad, el pasado y la dignidade para reconfigurar sus luchas y reivindicaciones’ (BAILONE; ZAFFARONI, 2011, p. 152).

grupos pequenas conquistas suficientes para conter possíveis efervescências sociais e diluir suas demandas, ignorando-as ou tornando-as resultado natural do desenvolvimento do liberalismo, como forma de manutenção das hierarquias sociais, dos status quo, de modo que pautas mais viscerais de extirpação ou até mesmo simples mitigação das diferentes formas de desigualdade são tratadas como excessos de direitos (“muita terra para pouco índio”, “racismo reverso”) ou “mimimis”.

O constitucionalismo andino, enquanto decolonial e anticapitalista, tem muito o que nos ensinar, pois traz uma proposta cosmológica que aproxima as epistemologias indígenas do direito e, ao colocar a terra em posição de relevo na Constituição (biocentrismo), não como propriedade, mas como o meio comum onde a vida acontece e que merece ser protegido e respeitado, implica em uma mudança paradigmática na relação “indivíduo x natureza” e até mesmo “indivíduo x indivíduo”.

No entanto, não é possível ser ignorada a forma como os povos afro-bolivianos e afro-equatorianos são subrepresentados nestas constituições, porque “a narrativa plurinacional não coloca esses povos em posição similar às nações indígenas” (PIRES, 2020, p. 299), razão pela qual Thula Pires propõe um constitucionalismo ladino-amefricano, considerando que

Com expressiva força epistêmica, a categoria da amefricanidade permite que grupos subalternizados pelo modelo moderno/colonial produzam, a partir de suas experiências e processos de resistência, conhecimentos e fazeres que desafiem os lugares sociais e as estruturas de poder próprias da colonialidade. Aberta às múltiplas formas de ser, estar e bem viver, desarruma as fronteiras que estabelecem o centro e a periferia, acessa os diversos rostos e corpos que compõem o mosaico da América Ladina e ajuda a compor uma noção de direitos humanos que consiga dar conta das múltiplas possibilidades de ser humano e estar na natureza. (PIRES, 2020, p. 297)

### **2.2.3. A Revolução Haitiana, Constitucionalismo e resistência negra**

A obra *Os Jacobinos Negros*, de C. L. R. James, é profundamente relevante não apenas para as discussões sobre Teoria da Constituição em específico, mas

sobretudo para a Teoria Crítica da Raça<sup>25</sup>, que deve permear o direito e demais “áreas do saber” como um todo.

Como ressaltado por Marcos Queiroz (QUEIROZ, 2021), James, negro, nascido em Trindade e Tobago, escreveu o livro em 1938, no auge do nazifascismo e das teorias supremacistas, em um ato em si revolucionário de redimensionamento, de disputa das narrativas em torno da luta pela liberdade na ilha de São Domingos.

Por um lado, o historiador se dedicou às desmistificações através do antiessencialismo - afastando-se da dita homogenia e fraternidade plena entre os negros e mestiços da Ilha de São Domingos -, do real dimensionamento da escravidão e da ruptura com a imagem construída de que a população negra daquela ilha, em especial Toussaint L'Ouverture, seria vil, bárbara e de violência desmedida em face da suposta polidez e dos ideais benevolentes e universais da recém estabelecida e revolucionária República da França.

Por outro lado, James também tratou do papel do mito, dos deuses, do vodu como alimento do “espírito”, instituidor de um senso de identidade entre os escravizados de São Domingos com fincas tanto na origem/destino pós-morte (África), quanto na situação atual (escravidão) e naquilo que se almejava coletivamente (liberdade).

“Morriam não apenas por causa do tratamento, mas também de mágoa, de raiva e de desespero” (JAMES, 2010, p. 23). Essa frase demarca bem o que era o sentimento de diáspora, o acontecimento originário, combinado com a escravidão e todas as violências dela decorrente: perecia-se em vida muito antes da morte da carne.

O capítulo I, “A propriedade”, como o título sugere, trata do processo de desumanização dos negros escravizados na ilha de São Domingos. Narram-se as

---

<sup>25</sup> De acordo com Delgado e Stefancic, em *Teoria Crítica da Raça: uma introdução*, os temas característicos da Teoria Crítica da Raça são: 1. Convergência de interesses, determinismo material e realismo racial; 2. Revisionismo histórico; 3. Crítica ao liberalismo; 4. Determinismo estrutural. Esta resenha relaciona a obra de James principalmente ao Revisionismo histórico.

práticas de violência como manutenção do controle pelos brancos, e posteriormente também pelos mestiços e negros livres, em relação aos negros escravizados, mas também se trata da violência como perversão, com uma dimensão recreativa (“queimar um pouco de pólvora no rabo de um preto”, *idem*, p. 27), perpetrada contra aqueles que não são situados na esfera da subumanidade, como dizia Charles Mills em “The Racial Contract”<sup>26</sup>.

Por isso, o ressentimento dos negros de São Domingos não deve ser tomado com espanto, tampouco a necessidade de fortalecerem-se espiritualmente e encontrarem mecanismos de construção de uma identidade coletiva através da religião (vodu) e da linguagem (créole) para fazer cessar àquela situação degradante.

Na religião e na linguagem, na dor e no ódio, os diferentes povos e etnias, com as diversidades culturais que lhes eram atribuíveis, eram capazes de se olhar coletivamente, por vezes como se um só fossem, filhos de um só lugar que sonhavam em retornar após a morte: a África.

O capítulo IV, “As massas de São Domingos começam”, trata disso. O vodu acalentava a alma daqueles que nele se refugiavam e incendiava fulguorosamente o espírito revolucionário, a permitir “a quebra psicológica das correntes reais e subjetivas da escravidão, dando-lhes um senso de dignidade e os armando para a sobrevivência e a resistência” (QUEIROZ, 2021, p. 66).

Como ressaltado por James, o vodu era um meio de conspiração. Era tanto cultural quanto político e foi em uma cerimônia, conduzida por Boukman, sacerdote vodu e líder político, que em 1791 os escravizados foram chamados à batalha em busca da voz da liberdade e, como destaca Marcos Queiroz:

Dentro desse contexto, a insurgência de São Domingos foi gestada em um imenso caldeirão cultural, em que a religião, as diferenças linguísticas, as organizações comunitárias alternativas e o hábito das *plantations* desempenharam papel crucial nos rumos das

---

<sup>26</sup> “Ademais, além do terror físico, os escravos deveriam ser mantidos em submissão por meio da associação entre a inferioridade e a degradação e a mais distinta marca do escravo: a cor negra de sua pele. (JAMES, 2010, p. 50)

movimentações de negros e negras. O vodou, a língua crioula, a prática de *marronage* e a violência da escravidão evidenciaram um plexo plural de identidades traduzido em um “movimento exclusivamente transcultural”, formado por pessoas de diferentes regiões da África e de contextos políticos, sociais e religiosos amplamente diversos. (QUEIROZ, 2021, p. 67)

As massas daquela ilha às armas era uma necessidade. Naquele momento não era uma possibilidade combater a violência se não através de uma violência que, como reiteradamente defendido pelo historiador, foi em justa medida diante das atrocidades experimentadas.

Daí decorre a importância do vodou para que possamos tratar dessa obra em Teoria da Constituição. Se podemos falar que o poder constituinte é uma energia que emana do povo que se organiza politicamente, a construção de uma identidade e o ímpeto de converter em pátria aquela terra de castigo que permitiram o sucesso da Revolução e a emersão das Constituições de 1801 e 1805.

### 2.2.3.1. O Constitucionalismo Haitiano

Na presença do Ser Supremo, diante de quem todos os mortais são iguais e que espalhou tantas espécies de criaturas diferentes sobre a superfície da Terra com o propósito de manifestar sua glória e seu poder a partir da diversidade de suas obras,  
Diante de toda a natureza, da qual fomos injustamente considerados, por muito tempo, como filhos rejeitados,  
Declaramos que o teor da presente Constituição é a expressão livre, espontânea e inalterável de nossos corações e da vontade geral de nossos constituintes,  
E submetemos à sanção de Sua Majestade, o imperador Jacques Dessalines, nosso libertador, para que receba sua pronta e completa execução. <sup>27</sup> (HAITI, 1805)

O constitucionalismo moderno é tradicionalmente definido a partir das experiências da Revolução Francesa, da Revolução Inglesa e da Revolução Estadunidense, em uma narrativa que relega o racismo a uma nota de rodapé,

---

<sup>27</sup> Original: “En présence de l'Être Suprême, devant qui les mortels sont égaux, et qui n'a répandu tant d'espèces de créatures différentes sur la surface du globe, qu'aux fins de manifester sa gloire et sa puissance, par la diversité de ses oeuvres,  
En face de la nature entière dont nous avons été si injustement et depuis si longtemps considérés comme les enfants réprouvés,  
Déclarons que la teneur de la présente Constitution est l'expression libre, spontanée et invariable de nos cœurs et de la volonté générale de nos constituants,  
La soumettons à la sanction de Sa Majesté l'empereur Jacques Dessalines, notre libérateur, pour recevoir sa prompte et entière exécution.”

ignorando que esses constitucionalismos, em que pesem evocassem ideais como liberdade e igualdade, foram construídos na concomitância do colonialismo e da escravidão.

O constitucionalismo haitiano, fruto da Revolução Haitiana, rasura a narrativa dominante sobre a origem do constitucionalismo moderno, uma vez que a experiência constitucional haitiana teve início com a necessidade de consolidar a soberania de um Estado Negro e de ratificar o fim do colonialismo e da escravidão.

Alguns artigos das constituições haitianas merecem destaque, como a confirmação do Haiti como um Estado livre, soberano e independente (artigo primeiro da Constituição de 1805) e o resgate e ressignificação dos primados da Revolução Francesa de liberdade, igualdade (“l'égalité aux yeux de la loi est incontestablement reconnue”) e fraternidade (“Les citoyens haïtiens sont frères entre eux”) no artigo 3 das Constituições de 1805 e 1806, sendo que nesta ainda é complementado com os direitos de segurança e propriedade.

No artigo 12, como forma de afastar qualquer forma de rememoração da condição colonial, prevê que nenhum branco, independentemente de sua nacionalidade, adentrará no Haiti como senhor ou proprietário e não poderá adquirir, no futuro, nenhuma propriedade neste território e o artigo 14 prevê, como forma de reapropriação da linguagem do colonizador pelo colonizado (QUEIROZ, 2021), que todos os habitantes haitianos devem ser tratados como “Negros”, sendo esta uma forma de valorização ontológica das pessoas tidas como negras.

O artigo 2 da Constituição de 1805 e o artigo primeiro das Constituições de 1806 e 1816 merecem especial destaque também devido à abolição definitiva da escravidão (“Il ne peut exister d'esclaves sur le territoire de la République; l'esclavage y est à jamais aboli.”), sendo importante estabelecer que

(...) para as constituições haitianas, a escravidão nunca foi uma divagação abstrata ou uma metáfora, como costumeiramente ocorria nas discussões constitucionais europeias, muito menos fonte de legitimidade filosófica do Estado. A escravidão era um dado concreto, necessariamente vinculado à experiência moderna e ao colonialismo. É a partir deste ponto que é possível compreender os dispositivos extremamente dirigistas no que toca a organização do trabalho e da família presentes em algumas das primeiras constituições. Por outro lado, é possível perceber que o mesmo tema da escravidão é trazido para a razão de

Estado, em que o Haiti é fundado para garantir a liberdade e acabar com a subordinação racial. Assim, o fim da escravidão não é metáfora nem uma lista abstrata de direitos políticos, mas está no programa fundacional da estrutura estatal. (QUEIROZ, 2021, pp. 74-75)

Além disso, o artigo 44 da Constituição de 1816, define que todo africano, indígena e aqueles descendentes de seus sangues nascidos nas colônias ou em países estrangeiros que fossem residir na República do Haiti seriam reconhecidos como haitianos vindo a usufruir dos direitos de cidadão após um ano de residência<sup>28</sup>.

Primeiro país a abolir a escravidão, não à toa os ecos da Revolução e do Constitucionalismo ressoaram fortemente no Brasil, fosse na luta pela liberdade, como se viu na Revolta dos Malês (1835), fosse na experiência constituinte brasileira de 1823, ainda que através do silêncio, considerando que reconhecer e discorrer sobre Revolução Haitiana imporia o reconhecimento da capacidade de organização política e da humanidade dos africanos em situação de diáspora, causando um grande medo entre os brancos brasileiros, que temiam que algo parecido pudesse ocorrer nestas terras, pondo em risco o projeto de nação em desenvolvimento que estava assentado justamente na naturalização da ideia de raça (determinismo material e estrutural) (QUEIROZ, 2021).

## **2.2.4. Por um Constitucionalismo Ladino-amefricano**

### **2.2.4.1. O que é o Constitucionalismo Ladino-amefricano?**

Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial. Repetimos que a sociedade quilombola representa uma etapa no progresso humano e sócio-político em termos de igualitarismo econômico. Os precedentes históricos conhecidos confirmam esta colocação. Como sistema econômico, o quilombismo tem sido a adequação ao meio brasileiro do comunitarismo ou ujamaísmo da tradição africana. Em tal sistema, as relações de produção diferem basicamente daquelas prevalentes na economia espoliativa do trabalho chamada capitalismo, fundada na razão do lucro a qualquer custo. Compasso e ritmo do quilombismo se conjugam aos mecanismos operativos, articulando os diversos níveis de uma vida coletiva cuja dialética interação propõe e assegura a realização completa do ser humano. Contra a propriedade privada da terra, dos meios de produção e de outros elementos da natureza, percebe e defende que todos os fatores e elementos básicos são de propriedade e uso coletivo.

---

<sup>28</sup> “Tout Africain, Indien et ceux issus de leur sang, nés dans les colonies ou en pays étrangers, qui viendraient résider dans la République seront reconnus Haïtiens, mais ne jouiront des droits de citoyen qu'après une année de résidence”

Em uma sociedade criativa, no seio da qual o trabalho não se define como uma forma de castigo, opressão ou exploração, ele é antes visto como forma de libertação humana que o cidadão desfruta como um direito e uma obrigação social. Liberto da exploração e do jugo embrutecedor da produção tecnocapitalista, a desgraça do trabalhador deixará de ser o sustentáculo de uma sociedade burguesa parasitária que se regozija no ócio de seus jogos e futilidades. (...) o quilombismo expressa a ciência do sangue escravo, do suor que este derramou enquanto pés e mãos edificadores da economia deste país. (NASCIMENTO, 2019, p. 264-265)

Inspirado nas práticas de resistência, organização, coletividade, liberdade e revigoração dos laços étnicos e ancestrais que pavimentavam o solo dos Quilombos, com destaque à forma como eles “foram uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história” (NASCIMENTO, 2019, p. 256) que Abdias do Nascimento elabora a categoria Quilombismo.

Com dimensões culturais, científicas, ontológicas e políticas, o Quilombismo configura uma práxis extremamente necessária. Como Abdias do Nascimento bem destaca, após ter tragado “até à última gota os venenos da submissão imposta pelo escravagismo” (NASCIMENTO, 2019, p. 262), o povo negro assume como projeto a construção de uma sociedade em que liberdade, justiça e igualdade sejam reais para todos, sem espaço para exploração ou racismo.

Essa transformação não pode se basear na restauração de estruturas que historicamente oprimiram os mais pobres, mas sim em mudanças profundas que garantam dignidade e autonomia. Não se trata de simplesmente se adaptar ao sistema capitalista, e sim de criar um caminho próprio, baseado na experiência e na resistência afro-brasileira.

Para isso, Abdias do Nascimento ressalta como é essencial recuperar saberes e valores apagados pelo colonialismo, construindo um futuro que ofereça não apenas melhores condições de vida—como moradia, trabalho e saúde—mas também respeito à cultura, à espiritualidade e à identidade da população negra, reconstruindo “no presente uma sociedade dirigida ao futuro mas levando em conta o que ainda for útil e positivo no acervo do passado” (NASCIMENTO, 2019, p. 263).

Alguns princípios e propósitos do Quilombismo merecem especial destaque: a forma como o Estado Nacional Quilombista deve ter como base uma sociedade livre, justa, soberana e igualitária, em que o igualitarismo abarque todas as expressões de vida em sociedade; a configuração da terra como propriedade nacional de uso coletivo, bem como as fábricas e outras instalações industriais; a construção de uma “sociedade criativa”, com o objetivo de propiciar o desenvolvimento de todas as potencialidades humanas e “[c]ombater o embrutecimento causado pelo hábito, pela miséria, pela mecanização da existência e pela burocratização das relações humanas e sociais” (NASCIMENTO, 2019, p. 280), sendo importante destacar, ainda, que

11. A revolução quilombista é fundamentalmente antirracista, anticapitalista, antilatifundiária, anti-imperialista e antineocolonialista. 12. Em todos os órgãos do Poder do Estado Quilombista – Legislativo, Executivo e Judiciário –, a metade dos cargos de confiança, dos cargos eletivos, ou dos cargos por nomeação deverão, por imperativo constitucional, ser ocupados por mulheres. O mesmo se aplica a todo e qualquer setor ou instituição de serviço público. (NASCIMENTO, 2019, pp. 280-281)

Uma outra categoria muito relevante é a categoria de Amefricanidade, trazendo a valorização das contribuições epistêmica e ontológica dos povos indígenas e africanos, destacando-se como a América Latina foi construída a partir da influência desses povos, longe de ser exclusivamente branca e europeia.

Gonzalez, para isso, tensiona o conceito tradicional de América Latina para que haja o redimensionamento da contribuição da cultura africana na construção da identidade, propondo que se substitua a expressão América Latina por Améfrica Ladina, reconhecendo-se que o que temos é uma América Africana, com forte e fundamental influência das culturas africanas e indígenas, rompendo, portanto, com o eurocentrismo.

Considerando isso, discorre-se sobre o papel do colonialismo na pavimentação da hierarquias culturais e ontológicas para justificar as formas de opressão e exploração dos povos não europeus, destacando-se a forma como o racismo na América Latina, apesar de ser incontestavelmente potente e modelador das realidades sociais, deu-se de forma sub-reptícia, o que Gonzalez chama de “racismo por denegação”, encoberto por mitos como o da democracia racial, por

exemplo, o que dirimiu por muitos anos a existência de ações institucionais de combate ao racismo - afinal, como se combate o que, supostamente, não existe – permitindo que o racismo se mantenha e exerça ainda forte influência na configuração social e institucional.

No entanto, mais do que o papel do racismo, nos importa as formas de resistência à condição de dominação, como os quilombos, *cimarrones* e *marronages*, que desenvolveram sistemas políticos próprios e a influência da cultura negra na música, religião e língua dos países amefricanos, destacando-se que a Amefricanidade tem implicações políticas e culturais que

(...) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A América como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos iorubá, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. (GONZALEZ, 2020, p. 122)

Com inspiração nas categorias de Quilombismo, de Abdias do Nascimento, e Amefricanidade, de Lélia Gonzalez, o conceito de Constitucionalismo Ladino-Amefricano é apresentado por Thula Pires (2018) como parte de um movimento decolonial, nascendo da necessidade de se expor e criticar a ausência do povo negro nas Constituições em que pese a relevância cultural e política desse povo.

Para isso, analisa-se o tradicional apagamento do Constitucionalismo Haitiano da história constitucional mundial, que está atrelado ao processo de silenciamento das cosmopercepções não hegemônicas. Analisa-se, também, as limitações do Novo Constitucionalismo Latino-Americano (Bolívia e Equador), que persiste na obliteração do povo negro, propondo-se, portanto, um constitucionalismo alternativo que contemple as experiências jurídicas e políticas da população negra.

O constitucionalismo ladino-amefricano é um conceito que surge da junção das experiências constitucionais, culturais e de resistência dos povos amefricanos, tentando responder às particularidades históricas do povo negro e dos povos

indígenas, construindo uma experiência constitucional que, de fato, promova a justiça, a igualdade e o respeito aos direitos fundamentais de todos os povos.

Por isso, em um ato imaginativo, bebendo das fontes do Constitucionalismo Haitiano, do Constitucionalismo Andino, do Quilombismo e da Amefricanidade, observo quais as possíveis propostas e a possível configuração de uma Constituição do Brasil que se inspire na proposta do constitucionalismo ladino-amefricano, pensando como seria o preâmbulo e o primeiro capítulo dessa Constituição.

#### **2.2.4.2. Provocações, possibilidades e utopia: como uma nova Constituição poderia ser?**

##### **a) Preâmbulo**

Em respeito aos saberes, às práticas e aos modos de vida dos povos tradicionais, em especial indígenas e quilombolas, e do povo negro, reafirmamos o direito inalienável e originário à terra, reconhecendo a Natureza como sujeito de direitos, com base nas espiritualidades e nos modos de viver dessas comunidades.

Construímos uma nova forma de convivência cidadã, respeitando a dignidade das pessoas e coletividades em suas variadas dimensões, a partir as filosofias do quilombismo e do tekoá-porã<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> "Somos ligados pelos fios invisíveis da respiração, da presença das águas em nossas células, dos minerais em nosso corpo, da luz que vivifica a nossa inteligência como um Sol. Somos vivos porque o lugar que habitamos é vivo. A natureza espelha nossa alma, e vice-versa. Os ciclos da natureza são também os ciclos da passagem de nossa vida. O conceito central desta obra vem da expressão "tekoá-porã", que significa "bem-viver" na visão de mundo guarani. Esse bem-viver é alcançado pelo reconhecimento de nossa essência ancestral, que transcende nossa existência material e se desdobra no tempo e no espaço como experiência de vida, manifestando-se na maneira como nos conectamos com o lugar que habitamos. O "tekoá" nos convida a viver em harmonia com nós mesmos, com a natureza e com a comunidade de seres (incluindo os humanos), respeitando nossas raízes e os ensinamentos de nossos antepassados." (WERÁ, 2024, p. 10)

Estabelecemos o compromisso com a autonomia dos povos tradicionais, garantindo-lhes o reconhecimento da pluralidade jurídica e a defesa de seus sistemas próprios de organização e justiça.

Valorizamos a terra como fonte de vida, cultura e identidade, considerando-a um patrimônio imaterial e vital que deve ser preservado para as gerações futuras.

Declaramos, com firmeza, que a construção do Brasil é também fruto da resistência e sabedoria dos povos originários e tradicionais, que, ao longo de séculos, mantiveram viva a diversidade que caracteriza nossa nação, e que sua preservação e fortalecimento são essenciais para a continuidade de nossa história e do nosso futuro coletivo.

Com esse espírito de união e respeito, buscamos um Brasil justo, inclusivo e verdadeiramente democrático, onde a terra, a Natureza e os povos tradicionais sejam valorizados, protegidos e respeitados em sua autonomia e dignidade; onde as mais diversas formas de opressão, como o racismo, o sexismo, o classicismo e a LGBTfobia sejam devidamente reconhecidas para que, então, sejam extirpadas; onde haja caráter prioritário para as políticas públicas de desintegração das desigualdades sociais, de preservação da Natureza, de valorização dos diferentes modos de viver e de asseguramento da participação ativa e expressiva, seja ela institucional ou não, dos grupos sociais historicamente marginalizados.

Nós, os povos do Brasil, em consonância com a diversidade de nossas raízes, modos de viver e histórias alicerçadas por pessoas de diferentes etnias, gêneros e origens que se guiam pelos princípios de justiça, igualdade material, liberdade, fraternidade e dignidade; reconhecendo como incontestável a contribuição ancestral dos povos tradicionais para a construção e sustentabilidade deste território, proclamamos a nossa CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA PLURINACIONAL QUILOMBISTA DO BRASIL.

b) Capítulo I – Dos princípios e objetivos fundamentais do da República do Brasil

Art. 1º A República Plurinacional do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados, Municípios, incluindo-se eventuais Municípios autônomos originários, e do Distrito Federal, constitui-se em um Estado Plurinacional, Quilombista e Popular, fundamentado na justiça social, na equidade racial, na equidade de gênero, na soberania dos povos tradicionais e no respeito à Mãe Terra, reconhecendo a interdependência entre Natureza, cultura e espiritualidade como base da organização social.

Art. 2º São princípios e objetivos fundamentais da República do Brasil:

I – A Autodeterminação dos Povos, através do reconhecimento e da garantia da autonomia política, territorial e cultural dos povos indígenas, quilombolas, negros e das demais comunidades tradicionais, assegurando-lhes o direito de viver segundo seus próprios modos de organização.

