Thaís Janaina Wenczenovicz
Organizadora

Volume 1

DESENVOLVIMENTO HUMANO E INTERCULTURALIDADE:

REFLEXÕES DESDE A PRÁXIS DISCENTE INTERDISCIPLINAR

PPGD
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
MESTRADO E DOUTORADO

editora unoesc

© 2024 Editora Unoesc
Direitos desta edição reservados à Editora Unoesc
É proibida a reprodução desta obra, de toda ou em parte, sob quaisquer formas ou por quaisquer meios, sem a permissão expressa da editora.
Fone: (49) 3551-2000 - Fax: (49) 3551-2004 - www.unoesc.edu.br - editora@unoesc.edu.br

Editora Unoesc

Coordenação
Tiago de Matia

Agente administrativa: Simone Dal Moro
Revisão linguística metodológica: Carlos Libman
Capa e Projeto gráfico: Saimon Vasconcellos Guedes
Diagramação: Saimon Vasconcellos Guedes

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

D486 Desenvolvimento humano e interculturalidade: reflexões desde a práxis discente interdisciplinar: volume 1 / Organizadora Thaís Janaina Wenczenovicz. – Joaçaba: Editora Unoesc, 2024.
212 p. : il.

ISBN e-book: 978-85-98084-90-9
Inclui bibliografia

1. Racismo. 2. Direitos à informação. 3. Direito ao trabalho. I. Wenczenovicz, Thaís Janaina, (org.).

Dóris 341.27

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca da Unoesc de Joaçaba
Universidade do Oeste de Santa Catarina – Unoesc

Reitor
Ricardo Antonio De Marco

Vice-reitores de Campi
Campus de Chapecó
Carlos Eduardo Carvalho
Campus de São Miguel do Oeste
Vitor Carlos D'Agostini
Campus de Videira
Carla Fabiana Cazella
Campus de Xanxerê
Genesio Téo

Pró-reitora de Ensino
Jaciney Aparecida Danielli

Diretor Executivo
Jarlei Sartori

Pró-reitor de Pesquisa, Pós-Graduação, Extensão e Inovação
Kurt Schneider

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO 5

CAPÍTULO 1 - A FUNDADA SUSPEITA E O ENFRENTAMENTO DO RACISMO ESTRUTURAL NA JURISPRUDÊNCIA DO STJ: O CASO DO RHC 158580 11
Adriano Marques de Sousa, Thaís Janaina Wenczenovicz

CAPÍTULO 2 - O DIREITO DE ACESSO À INFORMAÇÃO COMO ESTRATÉGIA DECOLONIAL NA AMÉRICA LATINA 23
Alex Bruno Canela Vilela, Thaís Janaina Wenczenovicz

CAPÍTULO 3 - A COLONIALIDADE DO SABER NO STF: ANÁLISE DE JULGADOS EM ADI, ADC, ADO E ADPF (2017-2022) 43
Charles Glauber da Costa Pimentel, Thaís Janaina Wenczenovicz

CAPÍTULO 4 - REFLEXÕES SOBRE MULTICULTURALISMO CRÍTICO E RESISTÊNCIA, MIGRAÇÕES, FRONTEIRAS-FORTALEZAS E O REGIONALISMO DISCRIMINATÓRIO NA LEGISLAÇÃO MUNICIPAL DE JOINVILLE, SANTA CATARINA 65
Felipe Kauê Lima Moreira, Thaís Janaina Wenczenovicz

CAPÍTULO 5 - BABAÇU LIVRE: UMA ANÁLISE DA ATIVIDADE DAS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU NO MÉDIO MEARIM DO ESTADO DO MARANHÃO 83
Francisco Ferreira de Lima, Thaís Janaina Wenczenovicz

CAPÍTULO 6 - COLONIALIDADE DO PODER: REFLEXOS NO DIREITO DO TRABALHO E NA DIVISÃO SEXUAL/RACIAL DO MERCADO DE TRABALHO BRASILEIRO 101
Isabela Carvalho Castro Gusmão, Thaís Janaina Wenczenovicz

CAPÍTULO 7- DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS NAS CONSTITUIÇÕES DOS PAÍSES DA AMÉRICA DO SUL E NO ORDENAMENTO PÁTRIO BRASILEIRO 119
José Anderson Abreu Rocha, Thaís Janaina Wenczenovicz

CAPÍTULO 8 - A INFLUÊNCIA DA CULTURA AFRICANA NA CULTURA MARANHENSE 139
José Sabino da Rocha Filho, Thaís Janaina Wenczenovicz

CAPÍTULO 9 - PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL INDÍGENA: UMA ANÁLISE SOBRE A VALORIZAÇÃO CONSTITUCIONAL NA PRESERVAÇÃO DOS SABERES DOS POVOS ORIGINÁRIOS DO BRASIL 157
Josimar Melo Ribeiro da Silva Junior, Thais Janaina Wenczenovicz

CAPÍTULO 10 - COLONIALIDADE DO PODER E RACISMO RELIGIOSO CONTRA AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA 173
Joyce Karolinny Negromonte Moreira, Thaís Janaina Wenczenovicz

CAPÍTULO 11 - INJUSTIÇA EPISTÊMICA E A NOVA PERSPECTIVA DE DIREITOS HUMANOS: UMA ANÁLISE SOBRE O JULGAMENTO DA ADPF 442 197
Klícia Waléria Leite, Thaís Janaina Wenczenovicz

APRESENTAÇÃO

O capítulo 1 escrito por Adriano Marques de Sousa com o título A FUNDADA SUSPEITA E O ENFRENTAMENTO DO RACISMO ESTRUTURAL NA JURISPRUDÊNCIA DO STJ: O CASO DO RHC 158580, apresenta como objetivo geral investigar a fundada suspeita como uma prática do racismo estrutural no âmbito das abordagens policiais, a partir do precedente histórico do Superior Tribunal de Justiça no julgamento do RHC 158580/BA. Os objetivos específicos consistem em definir a relação entre racismo estrutural e seletividade penal; e identificar a fundada suspeita como uma prática atravessada pelo racismo estrutural e discutir no âmbito da jurisprudência do STJ a manifestação do racismo estrutural nas práticas de abordagem policial. O presente trabalho, em síntese, utiliza-se da metodologia de pesquisa bibliográfica que fundamentou seu escopo temático.

O capítulo 2 nominado O DIREITO DE ACESSO À INFORMAÇÃO COMO ESTRATÉGIA DECOLONIAL NA AMÉRICA LATINA visa demonstrar, por meio da metodologia dialética, como a superação da cultura do sigilo pelo direito de acesso à informação se alia positivamente a um projeto intercultural que dê maior protagonismo aos indígenas brasileiros, embora ainda sejam grandes as injustiças sofridas por essas comunidades. Serão observados referenciais teóricos da interculturalidade, passando por uma análise jurisprudencial da Corte Interamericana de Direitos Humanos e confrontando a realidade da aplicação desse direito pelo Estado brasileiro com a luta em defesa do acesso e produção de informações em favor dos povos indígenas no cenário atual. O texto é escrito por Alex Bruno Canela vilela.

O capítulo terceiro titulado A COLONIALIDADE DO SABER NO STF: análise de julgados em ADI, ADC, ADO e ADPF (2017-2022) do discente Charles Glauber da Costa Pimentel explora as transformações no cenário jurídico brasileiro de 2017 a 2022, com foco nas decisões do Supremo Tribunal Federal (STF) em Ações Diretas de Inconstitucionalidade (ADIs), Ações Declaratórias de

Constitucionalidade (ADCs), Ações Diretas de Inconstitucionalidade por Omissão (ADOs) e Arguições de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPFs). Adota como metodologia a pesquisa bibliográfica e investigativa, com dados do próprio Supremo, o estudo analisa a influência da colonialidade do saber nas interpretações e aplicações do Direito Constitucional no Brasil, destacando a formação acadêmica dos ministros do STF e a influência predominante da jurisprudência dos Estados Unidos (EUA). O artigo também reflete sobre o aumento de citações de precedentes estrangeiros em 2020 e conclui apontando para progressos discretos na descolonialidade do saber das decisões da Corte brasileira.

Na sequência, o capítulo quatro, de Felipe Kauê Lima Moreira e Thaís Janaina Wenczenovicz, investiga a legislação municipal estatutária de Joinville, Santa Catarina, à luz da abordagem crítica pós-colonial, com foco nos temas de multiculturalismo crítico, resistência, migrações, fronteiras-fortalezas e regionalismo discriminatório. Por meio de pesquisa bibliográfica e documental, analisamos como a legislação municipal reflete e reproduz padrões de regionalismo discriminatório, afetando as comunidades migrantes e minoritárias da cidade. Os resultados apontam que o multiculturalismo crítico pode oferecer uma perspectiva analítica e normativa mais adequada para abordar as questões de migrações, fronteiras e regionalismo discriminatório, desafiando narrativas hegemônicas e promovendo a inclusão e a justiça social. Esta pesquisa contribui para o debate sobre políticas públicas municipais, destacando a importância de uma abordagem crítica e reflexiva na promoção da inclusão e equidade em contextos urbanos complexos como o de Joinville. O texto intitula-se REFLEXÕES SOBRE MULTICULTURALISMO CRÍTICO E RESISTÊNCIA, MIGRAÇÕES, FRONTEIRAS-FORTALEZAS E O REGIONALISMO DISCRIMINATÓRIO NA LEGISLAÇÃO MUNICIPAL DE JOINVILLE, SANTA CATARINA.

O capítulo cinco, com o título BABAÇU LIVRE: UMA ANÁLISE DA ATIVIDADE DAS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU NO MÉDIO MEARIM DO ESTADO DO MARANHÃO é o resultado da reflexão de Francisco Ferreira de Lima tem por objetivo analisar o trabalho das quebradeiras de coco na região

do Médio Mearim, no estado do Maranhão. Essas desempenham um papel crucial na preservação cultural e ambiental da região, destacando a prática tradicional da quebra de coco babaçu como meio de subsistência, abordando a sua importância socioeconômica para o estado.

As quebradeiras de coco representam uma parte fundamental da identidade cultural maranhense. Suas tradições, transmitidas oralmente através das gerações, refletem a riqueza da diversidade cultural no estado. A prática da quebra de coco não apenas preserva tradições, mas também sustenta a economia local, através da comercialização de produtos derivados do coco babaçu, como óleo, azeite, doces e outros objetos de produção artesanal, contribuindo para a renda das quebradeiras e promovendo a autonomia financeira. A atividade das quebradeiras de coco está intrinsecamente ligada à preservação do meio ambiente. Apesar da importância cultural e ambiental, as quebradeiras de coco enfrentam desafios, como ameaça de expulsão do espaço territorial ocupado, a dificuldade de acesso às palmeiras, a falta de reconhecimento e valorização de seu trabalho.

O capítulo seis, de Isabela Carvalho Castro Gusmão e Thaís Janaina Wenczenovicz, com o título COLONIALIDADE DO PODER: REFLEXOS NO DIREITO DO TRABALHO E NA DIVISÃO SEXUAL/RACIAL DO MERCADO DE TRABALHO BRASILEIRO, traz reflexões acerca do direito do trabalho. O direito ao trabalho é considerado um direito fundamental e nesse contexto o Estado deve garantir e criar condições para que todos tenham acesso a um trabalho remunerado e digno se assim desejarem. Por outro lado, a divisão sexual e racial do trabalho, demonstram as desigualdades estruturais no Brasil. A divisão racial do trabalho no Brasil é decorrente de um modelo implantado pelos colonizadores do Sul Global. Nesse sentindo, fundamento no pensamento decolonial e na teoria da colonialidade do poder, capitaneada por Aníbal Quijano, busca-se neste artigo analisar, por meio de uma investigação bibliográfica, se há reflexos da colonialidade do poder no direito do trabalho e na composição do mercado de trabalho brasileiro.

José Anderson Abreu Rocha, sob o título DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS NAS CONSTITUIÇÕES DOS PAÍSES DA AMÉRICA DO SUL E NO ORDENAMENTO PÁTRIO BRASILEIRO, no capítulo 7, apresenta as disposições normativas nos países da América do Sul acerca dos direitos constitucionais e, no âmbito brasileiro, os direitos legais, destacando inicialmente o novo padrão de poder mundial apresentado por Aníbal Quijano. Inicialmente destacou-se que o texto constitucional dos países da América do Sul, ressalvando-se o Chile, Suriname e Uruguai que não possuem disposições expressas em suas Constituições Políticas em relação aos povos indígenas. Em seguida, realizou-se a análise das Constituições do Brasil, sendo encontradas referências aos povos indígenas apenas na Constituição Cidadã Brasileira de 1988. Apesar disso, a referência à situação jurídica dos povos indígenas originários foi tratada desde o Código Civil de 1916, ganhando maior arcabouço jurídico após o Estatuto do Índio de 1973 e o Código Civil de 2002.