II – A Equidade Racial e a Reparação Histórica, através do compromisso com a superação das desigualdades estruturais geradas pelo colonialismo e pela escravidão, implementando políticas de reparação coletiva e individual para os povos historicamente marginalizados.

III – O Bem-Viver e o Tekoá-Porã, para que haja a promoção de uma sociedade baseada na harmonia entre os seres humanos e a natureza, na partilha dos bens comuns e na valorização dos saberes ancestrais, inspirando-se nas filosofias de resistência e regeneração dos povos tradicionais e negro.

IV – O reconhecimento de que a terra não é mísera mercadoria, mas entidade viva e espiritual, cuja posse coletiva deve ser garantida aos povos que nela habitam e a protegem, assegurando sua função ecológica, política, social e cultural.

V – A Soberania Popular, a partir do poder emanado pelo povo, que se organiza por meio da participação ativa das comunidades, priorizando formas democráticas coletivas, descentralizadas e decolonizadoras.

VI – A Pluralidade Religiosa e a Espiritualidade Ancestral, devido ao reconhecimento da diversidade de práticas espirituais, garantindo a proteção dos

cultos afro-brasileiros, indígenas e quilombolas, e assegurando o respeito às relações sagradas entre os povos e seus territórios.

VII – Promoção de uma Justiça Quilombista e de um direito decolonial, através da implementação de um sistema jurídico que valorize as formas tradicionais de resolução de conflitos, rompendo com a herança punitivista e elitista do Estado colonial, promovendo a justiça restaurativa, pluralista e comunitária.

VIII – Promoção da Educação Decolonial, em todos os níveis de ensino, através da reestruturação da educação nacional a partir dos saberes dos povos tradicionais, com a obrigatoriedade de ensino de ao menos um idioma afro-indígena, combatendo a hermenêutica senhorial que apagou as histórias negras e indígenas, e garantindo que a memória dos ancestrais seja base para a formação cidadã.

IX – O reconhecimento da Natureza como sujeito de direitos, garantindo sua preservação e regeneração, em consonância com os ciclos da vida e as práticas sustentáveis dos povos que a protegem.

X – Internacionalismo Quilombista e Amefricanidade, estabelecendo o fortalecimento dos laços entre os povos negros e indígenas das Américas e do Caribe, promovendo a solidariedade, a resistência e a construção de alternativas comunitárias ao capitalismo predatório.

Art. 3º A República Federativa do Brasil rejeita todas as formas de opressão, exploração e colonialismo, comprometendo-se com a erradicação do racismo, do patriarcado e da desigualdade social, promovendo um Estado enraizado na justiça, no cuidado e na dignidade de todas as vidas.

### **2.3. Teoria Crítica do direito, Pluralismo Jurídico e Hermenêuticas Decoloniais**

Como abordado no primeiro capítulo desta dissertação, as culturas jurídica e política brasileiras se estabeleceram sob a égide dos valores eurocêntricos e universalistas e seguem hoje profundamente influenciadas pelo passado colonial extrativista. Nossa trajetória é caracterizada pela dominação interna e pela submissão externa. A adoção de estruturas culturais euro-estadunidenses, assimiladas pelas nossas elites, impulsionou formas colonizadoras de dominação jurídica, econômica, política e cultural (WOLKMER, 2017).

Isso dificultou, ao menos no campo institucional e jurídico, o desenvolvimento de uma cultura latino-americana genuína, com identidade própria. Em seu lugar, estabeleceu-se uma cultura moldada por uma lógica de colonização, exploração e exclusão de diversos grupos sociais, resultando na marginalização dos movimentos indígenas, negros, camponeses e populares (WOLKMER, 2017).

No mesmo sentido de Wolkmer, Mangabeira Unger traz o conceito de “colonialismo mental”. Nossas instituições não são nossas, são importadas dos países de referência (Norte global e epistemológico) e devido à interpretação da nossa própria realidade a partir da lente desses países, importamos também uma desorientação.

Eduardo Galeano (2015) já apontava em “Os ninguéns” que estes são os nenhuns, fodidos e mal pagos, que não têm nome, mas número, que não tem religião, mas superstição, que não tem cultura, mas sim folclore e que não aparecem na história universal, mas sim nas páginas policiais locais e cujas vidas custam menos que as balas que os matam.

Nesse sentido, nossa cultura popular é reduzida, sobretudo no meio acadêmico, a folclore e mantida afastada de qualquer ideário ou projeto de reconstrução da sociedade e das instituições (UNGER, 2017). Nossas elites, que detêm o poder do dinheiro e do conhecimento, não acreditam em nossa originalidade coletiva, que é reconhecida nas relações entre pessoas, mas mantida

apartada na construção e interpretação das instituições e das estruturas, sendo que “ter ideias contrárias às ideias dominantes nos países de referência seria o primeiro passo para reconstruí-las” (UNGER, 2017, p. 17).

O direito é racionalizado, abstratizado e as instituições, importadas, são dadas como “apriorísticas”. Como se não fossem forjadas, mas sim descobertas, como se não fossem passíveis de transformação ou substituição porque “são como são”, imutáveis e até mesmo sagradas, de modo que o que nelas não se comporta é tratado como menor ou simplesmente inexistente.

Essa “naturalização do dado”, no entanto, muito mais que uma mísera postura passiva e pouco imaginativa, consiste em uma postura ativa que, a partir do silenciamento de outras epistemologias, existências e resistências, permite que as instituições e as estruturas permaneçam como são, mantendo o poder “em seu devido lugar”, intangível, afastado daqueles que, reiteradamente, são apagados da história e da política.

Esse apego às instituições é chamado por Unger de “fetichismo institucional” e consiste em uma forma de estabilizar as formas de poder existentes, dificultando que transformações sociais sejam alcançadas, uma vez esconde as origens de poder e dominação que sustentam as instituições.

Nesse mesmo sentido, Thula Pires destaca a forma como o sistema jurídico não apenas se relaciona com as formas de colonialidade, como também é a mola propulsora das formas de opressão, constituído não de forma neutra, mas como mecanismo de manutenção das estruturas de poder, porque

O sistema jurídico reproduzido no Brasil não só estava intimamente ligado ao empreendimento colonial e às categorias de pensamento que decorriam dele, como desempenhou um papel central na sua consolidação. A história dos institutos jurídicos que afirmavam a liberdade se desenvolveu simultaneamente ao regime de escravidão, ao genocídio e à exploração dos povos colonizados. Nesse contexto, o sujeito de direito é a afirmação de uma pretendida uniformidade, forjada pela exclusão material, subjetiva e epistêmica dos povos subalternizados. A régua de proteção que determina o padrão a partir da qual bens como a liberdade passam a ser pensados deriva da afirmação da supremacia branca, masculina, cisheteronormativa, classista, cristã e inacessível a todos os corpos, bem como do resultado dos processos de assimilação e aculturação violentos empreendidos pelo colonialismo. (PIRES, 2019, p. 71)

Nas universidades, a tradição de ensino jurídico tolhe a possibilidade dos estudantes de assumirem uma postura contra hegemônica e se engajarem em práticas alternativas do possível. O ensinamento de uma razão jurídica de caráter universal produz efeitos concretos, considerando que esse modelo perpetua uma tradição jurídica calcada em formalismos e, por isso, distante da realidade e despreocupada com um possível papel transformador do direito que se manterá, sem uma revolução no pensamento jurídico, como um mero reproduzidor das hierarquias sociais e ontológicas (ALMEIDA, CORBO & MOREIRA, 2022).

Por isso o pensamento crítico é tão importante. Uma teoria ou pensamento crítico é um instrumento político-pedagógico de conscientização, resistência e ruptura. Consiste na assunção de uma postura contra hegemônica com vistas ao fornecimento de mecanismos, teóricos e práticos, para a libertação dos grupos sociais marginalizados e pensando, sobretudo, no contexto da América Latina, é imprescindível que o pensamento crítico seja, no mínimo, decolonial, buscando formas de repelir nossa condição de dominação e de refundar as nossas instituições.

Assim, segundo Wolkmer, a América Latina pode alcançar uma identidade cultural e autonomia decolonial por meio de um projeto latino-americano voltado para a eliminação das formas de opressão e do colonialismo, tratando-se

(...) de buscar concepciones y estrategias que, rompiendo con la cultura opresora, partan de la resistencia y de los valores de los oprimidos; de los excluidos que, ahora liberados de toda servidumbre, se transformen en agentes que asuman “su propio objetivo en la historia”. Las matrices críticas de edificación de un pensamiento descolonizador latinoamericano han de encontrarse en la experiencia histórica y en el imaginario utópico del sincretismo cultural proveniente de los mundos indígena y negro, y del pueblo oprimido. No se trata de negar las formas teóricas de conocimiento de la tradición occidental, tampoco las conquistas inherentes a las prácticas emancipadoras de la Modernidad, sino de ir más allá intentando reconstruir un modo de vida basado en nuevos paradigmas de legitimidad y de racionalización. Por ello el compromiso por una cultura liberadora, fundada en nuevos criterios y en otra lógica de constitución, que revele, más clara y radicalmente, nuestra propia identidad histórica, sociocultural y política (WOLKMER, 2017, pp. 281-282)

Nesse sentido, se por um lado é possível falar de “fetichismo institucional”, por outro, a originalidade coletiva é em uma forma de “imaginação institucional”, consistindo em um “esforço para reinventar a estrutura jurídico-política, rompendo com a tendência de naturalizar o dado (“fetichismo institucional”)” (ALMEIDA, 2018, p. 45).

Considerando isso, o pensamento jurídico latino-americano pode ser reformulado a partir das experiências das regiões excluídas e subordinadas ao capitalismo e neoliberalismo global e a partir de outras formas de conhecimento, como a dos povos africanos e ameríndios (WOLKMER, 2017).

A partir disso, Wolkmer propõe o pluralismo jurídico, que consiste em uma alternativa crítica e metodológica para a ressignificação do pensamento jurídico. Como um instrumental analítico e operacional, o pluralismo jurídico afasta o monopólio estatal sobre o direito, reconhecendo-se que ele também pode ser produzido e aplicado por grupos diversos grupos sociais, destacando-se que

Los centros generadores de Derecho no se reducen tan sólo a las instituciones y a los órganos representativos del monopolio del Estado moderno, pues el Derecho, por estar incorporado en las prácticas y en las relaciones sociales de las cuales es fruto, emerge de diversos centros comunitarios de producción normativa. Las nuevas exigencias globalizadas y los conflictos en espacios sociales y políticos periféricos, tensos y desiguales, hacen significativo reconocer en la figura de las nuevas sociabilidades (singulares y colectivas) una fuente legítima para generar prácticas descentralizadas de justicia alternativa y derechos emergentes, así como para llevar a cabo prácticas legitimadoras de resistencia al desenfrenado proceso de desregulación y desconstitucionalización de la vida”. (WOLKMER, 2017, pp. 258-259)

O pluralismo jurídico decolonial e transformador tem como especificidade se inserir em “experiências múltiplas de normatividades que vão além do Estado, compreendendo uma extensa gama de vivências subjacentes particulares” (WOLKMER, 2019, p. 2725).

O modelo teórico-acadêmico defendido por Wolkmer, de pluralismo “comunitário-participativo”, é prática de resistência impulsionada pela luta por direitos travada por movimentos sociais e grupos subalternizados, consistente em uma construção popular do direito com vistas ao fortalecimento comunitário e diminuição da dependência de estruturas jurídicas centralizadas.

O reconhecimento da pluralidade de sistemas jurídicos não é uma mera abstração, mas uma realidade em diversas nações. Na Bolívia e no Equador, o constitucionalismo plurinacional fortaleceu o reconhecimento das jurisdições indígenas. No Canadá e na Colômbia, tribunais indígenas atuam em paralelo ao sistema estatal, enquanto países do continente africano, como Moçambique e África do Sul, conciliam direito consuetudinário com o sistema oficial. Essas experiências

demonstram que um pluralismo jurídico genuíno pode ser institucionalizado (ou ao menos reconhecido) sem comprometer a coesão social, promovendo justiça para grupos historicamente marginalizados.

### **2.3.1. O pluralismo jurídico e o povo Munduruku**

Nós, povo Munduruku do alto e médio Tapajós, vamos continuar lutando, com a força dos nossos antepassados. Estamos manifestando há 3 semanas contra as invasões do nosso território. Estamos recebendo muitas ameaças por seguir na defesa da nossa casa, nosso território. Estamos vendo que os pariwat (não indígenas) querem tomar mesmo a nossa casa. Nós nunca invadimos a casa de vocês. Vocês estão desrespeitando a autoridade dos nossos caciques, caticas, guerreiras, guerreiros, pajés e lideranças. Por isso fechamos a estrada de Jacareacanga. Para continuar a manifestação contra a regulamentação da mineração em terra indígena e pela saída imediata dos pariwat garimpeiros das nossas terras. Vocês estão destruindo nossos locais sagrados, perturbando o mundo dos nossos espíritos. Isto traz doenças e morte para nosso povo. Não vamos aceitar mais destruição. Nossos rios estão poluídos com mercúrio, nossos peixes estão morrendo. Vamos retomar o controle do nosso território, temos o nosso próprio governo e todos tem que respeitar. Não vamos parar esta luta, até solucionar os nossos problemas. Exigimos com urgência uma audiência pública com o Ministério Público Federal, prefeito e vereadores do município de Jacareacanga. Nossa mãe terra pede socorro (odaxijo). Não queremos vê-la nas ruínas. Povo Munduruku (“Comunicado do Povo Munduruku: vamos continuar lutando”, 2019)

#### **2.3.1.1. A sensibilidade jurídica Munduruku e o direito à consulta prévia**

No artigo “‘Respeitem a forma de a gente ser’: Protocolo de Consulta Munduruku e pluralismo jurídico”, de Rodrigo Magalhães de Oliveira, analisa-se o conflito entre o povo Munduruku e o governo federal sobre a construção da usina hidrelétrica de São Luiz do Tapajós.

A partir de uma etnografia documental, Oliveira discorre sobre a “dissensão normativa” entre a sensibilidade jurídica Munduruku e a sensibilidade jurídica governamental quanto ao direito à consulta prévia. Ressalta a forma como essa dissensão se dá em desequilíbrio, operando de forma não democrática, uma vez que a sensibilidade jurídica governamental visa à hegemonia (perspectiva universalista e colonial), exercendo por meio da violência “o monopólio regulatório dos direitos étnicos e a supressão da diversidade” (OLIVEIRA, 2021, p. 2632).

Como forma de resistência os povos indígenas, as comunidades quilombolas e as demais comunidades tradicionais se apropriam estrategicamente dos direitos humanos, redefinindo-os de acordo com seus próprios significados culturais. É o que ocorre com o direito à consulta prévia, previsto no artigo 6º da Convenção Nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT, em que se estabelecem os deveres dos governos de

a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente; b) estabelecer os meios através dos quais os povos interessados possam participar livremente, pelo menos na mesma medida que outros setores da população e em todos os níveis, na adoção de decisões em instituições efetivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis pelas políticas e programas que lhes sejam concernentes; c) estabelecer os meios para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas dos povos e, nos casos apropriados, fornecer os recursos necessários para esse fim. (OIT, 1989)

O processo de demarcação da Terra Indígena Sawré Muybu / território *Daje Kapap Eypi* foi suspenso devido ao interesse estatal na instalação de uma usina hidrelétrica às margens do Rio Tapajós. Como se não bastasse essa suspensão, os estudos ambientais previram diversos impactos às comunidades ribeirinhas e ao povo Munduruku, como a destruição de parte da Terra Indígena Sawré Muybu, que teria 7% de sua superfície alagada, ocasionando a remoção compulsória de ao menos três aldeias, além de impactos ambientais severos e a destruição de dois territórios sagrados: *Daje Kapap Eypi*, que é tida como o berço da humanidade, e a Garganta do Diabo (OLIVEIRA, 2021).

Por isso, como formas de defesa do território e de seus modos de vida, os Munduruku estabeleceram diversas práticas de resistência e protagonismo indígena, como a autodemarcação de seu território, que será mais bem abordada no item 2.3.1.2., a ocupação do canteiro de obras da hidrelétrica de Belo Monte (2013) e a elaboração do Protocolo de Consulta Munduruku (2014), que tiveram resultados em 2016 com o arquivamento do licenciamento da usina pelo Ibama após as manifestações da Funai e do MPF pela inviabilidade ambiental e a inconstitucionalidade da implementação da usina, com base no artigo 231, §§3º e 5º da CRFB (OLIVEIRA, 2021).

Como já dito, a sensibilidade jurídica Munduruku e a governamental são divergentes, uma vez que se tem, de um lado, uma perspectiva cosmológica, profunda e plural, do outro, uma perspectiva ocidental e limitada.

No decorrer do artigo, Oliveira estabelece contrapontos entre essas sensibilidades. Por um lado, a sensibilidade jurídica governamental consiste em uma visão abstrata da territorialidade que considera a bacia dos do rio Tapajós como um espaço indiferenciado e substituível, “condicionada pela pretensão de impor arbitrariamente uma reconfiguração socioespacial à região, em detrimento dos territórios tradicionais e dos modos de viver diversos” (OLIVEIRA, 2021, p. 2644).

A sensibilidade jurídica governamental estabelece uma perspectiva utilitarista da democracia e do território, banalizando a relação cosmológica entre os Munduruku e a natureza, e, apegada à percepção colonial da terra como mísera mercadoria, defende que os danos podem ser suplantados por política de compensações socioambientais e de pagamento de *royalties*.

Por outro lado, tem-se a sensibilidade jurídica Munduruku que ressalta a singularidade da relação com o território e a natureza (os Munduruku são parte da natureza e seus porta-vozes). O rio Tapajós, muito mais que um mero corpo de água, é verdadeiramente necessário, uma vez que essa sensibilidade “concebe o território e o ambiente de maneira mais complexa, carregada de significados cosmológicos, autonômicos (...) e intergeracionais” (OLIVEIRA, 2021, p. 2636).

Para os Munduruku, o território não é apenas uma dimensão física, havendo uma relação espiritual e ancestral com o território, que também é o meio de preservação da cultura dos Munduruku para as próximas gerações, tendo o território verdadeiro valor ontológico, motivo pelo qual eventuais compensações monetárias pouco importam, como bem destacado por Cândido Waro: “Se aceitarmos o dinheiro que o governo quer oferecer como compensação à barragem, não teremos mais vida. O dinheiro um dia acaba, mas não podemos deixar que acabe com a nossa água” (CLARK; OLIVEIRA, 2021, p. 2636).

Nesse sentido que há a “dissensão normativa” entre a sensibilidade jurídica Munduruku e a sensibilidade jurídica governamental quanto ao direito à consulta prévia. Para a sensibilidade jurídica governamental a consulta é uma mera etapa burocrática a ser cumprida, uma vez que não tem como objetivo conceder aos povos indígenas uma real possibilidade de deliberação, porque quando consultados a decisão de implementação da Usina Hidrelétrica já está tomada.

No entanto, para a sensibilidade jurídica Munduruku, não há razão em se submeter a um processo de consulta em um contexto em que governo federal já deixava claro que a decisão de implementação da usina hidrelétrica já teria sido tomada. Por isso foi elaborado o Protocolo de Consulta Munduruku, que consiste em um documento elaborado pelos próprios Munduruku com o objetivo de assegurar a participação dos Munduruku de todas as aldeias – do Alto, Médio e Baixo Tapajós - em sua diversidade (caciques, guerreiros, guerreiras, lideranças, jovens, crianças etc.) em uma consulta que seja verdadeiramente livre, prévia e informada.

Nesse protocolo fica estabelecido que as reuniões devem ocorrer dentro do território Munduruku, na língua Munduruku (com a presença de tradutores para os *pariwat*), sem a presença de *pariwat* (homens brancos) armados e que a decisão final deve ser construída de forma coletiva e consensual, com o devido respeito à decisão do povo Munduruku.

Considerando isso, Oliveira ressalta que o pluralismo jurídico consiste na “coexistência de múltiplas sensibilidades jurídicas em um mesmo espaço social” (OLIVEIRA, 2021, p. 2645) que pressupõe “a heterogeneidade cultural e a dissensão normativa” (ibidem), destacando que

não se pode conceber os sistemas jurídicos como ilhas isoladas, como entidades estanques, mas como legalidades que interagem, se sobrepõem e se interpenetram na regulação do comportamento humano (SANTOS, 1987: 297-298). A realidade é atravessada por variados códigos legais. Enquanto categoria que remete às interações entre os diferentes sistemas jurídicos, a interlegalidade corresponde à dimensão fenomenológica do pluralismo jurídico (SANTOS, 1987: 298). Daí a necessidade de se construir ferramentas práticas, teóricas e metodológicas que permitam lidar com a interação entre as legalidades ou sensibilidades jurídicas, o que o presente artigo se propõe a fazer especificamente quanto ao direito à consulta prévia. (OLIVEIRA, 2021, p. 2646)

O Protocolo de Consulta Munduruku consiste em um verdadeiro instrumento jurídico elaborado como meio de resistência e autodeterminação do povo Munduruku. É uma forma de representação e deliberação do povo Munduruku que consiste em “estruturas que se organizam mediante regras jurídicas culturalmente situadas, não subordinadas ao direito estatal” (OLIVEIRA, 2021, p. 2647).

Nesse sentido, são importantes as decisões da Corte Interamericana de Direitos Humanos proferidas nos casos da Comunidade Indígena Yakye Axa Vs. Paraguai (2005) , da Comunidade Indígena Xákmok Kásek Vs. Paraguai (2010) e do Povo Indígena Kichwa de Sarayaku Vs. Equador (2012), havendo a Corte IDH reconhecido que

A cultura dos membros das comunidades indígenas corresponde a 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 seu principal meio de subsistência, mas também porque constituem um elemento integrante de sua cosmovisão, religiosidade e, deste modo, de sua identidade cultural. (...) As terras que foram historicamente habitadas pelos povos e comunidades indígenas não apenas são seu meio de vida e de sustento, mas a base de sua própria existência, o suporte a partir do qual desenvolvem suas identidades e suas visões do mundo. Constituem, nesse sentido, um elemento integrante de sua cosmovisão e de sua espiritualidade e religiosidade. Desse modo, a sobrevivência coletiva dos povos e comunidades indígenas, entendida como sobrevivência de vida e de cultura, está vinculada intimamente à sua terra e território; (...) (CORTE IDH, 2005, p. 78-85)

Deste modo, o pluralismo jurídico deve ser respeitado e a sensibilidade jurídica dos povos tradicionais deve ser levada em consideração no processo de tomada de decisão. Afirmando isso porque diversos povos tradicionais, como comunidades ribeirinhas, quilombolas e outros povos indígenas elaboraram Protocolos Comunitários de Consulta como mecanismo de autodeterminação, autogestão e autogovernança sobre as terras e territórios, como o Protocolo Comunitário sobre Consulta e Consentimento Prévio, Livre e Informado (CCPLI) das Comunidades Quilombolas do Território Étnico de Alcântara/MA (2019) e o Protocolo de Consulta das Comunidades Ribeirinhas Pimental e São Francisco (2019).

### **2.3.1.2. A autodemarcação Munduruku e o direito cosmopolítico**

O artigo “O direito cosmopolítico Munduruku como prática jurídica contra o Antropoceno”, de Alessandra Munduruku, Ana Carolina Anfinito e Salvador

Schavelzon aborda a luta travada pelo povo Munduruku em defesa de seu território e modo de vida, discutindo, mais especificamente, a forma como o direito cosmopolítico dos Munduruku consiste em prática jurídica que se contrapõe ao avanço do extrativismo predatório e à lógica de subjugação da natureza, que são inerentes ao direito moderno (MUNDURUKU, ANFINITO & SCHAVELZON, 2024).

Por um lado, tem-se o então chamado “direito do Antropoceno”, fincado no colonialismo e no capitalismo e que consiste em um direito “que subjuga a ‘natureza’ à ‘humanidade’, que divide e estratifica a última e, por meio do autoritarismo, da tutela ou de outras formas de pacificação, silencia e invisibiliza os mundos que fogem à sua lógica” (MUNDURUKU, ANFINITO & SCHAVELZON, 2024), sendo esta a lógica dominante do direito estatal.

Por outro lado, a partir do pluralismo jurídico e da autodeterminação indígena é possível se pensar em um direito que resiste ao “direito do Antropoceno”, como o direito cosmopolítico Munduruku, que não reconhece a separação entre natureza e sociedade que é imposta pelo direito ocidental e que consiste nas “juridicidades abertas a elementos do cosmos excluídos pelo direito moderno e capazes de frear a imposição do mundo uno e homogêneo da modernidade e do ‘progresso’ sobre os demais” (MUNDURUKU, ANFINITO & SCHAVELZON, 2024, p. 5).

O território cosmológico *Daje Kapap Eypi* do povo Munduruku foi reconhecido em 2013 por um Grupo de Trabalho criado pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), nomeado pelos *pariwat* (não-indígenas) como Terra Indígena Sawré Muybu. No entanto, nos anos seguintes, os Munduruku foram informados de que o processo de demarcação do território não teria continuidade, pois o reconhecimento dessa Terra Indígena obstaría a construção de um complexo hidrelétrico projetado para a bacia Tapajós-Teles Pires.

Por isso em 2014 se deu início ao processo de autodemarcação do território *Daje Kapap Eypi*. Através do processo de autodemarcação são identificados os pontos desmatamento, furto de madeira, queimadas, presença de garimpos ilegais e de maquinários e esse processo se dá através de expedições realizadas por

indígenas, jornalistas, pesquisadores e outros aliados, que delimitam o território com placas e fazem uso da tecnologia a seu favor, a partir do georreferenciamento e da documentação audiovisual.

Com a autodemarcação contínua e autônoma tem-se uma prática jurídica e cosmopolítica de resistência contra a destruição ecológica, uma vez que o direito estatal, fincado no capitalismo e no colonialismo, em que pese as previsões constitucionais do artigo 231 da CRFB/1988, não assegura a proteção do território cosmológico Munduruku, de modo que esse povo busca a autodemarcação como forma de impedir o “avanço extrativista [que] ameaça transformar *Daje Kapap Eypi* num mundo sem vida, e transformar os Munduruku em gente sem mundo” (MUNDURUKU, ANFINITO & SCHAVELZON, 2024, p. 26), sendo o processo de autodemarcação

(...) um gesto de reivindicação dos direitos fundamentais negados aos povos indígenas pelo Estado. E ela é ao mesmo tempo a afirmação de uma outra juridicidade, enraizada no modo de existência e na cosmopolítica Munduruku. É regida por uma temporalidade distinta daquela que governa demarcação feita pelo governo: trata-se do tempo da tomada de decisão nas assembleias, o tempo dos pajés, que acompanham tanto as deliberações quanto as expedições, e o tempo da urgência de defesa do território. Trata-se de outra forma de percorrer e se relacionar com o território, para além (mas incluindo) a colocação de marcos, o georreferenciamento por GPS. Trata-se de reativar e reforçar a relação coletiva, mítica, histórica e incomum com o território. (MUNDURUKU, ANFINITO & SCHAVELZON, 2024, p. 21)

Com isso, é possível concluir que o povo Munduruku estabelecem práticas de resistência contra o Antropoceno a partir de seu direito cosmopolítico, uma verdadeira prática jurídica que, especialmente através do mecanismo de autodemarcação, questiona o direito estatal em verdadeira forma de pluralismo jurídico com vistas à autodeterminação do povo Munduruku e a proteção do território *Daje Kapap Eypi*.

### 2.3.2. O pluralismo jurídico como prática quilombola

A multiplicação dos quilombos fez deles um autêntico movimento amplo e permanente. Dando a impressão de um acidente esporádico no começo, rapidamente se transformou de

um imprevisto de emergência em metódica e constante vivência dos descendentes de africanos que se recusavam à submissão, à exploração e à violência do sistema escravista. O quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso, que facilitava sua defesa e organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organização permitidos ou tolerados, frequentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. Não importam as aparências e os objetivos declarados: fundamentalmente, todas elas preencheram uma importante função social para a comunidade negra, desempenhando um papel relevante na sustentação da comunidade africana. (NASCIMENTO, 2019, pp. 255-256)

O livro “Quilombos: resistência ao escravismo”, de Clóvis de Moura, destaca a importância dos quilombos, em especial a forma como os quilombos consistem em expressão organizada e constante de resistência à escravidão, sendo uma resposta direta à violência do regime colonial, existentes não só no Brasil, mas em outros países como Cuba e Haiti.

Definidos pela Coroa como “uma praga espalhada por todos os cantos e sem remédio” (MOURA, 2021, p. 17), os quilombos desempenharam importante papel social, político e econômico, e por isso eram vistos como uma verdadeira ameaça à ordem escravagista, motivo pelo qual Clóvis de Moura os definem como um legítimo movimento de classe que foi dura e violentamente reprimido pelo governo colonial com práticas de tortura, como o exemplo de Isidoro, “O Mártir”<sup>30</sup>, e execução.

Os quilombos surgiram, portanto, como um verdadeiro modelo alternativo de comunidades organizadas e resistentes com estruturas sociais, políticas e econômicas próprias e diferenciadas entre si - não havia uma padronização das vivências quilombolas, cada quilombo tinha uma forma de organização -, como bem destacou o historiador Décio Freitas, que dividiu os quilombos em sete

---

<sup>30</sup> “Em Minas Gerais, houve um africano que se tornou lenda: Isidoro, o Mártir. Jamais conseguiram subjugar-lo e a seus guerreiros entrincheirados no Quilombo dos Garimpeiros formado de escravos fugidos da mineração. Desencadearam contra Isidoro e o quilombo que liderava uma perseguição cerrada, e após longo tempo conseguiram feri-lo à bala; feito prisioneiro, surraram, maltrataram e torturaram Isidoro de forma bárbara. Morreu em 1809 com as carnes do corpo rasgadas, o sangue jorrando através dos ferimentos abertos. Depois de cruelmente assassinado pelas forças repressoras, os escravos passaram a dedicar-lhe um culto só reservado aos santos: Isidoro, o Mártir, santo dos povos negros.” (NASCIMENTO, 2019, p. 65)

tipologias, que variavam de acordo com as necessidades da comunidade, as condições geográficas e econômicas:

a) os agrícolas, que prevaleceram por todas as partes do Brasil; b) os extrativistas, característicos do Amazonas, onde viviam de drogas do sertão; c) os mercantis, também na Amazônia, que adquiriam, diretamente de tribos indígenas, as drogas para mercadejá-las com os regatões; d) os mineradores, em Minas Gerais, Bahia, Goiás e Mato Grosso; e) os pastores, no Rio Grande do Sul, que criavam o gado nas campanhas ainda não apropriadas e ocupadas por estancieiro; f) os de serviços, que saíam dos quilombos para trabalhar nos centros urbanos; e finalmente, g) os predatórios, que existiam um pouco por toda parte e viviam dos saques praticados contra os brancos. (MOURA, 2021, p. 43)

Quanto à organização política, ela variava, sobretudo, de acordo com a extensão dos quilombos. Quilombos menores tinham uma liderança exercida de forma coletiva, mas quilombos maiores, como o Quilombo/República de Palmares, tinham lideranças mais centralizadas, com a figura do rei (com poderes ilimitados) e de Conselhos.

Surgida no final do século XIV na capitania de Pernambuco, atual estado de Alagoas, fundada por escravizados fugitivos, com a presença de povos indígenas e até mesmo brancos, Palmares cresceu como uma comunidade autônoma e resistente às dominações portuguesa e holandesa. Com quase vinte mil habitantes, devido ao seu caráter multiétnico somado, por exemplo, da realização “operações” de resgate de escravizados em fazendas próximas, Palmares tornou-se uma confederação de quilombos, podendo ser considerada a expressão de uma República (MOURA, 2021).

Com uma localização estratégica, situado em uma região montanhosa e de difícil acesso que dificultava o ataque das tropas coloniais, uma economia autossuficiente marcada pela produção de alimentos essenciais, metalurgia e trocas comerciais com moradores locais, além de uma forte organização militar e política e influência cultural e religiosa multifacetada, com influências africanas, indígenas e católica, Palmares resistiu por quase um século às intentadas das tropas coloniais, desafiou a narrativa colonial da incapacidade do povo negro de se autogovernar e se tornou um grande exemplo para os movimentos políticos e sociais contemporâneos.

Além disso, importante destacar que, de acordo com Décio Freitas (MOURA, 2021, p. 61), considerando a tradição de grande parte dos povos africanos, predominava em Palmares uma perspectiva de propriedade coletiva, razão pela qual Moura defende que o direito palmarino, essencialmente consuetudinário devido à tradição oral predominante nos quilombos, era especialmente rígido com o roubo individual, uma vez que a ação era punida “como se fosse uma lesão ao patrimônio de todos” (MOURA, 2021, p. 63).

Enquanto os quilombos, especialmente Palmares, são espaços, desde a origem, de resistência, coletividade e preservação dos modos de viver de diferentes povos africanos marcados, também, pela ancestralidade como valor central, devido a essa manutenção de tradições afro-indígenas, com a tradição oral como meio de transmissão de conhecimento e a prevalência de valores comunitários, com a organização social estabelecida pela coletividade e cooperação, é possível se afirmar que a própria existência dos quilombos consiste em uma existência contra hegemônica e expressão de um pluralismo jurídico, não sendo a Comunidade Quilombola do Baú diferente.

### **2.3.2.1. O pluralismo jurídico e a Comunidade Quilombola do Baú**

Na Iorubalândia do século XIX, como na maior parte da África, a terra não era uma mercadoria a ser possuída, comprada e vendida individualmente. (...) Se houve alguma reivindicação de terra, foi baseada nas linhagens e comunitariamente. A terra nunca foi vendida – foi entregue aos recém-chegados por *oba* ou por representantes de linhagens. A linhagem era a unidade de posse de terra, e todos os membros da família, machos e fêmeas, tinham direito de uso. Como observou Samuel Johnson, “nenhuma parte dessas fazendas pode ser alienada da família sem o consentimento unânime de todos os seus membros”. Os direitos de uso da terra eram universais. (...) (OYĚWÙMÍ, 2021, pp. 212-213)

O artigo “O Direito Tradicional da Comunidade Quilombola do Baú”, de Matheus de Mendonça Gonçalves Leite e Samuel dos Santos Pereira, ressalta essa forma como as comunidades quilombolas consistem em uma resistência coletiva e analisa as normas jurídicas tradicionais e implícitas que emergem das práticas sociais da Comunidade Quilombola do Baú, localizada em Serro/MG.

Diferente da concepção individualista, mercantilista e cosmofóbica que é o gérmen do direito ocidental e estatal, a terra para essas comunidades não é mera

moeda de troca, sendo fundamental para a organização social e preservação da identidade e das tradições quilombolas. A terra, deste modo, é necessária para a autonomia, a coletividade e a ancestralidade quilombola.

Nesse sentido que se é possível identificar o pluralismo jurídico nessas comunidades. Cada grupo quilombola carrega em si uma herança cultural e ancestral que lhes configuram formas específicas de viver, sentir e pensar, fazendo-se emergir a normatividade jurídica tradicional, sobretudo quanto à relação entre as comunidades quilombolas e o território.

Essas normatividades jurídicas tradicionais regem a vida comunitária e estão em dissonância com a ordem jurídica estatal, de modo que é importante destacar que a relação entre os quilombolas e a propriedade não segue os ditames individualistas do direito estatal, prevalecendo a propriedade coletiva ao invés da ideia de propriedade como expressão de um direito individual: a terra, legada pelos ancestrais, é a origem e o anseio de seus descendentes que, coletivamente, preservam aquela herança, fruto dos esforços de seus antepassados.

Em que pese o não reconhecimento estatal, o pluralismo jurídico das comunidades quilombolas é uma realidade. A partir da observação participativa, os pesquisadores puderam identificar três categorias jurídicas próprias da normatividade jurídica da Comunidade Quilombola do Baú, todas ligadas à territorialidade: terra de bolo; casa/quintal e matas/campos.

A “terra de bolo” consiste na área adquirida durante os séculos XIX e XX pelos “quilombolas ancestrais” da Comunidade Quilombola do Baú e legadas aos seus descendentes diretos. Essas terras, diferente do que reserva o direito estatal, são inalienáveis, devendo ser mantidas na família, uma vez que são uma propriedade coletiva e exclusiva dos descendentes daquele que a adquiriu, de modo que não descendentes podem usá-las apenas sob a forma de arrendamento, merecendo destaque que

O instituto jurídico da “terra de bolo” desempenha importante função na perpetuidade do modo de vida quilombola e de sua organização social, na medida em que assegura aos jovens quilombolas a possibilidade de buscar oportunidades econômicas em outras regiões, tendo garantida a possibilidade de retornar ao seu território ancestral em virtude do direito de uso

comum das “terras de bolo” pertencentes a todos os descendentes de seu ancestral quilombola. A dinâmica migratória e econômica dos quilombolas é condicionada pelo instituto jurídico da “terra de bolo”, que funciona como um instrumento para assegurar o retorno dos quilombolas ao seu território ancestral a qualquer momento. Ou seja, ao sair do território por qualquer motivo, o quilombola do Baú sabe que poderá retornar porque lhe é garantido o direito de uso das “terras de bolo” deixadas por seu ancestral quilombola. (LEITE & PEREIRA, pp. 1981-1982)

O conceito de casa/quintal é mais restrito que o conceito de “terra de bolo”, uma vez que é destinado à cada família da comunidade quilombola, consistindo no “espaço apropriado pela família restrita para a construção de sua moradia e a produção agrícola de gêneros alimentícios destinados, em geral, ao consumo da própria família” (LEITE & PEREIRA, pp. 1981-1982).

Por último, o conceito de matas/campos compreende na extensão do quilombo usada de forma coletiva, independentemente da descendência dos “pais fundadores”, destinada às atividades de subsistência, como o extrativismo vegetal.

Deste modo, reitera-se que a comunidade quilombola do Baú, como muitas outras comunidades quilombolas, mantém uma relação com a terra que transcende à mera relação de posse ou propriedade privada que é inerente ao direito estatal. A relação com a terra é expressão de ancestralidade, coletividade e resistência e os conceitos próprios ao quilombo do baú, como “terra de bolo”, “casa/quintal” e “matas/campos” compõem um sistema jurídico desta comunidade, sendo expressão de um pluralismo jurídico, mas, como bem destacado no artigo

O racismo, em suas múltiplas dimensões, ocultou e tornou invisível a normatividade tradicional vigente nos territórios quilombolas. No âmbito institucional, esta normatividade tradicional não foi reconhecida pelo direito oficial do Estado, que, assim, impôs uma normatividade jurídica homogeneizadora, unitária e eurocêntrica em detrimento da pluralidade cultural e étnica da sociedade brasileira. No âmbito epistêmico, as faculdades de direito adotam, de modo hegemônico, uma perspectiva monista do fenômeno jurídico de acordo com a qual o Estado-Nação é a única instituição autorizada a estabelecer o que é o Direito, sendo todo o Direito oriundo de decisões tomadas por órgãos integrantes do Estado-Nação. (LEITE & PEREIRA, p. 1965)

As práticas de direito tradicional pelas comunidades quilombolas e indígenas é ato de resistência e reconhecimento do pluralismo jurídico, portanto, não é uma mísera questão jurídica, mas medida de reparação histórica e ratificação ontológica e epistemológica.

### 2.3.3. Exuêutica: uma hermenêutica decolonial

Adakê Exu, Exu, ê Mojubá  
 Ê Bará ô, Elegbara  
 Lá na encruza, onde a flor nasceu raiz  
 Eu levo fê nesse povo que diz  
 Boa noite, moça, boa noite, moço  
 Aqui na Terra é o nosso templo de fê  
 Fala, Majeté! Faísca da cabaça de Igbá  
 Na gira, Bombogira, Aluvaia  
 Num mar de dendê  
 Caboclo, andarilho, mensageiro  
 Meu povo firma ponto no terreiro  
 A voz de Palmares, Zumbi Àgbá  
 - G.R.E.S Acadêmicos da Grande Rio, “Fala, Majeté! Sete Chaves de Exu”

De acordo com Ramose, a colonização se sustentou em dois pilares fundamentais. O primeiro foi a religião, que representou uma expressão concreta do universalismo europeu, difundida como a única verdade legítima e imposta às populações consideradas “selvagens”.

O segundo pilar foi a concepção filosófica que atribuía a razão exclusivamente aos europeus, desqualificando outras formas de pensamento. Essa perspectiva reducionista não apenas marginalizou a contribuição da filosofia africana, mas também perpetuou até os dias atuais a ideia de que a humanidade dos africanos poderia ser questionada.

Como consequência, essa desumanização se estendeu àqueles que foram forçados ao deslocamento e vivem em contextos de diáspora, reforçando a negação de seus saberes e existências (RAMOSE; JESUS, 2022).

Como analisei em minha monografia (JESUS, 2022), a compreensão da realidade como um “complexo articulado de energias em incessante movimento” (NASCIMENTO, 2016, p. 235) é uma característica central em muitas filosofias africanas.

Essa cosmopercepção, embora complexa, é igualmente vívida e compartilhada por povos não europeus, que concebem o universo como algo “sagrado na origem, orgânico e um verdadeiro ‘cosmos’” (ANI, 1992), em que os seres humanos estão profundamente integrados.

Eles se relacionam com esse cosmos de maneira íntima, conhecendo-o por meio de uma interação direta e pela “percepção do espírito da matéria” (ANI, 1992). As percepções de mundo tanto dos povos africanos quanto dos indígenas compartilham tradições intelectuais que se baseiam na ideia de interconexão cósmica, criando uma rede de relações comuns e uma conexão profunda com a natureza.

Deste modo, o “eu cósmico” é um ser integral, em que a razão e a emoção não são entendidas de maneira dissociada ou em conflito. O “eu cósmico” não objetiva o universo, ao contrário, à medida que esse ser se torna mais “inteligente”, ele percebe que a linguagem é uma metáfora. As verdades mais elevadas e profundas, que não podem ser expressas verbalmente, são alcançadas em uma dimensão além da linguagem cotidiana, em que o significado dos símbolos é clarificado (ANI, 1992).

Nesse sentido os terreiros, enquanto experiências de religação, possuem um papel essencial, indo além do aspecto religioso para se consolidarem como espaços de resistência e reconstrução de vínculos espirituais. A tradição africana preservada nesses espaços opera por meio de estruturas que desafiam e dissolvem binarismos, permitindo que as relações hierárquicas sejam definidas por critérios dinâmicos e contextuais, como a idade, em vez de categorias fixas como gênero e raça.

Essa estrutura não busca instaurar formas de opressão, mas sim reforçar a responsabilidade pelo cuidado e acolhimento, impactando a maneira como se concebe a realidade, o aprendizado e a transmissão de conhecimento nesses espaços (NASCIMENTO; JESUS, 2022). A partir das epistemologias preservadas pelas comunidades de terreiro, quilombolas e pelos povos indígenas, temos uma verdadeira pluralidade que pode contribuir – e muito – para uma reimaginação das instituições e “refundação” hermenêutica.

Como será mais bem analisado no capítulo 3, Antônio Bispo dos Santos desenvolveu a palavra germinante contracolonialismo, que consiste nos modos de vida diferentes do colonialismo, como os modos de vida quilombolas e indígenas,

marcando a luta contracolonizadora a partir dos povos não ocidentais e, especialmente, não monoteístas.

Isso é relevante porque, para o mestre quilombola, o monoteísmo é um sufocamento epistemológico, consistindo em olhar e perceber apenas um caminho, uma inaptidão a considerar as múltiplas possibilidades, existências e caminhos, a existência da diferença e até mesmo da contradição concomitante.

Segundo Luiz Rufino, em seu livro *Pedagogia das Encruzilhadas*, o orixá Exu consiste em “um princípio ontológico, epistêmico e semiótico negro-africano, transladado e redimensionado na diáspora, que se manifesta como prática de saber e filosofia da ancestralidade” (RUFINO, 2019, p. 29).

“Èṣù, no idioma iorubá, significa esfera, o que reafirma a significância desta divindade enquanto movimento, circulação, coesão e infinitude” (JAGUN, 2015, p. 162). Princípio dinâmico das existências, Exu e suas encruzilhadas permitem uma releitura do nosso próprio tempo, configurando o “poder que baixa encarnando nas múltiplas possibilidades de ser e saber” (RUFINO, 2019, p. 27), que rasura os limites impostos pelo colonialismo.

Da mesma forma que Rufino, Muniz Sodré destaca no capítulo “Exu inventa seu tempo” do livro *Pensar Nagô* que o orixá é a chave para se repensar o tempo de forma não linear, rompendo com a concepção ocidental de progresso. A partir do aforismo “Exu matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje”, tem-se uma valorização do passado e a sintetização da reversibilidade e simultaneidade do tempo na tradição de pensamento nagô.

Essas noções se contrapõem ao sistema de pensamento ocidental, em que o tempo, linear, é tomado como um fluxo irreversível e cristalizado em passado, presente e futuro. No pensamento nagô, tempo e ação se imiscuem, de modo que o presente pode modificar o passado e o futuro não é uma consequência inevitável, mas sim algo passível de ser moldado.

Exu transita entre os tempos ao mesmo passo que é dele o criador. É a essência do dinamismo, sendo “o princípio da existência diferenciada, que o leva a

propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar” (SODRÉ, 2017, p. 175), presente no âmago de todos os seres vivos e, segundo Márcio de Jagun

Èşù está, a todo momento, em todo lugar. Segundo Fernandez Portugal Filho (2010: 8), Èşù tem “(...) o dom da ubiquidade.” Èşù pode estar em vários lugares diferentes ao mesmo tempo. Èşù é, portanto, antes de mais nada, o grande mensageiro. Ele exerce também a função de guardião, protetor dos templos de Candomblé, casas particulares e também dos mercados e comércios em geral. Èşù é o caos, além de todas as mudanças e efeitos positivos e negativos que o caos pode acarretar. Considera-se que toda pessoa tem seu próprio Èşù. É o chamado Èşù Bara: o Èşù que habita em nós. Possivelmente, o nome decorre da fusão dos vocábulos ba (verbo esconder) + ara (corpo); ou ba (prep. com, em companhia de) + ara (corpo). Assim, o Bara é o Òrìşà Èşù que está em nós, em nosso corpo, independentemente de sermos de uma ou de outra divindade. Èşù é, por conseguinte, reconhecido como uma energia inata, a própria essência dos seres humanos. Portanto, somos assim como Èşù, divinamente imperfeitos e humanamente divinos. (JAGUN, 2015, p. 160)

No Brasil, sistematizações decoloniais da forma de interpretação das normas jurídicas são propostas, como, por exemplo, a Exuêutica Jurídica de Samuel Vida. Calçada nessa força motriz do orixá Exu, o senhor dos caminhos que representa o "reconhecimento da existência e potencial da pluralidade de meios e complexidade" (VIDA, 2018, p. 16), a exuêutica jurídica consiste em uma proposta metodológica que desafia a hermenêutica jurídica hegemônica, opondo-se ao eurocentrismo e ao monismo do direito ocidental, mostrando um novo caminho para a sistematização da interpretação do direito ao atribuir um protagonismo às epistemologias afrodiaspóricas com vistas à transformar o direito em uma ferramenta de libertação.