O capítulo de número 8, redigido por José Sabino da Rocha Filho, tem como objetivo apresentar a influência da cultura Africana na cultura brasileira e maranhense e a importância das comunidades quilombolas instituídos no Estado para manter viva a chama das manifestações culturais trazida pelos ancestrais. Como forma de levar o maranhense a entender suas origens para que possa conhecer, participar e respeitar a riqueza das diversas manifestações culturais e os grupos étnicos. A construção do presente trabalho será apresentada em três capítulos: Direito a Cultura e interculturalidade, Cultura Africana no Brasil e Maranhão e Quilombo e Cultura Afro-urbana. Quanto aos procedimentos adotados contou-se com o uso de pesquisa bibliográfica, com material já publicado, livros, revistas, vídeos, artigos científicos e internet. Já referente à análise de dados foi utilizado o procedimento de análise de conteúdo. Possui como título A INFLUÊNCIA DA CULTURA AFRICANA NA CULTURA MARANHENSE.

O próximo capítulo, nominado PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL INDÍGENA: Uma análise sobre a valorização constitucional na preservação dos saberes dos povos originários do Brasil, corresponde ao décimo capítulo e traz

reflexões de Josimar Melo Ribeiro da Silva Junior. O texto aborda a importância da valorização da cultura dos povos originários do Brasil como patrimônio imaterial, explorando seu significado, desafios enfrentados e perspectivas de preservação. Discute o papel da legislação brasileira na proteção e valorização da cultura indígena ressaltando a necessidade de um compromisso nacional para garantir o respeito e a promoção dessa rica herança cultural.

Também é explorado o significado de patrimônio cultural imaterial, destacando como esse conceito vai além de objetos tangíveis, abrangendo práticas, expressões, conhecimentos, vivências e tradições transmitidas de geração em geração dos povos originários brasileiros. Cada etnia indígena contribui de maneira única para a construção desse patrimônio, enriquecendo o leque cultural do Brasil. São identificados e analisados os desafios enfrentados na preservação do patrimônio cultural indígena, incluindo pressões externas, colonização, perda de territórios, assimilação cultural e desrespeito aos direitos originários. Aborda-se como esses desafios ameaçam a continuidade dessas práticas e saberes que enriquecem a cultura.

O penúltimo capítulo, nominado COLONIALIDADE DO PODER E RACISMO RELIGIOSO CONTRA AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA, sob autoria de Joyce Karolinny Negromonte Moreira, analisa a intrínseca relação entre o racismo religioso contra as religiões de matriz africana e a colonialidade do poder, com base na teoria desenvolvida por Aníbal Quijano. Inicialmente constata-se que no processo de colonização houve a classificação racial da população mundial, associando a superioridade e virtudes à cultura europeia, que seria o ápice do desenvolvimento civilizatório, ao mesmo tempo em que ocorreu a inferiorização e destruição da cultura, saberes, conhecimentos e cosmologias dos povos não-europeus, configurando um verdadeiro epistemicídio, de acordo com Boaventura de Sousa Santos.

Nesse processo, a cultura e as tradições religiosas dos povos oriundos da África e dos povos originários foram associadas ao mal e a algo inferior, portanto, passível de destruição, exploração e dominação. Identifica-se que desde o período colonial até os dias atuais, houve constantes perseguições,

violências e opressões sofridas pelas religiões afro-brasileiras, cujo fundamento é o racismo estrutural e a colonialidade do poder. Conclui-se que esse processo de demonização das religiões de origem africana inicia no período colonial e permanece até os dias atuais, muito embora, desde a constituição Federal de 1891 seja garantida a liberdade religiosa a todos os indivíduos. Nos dias atuais, observa-se um crescimento exponencial da violência contra as religiões afro-brasileiras, especialmente por sua origem negra, razão pela qual essa forma de intolerância configura verdadeiro racismo religioso. A metodologia aplicada foi a bibliográfica.

O último capítulo desse livro possui o título INJUSTIÇA EPISTÊMICA E A NOVA PERSPECTIVA DE DIREITOS HUMANOS: UMA ANÁLISE SOBRE O JULGAMENTO DA ADPF 442, analisa o aborto sob o viés da injustiça epistêmica. Para tanto, busca-se, nesse artigo, fazer uma reflexão do que se entende por "injustiça epistêmica" e "nova perspectiva de direitos humanos" na visão do autor Joaquim Herrera Flores, relacionando-se tais conceitos com o aborto no bojo do julgamento da Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental 442. O procedimento metodológico utilizado é o bibliográfico.

Excelente leitura.

Outono de 2024

Thaís Janaina Wenczenovicz

Docente do Programa de Pós-Graduação em Direito/UNOESC

A FUNDADA SUSPEITA E O ENFRENTAMENTO DO RACISMO ESTRUTURAL NA JURISPRUDÊNCIA DO STJ: O CASO DO RHC 158580

Adriano Marques de Sousa[1]
Thaís Janaina Wenczenovicz[2]

INTRODUÇÃO

O presente trabalho emerge a partir dos debates sobre o encarceramento em massa da população negra, notadamente após a entrada em vigência da Lei de Drogas, Lei 11.343 (Brasil, 2006), cuja redação permitiu uma ampliação ainda maior de práticas racializadoras nas abordagens policiais, notadamente por conta da fundada suspeita.

Situações desta natureza, que tem sido frequentemente noticiadas na mídia, além do efervescente debate acadêmico sobre o atravessamento do direito e das práticas das instituições do sistema de Justiça, por critérios racializadores, bem como a provocação dos tribunais superiores para o enfrentamento deste tipo de situação, fez emergir o problema central deste trabalho, que traz a seguinte indagação:como o STJ se manifesta sobre as práticas de abordagem policiais, pautadas somente em critérios subjetivos?

[1] Bacharel em Direito; Mestrando do Programa de Pós-graduação em Direito realizado pela parceria Escola Superior da Magistratura do Maranhão e Universidade do Oeste de Santa Catarina. E-mail: amdsousa@tjma.jus.br.

[2] Docente adjunta e pesquisadora sênior da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul; Pesquisadora PQg Produtividade FAPERGS/Faixa 2; Professora Titular no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito da Universidade do Oeste de Santa Catarina; Professora no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas na Universidade Federal Fronteira Sul. E-mail: t.wencze@terra.com.br.

Dividido em três partes, esta reflexão aborda inicialmente a relação entre o racismo estrutural e as práticas de seletividade penal, presentes nas Instituições do Sistema de Justiça, efetuando tal abordagem a partir dos elementos teóricos fornecidos pela Teoria Crítica da Raça. A segunda parte enfoca a questão da Fundada Suspeita enquanto uma manifestação latente do racismo estrutural nas práticas das instituições do Sistema de Justiça e o terceiro capítulo trata de um precedente histórico do Superior Tribunal de Justiça (STJ), que abordou a relação entre adoção de critérios subjetivos no âmbito da Fundada Suspeita e o racismo estrutural. Por fim são feitas as considerações finais sobre o trabalho.

1 A SELETIVIDADE PENAL E O RACISMO ESTRUTURAL

O instrumental teórico escolhido nesse trabalho para abordar a relação entre racismo estrutural e seletividade penal é a Teoria Crítica da Raça (TCR) surgida nos Estados Unidos a qual conforme acentua Pires (2013) em pesquisa que dialoga com conceitos da TCR o direito ao contrário do que é afirmado pelo dogma da neutralidade, atua no processo de construção da racismo, pois desde a escolha dos que devem receber a chancela de sujeitos do direito até a aplicação das normas na solução dos conflitos, são adotados critérios racializados para determinar quais demandas devem ser protegidas ou ignoradas.

Brasil e Estados Unidos, são dois países que compartilham experiências históricas ligadas à cultura escravocrata, assim como outros. Daí, ao se fazer uma análise da lei e da história dos Estados Unidos, percebe-se como a opressão racial moldou o tecido jurídico daquele país.

A Teoria Crítica da Raça, portanto, está tradicionalmente menos preocupada com a forma de como o racismo se manifesta nas interações com os indivíduos dentro da sociedade e mais preocupada em como o racismo tem sido, e é codificado na lei.

Antes de mais nada, é importante apresentar uma visão geral sobre as teses defendidas pela maioria dos teóricos raciais críticos. Para eles, raça não é fundamentalmente ou essencialmente uma questão de biologia, mas sim uma construção social, essa ideia está bem sedimentada na bibliografia desses intelectuais.

Eles não negam que as características físicas e a origem geográfica desempenhem um papel na formação do que se considera raça, mas as sociedades geralmente formarão um critério subjetivo daquilo que se considera como raça.

Para entender melhor essa questão, os cientistas e políticos do século XIX e do início do século XX frequentemente descreviam as pessoas de cor como intelectualmente ou moralmente inferiores e usavam essas descrições falsas para justificar a opressão e a discriminação.

Gradativamente essas visões raciais foram se inserindo nos documentos fundamentais e no sistema jurídico daquela nação ainda jovem. Com a disseminação do racismo diluído no sistema legal e instituições, aparentemente não é uma aberração, porque faz parte da vida cotidiana no tecido social.

Vários elementos, como raça e gênero, podem levar a tipos de discriminação combinada que carecem da proteção dos direitos civis dada às categorias protegidas individuais. Em outras palavras, conforme Delgado e Stefancic (2021, p. 33), os teóricos críticos da raça estão interessados "não apenas em investigar como a sociedade se organiza em função de divisões raciais e hierarquias, mas também em transformá-la para melhor".

A respeito da seletividade penal, Castro (1983) ressalta que isto ocorre no momento da formulação da legislação, observando que a tipificação dos delitos, efetuada no processo de relação das normas penais se manifesta em uma relação de poder, no qual os que possuem mais poder acabam definindo o que é o que não é delito em uma determinada sociedade.

Conforme assevera Bianchini (2000) no caso do Brasil, as pessoas que acabam recebendo o tratamento mais rigoroso por parte do sistema penal, são as que fazem parte das classes subalternas.

Dois autores que dialogam com a Teoria Critica da Raça, Delgado e Stefancic (2021), alertam por exemplo, que por meio da TCR é possível por exemplo demonstrar que a criminalização desproporcional de pessoas negras explica como se define o que é crime e quem deve receber punição rigorosa do sistema penal, em sociedades estruturadas pelo racismo e acrescentam que delitos relacionados à questão das drogas tem penas mais severas do que crimes de colarinho branco, como desvio de recursos e fraudes ao consumidor.

Ao falar sobre a dimensão estrutural do racismo Almeida (2019) observa que o racismo, deve ser compreendido como a consequência de práticas de discriminação direta e indireta ao longo do tempo leva à "estratificação social", que se constitui um fenômeno intergeracional, em que o percurso de vida de todos os membros de um grupo social, o que inclui as chances de ascensão social, de reconhecimento e de sustento material, é de certa forma afetado. Isto ocorre em todas as situações, inclusive nas mais rotineiras como é caso das abordagens policiais.

2 OS CRITÉRIOS RACIAIS NA APLICAÇÃO DA LEI DE DROGAS: O RACISMO INSTITUCIONAL

Ao abordar as modalidades de práticas racistas que ultrapassam às esferas das relações individuais, como por exemplo no caso das abordagens policiais, pautadas na fundada suspeita, e que são muito comuns nas situações envolvendo a aplicação da Lei de Drogas, Lei nº 11.343 (Brasil, 2006), Silvio Almeida, faz questão de diferenciar o que é racismo institucional e o que é racismo estrutural

Quando analisa o racismo institucional, sua exposição se lastreia que o racismo não se resume a comportamentos individuais, mas é tratado como o resultado do funcionamento das instituições, que passam a atuar em uma dinâmica que confere, ainda que indiretamente, desvantagens e privilégios com base na raça.

> Por exemplo, dizer que as sociedades contemporâneas estão sob o domínio de um Estado não significa dizer que os Estados são todos iguais quando historicamente considerados. O Estado brasileiro não é igual ao Estado francês, embora ambos sejam formalmente Estados. É desse modo que podemos compreender que as formas sociais – dentre as quais o Estado – se materializam nas instituições. As instituições são [...] modos de orientação, rotinização e coordenação de comportamentos que tanto orientam a ação social como a torna normalmente possível, proporcionando relativa estabilidade aos sistemas sociais (Almeida, 2019, p. 26).

A estabilidade dos sistemas sociais, segundo Almeida (2019, p. 26), depende da capacidade das instituições de absorver os conflitos e os antagonismos que são inerentes à vida social. Ele vai explicar que entende-se "absorver" como "normalizar", no sentido de estabelecer normas e padrões que orientarão a ação dos indivíduos. Em outras palavras, é no interior das regras institucionais que os indivíduos se tornam sujeitos, visto que suas ações e seus comportamentos são inseridos em um conjunto de significados previamente estabelecidos pela estrutura social.

Assim, à luz do que já dito até agora, é fato que as instituições produzem e moldam o comportamento humano, tanto do ponto de vista das decisões e do cálculo racional, como dos sentimentos e preferências. As sociedades não são homogêneas, visto que são marcadas por conflitos, antagonismos e contradições que não são eliminados, mas absorvidos e mantidos sob controle por meios institucionais, como é exemplo o funcionamento do "sistema de justiça".

O que se pode verificar até então, conforme Almeida (2019, p. 27), é que a concepção institucional do racismo trata o poder como "elemento central" da relação racial. Com efeito, o racismo é dominação.

Assim, detêm o poder os grupos que exercem o domínio sobre a organização política e econômica da sociedade. Entretanto, a manutenção desse poder adquirido depende da capacidade do grupo dominante de institucionalizar seus interesses, impondo a toda sociedade regras, padrões de condutas e modos de racionalidade que tornem "normal" e "natural" o seu domínio.

> No caso do racismo institucional, o domínio se dá com o estabelecimento de parâmetros discriminatórios baseados na raça, que servem para manter a hegemonia do grupo racial no poder. Isso faz com que a cultura, os padrões estéticos e as práticas de poder de um determinado grupo tornem-se o horizonte civilizatório do conjunto da sociedade (Almeida, 2019, p. 27).

Ao definir do racismo estrutural Silvio Almeida observa que trata-se de um nível mais amplo de racismo, por que está arraigado nas estruturas de uma determinada sociedade,

> Em uma sociedade em que o racismo está presente na vida cotidiana, as instituições que não tratarem de maneira ativa e como um problema a desigualdade racial irão facilmente reproduzir as práticas racistas já tidas como "normais" em toda a sociedade. É o que geralmente acontece nos governos, empresas e escolas em que não há espaços ou mecanismos institucionais para tratar de conflitos raciais e sexuais. Nesse caso, as relações do cotidiano no interior das instituições vão reproduzir as práticas sociais corriqueiras, dentre as quais o racismo, na forma de violência explícita ou de microagressões – piadas, silenciamento, isolamento etc. Enfim, sem nada fazer, toda instituição irá se tornar uma correia de transmissão de privilégios e violências racistas e sexistas. De tal modo que, se o racismo é inerente à ordem social, a única forma de uma instituição combatê-lo é por meio da implementação de práticas antirracistas efetivas (Almeida, 2019, p. 32).

Este autor, observa que ao se abordar a dimensão estrutural do racismo, parte-se do pressuposto de que o racismo não se limita à representatividade. Ainda que essencial, a mera presença de pessoas negras e outras minorias em espaços de poder e decisão não significa que a instituição deixará de atuar de forma racista.

A ação dos indivíduos é orientada, e muitas vezes só é possível por meio das instituições, sempre tendo como pano de fundo os princípios estruturais da sociedade, como as questões de ordem política, econômica e jurídica.

> O racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo "normal" com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção. O racismo é parte de um processo social que ocorre pelas costas dos indivíduos e lhes parece legado pela tradição (Almeida, 2019, p. 33).

Conclui-se, portanto, que além de medidas que coíbam o racismo individual e institucionalmente, torna-se imperativo refletir sobre mudanças profundas nas relações sociais, políticas e econômicas. A viabilidade da reprodução sistêmica de práticas racistas está na organização política, econômica e jurídica da sociedade.

O racismo se expressa concretamente como desigualdade política, econômica e jurídica. Porém o uso do termo "estrutura" não significa dizer que o racismo seja uma condição incontornável e que ações e políticas institucionais antirracistas sejam inúteis; ou, ainda, que indivíduos que cometam atos discriminatórios não devam ser pessoalmente responsabilizados.

Nesse contexto, de práticas efetuadas rotineiramente pelas instituições do Sistema de Justiça, especificamente, mas não isoladamente , a polícia, emerge situações como a adoção de frequentes de critérios raciais na aplicação da Lei de Drogas, permite que o uso de critérios subjetivos na abordagem

pautada em fundada suspeita, acabe sendo inclusive sumulado, tornando-se fundamento de decisões judiciais de manutenção de prisões preventivas, na qual é atribuído valor absoluto à palavra da autoridade policial como é caso da súmula 70 ,elaborada no âmbito da jurisprudência do Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro, que possibilita uma decisão condenatório baseada somente no depoimento oral do agente policial.

3 A GUINADA JURISPRUDENCIAL DO STJ NO TRATAMENTO DA FUNDADA SUSPEITA

No dia 19 de abril de 2022, a Sexta Turma do Superior Tribunal de Justiça (STJ), através do Recurso em Habeas Corpus nº 158580 (Brasil, 2022), consolidou o entendimento de que é ilegal a busca pessoal ou veicular, sem mandado judicial, motivada apenas pela impressão subjetiva da polícia sobre a aparência ou atitude suspeita do indivíduo. No julgamento, o colegiado concedeu habeas corpus.

Esse tipo de ação tem previsão constitucional e cabível sempre que alguém sofrer ou se achar ameaçado de sofrer violência ou coação em sua liberdade de locomoção, por ilegalidade ou abuso de poder. No caso concreto, os policiais que abordaram o acusado, e disseram ter encontrado drogas na revista pessoal, afirmaram que ele estava em "atitude suspeita", sem apresentar nenhuma outra justificativa para o procedimento.

Os ministros consideraram, de forma unânime, que para a realização de busca pessoal, mais conhecida popularmente pelos termos "baculejo", "enquadro" ou "geral", é necessário que a fundada suspeita a que se refere o artigo 244 do Código de Processo Penal seja descrita de modo "objetivo e justificada" por indícios de que o indivíduo esteja na posse de drogas, armas ou outros objetos ilícitos, evidenciando-se a urgência para a diligência.

> 2. Entretanto, a normativa constante do art. 244 do CPP não se limita a exigir que a suspeita seja fundada. É preciso, também, que esteja relacionada à "posse de arma proibida ou de objetos ou papéis que constituam corpo de delito". Vale dizer, há uma necessária referibilidade da medida, vinculada à sua finalidade legal probatória, a fim de que não se converta em salvo-conduto para abordagens e revistas exploratórias (fishing expeditions), baseadas em suspeição genérica existente sobre indivíduos, atitudes ou situações, sem relação específica com a posse de arma proibida ou objeto (droga, por exemplo) que constitua corpo de delito de uma infração penal. O art. 244 do CPP não autoriza buscas pessoais praticadas como "rotina" ou "praxe" do policiamento ostensivo, com finalidade preventiva e motivação exploratória, mas apenas buscas pessoais com finalidade probatória e motivação correlata (Brasil, 2022).

Conforme o Ministro Rogerio Schietti Cruz, relator do caso, a suspeita assim justificada deve se relacionar, necessariamente, à probabilidade de posse de objetos ilícitos, pois a busca pessoal tem uma finalidade legal de produção de provas. De outro modo, seria dado aos agentes de segurança um "salvo-conduto para abordagens e revistas exploratórias baseadas em suspeição genérica", sem relação específica com a posse de itens ilícitos.

Conforme o acórdão, diante da total ausência de descrição sobre o que teria motivado a "tal suspeita" no momento da abordagem, o ministro afirmou que não é possível acolher a justificativa para a conduta policial, o que tem reflexo de forma direta na validade das provas. Para ele, o fato de terem sido encontradas drogas durante a revista não deslegitima a ilegalidade prévia, pois a "fundada suspeita" que justificaria a busca deve ser aferida "com base no que se tinha antes da diligência".

Segundo relator, a violação das regras legais para a busca pessoal, "resulta na ilicitude das provas obtidas em decorrência da medida", dando margem ainda à possível responsabilização penal dos policiais envolvidos.

Daí a importância, conforme afirma o magistrado, do uso de câmeras pelos agentes de segurança, defendido pela Sexta Turma no julgamento do HC nº 598.051 e também pelo Supremo Tribunal Federal (STF). Na avaliação do

Ministro Schietti, as câmeras coíbem abusos por parte da polícia e preservam os bons agentes de acusações levianas.

Segundo o Ministro Relator, uma das razões para se exigir que a busca pessoal seja justificada em elementos sólidos é "evitar a repetição de práticas que reproduzem preconceitos estruturais arraigados na sociedade, como é o caso do perfilamento racial, reflexo direto do racismo estrutural".

> 7. Em um país marcado por alta desigualdade social e racial, o policiamento ostensivo tende a se concentrar em grupos marginalizados e considerados potenciais criminosos ou usuais suspeitos, assim definidos por fatores subjetivos, como idade, cor da pele, gênero, classe social, local da residência, vestimentas etc. Sob essa perspectiva, a ausência de justificativas e de elementos seguros a legitimar a ação dos agentes públicos –– diante da discricionariedade policial na identificação de suspeitos de práticas criminosas – pode fragilizar e tornar írritos os direitos à intimidade, à privacidade e à liberdade (Brasil, 2022).

A luta estrutural exige o desmonte do imaginário de que é possível a existência harmônica de normas antirracistas e do sistema de exploração social, e isso é uma pauta ainda muito difícil de ser consolidada. A racialização serve a estrutura do presente sistema, por isso que a luta contra o racismo, ressalvadas as devidas especificidades de como a articulação raça, racismo e capitalismo se dá em cada Estado, impõe a perda da lógica de acúmulo de capital.

No entanto, o aparato estatal está eivado de proteções racionalizadas pelo direito que mitigam as lutas estruturais. "Infelizmente, ter pele preta ou parda, no Brasil, é estar permanentemente sob suspeita", acrescentou o Relator.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base no que foi exposto até aqui, conclui-se que as ações ou omissões características da exclusão social e discriminação não ficam restritas

aos cidadãos comuns, elas acabam influenciando também às autoridades, sejam elas políticas, policiais ou judiciárias.

O fracasso da política de guerra contra as drogas é tão evidente que o Brasil está diante de uma discussão cada vez mais aprofundada de descriminalização das drogas. Tema que gera debates que envolvem especialistas de áreas diversas.

O presente trabalho procurou demonstrar a exclusão social e à luz da Teoria Crítica da Raça que instrumentos normativos como a Lei de Drogas acabam sendo utilizados para ampliar a seletividade penal, manifestada muitas vezes com as abordagens pautadas na fundada suspeita

Portanto, a criminalização primária, efetuada pelo legislador, é reforçada pela criminalização secundária, manifestada na ação da Polícia, e sedimentada por outras instituições do Sistema de Justiça.

Porém, como ficou demonstrado neste trabalho, a inclusão da pauta do racismo estrutural por um precedente emblemático do STJ indica a possibilidade de suscitar dentro do direito, o debate sobre um problema secular do Estado Brasileiro.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo Estrutural**: Feminismos Plurais. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BIANCHINI, Alice. A seletividade do controle penal. **Revista Brasileira de Ciências Criminais**, São Paulo, v.8, n. 30, p. 51-64, Abril/Junho, 2000.

BRASIL. Lei nº 11.343, de 23 de Agosto de 2006. Institui o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas - Sisnad; prescreve medidas para prevenção do uso indevido, atenção e reinserção social de usuários e dependentes de drogas; estabelece normas para repressão à produção

não autorizada e ao tráfico ilícito de drogas; define crimes e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, p. 2, 24 ago. 2006. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11343.htm. Acesso em: 05 fev. 2024.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **RHC 158580-BA**. Sexta Turma do Superior Tribunal de Justiça, Ministro Relator Rogério Shietti Cruz, Data de Julgamento: 19 abr. 2022.

CASTRO, Lola Aniyar de. **Criminologia da reação social**. Tradução Éster Kosovski. Rio de Janeiro: Forense, 1983.

DELGADO, Richard; STEFENCIC, Jean. **Teoria Crítica da Raça**: Uma Introdução. Editora Contracorrente, São Paulo, 2021.

PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. **Criminalização do racismo**: entre a política de reconhecimento e o meio de legitimação do controle social dos não reconhecidos. 2013. 323 f. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Estado do Rio de Janeiro. (PUC-RJ). Rio de Janeiro, 2013.

O DIREITO DE ACESSO À INFORMAÇÃO COMO ESTRATÉGIA DECOLONIAL NA AMÉRICA LATINA

Alex Bruno Canela Vilela[1]
Thaís Janaina Wenczenovicz[2]

INTRODUÇÃO

O direito de acesso à informação para muitos cidadãos pode ser compreendido meramente como a possibilidade de receber dados sob o poder do Estado. Não obstante, quando visto sob uma perspectiva histórico-cultural, esse direito está fincado em um dos pilares mais caros para a dignidade humana: a liberdade de expressão e de pensamento.

O colonialismo foi um modelo de poder que subtraiu esses fundamentos no tocante aos povos originários da América Latina. Embora o colonizador tenha deixado essa região do continente há mais de um século, a mentalidade colonial, doravante colonialidade do saber, buscou reprimir de todas as maneiras possíveis as manifestações do saber indígena, além de impor outros marcadores na economia, de poder e nas relações de gênero e sexo nas populações remanescentes.