Retomando Luiz Rufino, Exu é o dono da encruzilhada e consiste em tudo aquilo que existe e pode vir a ser. A encruzilhada<sup>31</sup> é uma potência de transformação

---

<sup>31</sup> Em *O livro dos símbolos: reflexões sobre imagens arquetípicas* há ainda uma perspectiva pluriversal da encruzilhada: “Kalfou, o espírito vudu das encruzilhadas haitiano, é o equivalente - quente- de Papa Legba, tipicamente representado como um homem velho e andrajoso, coxeando e de muletas, que transmite a ideia de anos veneráveis, sabedoria e estrada (Galembo, 4). Em ambos os aspectos, como Kalfou e como Papa Legba, esta divindade congoleza é associada ao vermelho, emblemático do calor e da intensidade das encruzilhadas. O calor é sugerido pelos olhos e braços vermelhos e até pela garrafa de rum suspensa no pescoço da figura cruciforme. Os seus braços vermelhos, abertos na horizontal, podem sugerir proibição, orientação ou a possibilidade mais sinistra de as encruzilhadas atraírem o viandante para um estado de confusão ou de pânico. A encruzilhada, intersecção de vários percursos, foi sempre vista como um lugar de extremo poder e de deuses ambivalentes capazes de conter e sintetizar os opostos que fluam na direção uns dos outros. Na sua essência, a viagem, a estrada, “o antigo mundo do percurso” incluindo o serpentino, os “caminhos molhados” e sinuosos do mar (Kerényi, 46) e a psique – todos estão relacionados com a encruzilhada. (...)” (TASCHEN, 2016, p. 726).

que transcende as balizas de um mundo calcado em binarismos e imobilismos e não é evocada para negar a presença da modernidade ocidental, mas para destituí-la de centralidade, combatendo qualquer forma de absolutismo, seja ele ocidental ou não. A potência da encruzilhada é chamada por Rufino de cruzo, que é

o devir, o movimento inacabado, saliente, não ordenado e inapreensível. O cruzo versa-se como atravessamento, rasura, cisura, contaminação, catalisação, bricolagem — efeitos exusíacos em suas faces de Elegbara e Enugbarijó. O cruzo é a rigor uma perspectiva que mira e pratica a transgressão e não a subversão, ele opera sem a pretensão de exterminar o outro com que se joga, mas de engoli-lo, atravessá-lo, adicioná-lo como acúmulo de força vital. Assim, a encruzilhada nos possibilita a transgressão dos regimes de verdade mantidos pelo colonialismo. A manutenção desses regimes balizados na ordenação de um mundo cindido contribui para a perpetuação das injustiças cognitivas praticadas a todos aqueles desviados, uma vez que existir plenamente é ser credível e ter a vida enquanto possibilidade de fartura e encantamento. Em sentido contrário, as injustiças operadas na destituição ontológica dos seres atacam diretamente a diversidade que compõe o mundo. O universalismo pregado como mote de um modelo de consciência e razão totalitária, produtor do desvio existencial/coisificação dos seres, é também o elemento propulsor da destruição de saberes praticados durante séculos. (RUFINO, 2019, p. 15-16)

A exuêutica, portanto, sugere que o direito brasileiro deve ser “rasurado” para incorporar as vozes silenciadas, especialmente as das pessoas negras e comunidades de terreiro, mas não exclusivamente. Assim como Exu simboliza o movimento e a insurgência, desautorizando os dogmas, a exuêutica jurídica propõe um direito em constante transformação, que desestabiliza narrativas jurídicas fixas.

Esse movimento busca a transgressão das estruturas de poder e a valorização das diversidades epistemológicas, reforçando a necessidade de um novo olhar para o direito e as relações sociais. Ao se afastar das imposições coloniais e abraçar a riqueza da pluriversalidade, essas epistemologias não apenas desafiam o eurocentrismo, mas também abrem caminho para uma "refundação" da sociedade que permita a verdadeira liberdade, reconhecimento e valorização dos saberes e existências marginalizadas ao longo da história.

### **3. “A estratégia é romper o nosso vínculo com a natureza, mas nós insistimos em retomar nossas tradições”: confluências por uma relação cosmológica entre os seres humanos e a Natureza**

#### **3.1. Cantar e dançar para suspender o céu: ideias para adiar o fim do mundo**

A ideia da terra como nossa mãe é muito repetida entre nós, indígenas. A poética expressa nessa imagem da mãe-terra pode ser até ingênua para alguns, mas ser filho da terra é aprender que estamos em relação com todos os outros seres sagrados que constituem o mundo. Se esse giro de forças pudesse ser pensado não como ingenuidade nossa, mas como nosso modo de agir no coletivo, provavelmente não seríamos nós, os indígenas, os povos sem o lugar de viver e o lugar de morrer na grande história do mundo. (KRENAK, 2020)

Para David Kopenawa (2015), a “queda do céu” consiste em um colapso iminente a ser causado pelas ações predatórias dos homens brancos. Kopenawa não traz a queda do céu como situação metafórica, mas como possibilidade real: o céu pode literalmente cair sobre nós se os espíritos protetores da floresta forem destruídos pela ganância e pela ignorância dos homens brancos.

Como já discorrido no item 1.1., quando os homens brancos em sua avareza arrancam minérios perigosos das profundezas da terra não apenas debilitam a saúde dos povos da floresta, como também os matam depressa, contaminando suas carnes e até mesmo seus espíritos com a fumaça da epidemia *xawara*.

Os xamãs não morrem apenas de velhice, mas também vítimas das doenças trazidas pelo homem branco. Eles desempenham um papel essencial na sustentação do equilíbrio do mundo, impedindo que o céu caia – e fazem isso não apenas para os povos da floresta, mas para toda a humanidade, pois todos compartilhamos o mesmo céu.

No entanto, na medida que os povos da floresta, e especialmente os xamãs, são dizimados pelas ações do homem branco, quem assumirá a responsabilidade de evitar que o céu desabe?

Davi Kopenawa alerta que, se seus sopros de vida se extinguirem, a floresta ficará deserta e silenciosa. Seus espíritos subirão para as costas do céu, mas, envenenado pela fumaça dos brancos, o céu começará a gemer e se rasgar.

Os espíritos órfãos dos antigos xamãs, enfurecidos com esse cenário, irão estraçalhar o que restar do céu à machadada, retalhando-o e jogando seus pedaços na terra para vingar seus pais falecidos, até o momento que definitivamente cortarem as amarras do céu para fazer com que ele despenque totalmente. O impacto empurrará a nossa terra para o subsolo, um lugar úmido e escuro, onde habitam os ancestrais *aõpatari* e nós morreremos rapidamente esmagados pelo peso do céu.

A partir da iminência da queda do céu, temos a confluência entre Davi Kopenawa e Ailton Krenak. Se Davi Kopenawa nos alerta para o risco de o céu literalmente cair sobre nós devido às ações egoísticas do homem branco, Ailton Krenak fala sobre como não podemos nos deixar render às narrativas de fim do mundo e como se é possível suspender o céu e impedir que isso ocorra através do canto e da dança dos povos indígenas.

O canto e a dança nos livram do abismo que os homens brancos criaram entre os mortos e os vivos (KRENAK, 2020a) e tornam possível que os ancestrais se façam presentes na terra. A partir do canto e da dança, sejam para o céu, para os rios ou para as montanhas, há o alívio da pressão exercida sobre os humanos e sobre a terra, permitindo a comunhão harmônica entre a terra e o céu (*Taru Andê*), suspendendo, assim, a sua queda.

Muitas tradições suspendem a queda do céu e essa suspensão consiste justamente na ampliação dos horizontes, o que enriquece nossas subjetividades. Ailton Krenak traz o dançar e o cantar como experiências dos povos da floresta que suspendem o céu, mas como a proposta desta dissertação é justamente pensar confluências, é preciso abrir um parêntese para destacar como essa resistência também pode se desdobrar na cidade, rompendo de dentro para fora com a automatização e o desbotamento das vivências.

Nego Bispo já destacava que quando os povos indígenas, quilombolas, de terreiro e de favela confluírem, o asfalto vai derreter. Nesse sentido, trago também o samba como forma potente de suspender o céu dentro das cidades.

No livro *O corpo encantado das ruas*, Luiz Simas destaca que o samba é um desconforto potente para que o Brasil se reconheça como produtor de constante horrores de belezas. Filho dos tumbeiros em toda a ambivalência, contendo em si a violência e o afeto, a redenção e a subversão, a afirmação de vida e a pulsão de morte, cabe destacar que

Nos sambas vivem saberes que circulam; formas de apropriação do mundo; construção de identidades comunitárias dos que tiveram seus laços associativos quebrados pela escravidão; hábitos cotidianos; jeitos de comer, beber, vestir, enterrar os mortos, amar, matar, celebrar os deuses e louvar os ancestrais. Reduzir o samba ao terreno imaginário onde mora a alegria brasileira do carnaval é um reducionismo completo (SIMAS, 2019, pp. 80-81).

Nesse sentido, Ailton Krenak defende a importância de preservar e celebrar nossas subjetividades em um mundo que tenta devorá-las, da mesma forma que consome a Natureza que, ao ser despersonalizada, se esvai de seus sentidos e é reduzida a um simples resíduo da atividade industrial. Nestes tempos em que, como dito por Eduardo Galeano (2016), o dinheiro é mais livre que as pessoas e as pessoas estão à serviço das coisas, Krenak propõe que devemos viver com liberdade, sem transformar nossas percepções e poéticas em mercadoria<sup>32</sup>.

O capitalismo quer um mundo monótono e triste, cujas existências sejam empobrecidas (KRENAK, 2020c). Para o líder indígena, a pluralidade é essencial

---

<sup>32</sup> Eis um ponto de confluência entre Ailton Krenak e Nego Bispo: “Quando a arte vira mercadoria, passa a ser uma brincadeira de não fazer nada. (...) O teatro, assim como qualquer outro tipo de arte que é mercantilizada, bloqueia a conversa das almas, porque a arte é a conversa das almas, a arte alimenta a vida, ela não deve ser mercadoria. Ninguém sabe quem compôs as cantigas do Congado, não existe uma patente, todo mundo pode cantá-las. Todo mundo pode tocar as caixas do Congado nos ritmos e nas músicas que o povo compôs. Não se sabe a autoria da maioria das cantigas cantadas nos quilombos. Um artista dos nossos uma vez explicou que não escrevia para vender: ‘Escrevo para o povo cantar, se você quiser cantar, que cante, a música está aí. Por que você precisa comprar uma música para cantar se todo mundo já está cantando? Cante a música, moço!’ A arte é conversa das almas porque vai do indivíduo para o comunitarismo, pois ela é compartilhada. A cultura é o contrário. Nós não temos cultura, nós temos modos – modos de ver, de sentir, de fazer as coisas, modos de vida. E os modos podem ser modificados.” (SANTOS, 2023, pp. 22-23)

e deve ser a base das relações humanas, pois são as diferenças que nos conectam e enriquecem nossa experiência de existência, porque

Definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está aqui é diferente do outro, como constelações. O fato de podermos compartilhar esse espaço, de estarmos juntos viajando não significa que somos iguais; significa exatamente que somos capazes de atrair uns aos outros pelas nossas diferenças, que deveriam guiar o nosso roteiro de vida. Ter diversidade, não isso de uma humanidade com o mesmo protocolo. Porque isso até agora foi só uma maneira de homogeneizar e tirar nossa alegria de estar vivos. (KRENAK, 2020b, p. 17)

Repisa-se: a ideia de suspender o céu simboliza a ampliação dos nossos horizontes existenciais e a resistência à homogeneização que sufoca a alegria de viver. O tempo retilíneo é produtor de ausências em relação ao sentido de viver em sociedade<sup>33</sup> e em relação ao próprio sentido da experiência da vida, motivo pelo qual Krenak alerta para o risco de nos tornarmos uma “humanidade zumbi”, incapaz de cantar, dançar e celebrar a existência.

Nos tornamos zumbis quando nos apegamos às atitudes de negação da vida, humanos cuja existência é limitada e divorciada das interações com as gentes e das integrações com a terra, que passa a ser destinada ao suprimento de demandas de mercadorias, segurança e consumo.

Nos quilombos e aldeias a vida sobeja, mas o mundo dos brancos tenta violentamente invadir suas existências (KRENAK, 2020d). Sofrem ataques que se sustentam na persistente crença, comum entre indivíduos atomizados, de que esses povos deveriam servir a um projeto de “desenvolvimento” e “progresso”, esse movimento unidirecional que vai comandando a gente, colocando-nos no piloto automático e devorando o planeta com fúria (KRENAK, 2020c).

A despersonalização dos rios, ventos e montanhas é sustentada pela elevação da categoria de “gente” ao topo de uma hierarquia ontológica, construída

---

<sup>33</sup> Krenak usa precisamente a expressão “sociedade”. No entanto, como se verá no item 3.3., para Nego Bispo o viver dos povos tradicionais se diferencia dos povos da cidade: enquanto os povos tradicionais vivem em comunidade, de forma orgânica, os povos da cidade vivem em sociedade, de forma sintética. Então, para Nego Bispo, não há de se falar do risco de se produzir ausências no viver em sociedade; o viver em sociedade é a própria ausência, a homogeneização, a artificialidade, a supressão do fulgor de viver em integração à Natureza.

artificialmente — uma construção que busca preservar uma figura humana supostamente pura e higienizada, mas que, na verdade, apenas reflete a pobreza das instituições e a falta de imaginação de uma civilização limitada.

Ora, a Terra não é apenas um cenário, um fundo imóvel sobre o qual a vida acontece. Ela é, antes de tudo, a Mãe, “o útero da experiência da consciência, que não é aplicada nem utilitária” (KRENAK, 2020c, p. 54), de onde nascem todos os seres – rios, onças, árvores, gentes. Não estamos separados dela porque somos sua continuação, filhos de seu ventre ancestral.

No modo de existir dos povos indígenas, ser não se encerra em si, mas se espalha, envolvendo-se ao mundo. A paisagem não é um adorno, mas um fluxo vivo e contínuo que modifica e é modificado. Tudo compõe um mesmo tecido de existência. As histórias que atravessam os modos de viver dos povos tradicionais não são meros relatos do passado, mas raízes que sustentam o presente e espelham o futuro, afinal, “se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já esteve aqui” (KRENAK, 2020c, p. 7).

As cosmologias, longe de serem apenas fábulas, são formas poéticas de permanecer no mundo, apesar das durezas de outras narrativas que tentam dissolver esse modo de ser. Num mundo retilíneo, acelerado e apático, essas cosmopercepções podem parecer deslocadas, sem aplicação prática. Mas há um sentido mais profundo em viver a vida como dom, não como mercadoria.

Contra a lógica da expropriação e do esquecimento, dançar e cantar para suspender o céu, mantendo vivo o legado ancestral, é um ato de afeto e de contracolônização – uma reafirmação da Terra como mãe, da vida como verdadeira experiência de existência e do ser como parte de um todo indissociável.

### **3.2. *Torto arado: caboclos e encantados guiam a luta pela terra no interior da Bahia***

Sou filho da macumba  
Não posso negar

Sou filho da macumba  
 Não nego meu naturá  
 Sou filho da macumba  
 Sou filho de macumbêbê  
 Sou filho da macumba  
 Sou neto do jarê  
 De quem é, de quem é  
 De quem é que eu vou ter medo  
 Mas se eu sou feito da macumba  
 De quem é que eu vou ter medo  
 Ô que caboclo é esse  
 Que chegou até aqui  
 Caboclo da mata bruta  
 Da mata do cangoji  
 Tava na aldeia de jacuritá  
 Tava na aldeia de jacuritá  
 Pra que meu Deus, pra que meu Deus  
 Pra que mandou me chamar  
 Eu vinha de jacuritamba  
 Passei pelo jacuritá  
 Chamei três curimbeiros  
 Que eu vinha aqui sambar  
 Segura o samba meus curimba  
 Segura o samba que eu vim sambar  
 Eu estava no meio do mar  
 Mas quando ouvi uma voz me chamar  
 Eu estava sentado em uma pedra  
 Ouvi a voz do caboclo Sete-Serra  
 (Cantigas do Jarê para Sete Serra e as Forças da Mata)

O canto celebra a espiritualidade afro-indígena do jarê, tradição preservada na Comunidade Quilombola do Remanso. A Comunidade Quilombola do Remanso, localizada na Área de Proteção Ambiental Marimbus-Iraquara e ao lado do Parque Nacional da Chapada Diamantina, no município de Lençóis, de acordo com o “Movimiento Regional por la Tierra”, foi estabelecida pelos descendentes da família de Seu Manoel Pereira da Silva, antigo habitante da fazenda do Limão, localizada no município de Andaraí.

As famílias que habitavam nas proximidades dessa fazenda viviam sob “sistema de morada”, uma estruturação que sucedeu o esquema escravagista, preservando com ele identidade, em que o “proprietário” concedia um espaço de moradia para cada família, que teria direito a pequenas roças, mas, em contrapartida, deveria dar a sua força de trabalho, de forma não remunerada, ao suposto dono da terra.

Diante disso, por volta de 1940, no período da grande seca, Seu Manoel decidiu se mudar para o outro lado do rio, no município de Lençóis, para se casar e convidar outros membros da família para ali residir, estabelecendo assim a Comunidade do Remanso, que tem uma grande extensão de área alagada, denominada Marimbus, com biodiversidade específica.

Na comunidade do Remanso, os moradores vivem em interação harmoniosa com a Natureza e em sistema de posse, mas historicamente sofreram fortes repressões de capangas armados. Com persistência e resistência, contudo, em 2006 conseguiu o reconhecimento oficial como comunidade quilombola.

Gabriel Banaggia, no artigo “Conexões afroindígenas no jarê da Chapada Diamantina” aborda a religião conhecida como jarê, religião de matriz africana com forte influência indígena e presente exclusivamente na Chapada Diamantina, preservada principalmente pela Comunidade do Remanso, analisando como essa religião reflete a história de luta espiritual e territorial da população negra e indígena da região.

As experiências litúrgicas envolvem cantos, danças e incorporações em eventos que podem durar dias. As entidades cultuadas no jarê são conhecidas como caboclos e atualmente se referem tanto aos orixás quanto às espiritualidades indígenas<sup>34</sup>. Destaque para os caboclos de frente, Iansã, Ogum e Xangô, os caboclos da força da mata, como as entidades Eru, Gentio, Índio e Oxóssi/Odé, os espíritos de luz e o “povo velho”.

No jarê, como em muitas outras religiões de matriz africana, a morte não é vista simplesmente como o fim da existência, mas sim como um evento que pode ter diferentes desdobramentos espirituais. A forma como uma pessoa vive influencia o que acontece com ela após a morte, e há distinções entre aqueles que simplesmente morrem e aqueles que se “encantam” e se tornam habitantes de um

---

<sup>34</sup> Esse fenômeno é conhecido como “caboclarização dos orixás”

outro mundo, não passando pelo processo natural da morte, uma vez que seu corpo, nunca encontrado, passa a habitar a aldeia de Aruanda, que é

(...) um mundo associado às matas e às árvores onde certos caboclos habitam e que acaba por inibir sua capacidade de movimentação: por mais que sirva de substrato para as entidades sobreviverem, é sempre necessário que elas habitem por algum tempo corpos de seres humanos para que possam ser devidamente cultuadas e para que se movam de modo mais livre, fazendo com que sua força seja capaz de circular para atingir efeitos concretos no mundo. (BANAGGIA, 2017, p. 127)

Há quem defenda que os caboclos são os espíritos daqueles que resistiram à colonização e à escravidão, permanecendo ativos no mundo espiritual para defender seus descendentes. Como bem destaca Banaggia, os caboclos, em especial os da força da mata, são conhecidos como “debatentes”, entidades destemidas sempre que necessário, guerreiros, e entre as muitas lutas travadas pelos caboclos em benefício dos seres humanos, é destacada

(...) a luta pela retomada do território que a população indígena perdeu ao ser devastada durante a invasão europeia. Tendo sido dizimada e expulsa das terras que são suas por direito, essa população deixou para trás os espíritos que a protegiam, as almas de seus mortos e um território que continuamente evoca sua peleja e sua dor. Suas aflições ressoaram nas de outras posteriores que se desenrolaram nos mesmos locais, como a proveniente da escravidão de populações africanas e sua descendência. (BANAGGIA, 2017, p. 127)

A Comunidade do Remanso e a religião do jarê, bem como as violências sofridas e as suas resistências, em que pese serem específicas de uma localidade relativamente isolada e de experiência religiosa singular ganharam notoriedade e foram imortalizadas nas páginas do romance “Torto Arado” de Itamar Vieira Junior.

Itamar Vieira Junior é geógrafo, funcionário do INCRA e teve contato direto com as comunidades tradicionais, devido ao seu trabalho e à sua herança ancestral enquanto descendente de quilombolas e indígenas daquela região.

Seu livro, dividido em três partes, traz narrativas que compõem a experiência agridoce dos moradores da fictícia fazenda de Água Negra, localizada na Chapada Velha, a partir das perspectivas de Bibiana na parte I, “Fio de Corte”, de Belonísia na parte II, “Torto Arado” e de Santa Rita Pescadeira, na parte III, “Rio de Sangue”, todas as vozes femininas.

Na primeira parte do livro, logo as primeiras páginas já trazem o grande trauma que marca a família de Bibiana e Belonísia: as duas irmãs, ainda muito crianças, exploram a mala da avó Donana e nela encontram, cuidadosamente envolta em um pano, uma faca cujo relumbrar lhes provoca um ímpeto sinestésico: Bibiana, a irmã mais velha, impressionada com o brilho do objeto, leva-o à boca. Belonísia, seguindo os passos da irmã, toma-lhe a faca, extremamente afiada, enquanto ela ainda está na boca de Bibiana, causando-lhe um corte profundo na língua. Quando Belonísia também leva a faca à boca, tem seu corpo embebido em dor profunda, porque também tem sua língua cortada.

A cena das duas crianças sentadas ao chão, próximas à mala aberta e ensanguentadas provoca horror, desespero e culpa em Donana, dona da faca e primeira a encontrá-las e socorrê-las.

Daquele momento em diante, as vidas das duas irmãs estariam interligadas tão profundamente quanto aqueles cortes que dividiram a língua de uma delas e o tempo: nada em suas vidas seria o mesmo, porque as irmãs precisaram desenvolver uma linguagem e intimidade ímpar, posto que a partir daquele incidente uma precisaria falar pela outra, compreender seus desejos e intenções, suas vontades e dores através do silêncio.

Muitas interpretações da obra, como a de Silvania Núbia Chagas no artigo “Torto arado ou torto encanto: o jarê contando história” e a de Rejane Pivetta de Oliveira e Claudia Luiza Caimi no artigo “Imaginário afro-ameríndio e utopia política em Torto Arado”, destacam como esse silenciamento que marca logo o primeiro capítulo do livro é uma metáfora para o silenciamento histórico que as mulheres e comunidades rurais enfrentam, em que suas demandas são obliteradas e suas experiências não são devidamente valorizadas, cujo viver se desdobra sob o jugo da violência, não se tendo voz para reivindicar seus direitos.

Quando Bibiana trata da fazenda de Caxangá, onde Donana e seu pai, Zeca Chapéu Grande, moravam antes de Água Negra, é informado que aquela fazenda estava agora retalhada, porque homens sob o império da ganância, valendo-se da violência, com escrituras que ninguém soube de onde vieram, mas que decretavam

posse sobre terras que nunca lhes pertenceram, expulsaram os moradores daquela terra e se intitularam os senhores de Caxangá.

Não diferente foi a situação do povo de Lagoa Funda, posteriormente conhecida como Bom Jesus, onde cresceu Salustiana. Salu conta as histórias de sua avó, que ressaltava que os negros haviam chegado àquela terra há muito tempo e mantinham suas próprias roças, plantando na vazante do rio São Francisco.

Conforme a família crescia, seus filhos iam construindo casas e davam continuidade a roça de seus pais, até o momento em que a Igreja chegou à Lagoa Funda e disse que as terras da cidade lhe pertenciam; depois, tudo aquilo que estava em volta da cidade, até que mesmo as terras que pertenciam àquelas famílias que lá estavam há tempos imemoriáveis também lhe pertenceriam, afirmando Salustiana que

“(...) A igreja marcou com ferro as árvores com um B e um J de Bom Jesus. Marcou tudo o que podia. Disse que as terras pertenciam à Igreja e nós éramos escravos do Bom Jesus. Bom, o povo estranhou, porque não se falava em escravidão em Lagoa Funda. Minha avó disse que sabiam de escravos em outros lugares, mas não ali. Nunca houve escravo naquela terra. Todos se consideravam livres, e hoje eu penso nas coisas que o finado Severo, seu pai, dizia: se os negros vieram para o Brasil para ser escravos, Lagoa Funda deve ter começado com o povo que fugiu de alguma fazenda ou ganhou liberdade de algum fazendeiro. Mas ali ninguém quis falar sobre isso. Todo mundo nascia livre, sem dono. Apagaram essa lembrança do cativeiro. (...) Depois que marcaram tudo com o nome do Bom Jesus — eu vi muito pé de tudo, de jatobá a oitizeiro, com a marca de ferro do Bom Jesus — e disseram que eram escravos do Bom Jesus, o povo ainda viveu como antes por muitos anos. Mas depois os fazendeiros chegaram mostrando documento, e foram cercando as terras, o povo resistindo, gente morreu, e terminaram por ficar espremidos num cantinho. Minha mãe e meu pai foram para a Fazenda Caxangá, onde conheci seu avô, nessa época em que cercaram as terras”, limpou o suor que descia do rosto com um pano, “se vivêssemos naquele mundão de terra todo, que os mais velhos diziam que tínhamos antes de os fazendeiros cercarem, talvez nem eu nem vocês estivéssemos em Água Negra. Nem seus avós por parte de pai também, Inácio.”” (JUNIOR, 2019, p. 228)

Aqui, Salustiana traz o relato de uma comunidade tipicamente quilombola e das mazelas que recaem sobre o povo cujos direitos à terra não são reconhecidos, além de apontar a relação entre a Igreja e a colonização.