Diante dessa realidade, o presente trabalho se depara diante do seguinte problema: é possível vislumbrar o direito de acesso à informação

[1] Mestrando em Direito pela Universidade do Oeste de Santa Catarina; Graduado em Direito pela Universidade Federal do Maranhão; Assistente Legislativo Administrativo na Assembleia Legislativa do Maranhão; Advogado. E-mail: abc.vilela@outlook.com.

[2] Docente adjunta e pesquisadora sênior da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul; Pesquisadora PQg Produtividade FAPERGS/Faixa 2; Professora Titular no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito da Universidade do Oeste de Santa Catarina; Professora no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas na Universidade Federal Fronteira Sul. E-mail: t.wencze@terra.com.br.

como estratégia decolonial em favor dos povos originários, notadamente os indígenas, da América Latina?

Em busca dessa resposta, a pesquisa está estruturada no método dialético, pois confrontará paradigmas opostos como a colonialidade em face da decolonialidade, a cultura do sigilo e da desinformação em relação ao direito de informação, com o propósito de relacionar essas categorias e oferecer resposta à indagação, como síntese em face às teses e antíteses elencadas.

Como método auxiliar, a pesquisa será bibliográfica, valendo-se da doutrina, da jurisprudência e de dados estatísticos estatais e não estatais. No tocante à doutrina, o artigo terá como base autores que consolidaram as epistemologias do Sul, fundadas em uma perspectiva intercultural e decolonial, cotejando-os com leituras pertinentes ao direito de informação.

Aproximando esses conceitos sob uma perspectiva teórica, serão apresentados precedentes da Corte Interamericana de Direitos Humanos com o objetivo de demonstrar como o direito de acesso à informação pode favorecer a causa indígena nesta construção decolonial e no alcance de outros direitos sociais.

Ao final, será realizada uma análise crítica da atuação do Brasil no cumprimento ao direito humano de acesso à informação das comunidades indígenas em casos concretos. Buscar-se-á, nesse ponto, destacar o quanto a prestação irregular ou deficitária desse direito fundamental pode reforçar a mentalidade colonial subalternizadora contra os povos indígenas e, pela via reversa, reconhecer estratégias no sentido revertê-la, com ênfase à atuação de entidades defensoras desses grupos como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib), o Comitê Indígena Missionário (Cimi) e outros representantes da sociedade civil.

1 DIREITO DE ACESSO À INFORMAÇÃO SOB UMA

PERSPECTIVA DECOLONIAL

O direito de acesso à informação pode e deve exercer uma contribuição significativa para um processo decolonial e intercultural. Entretanto, é necessário alocá-lo em uma episteme que também assim o seja, sob perspectivas maiores que as do direito tradicional de matriz eurocêntrica.

Para isso, é importante compreender esse direito fundamental a partir do que Herrera (2009) propõe em uma "nova teoria de direitos humanos". Para o autor, esta nova proposta não começa pelos direitos, mas sim pelos "bens" exigíveis, a exemplo da cidadania, da expressão e da transparência que são albergados pelo acesso à informação.

No caso dos povos originários da América Latina, notadamente as comunidades indígenas, o direito de acesso à informação não pode se limitar à mera disposição de dados de natureza pública, mas necessita desconstruir a ideia de subalternização que foi imposta pela colonialidade do poder (Wenczenovicz, 2019).

Embora colonialidade e colonialismo sejam termos parecidos e relacionáveis, não podem ser confundidos. Conforme leciona Quijano (2005), o colonialismo se refere ao sistema de controle sobre a modo de vida e recursos a partir de uma imposição unilateral sobre uma ou mais populações, enquanto a colonialidade se afigura como uma ideia mais enraizada, que legitima culturalmente os ideários de superioridade, mesmo quando já não mais existente o colonialismo em sentido formal.

Conforme pontifica Wenczenovicz (2019), o controle colonial se assentou sobre os pilares da economia, da autoridade, do gênero e sexualidade, bem como do conhecimento e da subjetividade. Este último revela, especificamente, o maior ponto de tensionamento com o direito de acesso à informação.

Mesmo sob uma perspectiva universalista e liberal, o direito fundamental sob análise é visto como decorrência da liberdade de expressão e pensamento[3]. Em outras partes do mundo, o direito de acesso à informação é chamado de "direito de saber" (*Right to Know*), a exemplo do movimento social indiano *Mazdoor Kisan Shakti Sangathan* (MKSS), conhecido pela luta em defesa dos trabalhadores indianos, por meio do acesso aos seus registros de trabalho[4] em posse daquele Estado (Bento, 2015).

No caso da América Latina, o processo colonialista não somente negou, quanto reprimiu os saberes e o conhecimento dos colonizados, e produziu, segundo Quijano (2005, p. 111) "[...] uma subcultura camponesa e iletrada despojando-os de sua herança intelectual objetivada [...]".

Consequentemente, a privação da expressão e do conhecimento importou a escassez ou até mesmo a inexistência do bem denominado "informação" aos povos originários da América. Sem coincidência alguma, a cultura do sigilo, oponente clássica do direito de acesso à informação, teve seu apogeu nos mesmos períodos em que o projeto de colonial ganhou força. A mesma governança autocrática e absolutista que mantinha seus atos sob o mais alto segredo de seus súditos, foi a mesma que patrocinou o colonialismo, durante o período mercantilista entre os Séculos XV e XVIII.

Destarte, a correlação entre a cultura do sigilo e a colonialidade foi sentida em quase todos os quadrantes do Sul global, a exemplo de África, como destaca o estudo comparativo de Cassinela e Ckagnazaroff (2022, p. 13).

---

[3] Segundo a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em seu artigo XIX: "todo o indivíduo tem direito à liberdade de opinião e de expressão, o que implica o direito de não ser inquietado pelas suas opiniões e o de procurar, receber e difundir, sem consideração de fronteiras, informações e ideias por qualquer meio de expressão" (ONU, 2020).

[4] No caso em tela, as autoridade públicas do Rajastão (Índia), negavam a melhoria dos salários dos trabalhadores locais, alegando falta no trabalho ou ausência de tarefas. Quando os operários pediam evidências dessa narrativa, as autoridades alegavam "segredo de Estado". A partir de então, a organização passou a lutar não somente pelos direitos sociais, mas pelo acesso àqueles documentos (Bento, 2015).

> Em outro plano, em Angola, por mais que a literatura não debate a fundo sobre a temática, ocorre o mesmo que sucede no Brasil, e até em situação mais gravosa. A colonização, a adoção de um regime político monopartidário, e o conflito armado criou na população a cultura do medo e no Estado a cultura do sigilo. O regime adotado era tal e qual ao regime colonial. Estado fortemente centralizado, não existia abertura à participação social, nem distinção entre o público e privado, o patrimonialismo, o nepotismo, o clientelismo e a corrupção ainda fazem parte da gestão.

À medida que a cultura do sigilo foi sendo contraposta nos tratados internacionais de direitos humanos a partir da segunda metade do século XX, a exemplo do disposto no artigo 19 do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos (ONU, 1966), os povos indígenas passaram a ganhar protagonismo cenário global, regional e nacional. Nesse sentido, a Convenção das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas trouxe dispositivos invocando o direito de acesso à informação como instrumento decolonial:

> Artigo 15
> 1.Os povos indígenas têm direito a que a dignidade e a diversidade de suas culturas, tradições, histórias e aspirações sejam devidamente refletidas na educação pública e **nos meios de informação públicos**
> [...]
> Artigo 16
> 1. Os povos indígenas têm o **direito de estabelecer seus próprios meios de informação, em seus próprios idiomas, e de ter acesso a todos os demais meios de informação não indígenas, sem qualquer discriminação**.
> 2. Os Estados adotarão medidas eficazes para assegurar que **os meios de informação públicos reflitam adequadamente a diversidade cultural indígena**. Os Estados, sem prejuízo da obrigação de assegurar plenamente a liberdade de expressão, deverão incentivar os meios de comunicação privados a refletirem adequadamente a diversidade cultural indígena (ONU, 2008, grifo nosso).

Como se extrai desse dispositivo, o direito de acesso à informação tem múltiplos destinatários. Em primeiro plano, por óbvio, os próprios indígenas, antes penalizados pela colonialidade do saber e agora exercentes do "direito de

saber[5]". Em segundo plano, a coletividade não-indígena, já que o Poder Público deve utilizar os meios de informação públicos para promover a diversidade cultural dos povos originários diante dos demais cidadãos.

A expressão "reflitam adequadamente" propõe também uma reflexão sobre o combate às desinformações. Se o colonialismo caminhou em paralelo com a cultura do sigilo, a colonialidade ainda se mantém devido à desinformação, ao estigma e a racismo contra essas comunidades.

Em âmbito nacional, a criação da Fundação Nacional do Índio[6], em 1967, possibilitou, além da própria proteção de saberes e expressão dos indígenas brasileiros, a produção de dados abertos sobre a realidade dessas populações, retirando-os, ainda que por incompleto, da penumbra do desconhecimento e desinformação. Uma dessas iniciativas é o Sistema Indigenista de Informações (SII), que, segundo a FUNAI "[...] tem como principal objetivo possibilitar a gestão, de forma centralizada e segura, dos dados referentes à realidade indígena do Brasil. [...]" (Brasil, 2020, p. 12).

Não obstante, geração de dados mais acurados sobre a realidade indígena brasileira foi insuficiente, por isso as entidades e movimentos indigenistas manejaram efetivamente o direito de acesso à informação, a exemplo do Conselho Indigenista Missionário (Cimi, [entre 2003 e 2022]) e a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib, 2023).

Desde 1996, o Cimi publica o Relatório "Violência contra os Povos Indígenas do Brasil". Esse documento tem a característica de não se limitar aos dados oferecidos pelas instituições estatais como o Ministério Público Federal (MPF), FUNAI ou pela via da Lei de Acesso à Informação (LAI), mas também

[5] "Direito de saber" ou "direito humano ao saber" são expressões utilizadas pela doutrina como referência ao direito de acesso à informação em decorrência da democratização das relações de poder (Sarlet; Molinaro, 2014).

[6] Denominada atualmente por Fundação Nacional dos Povos Indígena, conforme Medida Provisória nº 1.154, de 1º de janeiro de 2023 (Brasil, 2023).

se ancora na vivência das comunidades que sofrem de violência (Conselho..., [entre 2003 e 2022]).

Essa estratégia vai ao encontro do próprio pensamento decolonial, pois não busca limitar suas informações às trazidas pelo Estado. Limitar-se à reprodução de informações sobre as populações indígenas às fontes estatais importaria em reforçar a herança do monismo do modelo de Estado-Nacional, que, de acordo com Quijano (2005), representa uma estrutura de poder responsável caracterizada pela homogeneização da população em detrimento da diversidade dos saberes dos povos originários do continente americano.

Do contrário, a estratégia de escuta da aldeia rompe com o ideário colonial de que todos os bens necessários, inclusive a informação, devem ser pensados unicamente sob a estratégia paternal desse modelo de poder, sem, contudo, desincumbir o Poder Público do seu dever de informar.

2 ACESSO À INFORMAÇÃO NA CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS

Para tornar o direito de acesso à informação em um instrumento de emancipação dos povos originários da América Latina é necessário compreender como esse direito humano se afirmou ao longo das últimas décadas no continente, notadamente no âmbito da Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH).

O caso "Claude Reyes e outros vs Chile" (Corte Interamericana..., 2006) é considerado o precedente mais marcante da CIDH da matéria. Em síntese, os autores pleitearam ao ***Comitê de Inversiones Estranjeras de Chile*** - órgão responsável pela autorização de capital estrangeiro naquele país - informações sobre um empreendimento realizado pela multinacional ***Florestal Trillium***, na ordem de U$ 180 milhões, que exploraria recursos naturais no Rìo Cóndor.

Embora na situação em tela não houvesse alguma menção à presença de comunidades tradicionais, havia um pedido cuja essência está ligada ao modo de desses povos: informações sobre os possíveis impactos ambientais na região. Não há como conceber a proteção às populações originárias sem a preservação dos biomas em que vivem, de modo que Estados Plurinacionais também passaram a reconhecer os direitos da mãe natureza, ou "pachamama" em suas legislações internas, a exemplo da Bolívia, em sua ***Ley de Derechos da Madre Tierra, de 2010*** (Willemann, 2013).

Como ressalta Boff (2011), os incas e os outros habitantes originários da América do Sul desenvolveram o hábito de "ouvir" a natureza, os montes os rios, entre outros elementos bióticos, desenvolvendo com ela um cuidado muito diferente do modelo europeu-ocidental baseado no "ver".

A Corte Interamericana em 2005 escolheu o "ouvir". O Tribunal reconheceu o direito fundamental de os requerentes acessarem as informações pretendidas, inclusive aos referentes aos impactos ambientais promovidos pelo empreendimento, e condenou a República do Chile pela violação do direito a uma proteção judicial efetiva. O país, segundo a Corte IDH, além de não oferecer o direito fundamental pretendido, não garantiu o devido processo legal, tanto no âmbito do ***Comité de Inversiones Estranjeras***, quanto no Poder Judiciário local (Corte Interamericana..., 2006).

Conforme assevera Bento (2015), o caso "Claude Reyes vs Chile" foi a primeira oportunidade em que um tribunal internacional de direitos humanos reconheceu o direito expressamente o acesso à informação como um direito humano e exigível da administração pública.

Anos após a conclusão do julgado, a Organização dos Estados Americanos (OEA) estendeu as lições do caso "Reyes vs Chile" aos povos originários. Em 2009, o Relator Especial para a Liberdade de Expressão da OEA, destacou que o conhecimento oportuno de informações públicas é essencial para que os povos originários exerçam seus direitos fundamentais,

notadamente frente a situações em que empreendimentos econômicos interfiram em suas terras, costumes e sobrevivência (Bento, 2015).

Assim, o direito à informação pública viabiliza outro direito fundamental em favor dos povos originários: a consulta oportuna, prévia, livre e informada, conforme previsão original no art. 6º da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Embora não possam ser confundidos, acesso à informação e consulta prévia fazem parte de um mesmo ecossistema jurídico de proteção (OIT, 2011).

Para que os povos indígenas e comunidades quilombolas sejam consultados sobre projetos que interfiram em seus interesses, é necessário permitir-lhes acesso claro, transparente e com antecipação suficiente para que tomem decisões (Brasil, 2013). Ademais, a própria resposta da comunidade é uma concretização do direito de informar livremente e sem embaraços suas opiniões sobre atividades que podem vir afetá-los. Em suma: acesso à informação para decidir e liberdade de informação para expressar decisões fazem parte do trânsito adequado das consultas livres e informadas.

Não por acaso, o recente Protocolo de Escazú, pertinente ao Acordo Regional sobre Acesso à Informação, Participação Pública e Acesso à Justiça em Assuntos Ambientais na América Latina e no Caribe (CEPAL), ao definir o direito de acesso às informações ambientais, refere-se ao "[...] direito à participação pública nos processos de tomada de decisões em questões ambientais e o direito de acesso à justiça em questões ambientais [...]" (ONU, 2021, p. 14). Trata-se de uma reprodução em âmbito regional da Convenção do ONU sobre Biodiversidade (Rio92) que colaciona os direitos da mãe-terra, do acesso à informação e da consulta prévia aos povos indígenas[7].

[7] Princípio 10 da Declaração do Rio Sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento: "A melhor maneira de tratar as questões ambientais **é assegurar a participação, no nível apropriado, de todos os cidadãos interessado**s. No nível nacional, **cada indivíduo terá acesso adequado às informações relativas ao meio ambiente de que disponham as autoridades públicas**, inclusive informações acerca de materiais e atividades perigosas em suas comunidades, bem como a oportunidade de participar dos processos decisórios. Os Estados irão facilitar **e estimular a conscientização e a participação popular, colocando as informações à disposição de todos**. Será proporcionado o acesso efetivo a mecanismos judiciais e administrativos, inclusive no que se refere à compensação e reparação de

Nesse sentido, a Corte Interamericana de Direitos Humanos foi chamada a se posicionar acerca da omissão no continente sobre a prestação desses direitos, dessa vez, tendo uma comunidade tradicional como representante. No caso "Povo Saramaka Vs. Suriname" (2007), o tribunal reconheceu:

> 133. Primeiro, [...] ao garantir a participação efetiva dos integrantes do povo Saramaka nos projetos de desenvolvimento ou investimento dentro de seu território, **o Estado tem o dever de consultar ativamente esta comunidade, segundo seus costumes e tradições** (par. 129 supra). Este dever requer que o Estado **aceite e ofereça informação** e implica numa comunicação constante entre as partes. As consultas devem realizar-se de boa fé, através de procedimentos culturalmente adequados e devem ter como objetivo alcançar um acordo. Além disso, o povo Saramaka deve ser consultado, de acordo com suas próprias tradições, nas primeiras etapas do projeto de desenvolvimento ou investimento e não unicamente quando surja a necessidade de obter a aprovação da comunidade, se for o caso. O aviso com antecedência proporciona um tempo para a discussão interna dentro das comunidades e para oferecer uma adequada resposta ao Estado. **O Estado, além disso, deve assegurar-se de que os membros do povo Saramaka tenham conhecimento dos possíveis riscos**, incluindo os riscos ambientais e de salubridade, a fim de que aceitem o projeto de desenvolvimento ou investimento proposto com conhecimento e de forma voluntária. Por último, a consulta deveria levar em consideração os métodos tradicionais do povo Saramaka para a tomada de decisões (Corte Interamericana..., 2007, p. 42, grifo nosso).

Percebe-se, mais uma vez, que o direito de acesso à informação não se resume ao mero conhecimento de dados sob a custódia do poder público. No caso das comunidades originárias, trata-se de um instrumento que, colacionado à efetiva consulta propugnada na Convenção 189 da OIT, viabiliza o direito de fala a povos que, no passado, foram postos em condição de vulnerabilidade. Trata-se, portanto, de uma importante ferramenta decolonial e intercultural em favor do protagonismo dos povos originários da América.

---

danos." (ONU, 1992 *apud* Wedy, 2020, grifo nosso).

3 BRASIL E O (DES)CUMPRIMENTO DO DEVER INFORMAR

Com destacado anteriormente, o direito de acesso à informação pode e deve ser utilizado como uma interface decolonial, seja sob uma perspectiva teórica, seja prática, a exemplo da construção da jurisprudência da CIDH. Não obstante, o Estado brasileiro ainda não cumpre a contento com o seu dever de informar e permitir receber informações dos povos indígenas, como se verá nos exemplos a seguir.

Um dos casos mais notáveis em torno da dificuldade de promover o direito de informar às comunidades originárias no território brasileiro é o da instalação da Usina Hidrelétrica (UHE) de Belo Horizonte, no leito do Rio Xingu, no Estado do Pará. Atualmente é considerada a quarta maior do mundo e a maior situada integralmente em território brasileiro (Belo Monte..., 2019).

Conforme menciona Madalena (2019), a UHE Belo Monte entrou parcialmente em funcionamento a partir do ano de 2016, com plano de trabalho apresentado pela Eletrobrás S.A e com licença prévia concedida pelo Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Renováveis (IBAMA) em 2010.

De acordo com o Relatório de Impacto Ambiental (RIMA), a UHE Belo Monte foi situada em uma região com significativa população indígena, quilombola e ribeirinha que seriam afetadas pelo empreendimento. Entretanto, conforme relatório da FUNAI (Brasil, 2015), houve patente violação ao direito de acesso à informação das comunidades localizadas na região, não sendo-lhes oferecida a regular consulta prévia, livre e informada, além das irregularidades constantes no próprio processo de licenciamento ambiental, conforme várias ações civis públicas ajuizadas pelo MPF entre 2001 e 2016, ano inicial da operação da UHE (Brasil, 2017).

Segundo a FUNAI (Brasil, 2015), até mesmo a própria autarquia responsável pela proteção dos direitos dos indígenas brasileiros foi prejudicada pela divulgação intempestiva do calendário das reuniões e audiências sobre o empreendimento. Esse relatório mostra, em alguma proporção, uma desinteligência do próprio Estado em fornecer informações confiáveis e a tempo de resposta, visto que tanto o IBAMA, quanto a FUNAI são autarquias governamentais envolvidas no processo de licenciamento ambiental e proteção das comunidades situadas na região.

A preocupação com o impacto socioambiental das barragens não se resumiu ao caso da UHE de Belo Monte, de modo que foi instalada a Comissão Especial pelos Atingidos por Barragens no Conselho de Defesa da Pessoa Humana da Secretária Especial de Direitos Humanos do Governo Federal (Violação dos direitos..., 2011).

O relatório final da comissão apontou que, dentre os direitos mais afetados no processo de instalação de barragens, foi o direito de acesso à informação e à participação. Nesse sentido, recomendou-se ao final:

> O relatório recomenda a regulamentação do artigo 231, par. 6º, da Constituição Federal e o estabelecimento das regras e procedimentos para a indispensável participação e manifestação direta de populações tradicionais, quilombolas e indígenas em processos decisórios e de obtenção do prévio, livre e informado consentimento, sempre que estiver em jogo a implantação de barragens em seus territórios, nos termos da Convenção OIT 169 (Violação dos direitos..., 2011, p. 20).

Mais recentemente, no caso da pandemia do COVID 19, novamente as comunidades indígenas foram prejudicadas pela deficiência na produção de informações seguras para a proteção da saúde de seus integrantes. Conforme trabalho realizado pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) e Pelo Instituto Socioambiental (ISA), os dados oficiais sobre a contaminação do novo coronavírus não representaram a realidade da extensão da pandemia, conforme se nota no relato dessas instituições.

> A maior dificuldade está em checar e coletar informações nos territórios. Esse trabalho requer deslocamento e troca de informações entre nós e outras pessoas. Requer também acesso à internet e, pensando no nosso cenário, requer que as pessoas se locomovam para ter acesso. São muitos os aspectos envolvidos que se colocam como desafios no nosso trabalho de comunicação, mas não são exatamente impeditivos.
> A APIB conseguiu um feito significativo e que deve ser muito reconhecido: contrapor os dados oficiais da SESAI [Secretaria de Saúde Indígena]. **A SESAI utiliza critérios que a APIB considera como racistas, critérios que fazem distinção entre indígenas chamados aldeados [aqueles que, em tese, vivem em aldeia, na comunidade] e não-aldeados [que vivem, principalmente, em contexto urbano].**
> Fazemos essa leitura de considerar critérios racistas **porque indígena é indígena, independente de onde quer que ele esteja**. E, sobretudo, os povos indígenas também têm o direito de sair de suas comunidades e buscar educação, trabalho ou qualquer outro direito que ofereça garantias de qualidade de vida e dignidade (Dia dos povos..., 2021, grifo nosso).

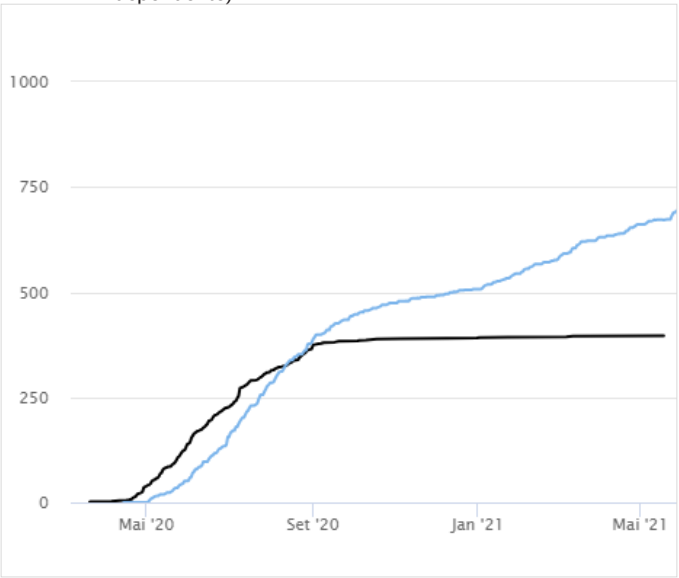
Conforme a parte destacada é possível notar que a colonialidade do saber se converteu em colonialidade informacional durante à pandemia. O próprio órgão estatal incumbido pelo dever de informar o fez incorretamente distinguindo os índios aldeados dos não aldeados. Por conseguinte, as comunidades indígenas foram afetadas pela desinformação e subnotificação sobre casos da Covid19.

Não obstante, devido à atuação articulada de organizações indigenistas e da sociedade civil, a exemplo de campanhas nas redes sociais como “compartilhe informação, “compartilhe saude, “vacina parente” entre outras foi possível reduzir o vácuo de informações necessárias sobre a pandemia nos territórios indígenas (Dia dos povos..., 2021).

Um dos diferenciais do trabalho realizado por essas instituições foi o de confrontar o problema da subnotificação de casos do novo coronavírus com as informações coletadas pelos grupos de trabalho das organizações. Nesse sentido, merece destaque o recorte da coleta de dados concernente à

notificação de casos de óbitos de indígenas registrados pela Sesai (em azul) e do Comitê Nacional de Memória Indígena e Memória Indígena (em preto).

Gráfico 1 - Dados de óbitos indígenas pela COVID (Sesai e Investigação independente)



Fonte: (Comitê Nacional de Vida e Memória Indígena [entre 2020 e 2023] *apud* Apib, 2023).

Como se pode extrair da informação mencionada, o período inicial da Covid19 entre maio de 2020 e setembro 2020, foi que demonstrou maior disparidade entre as fontes oficiais e independentes de informação sobre o impacto na pandemia na vida dos indígenas brasileiros. Somente após o segundo semestre daquele ano, sob forte pressão social, a Sesai passou a oferecer dados mais próximos da dinâmica daquela pandemia.