O povo da fazenda de Água Negra, predominantemente negro e descendente de quilombolas que tiveram suas terras extirpadas, é submetido ao sistema de moradia, atualização da escravidão. Os trabalhadores de Água Negra são impedidos de construírem suas casas com tijolos, podendo construí-las apenas com barro,

estrutura precária que precisa ser reconstruída do zero de tempos em tempos, apenas para que não haja nenhuma marca concreta da ocupação daquela terra, para que não se possa reivindicar nenhum direito sobre ela.

Ainda que tenham direito ao plantio de subsistência em pequenas extensões de terra, para além do trabalho empregado nas roças do “patrão”, até aquilo que produzem nas roças que lhes são atribuídas deve ser entregue em parte ao senhorio, sendo destacado em uma das passagens que

A família Peixoto queria apenas os frutos de Água Negra, não viviam a terra, vinham da capital apenas para se apresentar como donos, para que não os esquecêssemos, mas, tão logo cumpriam sua missão, regressavam. Mas havia os fazendeiros e sitiantes que cresceram em número e que exerciam com fascínio e orgulho seus papéis de dominadores, descendentes longínquos dos colonizadores; ou um subalterno que havia conquistado a sorte no garimpo e passava a exercer o poder sobre outros, que, sem alternativa, se submetiam ao seu domínio. (JUNIOR, 2017, p. 54)

Um dos personagens mais emblemáticos da obra é Zeca Chapéu Grande, filho de Donana, marido de Salustiana Nicolau, pai de Bibiana, Belonísia, Zezé e Domingas. Curador de jarê muito respeitado pelo povo de Águas Negras, que acolhia aos enfermos em sua própria casa e lhes proporcionava a cura, além de ter sucedido, por um breve período, Donana na tarefa de ser o parteiro da comunidade – partos, em verdade, feitos pelo Velho Nagô -, Zeca Chapéu Grande também foi descrito como um trabalhador exemplar porque nunca se queixava das demandas que lhe eram impostas pelos “senhores da terra” e seus intermediários, como Sutério.

Um outro elemento marcante do personagem é o seu desejo e apreço pelo avanço de seus filhos na educação. Pessoa analfabeta que sequer sabia assinar o próprio nome, mas guardiã de saberes outros relacionados à Natureza e ao curandeirismo, é destacado na obra que o maior bem-querer da vida de Zeca Chapéu Grande era que seus filhos dominassem a escrita e a leitura, afinal “pessoas como nós, quando viam o orgulho que sentia dos filhos aprendendo a ler e do valor que davam ao ensino, sabiam que esse era o bem que mais queria poder nos legar” (JUNIOR, 2019, p. 65).

As brincadeiras de jarê são retratadas em diversas passagens da obra. Eram momentos de manter viva a memória dos encantados e caboclos, fortalecer o espírito e a coletividade, e foi bem em uma festa de jarê, enquanto Santa Bárbara (que no sincretismo guarda identidade com a orixá/cabocla Iansã) se investia do corpo de Zeca Chapéu Grande, que há um dos momentos de maior altivez da trama: a cobrança, diretamente ao prefeito, da construção de uma escola para que os filhos dos trabalhadores de Água Negra frequentassem, o que é atendido, muito mais por medo de contrariar a encantada do que pelo desejo de transformar a realidade do povo de Água Negra.

Destacada a importância da letra, para além do sonho de Zeca Chapéu Grande tem o fato de que Bibiana torna-se uma professora engajada em uma educação decolonial e emancipadora. Porém, também são apontadas as debilidades inerentes a uma educação bancária e colonial, como é celebrenemente criticado por Belonísia:

Poder estar ao lado de meu pai era melhor do que estar na companhia de dona Lourdes, com seu perfume enjoativo e suas histórias mentirosas sobre a terra. Ela não sabia por que estávamos ali, nem de onde vieram nossos pais, nem o que fazíamos, se em suas frases e textos só havia histórias de soldado, professor, médico e juiz. Não precisaria ouvir os risinhos das crianças quando repetiam quase ao infinito que eu não falava. Alguns me pediam para escancarar minha boca para que pudessem ver o que não tinha dentro. Com Zeca Chapéu Grande me embrenhava pela mata nos caminhos de ida e de volta, e aprendia sobre as ervas e raízes. Aprendia sobre as nuvens, quando haveria ou não chuva, sobre as mudanças secretas que o céu e a terra viviam. Aprendia que tudo estava em movimento — bem diferente das coisas sem vida que a professora mostrava em suas aulas. Meu pai olhava para mim e dizia: “O vento não sopra, ele é a própria viração”, e tudo aquilo fazia sentido. “Se o ar não se movimenta, não tem vento, se a gente não se movimenta, não tem vida”, ele tentava me ensinar. Atento ao movimento dos animais, dos insetos, das plantas, alumbrava meu horizonte quando me fazia sentir no corpo as lições que a natureza havia lhe dado. Meu pai não tinha letra, nem matemática, mas conhecia as fases da lua. Sabia que na lua cheia se planta quase tudo; que mandioca, banana e frutas gostam de plantio na lua nova; que na lua minguante não se planta nada, só se faz capina e coivara. Sabia que para um pé crescer forte tinha que se fazer a limpeza todos os dias, para que não surgisse praga. Precisava apurar ao redor do caule de qualquer planta, fazendo montículos de terra. Precisava aguar da mesma forma, para que crescesse forte. Meu pai, quando encontrava um problema na roça, se deitava sobre a terra com o ouvido voltado para seu interior, para decidir o que usar, o que fazer, onde avançar, onde recuar. Como um médico à procura do coração. (JUNIOR, 2019, p. 98- 99)

Se tratando de Belonísia, sua relação visceral com a terra é evocada em diversas passagens do romance. A terra era a sua força e seu meio de cura,

responsável por desanuvier seus pensamentos e amansar o peito<sup>35</sup>; era seu tesouro, parte integrante de si, a mãe que lhe dava o alimento<sup>36</sup>.

Vemos, portanto, que além dos seres humanos de carne e osso, seus sentimentos e experiências, é impossível não destacar o relevo da terra e do jarê na construção da obra: aqui, não são meros pano de fundo, mas sim o ritmo e o pulsar da história que nos é apresentada, percorrendo como um rio as páginas, conduzindo e alimentando a narrativa e a alma dos personagens, a terra que como uma mãe os pare, como bem diz Severo, e lhes dá o sustento da vida; a religião que lhes dá forças, coletividade e os reconecta ao próprio eu, muitas vezes fragmentado pela dor e pela violência, seja ela física ou espiritual.

“O que mais chegava à nossa porta eram as moléstias do espírito dividido, gente esquecida de suas histórias, memórias, apartada do próprio eu, sem se distinguir de uma fera perdida na mata” (JUNIOR, 2019, p. 38). Assim são descritos aqueles que, sob a influência de um encosto ruim, necessitam do amparo do curandeiro de jarê. O próprio passado minerador é apontado como a fonte dessa enfermidade, cujo alívio se encontra nos xaropes de raízes, nas rezas e nos encantados.

Na última parte da obra é atribuída voz a uma encantada, Santa Rita Pescadeira, expressão de religiosidade e, sobretudo, resistência, principalmente a força e resistência feminina, uma vez que Santa Rita Pescadeira apenas usa como “cavalo”/ *cavalu* (expressão atribuída aqueles que recebem aos encantados em seus

---

<sup>35</sup> ” Trabalhar a terra tinha desses sentimentos bons de amansar o peito, de serenar os pensamentos ruins que me cercavam.” (JUNIOR, 2019, p. 120)

<sup>36</sup> ”A terra era seu tesouro, parte do seu corpo, algo muito íntimo. Quando ia para a feira, quando caminhava até a cidade com o corpo acobreado de polpa de buriti sobre o negror da pele, não via a hora de tomar seu caminho de volta para a fazenda. Não sabia como a irmã pôde morar naquela desordem de carros, casas e gente. Para ter qualquer coisa precisava de dinheiro, qualquer coisa. Na terra tinha o que colher ao alcance das mãos. Se a seca ou a cheia levasse, comia-se o que sobrava. Comia a farinha de mandioca que faziam ou colhia as sementes de jatobá para preparar o beiju. Na cidade não havia terra para revirar, para sentir a ventura, a umidade avisando que a chuva estava por chegar.” (JUNIOR, 2019, p. 246)

corpos) mulheres, afinal, “[c]ada mulher sabe a força da natureza que abriga na torrente que flui de sua vida” (JUNIOR, 2019, p. 259).

“Vi tanta crueldade ao longo do tempo, e mesmo calejada me comovo ao ver os homens derramando sangue para destruir sonhos” (JUNIOR, 2019, p. 206). A encantada visa concretizar justiça, diante das violências que atravessam os povos daquela terra, desde à experiência primeira de desterramento ao período que a história se desdobra. Quando Santa Rita Pescadeira assume a narrativa, a história se reescreve à riscos de faca.

A voz da encantada transcende o tempo e rompe com a versão dos colonizadores, como aquela aprendida nas aulas de dona Lourdes, trazendo à tona a verdade e a luta daquele povo de Água Negra, com um desfecho àquela faca do primeiro capítulo que é primoroso: se nas primeiras páginas a faca de Donana é um símbolo da violência e silenciamento das mulheres do campo, na última parte do romance ela se metamorfoseia em instrumento de resistência, quando se é revelada a forma como ela rasga o tempo, passando pelas mãos de mulheres aguerridas que, a suas maneiras, encontram naquela faca formas de fazer justiça.

Tratando-se de luta por justiça, impossível não abordar o personagem Severo. Filho de Servó e Hermelina, sobrinho de Zeca Chapéu Grande e, eventualmente, também genro, visto que vem a se junta e ter filhos com Bibiana, Severo chega ainda menino à Água Negra, após seu núcleo familiar ter sido convidado por Zeca Chapéu Grande para habitar – e trabalhar - naquelas terras.

A inteligência e o fulgor do jovem rapaz, que logo demonstra a paixão pela terra e pelas práticas de jarê, bem como a indignação pelas opressões sofridas pelos filhos daquela terra, causam profunda admiração às irmãs Belonísia e Bibiana e, posteriormente, a muitos dos moradores de Água Negra.

Severo falava sobre como o seu conhecimento da natureza somado à sua disposição para trabalho e aos estudos eram a chave para mudar suas condições de vida. Bibiana tão logo começa a entender e se identificar com as percepções e objetivos de Severo, a se indignar pela supressão de direitos que sua família estava

submetida ali em Água Negra, o fato de que seus pais, mesmo após tantos anos dedicados a arar aquela terra, sobre ela não teriam qualquer direito e envelheceriam sem qualquer garantia de conforto e descanso.

Severo e Bibiana saem de Água Negra com o objetivo de investirem na própria educação, bem como em busca do direito a um pedaço de terra que pudessem chamar de seu, mas sempre guardando o desejo de voltar a Água Negra para poderem compartilhar com os seus uma nova realidade de abundância de terra e liberdade.

Bibiana e Severo partiram de Água Negra quando ainda adolescentes, estavam a gestar uma nova vida, e retornam como uma família consciente da terra e dos direitos a ela inerente em dimensão de passado, presente e futuro. Severo era agora membro do sindicato, trazia palavras sobre as violências que historicamente recaíram sobre aqueles filhos da terra e ressaltava como era preciso resistir e lutar pelos direitos.

Belonísia, sua cunhada, prestava atenção em suas falas e com elas se enebriava, havia importância e poder de fazer despertar e reverberar em cada um dos destinatários daquela mensagem os dizeres de Severo, como se vê nesta passagem de Belonísia, que analisa os efeitos psicológicos das violências perpetradas:

O medo atravessou o tempo e fez parte de nossa história desde sempre. Era o medo de quem foi arrancado do seu chão. Medo de não resistir à travessia por mar e terra. Medo dos castigos, dos trabalhos, do sol escaldante, dos espíritos daquela gente. Medo de andar, medo de desagradar, medo de existir. Medo de que não gostassem de você, do que fazia, que não gostassem do seu cheiro, do seu cabelo, de sua cor. Que não gostassem de seus filhos, das cantigas, da nossa irmandade. Aonde quer que fôssemos, encontrávamos um parente, nunca estávamos sós. Quando não éramos parentes, nos fazíamos parentes. Foi a nossa valência poder se adaptar, poder construir essa irmandade, mesmo sendo alvos da vigilância dos que queriam nos enfraquecer. Por isso espalhavam o medo. (JUNIOR, 2019, p. 177)

Até mesmo Zezé, filho caçula de Zeca Chapéu Grande e Salustiana, começou a questionar o porquê de não terem qualquer direito sobre aquelas terras, uma vez que haviam nascido e trabalhado nela desde sempre. Porque os Peixoto se diziam donos daquela terra, se sequer moravam nela. Quando Zezé lançou essas perguntas

para Zeca Chapéu Grande, no entanto, este o respondeu com “Trabalhe mais e pense menos. Seu olho não deve crescer para o que não é seu” (JUNIOR, 2019, p. 185).

É preciso observar que Zezé e sua irmã Bibiana são dois personagens que marcam a luta pelo reconhecimento de suas identidades como quilombolas e a relação dessa identidade com a luta pelo direito à terra, posto que, como repisa Bibiana, a própria história de sofrimento e luta daquele povo de Água Negra traduzia que eles eram quilombolas.

Aquela nova geração de moradores de Água Negra reivindicava o direito a serem donos do próprio trabalho, a decidir o que plantar e colher além dos próprios quintais e, principalmente, a ter direito a cuidar da terra onde nasceram e que cresceu a partir do trabalho daquelas famílias (JUNIOR, 2019, p. 186).

Por isso, não tardou muito para que esses pensamentos se mostrassem perigosos aos colonizadores - relembremos como as práticas e lutas quilombolas eram (e ainda são) vistas como uma “praga sem remédio” - o que levou à “consequência” da imposição do medo através da violência, prática colonialista já há muito tempo conhecida, consagrada no romance com a morte violenta de Severo e as tentativas de silenciamento da comunidade que se sucederam, que bem representam a persistente violência no campo, como os assassinatos recentes de Arlindo Firmino de Brito (2024), Maria Bernadete Pacífico (2023) e Binho do Quilombo (2017), mãe e filho, e Edvaldo Pereira Rocha (2022).

Não bastasse a violência do projétil, há ainda a violência da (des)memória. As investigações sobre a morte de Severo são concluídas sem que se alcancem aos autores, sendo afirmado que Severo morreu não pela sua irresignação contra um sistema de violência e injustiça, mas por um suposto envolvimento com o tráfico de drogas da região, construindo-se uma narrativa pelos “vencedores” que descredibiliza a pessoa de Severo como forma de banalizar sua morte e tentar impedir a sua ascensão à mártir do povo de Água Negra.

A violência, felizmente, não surtiu o efeito de impor novamente o silêncio àquele povo que, especialmente depois das ameaças de que seriam retirados

daquelas terras em que nasceram, trabalharam e desejavam ser ali enterrados (especificamente em Viração), deram continuidade às reivindicações pela terra e os direitos a ela inerentes.

A história do povo de Água Negra que é apresentada no romance é muito importante para esta dissertação. É uma história que entrelaça esperanças e medos, dores e remédios, alegrias e amargores, mas, sobretudo, exprime uma prática contracolonial em sua essência: a relação orgânica entre essas pessoas e a Natureza, a reedição dos saberes ancestrais e as práticas cosmológicas não monoteístas.

Em resumo, é um romance sobre a terra, a Natureza; é um romance sobre a coletividade; é um romance sobre uma religião no coração da Bahia que tem como fundamento a atualização e preservação de uma herança ancestral em que caboclos e encantados protegem espiritual e materialmente àqueles que mantêm vivas as suas memórias; é um romance sobre gente, sobre a natureza, sobre o visível e o sensível, sobre uma dimensão não linear e opaca da vida – afinal, a própria Santa Rita Pescadeira relaciona seu possível “fim” não à morte, mas ao esquecimento - e por isso nos interessa.

### **3.3. “Somos povos de trajetória, não de teoria”: Nego Bispo e o contracolonialismo**

#### **3.3.1. Ecologia decolonial**

A ecologia decolonial é uma proposta que não se limita a pensar a Natureza apenas como um recurso a ser explorado, mas como uma teia de relações profundamente entrelaçadas com os modos de viver e as histórias das comunidades tradicionais.

Isso não é apenas uma forma de preservação ambiental, mas de ressignificação da nossa relação com a Natureza a partir de um entendimento que vai além das fronteiras do capitalismo, da modernidade e da colonialidade.

Como já foi afirmado nos capítulos anteriores, a colonialidade da natureza impôs uma divisão artificial entre humanidade e Natureza, tratando os seres humanos como senhores e a terra como objeto a ser subjugado.

Essa lógica dualista, comum e fundamental no sistema de pensamento ocidental, reflete-se em práticas que ignoram a sabedoria ancestral das populações tradicionais, cujas cosmopercepções sustentam um entendimento de que os seres vivos em sua multiplicidade, seja a terra, o ar, o mar ou os humanos, por exemplo, são partes de um todo interconectado, em que o equilíbrio não é só uma questão ecológica, mas também ética e espiritual.

A ecologia decolonial, portanto, propõe um caminho de reencontro com esses saberes, um movimento que desafia a supremacia da razão ocidental e a noção linear de progresso. A partir da valorização dos saberes indígenas e quilombolas, que persistem e resistem ao processo colonizador, a ecologia decolonial busca romper com a ideia de que o desenvolvimento humano deve ocorrer à custa da destruição ambiental. É uma revolução silenciosa, que começa na (re)conexão com a terra, com a água, com o ar — e, principalmente, com as raízes profundas que nos ligam a todas as formas de vida.

No coração do Brasil, a terra pulsa com uma vida própria, carregada de histórias e ancestralidade. Para os povos indígenas e quilombolas, ela não é apenas um pedaço de solo, mas a essência do ser, do existir. É a relação mais profunda que se pode estabelecer, pois é através dela que suas tradições, suas línguas e suas identidades se perpetuam. Para os indígenas, a floresta é um corpo vivo, repleto de espíritos, plantas e animais que compartilham a existência.

Cada rio, cada árvore, cada montanha é sagrado, um universo a ser respeitado e preservado. Do mesmo modo, os quilombolas também encontram na terra o fundamento de suas comunidades, em que o cultivo, a colheita e a convivência harmônica com a natureza são os pilares de sua sobrevivência.

Esta dissertação atende, por essência, aos quesitos de uma ecologia decolonial, uma vez que proponho, reiteradamente, a necessidade de valorização

dos modos de viver quilombola e indígena - povos que muito têm a ensinar a nós, que vivemos em sociedade e muitas vezes somos, concomitantemente, os “coisificados” e os “coisificadores” – como uma forma de repensar a relação com a Natureza, incluindo com nós mesmos.

No entanto, atender aos propósitos de uma ecologia contracolonial requer elementos outros que eu, enquanto uma mulher negra nascida e criada na periferia da grande cidade do Rio de Janeiro, somente posso apreender em parte, mas ainda assim não posso deixar de propô-la e esmiuçá-la até o ponto que me for cabível e possível, por saber a importância de - em meio à academia que persiste essencialmente branca e colonizadora, reprodutora de muitas violências físicas, espirituais e epistemológicas - apresentar a polifonia erigida pelos diferentes povos do Brasil, reivindicando que, mais do que reconhecer seus saberes, devemos ouvir suas vozes e assegurar, em plenitude, que seus modos de viver sejam conservados e, como desejável, difundidos.

É preciso que os povos indígenas, quilombolas e negro ocupem cada vez mais cargos nos Poderes Legislativo, Executivo e Judiciário. Precisamos de mais deputados, governadores, juízes afro-indígenas, mas não podemos ser depravados a ponto de nos deixar seduzir pela ideia de que só dessa forma as pessoas e as cosmo percepções afro-indígenas terão consistência e relevo: as práticas desses povos, institucionalizadas ou não, academicizadas ou não, seguem sendo profundamente necessárias.

Este é o propósito desta dissertação que passa agora, a partir de Antônio “Negro” Bispo dos Santos, a analisar em que consiste uma ecologia contracolonial.

### **3.3.2. Contracoloniais, diversos: reeditando as trajetórias dos povos tradicionais**

E o que é contracolônizar? É reeditar as nossas trajetórias a partir das nossas matrizes. E quem é capaz de fazer isso? Nós mesmos! Só pode reeditar a trajetória do povo quilombola quem pensa na circularidade e através da cosmovisão politeísta. Não é o Boaventura de Sousa Santos, apesar de ele estar desempenhando um bom papel nesse processo. Na medida, pelo

menos, em que ele diz que é preciso desmanchar o que o povo dele, o povo colonialista, fez. Isso já é de uma generosidade enorme. Pelo menos ele não está dizendo que é preciso sofisticar e fazer mais. Mas nós também estamos discutindo a contracolônização. Para nós, quilombolas e indígenas, essa é a pauta. Contracolônizar. No dia em que as universidades aprenderem que elas não sabem, no dia em que as universidades toparem aprender as línguas indígenas – em vez de ensinar –, no dia em que as universidades toparem aprender a arquitetura indígena e toparem aprender para que servem as plantas da caatinga, no dia em que eles se dispuserem a aprender conosco como aprendemos um dia com eles, aí teremos uma confluência. Uma confluência entre os saberes. Um processo de equilíbrio entre as civilizações diversas desse lugar. Uma contracolônização. (SANTOS, 2018, p. 51)

Antônio Bispo dos Santos, também conhecido como Nego Bispo ou Velho Bispo, nasceu em 1959 no interior do Piauí e tornou-se ancestral em 3 de dezembro de 2023, poucos meses após o lançamento de seu livro *A terra dá, a terra quer*. Descendente de lavradores e repentistas, traduziu os encantamentos da terra e das palavras, semeando reflexões sobre o mundo quilombola e a relação com a Natureza.

A linguagem tem força que é reconhecida. Força para desterritorializar e adestrar, apagar consciências e identidades, mas força também para reforçá-las e iluminá-las. Para servir de destruição ou de resistência, para reificar ou para ratificar existências, em toda a potência de suas ambivalências.

Nomear muitas vezes é um ato de domesticar e colonizar que tem como efeito o esfacelamento ontológico. Tão logo foi iniciada a invasão europeia ao território ladino, os povos indígenas que aqui sempre habitaram sofreram com as tentativas de que seus nomes, idiomas, divindades, práticas e modos de viver fossem obliterados.

Os nomes<sup>37</sup> que lhes foram impostos pelos colonizadores eram homenagens a santos católicos. Em seguida, seus idiomas foram sufocados e qualquer interação em idiomas que não fossem os impostos pelo colonialismo sujeitava-os à violência.

---

<sup>37</sup> “Havia um projeto de apagamento da identidade dos povos originários que se iniciou nesse período e ainda persiste, atravessando centenas de anos. Como já foi mencionado antes, uma cosmovisão é importante e estruturante para um povo — a do catolicismo, por exemplo, era fundamental para aqueles que vinham da Europa. Sabemos que havia outras e que existiam conflitos entre essas cosmovisões. Sabemos também que eles desconsideravam a opção de respeitar as dos povos das

Suas religiões foram motivo de perseguição e tortura para que dessem lugar ao cristianismo. Seus modos de viver e cosmo percepções foram descredibilizados e tratados como inferiores, quando não demoníacos.

Não diferente foi com os povos africanos em suas diversidades, entre eles reis e rainhas, que foram desenraizados da Mãe África e submetidos a séculos de submissão e incertezas neste novo território, sob o jugo do colonialismo.

Não diferente também da atribuição recente de condições a determinados povos e comunidades, como chamá-los de “posseiros”, por exemplo, ignorando o fato de que esse título não comporta às experiências dessas comunidades (SANTOS, 2018), que não é composta de “posseiros”, isso só faz sentido em meio à sociedade, porque uma comunidade é constituída de pessoas (SANTOS, 2023).

Por outro lado, há o relato de Kaká Werá Jecupé (2024), que conta como esse nome lhe foi atribuído, ou melhor, como o nome se ergueu da terra-corpo que ocupa “como a raiz de uma árvore, mas que vinha de um imensurável mistério” (JECUPÉ, 2024, p. 40). O nome, na ancestralidade guarani, é atribuído à alma, sendo construído a partir de um ritual que envolve toda a comunidade. Ressoa no jeito de ser daquele que o recebe, representando “o elo com o ponto do espaço-tempo em que a experiência na Terra se inicia e a conexão com a essência vibratória que você é” (JECUPÉ, 2024, p. 39).