Todos estes exemplos mostram o quanto a ausência de informação, bem principal do direito fundamental em que se repousa este trabalho, segundo a metodologia de Herrera (2009), reproduz a colonialidade do saber. A território, a saúde, a educação e a alimentação são prestações indispensáveis às comunidades, porém o acesso e a liberdade de informação

podem potencializar ainda mais a aquisição desses bens constitucionais aos indígenas brasileiros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante de toda a construção proposta, é possível afirmar que o direito de acesso à informação não apenas é uma estratégia eficiente para um projeto decolonial na América Latina, mas também é necessário, não podendo deixar de ser considerado pela academia quanto pelos movimentos envolvidos na promoção dos direitos dos povos originários dessa região do Sul global.

Essa assertiva se confirma pelo próprio diagnóstico do paradigma a ser superado, pois o colonialismo não se reduziu a um processo histórico de submissão territorial e política de um povo em relação a outro. Trata-se, além disso, de um processo de múltiplas dimensões, criando e mantendo mentalidades subalternizadas, como destacado nos referenciais teóricos deste artigo.

A repressão dos saberes e da cultura dos povos indígenas é uma das características persistentes do modelo colonial. A colonialidade do saber levou repressão da expressão e do pensamento das populações originárias, deixando-as alheias do processo que estavam passando sem poder de resposta. Entretanto, o direito de acesso à informação se desenvolveu sob a liberdade de informação, sendo esta também um consectário da liberdade de expressão no constitucionalismo contemporâneo, ainda que sob uma perspectiva eurocêntrica.

Se a cultura do sigilo, principal obstáculo do direito de acesso à informação, foi desenvolvida em paralelo ao projeto colonial, a reversão desse paradigma, a qual se denomina decolonialidade, necessita ser abastecida pela cultura da informação clara, democrática e compatível com a realidade.

Diz-se clara porque a informação que é transmitida aos povos indígenas precisa ser compreensível tanto na linguagem quanto nas intenções. Do mesmo

modo, o caráter democrático deve assegurar às comunidades o direito de também produzi-la e não somente assimilá-la. Nesse sentido, as organizações defensoras dos direitos indigenistas exercem um papel fundamental em ouvir com maior proximidade os relatos das aldeias, que ainda são desconsiderados na produção de dados dos órgãos governamentais. Em suma, a colonialidade do saber persiste com informações insuficientes, quase inexistentes ou até mesmo racializadas, a exemplo do cenário apresentado no início da pandemia no caso da Sesai.

Não obstante, com a consolidação do direito de acesso à informação e à consulta prévia na Corte Interamericana de Direitos Humanos, a exemplo dos casos "Reyes vs Chile" e "Saramaka vs Suriname", respectivamente, abre-se um cenário positivo para os indígenas do continente, uma vez que a negação dessas garantias já se configura, por si só, violação aos direitos fundamentais de um determinado povo. No caso da consulta, a informação é articulada ao ser recebida pela comunidade originária e ao ser retransmitida, com a expressão dos seus membros acerca de um empreendimento que venha a interferir em seus interesses.

Destarte, é importante gizar que o direito de acesso à informação como estratégia decolonial é um projeto construtivo, não pronto e acabado, assim como todo o paradigma intercultural que se pretende firmar. Não é cabível esperar, unicamente, que o modelo de Estado-Nação que impera na maioria dos países da América Latina, a exemplo do Brasil, produza e autorize o acesso à informação espontaneamente às populações a quem historicamente negou o território, a expressão e tantas outras liberdades. Tanto a colonialidade, quanto a cultura do sigilo e da desinformação demandam postura contínua e ativa daqueles que pretendem superá-las.

REFERÊNCIAS

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL. APIB. **Panorama geral da covid-19**. 2023. Disponível em: https://emergenciaindigena.apiboficial.org/dados_covid19/. Acesso em: 24 jan. 2024.

BELO MONTE: drama e tragédia. **Instituto Humanitas Unisinos**. 2019. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/categorias/594506-belo-monte-drama-e-tragedia. Acesso em 24 jan. 2024.

BENTO, Leonardo Valles. **Acesso a informações públicas**: princípios internacionais e direito brasileiro. Juruá, Curitiba: 2015.

BOFF, Leonardo**. Outro paradigma**: escutar a natureza. 2011. Disponível em: https://leonardoboff.org/2011/12/26/outro-paradigma-escutar-a-natureza/. Acesso em: 12 jan. 2024.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. **Sistema indigenista de informações**: manual do usuário. Brasília: Ministério da Justiça, 2020. Disponível em: https://intranet.funai.gov.br/wp-content/uploads/2020/07/FUNAI-SII-Manual-do-Usuario.pdf. Acesso em: 24 jan. 2024.

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. **A Convenção da OIT e o direito de consulta, livre, prévia e informada**. Brasília: Funai, 2013. Disponível em: https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/ascom/2014/doc/11-nov/convencaooit.pdf. Acesso em: 24 jan. 2024.

BRASIL. Ministério da Justiça. **Informação nº223 /2015/CGLIC/DPDS/FUNAI-MJ**. Brasília: Ministério da Justiça, 2015. Disponível em: https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/ascom/2015/img/11-nov/analisetecnica.pdf. Acesso em: 24 jan. 2024.

BRASIL. Ministério Público Federal. **Caso Belo Monte**. Procuradoria da República, 2017. Disponível em: https://www.mpf.mp.br/pa/sala-de-imprensa/documentos/2017/caso-belo-monte. Acesso em: 24 jan. 2024.

BRASIL. Presidência da República. Medida Provisória nº 1.154, de 1º de janeiro de 2023. Estabelece a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios. **Diário Oficial da União**: Brasília, 2023. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/Mpv/mpv1154.htm.

CASSINELA, Osvaldo Israel Salumbongo; CKAGNAZAROFF, Ivan Beck. Acesso à informação como fundamento da transparência: Brasil e Angola. **Rev. Bras. Adm. Cient.**, v.13, n. 3, jul./set. 2022. Disponível em: https://www.sustenere.inf.br/index.php/rbadm/article/view/7456. Acesso em: 18 jan. 2024.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. CIMI. **Observatório da violência contra os povos indígenas no Brasil**: o relatório. [entre 2003 e 2022]. Disponível https://cimi.org.br/observatorio-da-violencia/o-relatorio/. Acesso em: 15 jan. 2024.
CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Caso Claude Reyes vs. Chile**. 2006. Disponível em https://www.corteidh.or.cr/CF/jurisprudencia2/ficha_tecnica.cfm?nId_Ficha=332. Acesso em: 12 jan. 2024.

CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Caso Samaraka vs Suriname**. 2007. Disponível em: https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2016/04/cc1a1e511769096f84fb5effe768fe8c.pdf. Acesso em: 12 jan. 2024.

DIA DOS POVOS indígenas: sem acesso à informação não há como garantir direitos. **Artigo19**. 2021. Disponível em: https://artigo19.org/2021/04/19/dia-dos-povos-indigenas-sem-acesso-a-informacao-nao-ha-como-garantir-direitos/. Acesso em: 24 jan. 2024.

HERRERA, Joaquín Flores. **A reinvenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009. Disponível em: https://www.patriciamagno.com.br/wp-content/uploads/2017/05/A-reinvenção-dos-DH-_-Herrera-Flores.pdf.

MADALENA, Cristina Magrin. Os direitos de acesso à informação e à participação dos povos indígenas à luz da Convenção nº 169 da OIT. **Rev. Dir. Dif.**, v. 72, n. 2, p. 99-121, jul./dez. 2019. Disponível em: http://ibap.emnuvens.com.br/rdd/article/view/111.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. ONU. Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe. **Acordo regional sobre acesso à informação, participação pública e acesso à justiça em assuntos ambientais na América Latina e no Caribe**. Nações Unidas: Santiago, 2021. Disponível em: https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/29b2d738-4090-45c5-a289-428b465ab60c/content. Acesso em: 12 jan. 2024.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. ONU. **Declaração das nações unidas sobre os direitos dos povos indígenas**. Rio de Janeiro: ONU, 2008. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. ONU. **Declaração universal dos direitos humanos**. Brasília: ONU/Brasil, 2020. Disponível em: https://brasil.un.org/pt-br/91601-declara%C3%A7%C3%A3o-universal-dos-direitos-humanos.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. ONU. **Resolução 2200-A, de 16 de dezembro de 1966**. Pacto internacional de direitos civis e políticos**.** 1966. Disponível em: https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights. Acesso em: 24 jan. 2023.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. OIT. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e resolução referente à ação da OIT**. 5. ed. Brasília: OIT, 2011. Disponível em: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/---ilo-brasilia/documents/genericdocument/wcms_648863.pdf. Acesso em: 24 jan. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: etnocentrismo e ciências sociais: perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 107-126. (Coleção Sur Sur). Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf.

SARLET, Ingo Wolfgang; MOLINARO, Carlos Alberto. Direito à informação e direito de acesso à informação como direitos fundamentais na constituição brasileira. **Revista da AGU**, Brasília, DF, ano 13, n. 42, p. 9-38, out./dez. 2014. Disponível em: https://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/11403/2/Direito_a_768_Informac_807_a_771_o_e_Direito_de_Acesso_a_768_Informac_807_a_771_o_como_Direitos_Fundamentais_na.pdf.

VIOLAÇÃO DOS DIREITOS humanos na construção de barragens. São Paulo: MAB, 2011. Disponível em: https://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/BibliotecaDigital/BibDigitalLivros/TodosOsLivros/Violacao-dos-Direitos-Humanos-na-construcao-de-barragens.pdf.

WEDY, Gabriel Tedesco. **Do princípio da participação popular ambiental**. Consultório Jurídico. mar. 2020. Disponível em: https://www.conjur.com.br/2020-mar-07/ambiente-juridico-principio-participacao-popular-ambiental2/. Acesso em: 12 jan. 2024.

WENCZENOVICZ, Thaís Janaína**. À escuta da aldeia**: marcadores sociais e a memória nas comunidades indígenas no Brasil Meridional. Chapecó: UNOESC, 2019.

WILLEMANN, Ana Cristina. O direito fundamental ao meio ambiente no novo constitucionalismo latino-americano: Bolívia e Equador. **Amazon's Res. Envir. Law**, v. 1, n. 3, nov. 2013. Disponível em: http://www.faar.edu.br/portal/revistas/ojs/index.php/arel-faar/article/view/115.

A COLONIALIDADE DO SABER NO STF: ANÁLISE DE JULGADOS EM ADI, ADC, ADO E ADPF (2017-2022)

Charles Glauber da Costa Pimentel[1]
Thaís Janaina Wenczenovicz[2]

INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, o cenário jurídico brasileiro, particularmente no que tange às decisões do Supremo Tribunal Federal (STF), passou por transformações notáveis e complexas. Este artigo propõe uma análise crítica e aprofundada dessas mudanças, concentrando-se no período de 2017 a 2022, e utiliza um procedimento metodológico bibliográfico-investigativo, enriquecido por dados e estatísticas obtidos do próprio sítio do STF. O foco é nas Ações Diretas de Inconstitucionalidade (ADIs), Ações Declaratórias de Constitucionalidade (ADCs), Ações Diretas de Inconstitucionalidade por Omissão (ADOs) e Arguições de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPFs), buscando desvendar como a colonialidade do saber influencia as interpretações e aplicações do Direito Constitucional no Brasil.

Inicialmente, o artigo introduz conceitos fundamentais como eurocentrismo, colonialidade do poder e do saber, conforme definidos por teóricos renomados como Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Enrique Dussel e

[1] Mestrando em Direitos Fundamentais do Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade do Oeste de Santa Catarina, ***Campus*** Chapecó; Especialista em Gestão Pública pela Universidade Federal do Maranhão; Bacharel em Direito pela Universidade Ceuma; Oficial de Justiça do Tribunal de Justiça do Maranhão. E-mail: charlesglauber@gmail.com.

[2] Docente adjunta e pesquisadora sênior da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul; Pesquisadora PQg Produtividade FAPERGS/Faixa 2; Professora Titular no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito da Universidade do Oeste de Santa Catarina; Professora no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas na Universidade Federal Fronteira Sul. E-mail: t.wencze@terra.com.br.

Fernando Coronil. Esses conceitos servem de base para a compreensão das nuances e complexidades das decisões judiciais analisadas.

Após estabelecer essa base teórica, o artigo apresenta um panorama geral das decisões do STF, destacando as influências externas e internas que moldam o pensamento jurídico. Em particular, analisa-se a predominância da jurisprudência norte-americana nas decisões do tribunal, questionando como essa influência pode refletir uma forma de colonialidade do saber jurídico.

Um aspecto crucial dessa análise é a formação acadêmica dos ministros do STF, muitos dos quais estudaram em universidades renomadas na Europa, Canadá e Estados Unidos (EUA). Esta formação internacional é fundamental para compreender a orientação das decisões do tribunal e como elas refletem as influências jurídicas globais.

A pesquisa segue com uma análise detalhada das decisões do STF, especialmente aquelas que citam precedentes de Cortes internacionais. Esta parte do estudo visa identificar como o diálogo entre o direito brasileiro e as jurisprudências estrangeiras contribui para a formação do pensamento jurídico no Brasil, especialmente no que se refere à aplicação e interpretação de preceitos constitucionais.

Finalmente, o capítulo conclui sobre os avanços rumo à descolonialidade do saber no direito brasileiro, aspirando a um futuro com um Direito Constitucional mais inclusivo e representativo, distanciado do colonialismo do saber, e com uma jurisprudência nacional mais alinhada às realidades e necessidades locais.

1 EUROCENTRISMO, GLOBOCENTRISMO, COLONIALIDADE DO PODER E DO SABER: CONCEITOS FUNDAMENTAIS

A compreensão das decisões do STF, em matérias constitucionais como ADIs, ADCs, ADOs e ADPFs, requer mais do que uma análise jurídica

convencional. Necessita-se de uma abordagem que considere as influências históricas e culturais que permeiam o direito e sua interpretação. Neste contexto, os conceitos de eurocentrismo, globocentrismo, colonialidade do poder e colonialidade do saber, conforme articulados por Aníbal Quijano[3], Edgardo Lander[4], Enrique Dussel[5] e Fernando Coronil[6], respectivamente, fornecem "uma lente crítica essencial" (Lander, 2005).

Dussel aduz que o eurocentrismo é uma perspectiva de conhecimento que coloca a Europa como o centro da história e da cultura (***apud*** Lander, 2005, p. 22-24). Essa perspectiva é baseada em dois pilares: dualismo e evolucionismo. O dualismo divide o mundo em dois mundos: o mundo europeu, que é moderno, civilizado e superior, e o mundo não europeu, que é primitivo, atrasado e inferior. O evolucionismo vê a Europa como o ponto culminante da história, e o resto do mundo está em um estágio inferior de desenvolvimento. O eurocentrismo tem sido usado para justificar a colonização, a exploração e a discriminação contra os povos não europeus. Na América Latina, o eurocentrismo tem impedido o desenvolvimento de uma identidade latino-americana autônoma (Lander, 2005, p. 107).

Ao investigar as nuances do ocidentalismo, é possível identificar uma variante denominada globocentrismo[7]. Esta modalidade se distancia da ótica eurocêntrica tradicional ao promover a dominação não por meio de um projeto

---

3 Professor do Centro de Investigaciones Sociales (CIES), Lima.

4 Professor da Universidad Central de Venezuela, Caracas.

5 Professor da Universidad Autônoma Metropolitana Iztapalapa (UAM-I), México.

6 Professor de antropologia e história, Departamento de Antropologia, Universidade de Michigan.

7 O globocentrismo, como modalidade do ocidentalismo, também se refere a práticas de representação implicadas na submissão das populações não ocidentais, mas neste caso sua submissão (como a submissão de setores subordinados dentro do Ocidente) aparece como um efeito do mercado, em vez de aparecer como consequência de um projeto político (ocidental) deliberado. Em contraste com o eurocentrismo, o globocentrismo expressa a persistente dominação ocidental através de estratégias representacionais que incluem: 1) a dissolução do Ocidente no mercado e sua cristalização em nódulos de poder financeiro e político menos visíveis mas mais concentrados; 2) a atenuação de conflitos culturais através da integração de culturas distantes num espaço global comum; e 3) uma mudança da alteridade à subalternidade como a modalidade dominante de estabelecer diferenças culturais. Na medida em que o "Ocidente" se dissolve no mercado, funde-se e solidifica-se ao mesmo tempo; a diferença cultural agora se baseia menos em fronteiras territoriais que através de vínculos de identificação e diferenciação com a ordem ocidental tal como este aparece difundido através do globo (Lander, 2005, p. 58).

político ocidental explícito, mas através das dinâmicas do mercado global. Como apontado por Coronil (*apud* Lander, 2005, p. 58), o globocentrismo se caracteriza pela integração do Ocidente no mercado, o qual, paradoxalmente, se desvanece e se reafirma, consolidando-se em centros de poder financeiro e político mais ocultos e concentrados. Este processo é acompanhado pela mitigação de conflitos culturais através da assimilação de culturas em um espaço global comum e pela transição da alteridade para a subalternidade como critério predominante para estabelecer diferenças culturais. Assim, as fronteiras culturais se tornam menos dependentes de limites territoriais e mais atreladas às relações de identificação e diferenciação com a ordem ocidental, que se dissemina pelo globo.

No que lhe concerne, Quijano (2005, p. 117) descreve que a colonialidade do poder[8] é uma forma de dominação que se manifesta em práticas sociais, políticas e econômicas, mantendo uma hierarquia racial e cultural que favorece o europeu e marginaliza os não europeus. Para o autor, esta estrutura de poder é mantida através de uma classificação social baseada em raça que influencia todos os aspectos da vida social, incluindo economia, autoridade, gênero e conhecimento. Este conceito é crucial para entender como as relações de poder históricas continuam a influenciar as instituições e as decisões políticas contemporâneas, incluindo aquelas do STF.

---

[8] O sociólogo peruano Aníbal Quijano (1928-2018), um dos principais teóricos da colonialidade do poder, argumenta em sua obra que o colonialismo não foi apenas um processo de exploração econômica e política, mas também um processo de construção de uma ordem social e cultural baseada na diferenciação racial. Ao analisar as origens do colonialismo, Quijano (2005) aponta que o conceito de raça não existia como um diferenciador de classes sociais antes da expansão europeia. No entanto, com a conquista da América, da África e da Ásia, os europeus passaram a classificar os povos colonizados de acordo com sua cor de pele e origem étnica. Os povos indígenas da América, por exemplo, foram considerados como "não corpos" ou coisas da natureza que precisavam ser domesticados e convertidos ao cristianismo. Os africanos, por sua vez, foram escravizados e submetidos a um regime de trabalho forçado. Essas formas de discriminação racial foram justificadas por uma ideologia eurocêntrica que afirmava a superioridade da raça branca. Os europeus, considerados como a raça racional e civilizada, estavam destinados a dominar o mundo. Assim, o colonialismo não foi apenas um processo de exploração econômica e política, mas também um processo de construção de uma ordem social e cultural baseada na diferenciação racial. Essa ordem social e cultural ainda tem efeitos duradouros no mundo contemporâneo, perpetuando as desigualdades entre brancos e negros, indígenas e não indígenas.

Por outro lado, Lander (2005, p. 8) aborda a colonialidade do saber, criticando o eurocentrismo nas ciências sociais. Ele destaca como o conhecimento e as perspectivas europeias foram valorizados em detrimento de outros, moldando epistemologias e metodologias acadêmicas. O autor sugere que essa subjugação do conhecimento impede a compreensão do mundo a partir de suas próprias epistemes locais e argumenta pela necessidade de um diálogo entre múltiplas epistemes para uma compreensão mais rica e menos eurocêntrica da realidade social.

Ao aplicar esses conceitos à análise das decisões do STF, torna-se possível discernir as maneiras pelas quais as normas e práticas jurídicas podem refletir e perpetuar estruturas de poder coloniais. Por exemplo, o eurocentrismo pode ser visto na forma como o STF interpreta a Constituição, privilegiando os valores e interesses ocidentais. O globocentrismo, por sua vez, pode ser visto na forma como o STF legitima as desigualdades econômicas e sociais produzidas pelo capitalismo global. E a colonialidade do poder podem ser vistas na forma como o STF decide sobre questões relacionadas aos grupos marginalizados, como os povos indígenas e negros.

A compreensão das ideias de eurocentrismo, globocentrismo, colonialidade do poder é essencial para uma análise crítica das decisões do STF. No entanto, como veremos a seguir, o recorte incidirá sobre a colonialidade do saber, tentando identificar as formas como as estruturas de poder coloniais continuam a influenciar o direito, a forma de pensar, e produzir conhecimento jurídico na sociedade brasileira.

2 A COLONIALIDADE DO SABER E AS DECISÕES DO STF EM SEDE DE ADI, ADC, ADO E ADPF (2017 A 2022)

Como mencionado anteriormente, o termo "colonialidade do saber", definido por Edgardo Lander (2005), refere-se à interpretação do mundo através

de epistemologias e metodologias acadêmicas baseadas em uma perspectiva europeia. Este conceito transcende a mera influência eurocêntrica no âmbito acadêmico, abordando como as estruturas de conhecimento e epistemologias são formadas sob a influência de um legado colonial que favorece visões e pensamentos europeus.

A colonialidade do saber resulta na marginalização de conhecimentos locais, subordinando-os às estruturas europeias. Essa dinâmica acarreta a dominação de outras maneiras de entender o mundo, mantendo uma visão que beneficia os antigos colonizadores e sustentando a noção de um conhecimento universal europeu como válido.

Nesse diapasão, resolvemos pesquisar, no período de 2017 a 2022, utilizando um procedimento metodológico bibliográfico-investigativo, acrescido de dados e estatísticas retirados do próprio sítio do STF, as decisões que citam precedentes de outras Cortes internacionais, sejam europeias ou norte-americana.

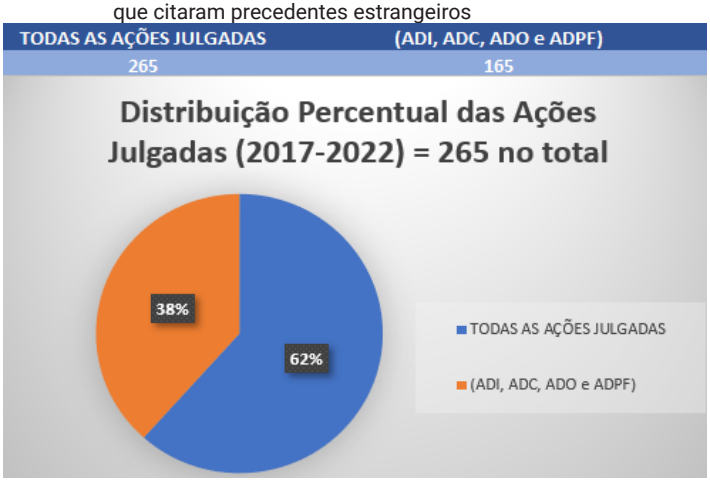
Convém ressaltar, que a pesquisa utilizou alguns parâmetros fundamentais: i) a fonte seria o sítio do Supremo; ii) as ações seriam aquelas transitadas e julgadas e apreciadas de forma definitiva pelo pleno da Suprema Corte em um período de cinco anos completos; iii) incidiria, somente, em matérias constitucionais de Controle Concentrado (ADI, ADC, ADO e ADPF).

Para os acórdãos coletados através da pesquisa online no portal do STF (Brasil, 2023a), os critérios adotados foram: a) utilização da frase "**decisão estrangeira citada**" no campo de busca; b) seleção de **acórdãos** como a base de dados; c) escolha do **tribunal pleno** como órgão julgador; d) definição do período de julgamento entre **01/01/2017** e **31/12/2022**; e) foco nas **classes** de ações **ADI, ADC, ADO** e **ADPF**. Nos tópicos subsequentes, será apresentada uma explanação mais aprofundada das informações primordiais obtidas por meio desses dados, sem a intenção de esgotar completamente o assunto.

2.1 O STF BUSCA REFERÊNCIAS ESTRANGEIRAS PARA FUNDAMENTAR DECISÕES

O STF tem intensificado o uso de precedentes internacionais em suas deliberações ao longo dos anos. No período analisado de **2017 a 2022**, o Pleno **julgou 265 processos**, onde as ementas, identificadas pelo termo "decisão estrangeira citada" no campo de busca, referenciaram pelo menos uma jurisprudência de corte estrangeira. Destes, **165 ações (62%)** foram de controle concentrado (ADI, ADC, ADO e ADPF) e **100 (38%)** envolvendo controle difuso (*Habeas Corpus*, Recurso Extraordinário com Agravo, Mandado de Segurança etc.).

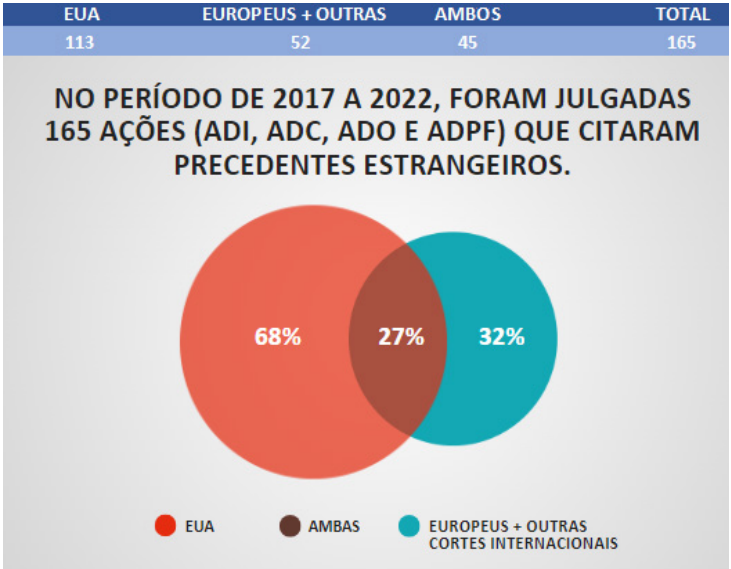
Gráfico 1 – Variação do número de Ações julgadas pelo STF (2017 a 2022) que citaram precedentes estrangeiros



Fonte: Brasil (2023a).