---

terras que passaram a chamar de “Novo Mundo”, sendo, na verdade, elas mesmas o tekoá-porã ancestral de milhares de povos antigos. É possível cosmovisões diferentes coexistirem? Desde o século XVI, muitos religiosos, com o desejo de fazer o bem, desenvolveram um sistema de cristianização nas Américas, buscando eliminar símbolos, arquétipos e ideias dos povos originários, que chamavam de pagãos; para deixar de sê-lo, a primeira coisa era adquirir um nome e um sobrenome cristão. No catolicismo da época, nomear era uma forma de afirmar a autoridade e o poder da Igreja sobre as pessoas, os lugares e as coisas. Por meio dos nomes, a Igreja definia a identidade, a origem e o destino dos fiéis, bem como a sua relação com Deus e com os santos. Eles também serviam para demarcar os limites entre o sagrado e o profano, o ortodoxo e o herético, o amigo e o inimigo. Nomear era, portanto, um ato de significação e de dominação, que expressava os interesses da Igreja Católica no período histórico da Reforma e da Contrarreforma. Os nomes impostos aos povos ancestrais eram escolhidos de acordo com o calendário litúrgico ou com a devoção dos missionários. Assim, muito passaram a se chamar Antônio, José, Francisco, Inácio, João, Pedro, Maria, Ana, Teresa, Carlos etc., como uma etapa preparatória para a fase posterior, que era renunciar à língua e à cosmovisão.” (WERA, 2024, p. 36-37)

Ailton Krenak, por sua vez, ocupa-se de explicar o significado do nome “Krenak”, originado da união dos radicais “kre” e “nak”, que significam, respectivamente, “cabeça” e “terra”. Logo, Krenak significa “cabeça da terra”, sendo este nome uma herança de seus antepassados que os identifica como uma “humanidade que não consegue se conceber sem essa conexão, sem essa profunda comunhão com a terra” (KRENAK, 2020b, p. 26).

Os mais de 300 (trezentos) povos indígenas presentes no Brasil conservam diferentes idiomas, modos de viver e cosmocepções. Os povos indígenas, quilombolas e negro, por mais que o processo de colonização tenha tentado lhes apagar, resistiram e mantiveram suas tradições.

O idioma predominante no Brasil é atravessado por diversas contribuições do iorubá, banto, tupi-guarani entre outros idiomas afro-indígenas, conservando até mesmo as sonoridades e estruturas gramaticais, motivo pelo qual Lélia Gonzalez defende que não falamos português, mas sim pretuguês, sobretudo quando considera as variações linguísticas populares, que mais se aproximam das estruturas fonéticas de origem africana.

Nego Bispo ainda conflui com Lélia Gonzalez e defende que o povo da favela fala gírias porque preenche a língua portuguesa com palavras potentes que o próprio colonizador não entende, adestrando a língua e a encantando (SANTOS, 2023).

Nego Bispo prefere ser chamado de tradutor quilombola a pensador, porque ressalta a forma como foi formado por seus ancestrais através da oralidade e que apenas foi submetido à educação bancária para poder traduzir os contratos escritos que sua comunidade foi obrigada a assumir e, a partir das ferramentas da escrita e leitura, Nego Bispo passou a traduzir a sua comunidade pelas escrituras, como se vê nos livros *A terra dá, a terra quer* (2023), *Colonização, Quilombos: Modos e Significados* (2015) e em alguns artigos e capítulos de livro, ressaltando que os saberes por ele traduzidos não são somente dele, mas da comunidade.

No material audiovisual disponibilizado pelo canal Itaú Cultural, intitulado “Nego Bispo – Trajetórias” (2024), Nego Bispo destaca a forma como toda a sua comunidade o impulsionou a estudar, aprender a ler e escrever.

Conta que uma vez um membro da comunidade lhe perguntou como ele ia nos estudos e lhe deu uma cartela de ovos para que pudesse vender e comprar lápis, destacando como era importante para a comunidade que integrantes soubessem ler e escrever. Destaca que sua mãe lhe disse que ele não havia sido colocado na escola para que o conhecimento aprendido servisse só a ele, mas também para servir para quem o colocou na escola.

A partir disso, já adulto, Nego Bispo foi estimulado a integrar o sindicato para aprender sobre o direito à aposentadoria dos trabalhadores rurais, que passava a ser previsto constitucionalmente, a fim de que pudesse ensinar aos membros daquela comunidade como se era possível atingir tal direito, de modo que Nego Bispo traduziu a Constituição para a comunidade que integrava.

O tradutor quilombola trata do Artigo 68 do ADCT, que regulariza as terras quilombolas. Destaca que os quilombolas plantam tudo que precisam e a terra dá tudo o que eles merecem, mas destaca que eles não se veem como donos da terra, mas sim da roça que está naquela terra, uma vez que

A terra não nos pertencia, nós é que pertencíamos à terra. Não dizíamos “aquela terra é minha” e, sim, “nós somos daquela terra”. Havia entre nós a compreensão de que a terra é viva e, uma vez que pode produzir, ela também precisa descansar. Não começamos a titular nossas terras porque quisemos, mas porque foi uma imposição do Estado. Se pudéssemos, nossas terras ficariam como estão, em função da vida. (SANTOS, 2018)

Aponta a existência da “roça de todo mundo”, ressaltando que, em que pese cada família possua a sua própria roça, cada integrante da comunidade pode colher da roça do outro para subsistência, em um senso de coletividade tal como o visto em *Torto Arado*, em que “(...) o coração mandava dividir o que tínhamos, e por isso sobrevivíamos às piores dificuldades” (JUNIOR, 2019, p. 151), destacando como no viver em comunidade, diferente do viver em sociedade, não há medo de gente, não sendo comum que roubos ocorram na comunidade, de modo que se alguém pega um fruto de uma roça gera no dono dela, em verdade, um regozijo.

No entanto, após a previsão do ADCT, pessoas representando o Estado se dirigiram àqueles que já tinham posse da terra e ordenaram que comprassem a posse da terra. E então, os quilombolas daquela comunidade perguntaram “como eu posso comprar a posse da roça que já é minha?”.

Parte da comunidade se recusou a comprar, outra parte comprou a “posse”, mas não sabia da necessidade de demarcação e escrituração daquela extensão de roça (até porque os contratos estabelecidos pelos membros daquela comunidade eram orais), o que teve como consequência que pessoas cujas relações com a comunidade eram inexistentes ficassem encarregadas da demarcação.

Deste modo, muita gente daquela comunidade perdeu o acesso à terra, por simplesmente ser contra a sua mercantilização, grande marca do colonialismo e do capitalismo, que transforma tudo em produto, incluindo a terra e o saber.

Quanto ao saber, Nego Bispo destaca como a existência dos quilombos somente foi possível com a partir do compartilhamento de saberes com os povos originários que aqui habitavam.

A partir desse compartilhamento, o saber só fez crescer, como um rio que conflui com outro e não deixa de ser um rio, apenas se torna um rio maior, razão pela qual Nego Bispo chama esse compartilhamento de confluência. Além disso, quando o saber é compartilhado da África com os povos que aqui habitam, ele se move feito as nuvens, que se espalham e precipitam em forma de saberes, configurando, por sua vez, o fenômeno da transfluência.

Nego Bispo destaca que quando os povos africanos, desenraizados de suas terras, chegaram a estas terras, território indígena, encontraram com os povos originários práticas e saberes muito semelhantes e, com isso geraram uma “grande aliança cosmológica” que celebrada à época é constantemente reeditada.

É interessante que Nego Bispo defende que o idioma português do colonizador é ruim, porque gera mais confusão e desconexão do que efetivamente significados. O tradutor quilombola analisa determinadas palavras, fazendo uso de palavras como compartilhamento e confluência em detrimento de “troca”, por

entender que quando se há “troca”, algo é subtraído, mas quando há o compartilhamento, a confluência, há a multiplicação.

Nego Bispo traça também uma análise da palavra “desenvolvimento” que, ligada a uma noção linear de progresso, ao conter o prefixo “des”, que também é usado como forma de negação, antes de “envolvimento” reflete uma intentada de um “avanço” que mitiga as possibilidades de integração, limitando-nos, em um movimento centrífugo que nos põem distantes da Natureza e de nós mesmos.

Por isso, para Nego Bispo o que nos interessa é o “envolvimento” e, no caso de “desenvolvimento sustentável”, considerado impossível tanto para Nego Bispo como Ailton Krenak, devido à incompatibilidade entre o desenvolvimento e a proteção do meio-ambiente, em que o “desenvolvimento sustentável” é apenas uma forma de mascarar a exploração da Natureza pelas empresas capitalistas, deve-se dar lugar à ação e expressão “biointeração”.

Como forma de usar as estratégias e a linguagem do colonizador contra ele mesmo, tal como a faca em *Torto Arado* que primeiro pertenceu ao colonizador, provocou o silenciamento e findou a obra sendo retratada como instrumento resistência, é usada a linguagem e a dicotomia para que neologismos expressem a resistência às formas de dominação, sendo dois neologismos cunhados por Nego Bispo muito importantes para esta dissertação: cosmofobia e contracolonialismo.

Quando Nego Bispo tinha 18 anos, deixou sua comunidade para viver no Rio de Janeiro, no bairro de São Cristóvão, onde permaneceu por cinco anos, quando pode identificar as diferenças entre o viver em comunidade e o viver em sociedade.

Nas casas de chão batido das comunidades quilombolas, de pés descalços, a terra não é um elemento abjeto, mas sim fonte de vida, parte da identidade. Em contrapartida, a sociedade colonial pavimenta o solo com pisos de cerâmica e estruturas que simbolizam o distanciamento da Natureza, sob um sistema de

desvinculo<sup>38</sup> e expropriação que desenvolve um mundo sintético em que tudo é padronizado, não comportando a diferença.

O “modo de vida cosmológico” dos povos tradicionais não é apenas um mecanismo de sobrevivência, mas sim de resistência e ratificação ontológica através da relação com a Natureza. O viver quilombola, como nos ensina Nego Bispo, representa um contracolonialismo, uma forma de existência baseada na conexão entre seres e na reciprocidade com a terra. Partindo disso, é interessante pensar como os sistemas de pensamento ameríndio e africano trazem uma dimensão cosmológica, de harmonia e sintonia entre nós e a Natureza.

Por outro lado, a esse sistema de desvinculo que em nada condiz com o modo de viver dos povos tradicionais Nego Bispo definiu como cosmo-fóbico, em que explica o porquê daqueles que ele designava como “povos da cidade” não se relacionarem com a Natureza.

Ser povo da cidade é estar em uma condição de desvinculo e cruel colonialidade. A cosmo-fobia é “responsável por esse sistema cruel de armazenamento, de desconexão, de expropriação e de extração desnecessária” (SANTOS, 2023, p. 27). Por isso o tradutor quilombola diferencia a comunidade (diversidade) da sociedade (dimensão universalizante, igualdade formal), colocando de um lado os sujeitos “diversais, os cosmológicos, os naturais e os orgânicos” (SANTOS, 2023, p. 29) e, de outro, os humanistas, que “transformam a natureza em dinheiro, o carro do ano” (Ibidem).

---

<sup>38</sup> Como dito por Eduardo Galeano em *O livro dos abraços*: “Um sistema de desvínculos: para que os calados não se façam perguntas, para que os opinados não se transformem em opinadores. Para que não se juntem os solitários, nem a alma junte seus pedaços. O sistema divorcia a emoção do pensamento como divorcia o sexo do amor, a vida íntima da vida pública, o passado do presente. Se o passado não tem nada para dizer ao presente, a história pode permanecer adormecida, sem incomodar, no guarda-roupa onde o sistema guarda seus velhos disfarces. O sistema esvazia nossa memória, ou enche a nossa memória de lixo, e assim nos ensina a repetir a história em vez de fazê-la. As tragédias se repetem como farsas, anunciava a célebre profecia. Mas entre nós, é pior: as tragédias se repetem como tragédias” (GALEANO, 2016, p. 121)

Os humanistas, apesar de serem criaturas da Natureza, dela se desvinculam, alçando a si próprios como criadores, ansiando superá-la. Estão fincados na noção de desenvolvimento e, para tal, distanciam-se cada vez mais do original rumo ao sintético, sem qualquer interesse em pertencer ou zelar pela Natureza. Repisa-se, aqui tudo é sintético. E enquanto sintético é padronizado, não comporta a diferença.

No binarismo instituído pela visão ocidental, em que se é ou não é, tudo aquilo destituído da categoria cristalizada de Homem (branco, cis, cristão e de classes sociais abastadas), “ser humano legítimo”, configura-se como objeto cuja finalidade se resume a ratificar a existência e pretensa superioridade daquele que se configura enquanto sujeito.

Então, quando se agrega a expressão “jurídica” à expressão “cosmofobia”, faz-se tendo em mente que as relações jurídicas, em regra, seguem o mesmo padrão de desvinculação e mecanização, calcadas em preceitos universais que as permitem continuar sendo um artifício ardil das dinâmicas de poder há muito instituídas, sob a égide de uma pretensa neutralidade e objetividade que afasta qualquer nota de inventividade pelo profundo temor da possibilidade de se tirar as coisas do lugar e modificar, de fato, as hierarquias ontológicas que persistem em nossa “cultura jurídica”.

Isso se reflete na insuficiência de políticas públicas ambientais, bem como na questão agrária, afetando em sobremaneira os povos indígenas e quilombolas, evidenciando a articulação das fraturas colonial e ambiental da modernidade. Implica em uma realidade em que a mercadoria é mais relevante que a própria vida.

Daí a importância do contracolonialismo, que expressa os modos de viver indígenas e quilombolas, que se impõem contra à colonialidade. Como ressalta Nego Bispo, falar disso, que consiste no modo de viver quilombola e indígena, seria simples, mas não enfraqueceria a colonialidade (SANTOS, 2023, p. 59), o que é o nosso intuito.

Não consiste em decolonialidade porque para ser decolonial, primeiro é necessário ser colonizado. Estamos agora falando de práticas que se reeditaram no

tempo sem que o colonizador tivesse êxito em fustigá-las, como o que ocorre nos quilombos e aldeias, que não foram efetivamente colonizados. É a persistência de modos de viver que se mantém independentemente da violência infringida, cujas cosmopercepções são transmitidas e atualizadas por meio da oralidade, herança ancestral mantida viva.

Então, quem é contracolonial? Os povos indígenas, as comunidades quilombolas e demais comunidades tradicionais, uma vez que o contracolonialismo, mais do que um objetivo de romper com as amarras coloniais resgatando saberes tradicionais, implica em um saber que não precisa ser “resgatado” porque por eles já é constantemente posto em movimento, não como mera cultura<sup>39</sup>, mas como modos de viver e de ser em harmonia à Natureza.

O sistema cosmológico e orgânico, contracolonial por excelência, consiste em um movimento circular: longe de ser estático e redutível às folhas de papel, não se adequa ao pensamento linear colonial e eurocristão monoteísta, que visa ao “progresso”, ao “desenvolvimento” e, por não fazer curvas, só comporta uma direção, uma forma de agir e viver, uma forma de se relacionar e interagir com a terra.

Enquanto circular, não se pensa em um destino, porque o fim é o começo, o começo é o fim. Pensando na estrutura familiar, Nego Bispo ressalta que o avô é o começo, o pai, o meio e o neto, por sua vez, é o começo outra vez, ou melhor,

Nós somos o começo, o meio e o começo. Existiremos sempre. Sorrindo nas tristezas, para festejar a vinda das alegrias. Somos a gira da gira na gira. A nossa trajetória nos move, a nossa ancestralidade nos guia. (SANTOS; ITAÚ CULTURAL, 2024)

A circularidade implica na possibilidade de reinvenção e recomeço, de apreender os estímulos ao redor para além das quinas alcançáveis pela visão, o que

---

<sup>39</sup> Nós não temos cultura, nós temos modos – modo de viver, de sentir, de fazer as coisas, modos de vida. E os modos podem ser modificados. Quando a gira está rolando num terreiro e alguém puxa um ponto, todo mundo canta junto. Colocamos uma toada, compartilhamos essa toada e cada um vai com a letra. É assim que fazemos. Dentro da cultura, é preciso se submeter às notas. A cultura é uma coisa padronizada, mercantilizada, colonial. (SANTOS, 2023, p. 23)

torna possível que haja a confluência e a transfluência entre saberes, comportando a diversidade. O viver em comunidade é composto por seres diversos e orgânicos, afinal

Nosso pensamento é um pensamento que nos permite dimensionar melhor as coisas, os movimentos e os espaços. Nos espaços circulares cabe muito mais do que nos espaços retangulares. E isso nos permite conviver bem com a diversidade e nos permite sempre achar que o outro é importante, que a outra é importante<sup>40</sup>. A gente sempre compreende a necessidade de existirem as outras pessoas. (BISPO, 2018, p. 48)

Nego Bispo atribui destaque ao monoteísmo como motivo pelo qual o pensamento colonial é tão limitado, designando-o como eurocristão monoteísta. “Porque escutaste a voz de tua mulher e comeste da árvore que Eu te proibira comer, maldita é a terra por tua causa! Com sofrimentos obterás do solo o teu alimento, todos os dias da tua vida”. Essa passagem de Gênesis (3:7) foi recitada por Nego Bispo em palestras e artigos, porque o tradutor quilombola defende que a partir desse momento o deus cristão desterritorializou um povo ao instituir o trabalho como ação que sintetiza a natureza, criando ao mesmo tempo a cosmofofia, “o medo do cosmo, o medo de deus” (SANTOS, 2018, p. 47).

Por isso, o contracolonialismo está atrelado às religiosidades politeístas, como destacado por Nego Bispo. Os eurocristãos monoteístas, por acreditarem em um deus único, onipotente e desterritorializado, se organizam de maneira exclusivista, de forma vertical e linear. A visão de um deus masculino também favorece sociedades patriarcais e homogêneas, ancoradas em monismos objetivos e abstratos (SANTOS, 2015).

Já os povos politeístas, que cultuam divindades pluripotentes e territorializadas na natureza, desenvolvem formas de organização horizontais e circulares, refletindo uma percepção heterogênea e contextualizada do mundo. Suas

---

<sup>40</sup> Em obras mais recentes, como a própria obra *A terra dá, a terra quer*, Nego Bispo diferencia ser importante e ser necessário. “Eu era útil, mas podia ser substituído porque não era necessário. Percebi que o povo da cidade tinha relações de utilidade e importância, mas não tinha relações de necessidade. (...) As pessoas são importantes acham que as outras pessoas existem para servi-las. As pessoas necessárias são diferentes, são pessoas que fazem falta. Pessoas que precisam estar presentes, de quem se vai atrás.” (SANTOS, 2023, p. 24)

comunidades podem ser matriarcais ou patriarcais, baseando-se, por sua vez, em diversidades subjetivas e concretas.

Tendo o contracolonialismo em mente, que emerge da circularidade e do politeísmo, que optei por trazer a Exuêutica de Samuel Vida (item 2.3.3.) como proposta hermenêutica contra a hermenêutica senhorial, uma vez que é calcado justamente na circularidade e na potência inerentes ao orixá Exu.

Além disso, pensando o contracolonialismo que achei por bem abordar o romance *Torto Arado*, que estabelece uma relação profunda com essa palavra germinante, pois retrata a resistência de comunidades quilombolas no interior da Bahia, que preservam suas tradições apesar da violência histórica e da tentativa de apagamento de seus modos de vida.

O contracolonialismo, como já abordado, não se refere a um processo decolonial—que pressupõe a necessidade de libertação de um domínio total do colonizador— mas sim à continuidade de modos de vida que nunca foram completamente absorvidos pela colonialidade.

No romance, a comunidade da fazenda Água Negra mantém sua relação coletiva com a terra, mesmo sob o domínio de um sistema latifundiário que tenta subjugar-los. Essa organização, baseada na coletividade e no conhecimento ancestral, reflete a resistência quilombola ao longo dos séculos. O livro mostra como a terra não é mísero meio de produção, mas um espaço de identidade, espiritualidade e memória.

A obra também ilustra a dimensão cosmológica da resistência quilombola. A espiritualidade da comunidade, expressa através do jarê, demonstra como a religiosidade e a oralidade são fundamentais para a transmissão do conhecimento e a manutenção da identidade. Essas práticas são exemplos da cosmopercepção contracolonial, pois não apenas resistem ao apagamento, mas seguem em movimento, se reeditando continuamente.

*Torto Arado* demonstra que a luta quilombola não é apenas por reconhecimento jurídico, mas pela manutenção de um modo de vida que se recusa

a ser apagado. A comunidade de Água Negra persiste em suas tradições, com importantes personagens enfrentando diretamente o avanço da colonialidade e reafirmando sua existência através da coletividade, da espiritualidade e da relação harmoniosa com a terra.

### **3.3.2.1. A ciência encantada das macumbas**

Nego Bispo destaca que nós, o povo da academia submetido à cosmologia eurocristã monoteísta, dizemos que os saberes afro-pindorâmicos são “saberes populares”, empíricos e, sobretudo, não científicos.

Com base nisso, o tradutor quilombola afirma que, em verdade, seu saber é orgânico, enquanto o saber da academia é sintético. O saber orgânico é um saber que nos envolve, é o saber do ser. Enquanto o saber sintético é o saber que desenvolve, é o saber do ter.

O contracolonialismo é a ação-saber-viver dos povos tradicionais. Nego Bispo destaca a importância do politeísmo para o contracolonialismo, em defesa de um viver que articula as práticas religiosas com a Natureza e, com base nisso, destaco a importância do encantamento das ciências, a partir de uma leitura de Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino que, no livro *Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas*, trazem o relevo das religiões de matriz africana e da interação com a natureza.

Interessante observar que, ao tratar das “macumbas”, Rufino e Simas se valem do uso da palavra do colonizador contra ele mesmo, fortalecendo a expressão que antes era símbolo de degradação, destacando que macumba “é a palavra enfeitiçada do velho cumba que encanta as invenções praticadas nas margens e buracos dessa terra livre do pecado onde, ao mesmo tempo, ninguém é santo” (RUFINO; SIMAS, 2019, p. 105).

Consideram o conjunto de religiões subalternizadas pelo colonialismo, a ação eurocristã monoteísta que subjugou aos povos indígenas e africanos, minando suas

experiências e, com isso, destituindo-os de valor ontológico, de modo que as macumbas, enquanto táticas resilientes, “emergem tanto de seus repertórios vernaculares quanto dos vazios deixados pela ordem ideológica vigente” (RUFINO; SIMAS, 2019, p. 15).

Rufino e Simas destacam que os colonialistas se ocuparam de construir igrejas para cada povo dizimado, tal como ocorrido em Bom Jesus na obra *Torto Arado*, mas a resistência permanece e aqueles povos subalternizados pela Igreja seguem encantando a terra, dando a ela o de comer, louvando as matas, rios e mares, invocando aos ancestrais para as batalhas do dia a dia e se encantando para dobrar a morte (RUFINO; SIMAS, 2019), tal como feito por Santa Rita Pescadeira.

As matas são moradas dos ancestrais que se imiscuem à Natureza e se encarnam nas mangueiras, nos olhos d'águas e nos grãos de areia. As curas almejadas são encontradas nas baforadas dos cachimbos, nas benzeduras e nas rezas.

“O solo do terreiro Brasil é assentamento, é lugar onde está plantado o axé, chão que reverbera a vida” (RUFINO; SIMAS, 2019, p. 15). A colonialidade nos submeteu ao desmantelamento cognitivo e aos traumas, mas herdamos a força de nossos ancestrais, que se reconstruíram a partir de seus cacos.

Simas e Rufino defendem que “há de se ler a poética para entender a política, há que se ler o encanto para se entender a ciência” (RUFINO; SIMAS, 2019, p. 16). Destacam como alguns discursos, em que pese se revistam de um viés libertador, são empobrecedores das potencialidades humanas, uma vez que circunscritos à lógica normativa, nos incapacitando à inteligência e prática de síncope, essas artes de dizer quando não se está dizendo que “rompem constâncias, acham soluções imprevisíveis e criam maneiras imaginativas de se preencher o vazio, com corpos, vozes e cantos” (RUFINO; SIMAS, 2019, p. 19) e nos permitem rasurar a universalidade do cânone ocidental, transgredindo-a e, desta forma, encantando-a: o poder da síncope não consiste na superação de um saber ou modo de viver pelo outro, mas sim na ruptura da visão dicotômica que é padrão ao modo de pensar eurocristão monoteísta, abrindo-se às transformações e ao movimento.

Então, as “máximas macumbísticas” implicam na não hierarquização do saber, uma verdadeira confluência entre saberes e harmonia entre diferenças, porque nos saberes fincados na macumba “ser bicho, gente, leito de rio, pedreira ou variadas coisas ao mesmo tempo é uma questão de perspectiva. Assim, de nenhuma forma uma possibilidade é excludente de outra” (RUFINO; SIMAS, 2019, p. 30)

<sup>41</sup>.

A ciência encantada, portanto, nos leva à problematização das ciências humanas e do próprio conceito de humanidade, considerando que as ciências humanas e a “humanidade” carregam um desencantamento, uma vez que inaptos ao reconhecimento de outras perspectivas ontológicas, epistemológicas, cosmológicas e filosóficas (RUFINO; SIMAS, 2019).

Em outra obra, intitulada “Flecha no Tempo”, Simas e Rufino ressaltam que esse desencantamento é fruto da mortificação pela “energia propagada pelo terror do latifúndio, da catequese e das armas de fogo, não reconhecem o encanto como possibilidade de mundo, encarando-o só como alegoria e mero fetiche conceitual” (RUFINO; SIMAS, 2019b, p. 103).

---

<sup>41</sup> Isso é importante e é mais um ponto de confluência entre Rufino e Simas e Nego Bispo. Em alguns escritos e em palestras, em especial na palestra compartilhada com Ailton Krenak, intitulada “Cosmologia do Dinheiro”, Nego Bispo discute como a mercantilização do saber implica também em sua hierarquização.

Traz a própria experiência quando se colocou à frente do canavial de sua família e defendeu que tanto o auxiliar quanto o mestre deveriam ter o mesmo salário, afinal, o auxiliar que verdadeiramente “colocava a mão na massa”, de modo que nada justificava aquela diferença. Relata como seu tio, o mestre, ficou indignado com a postura de Nego Bispo, sentindo-se desrespeitado, ainda que ela não implicasse no decréscimo do valor recebido pelo mestre, mas sim no aumento do valor recebido pelo auxiliar.

Do mesmo modo, Nego Bispo criticava a grande discrepância salarial entre o engenheiro e o pedreiro. Afirma que na comunidade, a casa é construída pelas pessoas que nela hão de habitar e pelos demais integrantes da comunidade que, coletiva e festivamente, ajudam a erigir o novo lar. Saber construir uma casa é um conhecimento necessário nas comunidades, que se esvazia em sociedade.

Para Nego Bispo, não assiste razão à existência de um engenheiro, quando o pedreiro é quem, de fato, constrói o imóvel. Afirma que o engenheiro, em verdade, não deveria ganhar nada, porque o engenheiro apenas desenha, enquanto o pedreiro que executa, e pessoas não habitam em desenhos, mas sim em casas.

Tem-se então, através do encantamento das ciências, uma perspectiva de que o conhecimento não é cristalizado, o que conflui com as ideias de Nego Bispo. Simas e Rufino defendem que o conhecimento é uma experiência, não um acúmulo de informações, uma vez que

(...) está sempre inacabado e em aberto diante das circunstâncias e das formas de relação que serão trançadas (...) Manter-se fixo em uma certeza é manter-se não aberto aos efeitos de mobilidade necessários para a prática do cruzo. (RUFINO; SIMAS, 2019, p. 38).

Para a colonização, essas diferenças que comportam diferenças foram percebidas como ameaças. Os quilombos eram acusados de não possuírem religião, enquanto as comunidades messiânicas, como Canudos, eram tidas como fanáticas. No fundo, o temor dos colonizadores residia na força da cosmovisão politeísta e sua relação com a natureza, que sustentava formas de resistência contra a dominação.

### **3.4. Ingênuos ou utópicos? Há um propósito prático e efetivo nesta proposta de um giro contracolonial para as práticas institucionais?**

Desamarrar as vozes, dessonhar os sonhos: escrevo querendo revelar o real maravilhoso, e descubro o real maravilhoso no exato centro do real horroroso da América. Nestas terras, a cabeça do deus Elegguá leva a morte na nuca e a vida na cara. Cada promessa é uma ameaça; cada perda, um encontro. Dos medos nascem as coragens; e das dúvidas, as certezas. Os sonhos anunciam outra realidade possível, e os delírios, outra razão. Somos, enfim, o que fazemos para mudar o que somos. A identidade não é uma peça de museu, quietinha na vitrine, mas a sempre assombrosa síntese das contradições nossas de cada dia. Nessa fé, fugitiva, eu creio. Para mim, é a única fé digna de confiança, porque é parecida com o bicho humano, fodido mas sagrado, e à louca aventura de viver no mundo. (GALEANO, 2015, p. 123)

Reservo neste item uma brecha para me colocar em primeira pessoa. Ingressei no curso de direito da UFRJ em 2017, depois de outros dois começos, um na Administração Pública da Unirio e outro na História da UFRJ. Em todos passei pelo evento denominado "trote", que hoje, olhando em retrospectiva, vejo como um rito esvaziado de sentido.

Com corpo coberto de tinta para pedir dinheiro pelas ruas da cidade, observei a dinâmica das ruas do Centro e da Zona Sul. Notei a grande presença de pessoas em situação de rua e que a atividade na qual eu, junto com outros calouros, estava

participando por diversão e pertencimento, era realizada por muitos devido à necessidade e sobrevivência.

Ora, se já era evidente que, mesmo entre nós, calouros, havia desigualdade no êxito de conseguir que as pessoas na rua nos dessem dinheiro – com os homens negros sendo os mais preteridos –, não é difícil imaginar o abismo de tratamento e percepção reservado às pessoas em situação de rua, muitas vezes reduzidas a meros elementos do cenário desigual da cidade, invisíveis para a maioria.

Diante disso, não era incomum que pessoas em situação de rua, nos vendo com o caneco cheio de moedas e algumas notas, pedissem para que lhes déssemos alguma ajuda financeira.

Prontamente, quando alguma pessoa em situação de vulnerabilidade se aproximava de mim eu já dirigia a mão ao caneco, retirava de dentro algumas moedas para lhe entregar e lhe desejava que tivesse um bom dia. Aquilo se tornou automático; é muito fácil automatizar ações no viver em sociedade.

Me recordo que o ponto de concentração do trote do Direito UFRJ foi no Largo da Carioca. Àquela época eu não conhecia muita coisa pelo Centro da cidade, porque o meu mundo estava circunscrito à Zona Oeste.

Saí para pedir dinheiro com outros três colegas que estava conhecendo naquele momento. Passadas algumas horas, nós quatro caminhávamos por uma rua estreita e de prédios altos, que não recebia muita luz do sol, quando passamos por uma mulher, negra, que devia ter a idade que eu tenho hoje, em visível situação de vulnerabilidade, que me chamou e eu, em minha automatização, fiz o que achava que precisava fazer: peguei algumas moedas do caneco, estiquei a minha mão em direção a ela e com um sorriso franco lhe desejei que tivesse um bom dia. Simples assim.

No entanto, a minha ação lhe provocou um desconcerto que eu fui incapaz de entender, quando ela me interrompeu e disse que não queria dinheiro, mas sim que queria ajudar. Ela então fez questão de me dar algumas moedas que trazia consigo.

Era um gesto genuíno, mas, neste momento, quem se encontrava desconsertada era eu.

Não fui sequer capaz de lhe impedir e dizer que ela não precisava ajudar porque me vi sem reação naquele momento. Aquilo não fazia sentido e sua ação ocupa meus pensamentos até hoje.

Andei 100 metros à frente e então comecei um choro copioso, não tinha mais condições de seguir com o trote. O que significava aquela interação? Por que aquela moça, em visível vulnerabilidade, me ajudaria? Era a forma dela de reivindicar que existia, inquieta por não termos a considerado para pedir algumas moedas? Era a forma dela de dizer que se identificava comigo e com os meus sonhos e, como duas mulheres pretas que somos, ela simplesmente quis ajudar como forma de manifestar que também estava apostando em mim?

Um ato, mil significados possíveis. Reverbera em meu corpo, inquieta meu espírito até hoje. Lembro-me de entrar no trem para casa, os olhos afundados em lágrimas, enquanto as palavras de “Os ninguéns”, texto de Eduardo Galeano que compõe o “O livro dos abraços”, ressoavam em mim. E desde então, sempre que me recordo dela, esses versos emergem do fundo da minha mente. A relevância desse encontro, dessa confluência, é que daquele momento em diante eu decidi que a graduação que eu estava prestes a cursar não poderia ser só minha.

Busquei ao movimento estudantil, aos estágios na defensoria pública e, sobretudo, ao Najup Luiza Mahin por entender que eram como eu poderia contribuir com a sociedade de alguma forma; retribuir àquela moça, ainda que nunca mais a tenha encontrado, o ato de generosidade que me causou tanto bagunço.

Da mesma forma, busquei e sigo buscando me afastar do tecnicismo e da indiferença na minha vida e nos meus trabalhos acadêmicos, como fiz em minha monografia sobre a Negação Estrutural da Maternidade Negra, como faço nesta dissertação, como farei em outros textos que porventura eu vier a escrever.

Por que os escrevo? Escrevo para pôr meu coração em linhas, para não me olvidar de que há vida e para reivindicá-la. Escrevo na esperança de que esses textos

alcancem mentes e espíritos que busquem em meio às páginas de uma pessoa utopista como eu companhia e inspiração, como eu busco em muitas páginas, para trilharem esses caminhos que nos levem aos "não lugares (u-topos)" que, em verdade, são apenas os lugares que ainda não conseguimos pisar. Não significa que não existam. Significa apenas que devemos buscá-los de outras formas, a partir de novos saberes.

Escrevo para aqueles que buscam nestas letrinhas e em tantas outras caminhos que possam ser efetivamente relevantes na luta contra as formas de colonialidade, contra a indiferença e a resignação. Então se me perguntarem se há um propósito prático nas linhas que eu escrevo, ei de responder, de corpo e alma, que sim.

### 3.4.1. Sonhos

Para algumas pessoas, a ideia de sonhar é abdicar da realidade, é renunciar ao sentido prático da vida. Porém, também podemos encontrar quem não veria sentido na vida se não fosse informado por sonhos, nos quais pode buscar os cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas que não consegue discernir, cujas escolhas não consegue fazer fora do sonho, mas que ali estão abertas como possibilidades. Fiquei muito apaziguado comigo mesmo hoje à tarde, quando mais de uma colega das que falaram aqui trouxeram a referência a essa instituição do sonho não como uma experiência onírica, mas como uma disciplina relacionada à formação, à cosmovisão, à tradição de diferentes povos que têm no sonho um caminho de aprendizado, de autoconhecimento sobre a vida, e a aplicação desse conhecimento na sua interação com o mundo e com outras pessoas. (KRENAK, 2020b, p. 28)

Francisco Goya foi um dos mais célebres artistas espanhóis do “século das Luzes”, iluminista por excelência. Eventualmente ensandecido pelas doenças que enfrentou e pelos horrores da invasão napoleônica à Espanha, suas obras exprimem os horrores, o desejo de liberdade e a forma como “o imaginário não é o contrário do real, é até mesmo o melhor caminho para alcançá-lo” (TODOROV, 2011, p. 79).

Tzvetan Todorov na biografia do artista espanhol ressaltou que na série *Caprichos* há “críticas aos costumes e a revolução dos abismos escondidos em cada um” (TODOROV, 2011, p. 80) e destacou a figura 43, autorretrato que traz gravada a frase “El sueño de la razón produce monstruos”. “Sueño” é uma palavra espanhola que pode significar tanto “sono” quanto “sonho”.

Poderia, então, o sono da razão ser o produtor dos monstros, sendo os monstros externos à razão, de modo que seria preferível despertar para afugentá-los, mas uma outra interpretação possível, e preferível segundo Todorov, é a de que o “sonho” é a própria razão que, operando no modo noturno, é capaz de produzir monstros, embora o conjunto de sua obra não nos permita negar que as monstruosidades sejam capazes de ser produzidas durante o dia.

Goya não se livra por completo dos ideais iluministas, mas defende a impossibilidade da eliminação das paixões e suas criações; não é possível nos divorciarmos dela. O artista defende a compreensão e domesticação das superstições e fantasias bem como a importância de razão e imaginação colaborarem.

Se nos *Capricho 43* vê-se o pintor adormecido e impotente em controlar o que provém de sua mente, a primeira pintura da série, outro autorretrato, traz um homem que permanece “senhor de si e do mundo circundante; usa chapéu e traje formais, e lança um olhar frio sobre o que o rodeia” (TODOROV, 2011, p. 87); aquele que organiza o que é imaginado para oferecer ao público, sendo toda a série *Caprichos* o resultado da colaboração entre esses dois polos do próprio pintor.

Essa série consiste em uma reconstrução dos sonhos feitas pelo homem desperto. Traz que o “sobrenatural já não habita os campos ou as florestas, mas o interior da nossa mente” (TODOROV, 2011, p. 88). Faz com que o pintor traga gravuras de homens com máscaras animais como forma de dizer que ali eles não estão fantasiados, mas sim expondo as suas verdadeiras formas, porque, para ele “[o] mundo é uma mascarada: rostos, trajes, vozes, tudo é fingido; todos querem aparentar o que não são, todos se enganam reciprocamente e ninguém se conhece” (GOYA; TODOROV, 2011, p. 88).

Essa é uma das muitas possíveis interpretações do que é o sonho dentro da visão ocidental. É uma dimensão pessimista em que o sonho, na melhor das hipóteses, arranca as máscaras de uma realidade fingida, uma ação do inconsciente, mas que ainda é potencialmente ilusório e calcado em representações de mundo,

além de que exprime o desencantamento do mundo (o fantástico tendo a mente como lugar de morada).

Isso pode ser uma realidade a depender de quem sonhe e com o que se sonhe, porque o sonho pode, de fato, ser o mísero adormecer da razão que produz monstros ou a própria razão produtora de monstros por excelência, mas também pode ser experiência real e concreta que orienta para o autoconhecimento e conhecimento e transformação do mundo ao redor.

Os seres que habitam os sonhos podem ser, para uns, bruxas e demônios alegóricos vinculados ao horror; mas também podem ser espíritos como os *xapiri pẽ* que trazem cura, proteção e permitem que os povos da floresta, sobretudo os xamãs, alcem altos voos e adquiram novos aprendizados.

Nego Bispo afirmou em diversas oportunidades que prefere a palavra “imaginário” à palavra “sonhos”, porque os sonhos terminam quando acordamos. No entanto, contrapondo o tradutor quilombola a ele mesmo, é possível acreditar na possibilidade de um sonho que nunca acaba, mas que se reedita quando acordamos. E o fato do sonho não se acabar não significa que ele não se relacione com a realidade, sendo dela constituidor e por ela constituído.

Como a frase que dá título ao primeiro capítulo desta dissertação, para Davi Kopenawa os brancos só sonham consigo mesmo e com o ouro, dormindo em estado de espectro como um machado no chão, incapazes de viajar longe, incapazes de fazerem do sonho um instrumento de conhecimento sobre o mundo<sup>42</sup> (LIMULJA, 2022).

---

<sup>42</sup> “Os brancos, ao contrário, não param de fixar seu olhar sobre os desenhos de suas falas colados em peles de papel e de fazê-los circular entre eles. Desse modo, estudam apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos. Mas suas peles de papel não falam nem pensam. Só ficam ali, inertes, com seus desenhos negros e suas mentiras. Prefiro de longe as nossas palavras! São elas que quero ouvir e continuar seguindo. Por manterem a mente cravada em seus próprios rastros, os brancos ignoram os dizeres distantes de outras gentes e lugares. Se tentassem escutar de vez em quando as palavras dos *xapiri*, seu pensamento talvez fosse menos

Já para os yanomamis sonhar é uma forma de se alcançar novos voos e aprendizados. Alguns acreditam até mesmo que através dos sonhos foram capazes de conhecer lugares que seus corpos não conheceram.

A mente dos xamãs se estende toda a parte, acima e abaixo da terra, pelas águas, além do céu e, por isso, amam a floresta e querem protegê-la. Já os pensamentos dos homens brancos não podem ir muito longe, são curtos. Por isso muitas vezes sequer se lembram do que sonham. Seus pés ficam pregados e, por isso, são incapazes de conhecer a floresta como os xamãs fazem. E por essa razão não se incomodam em destruí-la (KOPENAWA & ALBERT, 2015).

Hanna Limulja no livro *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami* destaca que os xamãs são aqueles que sabem cantar e sonhar ao mesmo tempo, de modo que podem extrair consequências sociais e políticas das atividades oníricas, sendo que política, para os yanomamis, “são as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo” (KOPENAWA & ALBERT; LIMULJA, 2022, p. 14).

---

tacanho e obscuro. Não se empenhariam tanto em destruir a floresta enquanto fingem querer defendê-la com leis que desenham sobre peles de árvores derrubadas! (...) Os brancos não se tornam xamãs. Sua imagem de vida nôreme é cheia de vertigem. Os perfumes que passam e o álcool que bebem tornam seu peito demasiado odorante e quente. É por isso que ele fica vazio. Eles não têm nem casa nem cantos de espíritos. Nenhum adorno de penas ou miçangas pertencente aos xapiri foi colocado em suas imagens por seus antigos. Quando dormem, só veem no sonho o que os cerca durante o dia. Eles não sabem sonhar de verdade, pois os espíritos não levam sua imagem durante o sono. Nós, xamãs, ao contrário, somos capazes de sonhar muito longe. As cordas de nossas redes são como antenas por onde o sonho dos xapiri desce até nós diretamente. Sem elas, ele deslizaria para longe, e não poderia entrar em nós. Por isso nosso sonho é rápido, como imagens de televisão vindas de terras distantes. Nós sonhamos desse jeito desde sempre, porque somos caçadores que cresceram na floresta. Omama pôs o sonho dentro de nós quando nos criou. Somos seus filhos, e por isso nossos sonhos são tão distantes e inesgotáveis. Os brancos dormem deitados perto do chão, em camas, nas quais se agitam com desconforto. Seu sono é ruim e seu sonho tarda a vir. E quando afinal chega, nunca vai longe e acaba muito depressa. Não há dúvida de que eles têm muitas antenas e rádios em suas cidades, mas estes servem apenas para escutar a si mesmos. Seu saber não vai além das palavras que dirigem uns aos outros em todos os lugares onde vivem. As palavras dos xamãs são diferentes. Elas vêm de muito longe e falam de coisas desconhecidas pelas pessoas comuns. Os brancos, que não bebem yäkoana e não fazem dançar os espíritos, as ignoram. Não são capazes de ver Hutukarari, o espírito do céu, nem Xiwäripo, o do caos. Tampouco veem as imagens dos ancestrais animais yarori, nem as dos espíritos da floresta, urihinari. Omama não lhes ensinou nada disso. Seu pensamento fica esfumaçado porque eles dormem amontoados uns em cima dos outros em seus prédios, no meio dos motores e das máquinas.” (KOPENAWA & ALBERT, 2015, p. 2015)

Os yanomamis não apenas refletem sobre o conteúdo dos sonhos, mas sonham com aquilo que pensam. Quando o corpo repousa, tem-se o momento em que dentro dele as imagens e os espíritos entram em ação. No sonho não há distinção entre presente, passado e futuro, a noção de tempo é fluida e a partir nos sonhos os mitos são constantemente transformados, de modo que

os sonhos engendram um espaço-tempo que possibilita a dinâmica de um cosmos em constante construção. Os mitos são transformados, mas, para além disso, o próprio xamã, a partir de seus sonhos, vai elaborando seu repertório mítico e ampliando suas experiências oníricas. Seus sonhos transformam o mundo, mas isso só é possível porque ele mesmo é transformado por essa experiência. Aqui sonho e mito se aproximam porque ambos colocam em movimento essa dinâmica espaço-temporal que faz com que o cosmos esteja sempre em um movimento de construção contínuo. (LIMULJA, 2022, p. 157-158)

O sonho, para aqueles que melhor dominam o ato de sonhar, assim, não é mero escapismo, mas um espaço para entender e construir novos mundos. É político e epistemológico. Mais do que uma simples experiência subjetiva, o sonho pode ser entendido como um meio de interpretar e recriar a realidade. Ele tanto denuncia os abismos da sociedade quanto abre possibilidades para outras formas de existência.

O xamã que sonha e canta ao mesmo tempo não está apenas navegando por um universo simbólico, mas atuando ativamente na construção de um mundo em movimento. Da mesma forma, aqueles que percebem o sonho como um campo de criação e resistência encontram nele um espaço de potencialidades que ultrapassa a barreira do individual.

Assim, a compreensão do sonho varia de acordo com a cosmo percepção de cada povo e de cada época. Enquanto para alguns ele é um reflexo de um mundo desencantado, para outros, é um instrumento essencial para navegar e moldar a própria existência tendo os espíritos que habitam tanto os sonhos quanto as florestas como guias.

### **3.4.2. Despertares**

A proposta de aproximação do direito com as epistemologias afro-indígenas, a partir do entrelaçamento entre práticas decoloniais e contracoloniais, não é

meramente teórica ou simbólica, buscando-se efetivar transformações concretas em nosso sistema jurídico e nas relações institucionais.

Essa abertura epistemológica pode transformar o direito em uma ferramenta de justiça real para os povos historicamente marginalizados. Para isso, primeiro é necessária uma mudança na forma como o direito é ensinado e praticado, devendo haver um giro epistemológico na academia com mudanças substanciais que não se restrinjam a uma ou outra eletiva, mas com uma verdadeira reforma da grade curricular, que comporte o reconhecimento dos diferentes modos de viver e dos conhecimentos historicamente excluídos do campo jurídico.

Deste modo, o objetivo não é a simples inclusão dos povos tradicionais no sistema jurídico estatal, mas sim a reconfiguração do direito para que ele reconheça, respeite e dialogue com as normas, práticas e epistemologias afro-indígenas.

A cosmofofia jurídica, discutida na dissertação, explica como o modelo ocidental do direito se afasta das concepções de mundo dos povos tradicionais, tratando suas formas de organização social, econômica e territorial como inválidas.

A aproximação com epistemologias afro-indígenas tem como finalidade reverter essa exclusão, permitindo que modos de vida tradicionais sejam verdadeiramente reconhecidos como legítimos no âmbito jurídico. Ela pode resultar em mudanças concretas nas instituições jurídicas e legislativas, com destaque ao reconhecimento do pluralismo jurídico, o reconhecimento da Natureza como sujeito de direitos e a adoção de práticas jurídicas inspiradas nas práticas tradicionais de resolução de conflitos<sup>43</sup>, rompendo com a herança elitista do Estado colonial.

Por fim, a aproximação entre o direito e essas epistemologias também têm implicações práticas para a luta por territórios quilombolas e indígenas, uma vez que essa aproximação pode contribuir para a formulação de leis, políticas públicas

---

<sup>43</sup> Sobre este assunto há o artigo "Pluralismo jurídico e tsocial no Quilombo da Baixa da Linha: os usos e costumes na arbitragem como norma de Direito Antidiscriminatório" de Marcelo Bloizi Iglesias.

e, por que não, alterações constitucionais voltadas à efetivação os direitos territoriais desses povos, rompendo com a lógica do Estado que historicamente subordina esses direitos a interesses econômicos.

No entanto, considerando os objetivos dessa proposta, é evidente que persiste o problema da viabilidade em se alcançar tais objetivos quando estamos submetidos à economia neoliberal e a um Estado ainda profundamente colonial. Como Nego Bispo provoca, não é possível ser o melhor motorista quando o carro é ruim e, da mesma forma, à esquerda ou à direita não há o que se falar de bom governo quando as estruturas do Estado persistem coloniais.

Se é preciso contracolonizar primeiro para nos desatarmos as amarras do colonialismo e, com isso, modificarmos substancialmente o sistema econômico ou se é necessário primeiro modificar o sistema econômico para que seja possível o contracolonialismo isso é uma questão que deixo em aberto.

## Conclusão

Ao longo desta dissertação, buscou-se evidenciar como a colonialidade persiste como elemento estruturante das relações jurídicas e políticas no Brasil, moldando os debates sobre território, identidade e pertencimento.

A tese do Marco Temporal, ao negar o reconhecimento dos direitos originários daqueles que não estavam fisicamente presentes em seus territórios até 1988, exemplifica a lógica jurídica colonial que transforma a ocupação da terra em um conceito abstrato, restrito e descontextualizado da realidade dos povos indígenas e quilombolas.

Essa perspectiva jurídica ignora que a violência da colonização — expressa em deslocamentos forçados, massacres e epistemicídios — sempre buscou precisamente a expulsão desses povos de seus territórios, tornando contraditória a exigência de uma presença contínua e formalmente reconhecida pelo Estado. A análise dos discursos proferidos no Legislativo revelou a predominância de uma narrativa que associa terra à produção, colocando os territórios indígenas e quilombolas sob constante ameaça de apropriação por parte do capital.

Apesar de existirem posicionamentos divergentes, o que se observa é que os argumentos contrários ao Marco Temporal enfrentam não apenas um embate político, mas um desafio epistemológico: a luta pelo reconhecimento de formas de existência que não se encaixam nos modelos produtivistas impostos pelo Estado.

O fenômeno aqui descrito como cosmofoobia jurídica reflete o medo e a recusa das instituições ocidentais em reconhecer concepções alternativas de mundo e de organização social.

Entretanto, a resistência dos povos tradicionais demonstra que o processo colonial nunca foi absoluto. O contracolonialismo revela que a persistência dos modos de vida indígenas e quilombolas não deve ser vista como um resquício do passado, mas como um projeto ontológico ativo, que desafia a imposição de uma única forma de relação com o território e com o direito.

A obra *Torto Arado*, analisada nesta dissertação, exemplifica essa dinâmica ao retratar a luta das comunidades negras rurais pelo direito de permanecer nas terras que instituem as suas roças, evidenciando que a terra não é mísero meio de produção, mas um espaço de memória, espiritualidade e identidade.

Diante desse cenário, reafirmo nesta dissertação a necessidade de um giro contracolonial, que vá além da mera inclusão dos povos indígenas e quilombolas no sistema jurídico estatal. Mais do que adaptar suas demandas às estruturas já existentes, é preciso reconhecer que o próprio modelo jurídico hegemônico é insuficiente para abarcar a pluralidade epistêmica do país. O direito, como se apresenta hoje, não apenas regulamenta conflitos, mas os produz, ao excluir e invalidar formas alternativas de organização social e jurídica.

Assim, um projeto jurídico verdadeiramente democrático deve abandonar a ideia de que emana do Estado a única legitimidade possível e abrir-se para um pluralismo jurídico de fato, no qual os sistemas normativos dos povos indígenas e quilombolas sejam reconhecidos e respeitados em sua integridade.

Esse reconhecimento, no entanto, não pode ser apenas formal; deve se traduzir em mudanças estruturais que garantam autodeterminação territorial, segurança jurídica e acesso efetivo à justiça a partir das próprias concepções desses povos sobre o que significa bem viver. A luta pelo território, portanto, não é apenas uma disputa por terras, mas uma batalha pelo direito de existir em seus próprios termos. Enquanto o Estado insistir em negar a pluralidade de mundos que coexistem no Brasil, o colonialismo jurídico permanecerá como um obstáculo à justiça social.

O desafio que se coloca não é apenas o de resistir à colonialidade, mas o de construir, a partir das próprias experiências de resistência dos povos indígenas e quilombolas, novas possibilidades de mundo — mundos em que a terra não seja apenas mercadoria, mas fundamento da vida.

## Referências Bibliográficas

ALBERT, B.; KOPENAWA, D. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Edição Kindle. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

\_\_\_\_\_. **O espírito da floresta**. São Paulo, Companhia das Letras, 2023.

ALMEIDA, P. O. **Crítica da Razão Antiutópica**. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

ANGÉLICO, R. H. P. **Visões de Catimbó: Elementos da História Indígena e do Catimbó-Jurema do Rio Grande do Norte**. Edição Kindle. Macaíba: Camos, 2020.

ANI, M. **Yurugu: Uma Crítica Africano-Centrada do Pensamento e Comportamento Cultural Europeus**. Disponível em: <https://estahorareall.wordpress.com/2015/08/07/drmarimba-ani-yurugu-uma-critica-africano-centrada-do-pensamento-e-comportamentocultural-europeu>. Acesso em: 19 nov. 2018.

BANNAGIA, G. **Conexões afroindígenas no jarê da Chapada Diamantina**. Revista de Antropologia da UFSCar, São Carlos, v. 14, n. 2, p. 123-133, 2022. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/206/188>. Acesso em: 20 fev. 2025.

BOLÍVIA. **Constitución Política del Estado (2009)**. Disponível em: [https://www.oas.org/dil/esp/constitucion\\_bolivia.pdf](https://www.oas.org/dil/esp/constitucion_bolivia.pdf). Acesso em: 10 fev. 2025

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil (1988)**. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 10 out. 2024.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Comissão Externa destinada a acompanhar a série de violações de direitos perpetrados contra a população Yanomâmi, em especial contra as mulheres e as crianças yanomâmis. Audiência Pública Extraordinária, 14 jul. 2022. Disponível em: <https://escriba.camara.leg.br/escriba-servicosweb/html/66177>. Acesso em: 05 mar. 2025.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Pronunciamento de Célia Xakriabá, 02 mar. 2023**. Sessão Ordinária da Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/internet/sitaqweb/TextoHTML.asp?etapa=5&nuSessao=12.2023&nuQuarto=2814352&nuOrador=1&nuInsercao=1&dtHorarioQuarto=13:28&sgFaseSessao=OD&Data=02/03/2023&txApelido=C%C3%A9lia%20Xakriab%C3%A1&txFaseSessao=Ordem%20do%20Dia&txTipoSessao=Ordin%C3%A1ria%20-%20CD&dtHoraQuarto=13:28&txEtapa=>. Acesso em 12 out. 2024

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Pronunciamento de Joseildo Gomes, 4 set. 2023**. Sessão Ordinária da Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://escriba.camara.leg.br/escriba-servicosweb/html/69757>. Acesso em: 05 jan. 2025.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Pronunciamento de Marcos Pollon, 23 nov. 2023.** Sessão Ordinária da Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://escriba.camara.leg.br/escriba-servicosweb/html/71303>. Acesso em: 11 jan. 2025.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Pronunciamento de José Medeiros, 4 dez. 2023.** Sessão Ordinária da Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/internet/sitaqweb/TextoHTML.asp?etapa=5&nuSessao=257.2023&nuQuarto=3422692&nuOrador=1&nuInsercao=1&dtHorarioQuarto=19:20&sgFaseSessao=BC&Data=04/12/2023&txApelido=José%20Medeiros&txFaseSessao=Breves%20Comunica%C3%A7%C3%B5es&txTipoSessao=Ordin%C3%A1ria%20-%20CD&dtHoraQuarto=19:20&txEtapa=>. Acesso em: 02 fev. 2025.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Pronunciamento de Joseildo Ramos, 04 set. 2023.** Disponível em: <https://www.camara.leg.br/internet/sitaqweb/TextoHTML.asp?etapa=5&nuSessao=164.2023&nuQuarto=3192325&nuOrador=1&nuInsercao=1&dtHorarioQuarto=21:00&sgFaseSessao=BC&Data=04/09/2023&txApelido=Joseildo%20Ramos&txFaseSessao=Breves%20Comunica%C3%A7%C3%B5es&txTipoSessao=Ordin%C3%A1ria%20-%20CD&dtHoraQuarto=21:00&txEtapa=>. Acesso em 11 jan. 2025

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Deputados discursam a favor e contra a derrubada do veto ao marco temporal das terras indígenas.** Portal da Câmara dos Deputados, Brasília, DF, 14 dez. 2023. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/1026283-deputados-discursam-a-favor-e-contra-a-derrubada-do-veto-ao-marco-temporal-das-terras-indigenas/>. Acesso em: 12 dez. 2024.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Pronunciamento de Coronel Chrisóstomo, 14 dez. 2023.** Sessão Ordinária da Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/internet/sitaqweb/TextoHTML.asp?etapa=5&nuSessao=274.2023&nuQuarto=3456892&nuOrador=1&nuInsercao=1&dtHorarioQuarto=18:48&sgFaseSessao=BC&Data=14/12/2023&txApelido=Coronel%20Chris%C3%B3stomo&txFaseSessao=Breves%20Comunica%C3%A7%C3%B5es&txTipoSessao=Ordin%C3%A1ria%20-%20CD&dtHoraQuarto=18:48&txEtapa=>. Acesso em: 11 jan. 2025.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Pronunciamento de Cabo Gilberto Silva, 14 dez. 2023.** Sessão Ordinária da Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/internet/SitaqWeb/TextoHTML.asp?etapa=5&nuSessao=23.2023.N&nuQuarto=3451908&nuOrador=1&nuInsercao=1&dtHorarioQuarto=15:28&sgFaseSessao=OD&Data=14/12/2023&txApelido=CaboGilbertoSilva&txFaseSessao=OrdemdoDia&txTipoSessao=Ordin%C3%A1ria-CD&dtHoraQuarto=15:28&txEtapa=>. Acesso em: 02 fev. 2025.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Pronunciamento de Benedita da Silva, 14 dez. 2023.** Sessão Noturna da Câmara dos Deputados. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/internet/sitaqweb/TextoHTML.asp?etapa=5&nuSessao=23.2023.N&nuQuarto=3452601&nuOrador=1&nuInsercao=1&dtHorarioQuarto=>

=16:56&sgFaseSessao=OD&Data=14/12/2023&txApelido=Benedita%20da%20Silva&txFaseSessao=Ordem%20do%20Dia&txTipoSessao=Ordin%C3%A1ria%20-%20CD&dtHoraQuarto=16:56&txEtapa=. Acesso em 21 fev. 2025

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Pronunciamento de Helder Salomão, 14 dez. 2023.** Disponível em:

<https://www.camara.leg.br/internet/sitaqweb/TextoHTML.asp?etapa=5&nuSessao=274.2023&nuQuarto=3456896&nuOrador=1&nuInsercao=1&dtHorarioQuarto=18:52&sgFaseSessao=BC&Data=14/12/2023&txApelido=Helder%20Salom%C3%A3o&txFaseSessao=Breves%20Comunica%C3%A7%C3%B5es&txTipoSessao=Ordin%C3%A1ria%20-%20CD&dtHoraQuarto=18:52&txEtapa=>. Acesso em: 15 fev. 2025.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Pronunciamento de Erika Kokay, 14 dez. 2023,** Disponível em:

<https://www.camara.leg.br/internet/SitaqWeb/TextoHTML.asp?etapa=5&nuSessao=23.2023.N&nuQuarto=3451759&nuOrador=1&nuInsercao=1&dtHorarioQuarto=14:16&sgFaseSessao=OD&Data=14/12/2023&txApelido=Erika%20Kokay&txFaseSessao=Ordem%20do%20Dia&txTipoSessao=Ordin%C3%A1ria%20-%20CD&dtHoraQuarto=14:16&txEtapa=>. Acesso em 11 jan. 2025

BRASIL. Projeto de Lei nº 4.412, de 2023. Dispõe sobre o reconhecimento do Direito Territorial Originário dos Povos Indígenas e fixa o Marco Temporal do Genocídio Indígena. **Câmara dos Deputados**, 2023. Disponível em: [https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop\\_mostrarintegra?codteor=2330642](https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=2330642). Acesso em: 23 nov. 2024.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Pronunciamento de Célia Xakriabá, 24 abr. 2024.** Sessão Ordinária da Câmara dos Deputados. Disponível em:

<https://www.camara.leg.br/internet/sitaqweb/TextoHTML.asp?etapa=5&nuSessao=68.2024&nuQuarto=3635727&nuOrador=1&nuInsercao=1&dtHorarioQuarto=17:44&sgFaseSessao=BC&Data=24/04/2024&txApelido=C%C3%A9lia%20Xakriab%C3%A1&txFaseSessao=Breves%20Comunica%C3%A7%C3%B5es&txTipoSessao=Ordin%C3%A1ria%20-%20CD&dtHoraQuarto=17:44&txEtapa=>. Acesso em 12 out. 2024

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Pronunciamento de Carla Ayres, 10 jul. 2024.** Sessão Ordinária da Câmara dos Deputados. Disponível em:

<https://www.camara.leg.br/internet/sitaqweb/TextoHTML.asp?etapa=5&nuSessao=139.2024&nuQuarto=3779839&nuOrador=1&nuInsercao=1&dtHorarioQuarto=11:28&sgFaseSessao=BC&Data=10/07/2024&txApelido=Carla%20Ayres&txFaseSessao=Breves%20Comunica%C3%A7%C3%B5es&txTipoSessao=Ordin%C3%A1ria%20-%20CD&dtHoraQuarto=11:28&txEtapa=>. Acesso em 10 dez. 2024

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Pronunciamento de Célia Xakriabá, 18 set. 2024,** Disponível em:

<https://www.camara.leg.br/internet/SitaqWeb/TextoHTML.asp?etapa=5&nuSessao=169.2024&nuQuarto=3879421&nuOrador=1&nuInsercao=1&dtHorarioQuarto=16:16&sgFaseSessao=OD&Data=18/09/2024&txApelido=C%C3%A9liaXakria>

b%C3%A1&txFaseSessao=OrdemdoDia&txTipoSessao=Ordin%C3%A1ria-CD&dtHoraQuarto=16:16&txEtapa=. Acesso em 10 dez. 2024.

BRASIL. Senado Federal. **Pronunciamento de Rogerio Marinho, 19 out. 2023.** Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/pronunciamentos/-/p/pronunciamento/501237>. Acesso em: 02 fev. 2025.

BRASIL. Senado Federal. **Pronunciamento de Magno Malta, 13 dez. 2023.** Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/pronunciamentos/-/p/pronunciamento/500332>. Acesso em: 02 fev. 2025.

BRASIL. Senado Federal. **Pronunciamento de Jaime Bagattoli, 27 fev. de 2024.** Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/pronunciamentos/-/p/pronunciamento/504046> . Acesso em: 11 jan. 2025.

CACIQUE BABAU. **Retomada.** Belo Horizonte, Piseagrama, n. 13, p. 98-105, mai. 2019

CANTIGAS DO JARÊ. **Cantiga sete serra e as forças da mata.** Cantigas do Jarê, [S.l.], [s.d.]. Disponível em: <http://www.cantigasdojare.com.br/cantiga-sete-serra-e-as-forcas-das-matas.html>. Acesso em: 02 mar. 2025.

CASTRO, E. V. **Metafísicas Canibais:** elementos para uma antropologia pós-estrutural. 1ª ed., São Paulo, Ubu Editoras, 2018.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2022.** Brasília: CIMI, 2023. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2023/07/relatorio-violencia-povos-indigenas-2022-cimi.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2024.

CORBO, W. **Identidade Constitucional:** conceito, (trans)formação e crise. 1ª ed., Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2023.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Cuadernillo 11:** La Corte Interamericana de Derechos Humanos en el marco del Sistema Interamericano de Derechos Humanos. San José, 2022. Disponível em: [https://www.corteidh.or.cr/sitios/libros/todos/docs/cuadernillo11\\_2022\\_port.pdf](https://www.corteidh.or.cr/sitios/libros/todos/docs/cuadernillo11_2022_port.pdf). Acesso em: 08 jul. 2024.

CUNHA, M. C. **Índios no Brasil:** história, direitos e cidadania. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

Dorneles, D. R. . “Palavras germinantes: entrevista com Nego Bispo”. **Identidade!**, vol. 26, nº 1 e 2, dezembro de 2021, p. 14-26. Disponível em: <https://revistas.est.edu.br/Identidade/article/view/1186>. Acesso em 21 abr. 2025.

EQUADOR. **Constitucion de la Republica del Ecuador 2008.** Disponível em: [https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4\\_ecu\\_const.pdf](https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf). Acesso em: 10 fev. 2025.

FERDINAND, M. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. 1ª ed., São Paulo, Ubu, 2022. p. 20-75.

GALEANO, E. **O livro dos abraços**. 13ª ed., Porto Alegre: L&PM Editores, 2016.

\_\_\_\_\_. **O caçador de histórias**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2016.

GOMES, F. S. **Mocambos e quilombos**. Edição do Kindle. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

HAITI. **Constitution du 20 mai 1805**. Disponível em: <https://mjp.univ-perp.fr/constit/ht1805.htm>. Acesso em 22 jan. 2025.

\_\_\_\_\_. **Constitution du 27 décembre 1806**. Disponível em: <https://mjp.univ-perp.fr/constit/ht1806.htm>. Acesso em 22 jan. 2025.

\_\_\_\_\_. **Constitution du 2 juin 1816**. Disponível em: <https://mjp.univ-perp.fr/constit/ht1816.htm>. Acesso em 22 jan. 2025.

JAGUN, M. **Orí: A cabeça como divindade: História, Cultura, Filosofia e Religiosidade**. Edição do Kindle. Rio de Janeiro: Litteris Editora, 2015.

JAMES, C. L. R. **Os Jacobinos Negros: Toussaint L'ouverture e a Revolução de São Domingos**. 1ª ed. rev. São Paulo: Editora Boitempo, 2010.

JECUPÉ, K. W. **A terra dos mil povos**. Edição Kindle. Petrópolis: Editora Petrópolis, 2020.

JESUS, J. O. T. **A negação estruturalizada da maternidade negra: a importância da filosofia africana para uma real efetivação do direito à maternidade**. 2022. 103 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Direito) - Faculdade Nacional de Direito, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

JUNIOR, J. J. A. **A Constituição de 1988 e os direitos indígenas: uma prática assimilacionista**. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel (org.). **Direito dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Editora Unifesp, 2018. p. 175-236.

JUNIOR, I. V. **Torto arado**. Edição do Kindle. São Paulo: Editora Todavia, 2019.

KRENAK, A. **De Ailton Krenak para quem quer cantar e dançar para o céu**. Cartas Indígenas ao Brasil, 2023. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/de-ailton-krenak-para-quem-quer-cantar-e-dancar-para-o-ceu/>. Acesso em: 10 mar. 2025.

\_\_\_\_\_. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

\_\_\_\_\_. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia de Letras, 2020.

LEITE, M. M. G.; PEREIRA, S. S. O Direito Tradicional da Comunidade Quilombola do Baú. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 3, p. 1958–1988, 2021. DOI: 10.1590/2179-8966/2020/47155. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/hZrXjYh6DGBTQ5JxnYKx5jb/?lang=pt>. Acesso em: 21 fev. 2025.

LIDERANÇAS KAYAPÓ. **Das Lideranças Kayapó para o Congresso Nacional. 1993**. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/das-liderancas-kayapo-para-o-congresso-nacional/>. Acesso em: 23 fev. 2025.

LINHARES, M. Y.; SILVA, F. C. T. **Terra Prometida: uma história da Questão Agrária no Brasil**. 1ª ed., São Paulo: Expressão Popular, 2021, pp. 111- 275

MOVIMIENTO POR LA TIERRA. **A retomada da sabedoria popular na comunidade Quilombola de Remanso**. Por La Tierra, 2025. Disponível em: <https://porlatierra.org/casos/182/georeferencial>. Acesso em: 20 fev. 2025.

MOREIRA, A. J.; ALMEIDA, P. O.; CORBO, W. **Manual de educação jurídica antirracista: direito, justiça e transformação social**. São Paulo: Editora Contracorrente, 2022.

MOURA, C. **Quilombos: resistência ao escravismo**. 5ª ed. Teresina: EdUESPI, 2021. E-book. Disponível em: <https://editora.uespi.br/index.php/editora/catalog/download/55/45/283-1?inline=1>. Acesso em: 08 set. 2024.

MUNDURUKU, A. K.; ALFINITO, A. C.; SCHAVELZON, S. O direito cosmopolítico Munduruku como prática jurídica contra o Antropoceno. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 3, p. 1-37, 2024. DOI: 10.1590/2179-8966/2024/83710. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/JjmVJ73DZ8BPmSCWtGNkkSb/?lang=pt>. Acesso em: 08 jan. 2025

NASCIMENTO, A. **O quilombismo**. Edição Kindle. São Paulo, Editora Perspectiva S/A, 2020.

NERIS, N. A participação de negros e negras na Assembleia Nacional Constituinte. In: JUNIOR, J. C. C. (org.). **A Constituição golpeada: 1988-2018**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2018. pp. 207-234.

OLIVEIRA, R. M. “Respeitem a forma de a gente ser”: Protocolo de Consulta Munduruku e pluralismo jurídico. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 4, p. 2628-2657, 2021. DOI: 10.1590/2179-8966/2020/50663. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/xJ4SJdgYVgZvrsfnLGK9pXQ/?lang=pt>. Acesso em: 08 jan. 2025

OYËWUMÍ, O. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PIRES, T. R. Direitos humanos e Améfrica Ladina: Por uma crítica amefricana ao colonialismo jurídico. **LASA Forum**, Pittsburgh, v. 50, n. 3, p. 69–73, 2019. Disponível em: <https://forum.lasaweb.org/files/vol50-issue3/dossier-elia-gonzalez-7.pdf>. Acesso em: 05 jan. 2025.

\_\_\_\_\_. Por um constitucionalismo ladino-amefricano. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSGOUEL, R. (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2a. ed., São Paulo: Autêntica, 2021. pp. 139-170.

QUEIROZ, M. **Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro**: A experiência constituinte de 1823 diante da Revolução Haitiana. 3ª ed., Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2021.

\_\_\_\_\_. Hermenêutica senhorial. **InSURgência**: revista de direitos e movimentos sociais, Brasília, v. 10, n. 1, p. 722–734, jan./jun. 2024. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/52078/39453>. Acesso em: 03 fev. 2025.

RAMOSE, M. B. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. **Ensaio Filosóficos**, Rio de Janeiro, v. 4, p. 6-23, 2011. Disponível em: [http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/Ensaio\\_Filosoficos\\_Volume\\_IV.pdf](http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/Ensaio_Filosoficos_Volume_IV.pdf). Acesso em: 19 nov. 2018.

RUFINO, L. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTOS, A. B. **Colonização, quilombos**: modos e significados. Brasília: Universidade de Brasília (UnB), 2015. Disponível em: [https://repi.ufsc.br/sites/default/files/BISPO-Antonio-Colonizacao\\_Quilombos\\_Modos\\_e\\_Significados.pdf](https://repi.ufsc.br/sites/default/files/BISPO-Antonio-Colonizacao_Quilombos_Modos_e_Significados.pdf). Acesso em: 01 mar. 2025.

\_\_\_\_\_. Modos quilombolas. Belo Horizonte, **Piseagrama**, n. 9, p. 58-65, set. 2016.

\_\_\_\_\_. Somos da terra. Belo Horizonte, **Piseagrama**, n. 12, p. 44-51, ago. 2018.

\_\_\_\_\_. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SILVA, J. A. S. Parecer. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel (org.). **Direito dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Editora Unifesp, 2018. p. 17-42.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L. **Flecha no tempo**. Edição Kindle. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SODRÉ, M. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

TASCHEN, **O livro dos símbolos**. São Paulo: Taschen, 2012.

TERRA DE DIREITOS; CONAQ. **Racismo e violência contra quilombos no Brasil – Relatório 2023**. Curitiba: Terra de Direitos; CONAQ, 2023. Disponível em:

<https://terradedireitos.org.br/racismoeviolencia/download?id=b2ZvdjJnbmNnNm1zZjBoZGx2MGF2c2NiZDc=&f=1&success=1>. Acesso em: 20 mai. 2024.

TODOROV, T. **Goya à sombra das luzes**. São Paulo: Companhia de Letras, 2014.

UNGER, R. M. **Depois do colonialismo mental: Repensar e reorganizar o Brasil**. Edição Kindle. São Paulo: Autonomia Literária, 2017.

VIDA, S. S. **Quem dorme com os olhos dos outros, não acorda a hora que quer: colonialidade jurídica, constitucionalismo e direito à liberdade religiosa na diáspora- a cidade negra e os sujeitos constitucionais das religiões de matrizes africanas em Salvador**. 2018. 100. f. Dissertação (Mestrado em Direito) — Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

WOLKMER, A. **Introdução ao pensamento jurídico crítico**. 8ª ed., São Paulo: Editora Saraiva, 2012.

\_\_\_\_\_. **Teoría crítica del derecho desde América Latina**. Edição Kindle. Tres Cantos: Akal, 2017.

\_\_\_\_\_. **História do direito: tradição no Ocidente e no Brasil**. 11ª ed., São Paulo: Editora Forense, 2019.

ZAFFARONI, E. R. **La Pachamama y el humano**. Buenos Aires, Colihue, 2011. Disponível em: [https://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/obrasjuridicas/oj\\_20180808\\_02.pdf](https://perso.unifr.ch/derechopenal/assets/files/obrasjuridicas/oj_20180808_02.pdf) f. Acesso em 18 dez. 2024.