Nas decisões de controle abstrato que citaram jurisprudência estrangeira, **113 (68%)** delas referenciaram precedentes da Suprema Corte dos EUA, enquanto **52 (32%)** mencionaram decisões de outras cortes internacionais, incluindo europeias, africanas e da América Latina. Além disso, dos 165 casos julgados (Brasil, 2023b) nesse período, **45** (**27%**) fizeram referência tanto a precedentes norte-americanos quanto a decisões de cortes internacionais.

Gráfico 2 – Variação do número de Ações julgadas pelo STF (2017 a 2022) que citaram precedentes norte-americanos e de outras cortes internacionais



Fonte: Brasil (2023b).

Nas ações de controle concentrado, como ADI, ADC, ADO e ADPF, a Suprema Corte brasileira registrou um aumento gradual nas citações de precedentes estrangeiros de 2017 a 2022. Em 2017, houve citações em 12 processos julgados; em 2018, em 21 processos; em 2019, 11; em 2020, 54; em 2021, 30; e em 2022, 36. Isso totaliza 165 processos durante esse período que mencionaram ao menos um precedente de uma corte internacional.

O ministro relator que mais citou precedentes estrangeiros foi Edson Fachin, em 26 acordão relatados, sendo 17 em ADIs e nove em ADPFs. Quem menos indicou foram os ministros Ayres Britto, André Mendonça, Cezar Peluso e Eros Grau, em apenas uma citação, cada, envolvendo ADI.

Gráfico 3 – Variação do número de Ações julgadas pelo STF (2017 a 2022) relatadas por ministros do Supremo

Fonte: Brasil (2023b).

Tabela 1 – Variação pela relatoria e tipo de ação julgada (2017 a 2022)

Relator	ADC	ADI	ADO	ADPF	Total por ministro
Edson Fachin	0	17	0	9	26
Gilmar Mendes	0	16	0	7	23
Roberto Barroso	1	13	0	7	21
Rosa Weber	0	13	0	7	20
Marco Aurélio	2	13	1	1	17
Cármen Lúcia	0	8	0	8	16
Alexandre de Moraes	0	8	0	4	12
Luiz Fux	1	3	0	4	8
Dias Toffoli	0	7	0	1	8
Ricardo Lewandowski	0	3	0	2	5
Celso de Mello	0	2	1	0	3
Nunes Marques	0	2	0	0	2
Ayres Britto	0	1	0	0	1
André Mendonça	0	1	0	0	1
Cezar Peluso	0	1	0	0	1
Eros Grau	0	1	0	0	1
Total por tipo de julgado	**4**	**109**	**2**	**50**	**165**

Fonte: Brasil (2023a).

O aumento mais significativo na citação de precedentes internacionais pelo STF ocorreu em 2020, quando houve expressivo crescimento de 490%

em comparação ao ano anterior, passando de 11 para 54 citações, todas em processos distintos. Esse acréscimo pode ser explicado pelo contexto da pandemia de doença infecciosa causada pelo coronavírus SARS-CoV-2 (Covid-19), que levou a Suprema Corte a se debruçar sobre temas de direitos individuais e coletivos, como por exemplo, a possibilidade de o Estado adotar medidas profiláticas invasivas, como a vacinação compulsória, a fim de proteger a população vulnerável ao vírus citado (ADIs 6586 e 6587)[98].

Gráfico 4 – Variação do número de Ações julgadas pelo STF (2017 a 2022) que citaram precedentes norte-americanos e de outras cortes internacionais

Fonte: Brasil (2023b).

Essa tendência indica uma mudança na percepção do STF sobre o direito e sua posição no cenário global. O tribunal vem demonstrando maior abertura para integrar precedentes jurídicos internacionais em suas deliberações, o que reflete um movimento de globalização e alinhamento com normas internacionais em seus julgamentos.

Contudo, é essencial ressaltar que as jurisprudências internacionais não são vinculantes para o STF, que possui autonomia para adotá-las ou não em suas decisões. Apesar disso, a menção frequente a tais decisões sinaliza uma influência crescente no raciocínio jurídico do tribunal.

[9] Ao analisar a constitucionalidade da Lei nº 13.979/2020 na ADI 6586 e na ADI 6587 (Brasil, 2020) (julgadas em conjunto), o STF decidiu que a vacinação obrigatória não infringe a liberdade de consciência e crença garantida pela Constituição. A Corte reconheceu que, embora a Constituição resguarde o direito às convicções pessoais, em circunstâncias excepcionais, os direitos coletivos podem se sobrepor aos individuais.

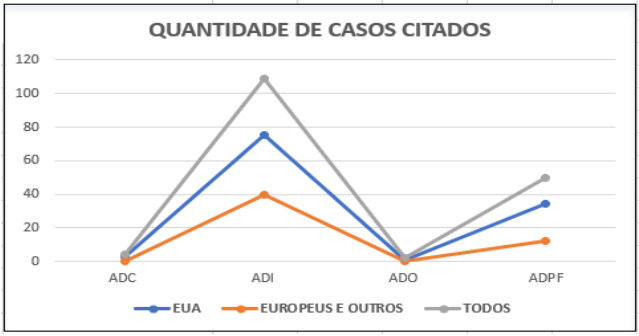
A tendência do STF do Brasil em se referir a precedentes internacionais, em especial da Suprema Corte dos Estados Unidos, indica uma abertura para padrões jurídicos globais. No entanto, essa prática também pode refletir uma colonialidade do saber, na qual as estruturas de conhecimento dos países do norte podem predominar, potencialmente subjugando perspectivas locais e perpetuando visões eurocêntricas ou imperialistas na Corte brasileira.

2.2 A PREDOMINÂNCIA DA JURISPRUDÊNCIA DA SUPREMA CORTE AMERICANA: MANIFESTAÇÕES DA COLONIALIDADE DO SABER JURÍDICO NO STF

Conforme explicitado anteriormente, a jurisprudência da Suprema Corte americana foi predominante nas decisões do STF no período de 2017 a 2022. Em 113 (68%) das 165 ações julgadas pelo Plenário, o tribunal citou precedentes da Suprema Corte americana. As demais 52 (32%) ações citaram precedentes de outras cortes internacionais, incluindo cortes europeias, africanas e latino-americanas.

Gráfico 5 – Variação do Nº de Ações julgadas pelo STF (2017 a 2022) que citaram precedentes norte-americanos e de outras cortes internacionais

QUANT. DE CASOS	ADC	ADI	ADO	ADPF	TOTAL
EUA	3	75	1	34	**113**
EUROPEUS E OUTROS	0	40	0	12	52
TODOS	4	109	2	50	165



Fonte: Brasil (2023b).

Esses dados ressaltam a marcante influência da jurisprudência da Suprema Corte dos EUA sobre o STF. Esta influência, que pode ser interpretada como um exemplo de colonialidade do saber jurídico, manifesta-se de duas formas principais: i) ***na relevância da jurisprudência norte-americana***; e ii) ***na formação acadêmica dos ministros do STF.***

Ao analisar a relevância da jurisprudência norte-americana, percebe-se que a Suprema Corte dos EUA é historicamente reconhecida como o tribunal constitucional mais proeminente do mundo. Sua jurisprudência impacta significativamente os tribunais constitucionais de diversas nações, incluindo o STF do Brasil. Essa admiração no contexto nacional decorre, em grande parte, de decisões da *Supreme Court* em casos marcantes, como o insigne *Marbury vs. Madison*[109], julgado em 1803, considerado um marco teórico do controle de constitucionalidade.

De acordo com Calazans (2016), a decisão do caso em tela foi essencial para consolidar o papel institucional da Suprema Corte dos EUA, com repercussões significativas no princípio da separação dos poderes, no sistema de *checks and balances*, na supremacia da Constituição e no federalismo.

Junto a isso, no contexto histórico da formação do STF pela Constituinte de 1891, é importante destacar também a influência significativa do liberal positivista Rui Barbosa. Segundo Vianna ***et al***. (2006), Rui Barbosa, defensor

---

[10] [9] O caso *Marbury v. Madison*, decidido pela Suprema Corte dos EUA, em 1803, é um dos mais emblemáticos da jurisprudência americana. O caso surgiu quando o presidente John Adams, no final de seu mandato, nomeou diversos juízes federais e de paz para vagas recém-abertas. No entanto, devido ao curto tempo que restava, não foi possível investir todos os magistrados antes que o novo presidente, Thomas Jefferson, assumisse o cargo e cancelasse algumas das nomeações de seu antecessor. Um dos juízes afetados, William Marbury, recorreu à Suprema Corte contra o secretário de Estado de Jefferson, James Madison, responsável pela entrega dos diplomas de investidura. A corte, por meio do controle de constitucionalidade, decidiu que a lei que conferia a Marbury o direito de receber sua investidura era inconstitucional. No entanto, a corte também decidiu que não poderia conceder a Marbury a investidura, pois isso seria uma violação do princípio da separação dos poderes. O caso *Marbury v. Madison* teve um impacto significativo no desenvolvimento do Direito Constitucional americano. O caso estabeleceu o princípio do controle de constitucionalidade, que dá à Suprema Corte o poder de declarar leis inconstitucionais. O caso também estabeleceu o princípio da separação dos poderes, que limita o poder da Suprema Corte (Calazans, 2016).

incansável das liberdades, sempre revelou grande admiração pelo viés constitucional norte-americano. Ao longo de sua atuação política e jurídica no cenário nacional, procurou internalizar os conceitos-chave da doutrina americana no ordenamento jurídico e nos tribunais brasileiros. Essa influência de Rui Barbosa foi decisiva para a instalação do STF, pois contribuiu para que o tribunal fosse concebido como um tribunal forte e independente, com o poder de declarar a inconstitucionalidade de leis e atos normativos.

Em resumo, sob o prisma da importância da jurisprudência norte-americana, o STF do Brasil foi moldado significativamente pela jurisprudência da Suprema Corte dos EUA e pela influência jurídica e política de Rui Barbosa na sua formação originária. Essa combinação de ideias externas e locais pode sugerir uma contribuição para a formação do STF como uma instituição forte e independente, fundamentada nos princípios democráticos, constitucionais e do equilíbrio de poderes. Contudo, esta fusão de ideias estrangeiras e nacionais pode indicar uma subordinação do conhecimento jurídico local ao norte-americano, caracterizando uma forma de colonialidade do saber. Senão vejamos:

1. O conhecimento jurídico local, geralmente enraizado na cultura e experiências particulares de uma comunidade específica, pode ser desvalorizado. Essa subjugação pode resultar na diminuição do entendimento sobre a cultura e história locais, prejudicando a capacidade de proteger os direitos e interesses de grupos minoritários marginalizados, tais como indígenas e quilombolas.

2. Além disso, a subjugação do conhecimento jurídico local pode acarretar a importação de precedentes universalistas, fundamentados em entendimentos prontos e consolidados do sistema norte-americano, na qual nominamos da forma coloquial de “enlatados jurídicos”. A adoção desses precedentes genéricos pode ser problemática, uma vez

que poderá conduzir à implementação de leis e políticas inadequadas ou a decisões danosas para grupos minoritários.

Outro aspecto fundamental que se evidencia, indicando uma subjugação epistemológica, é a formação acadêmica dos ministros do STF brasileiro.

Ao todo, 16 juízes participaram dos julgamentos das 165 ações constitucionais pesquisadas, no período de 2017 a 2022. Foram eles: Edson Fachin, Gilmar Mendes, Roberto Barroso, Rosa Weber, Marco Aurélio, Cármen Lúcia, Alexandre de Moraes, Luiz Fux, Dias Toffoli, Ricardo Lewandowski, Celso de Mello, Nunes Marques, Ayres Britto, André Mendonça, Cezar Peluso e Eros Grau.

Salta aos olhos o grande número de ações constitucionais que indicaram precedentes norte-americanos pelos seus ministros relatores. As citações da *Supreme Court* ocorreram em 113 processos dos 165 pesquisados.

A partir dos dados apresentados, uma pesquisa sobre a atividade acadêmica dos juízes do STF era necessária para investigar a formação curricular dos relatores das ações em universidades fora do Brasil, para verificar se essa formação contribuiu para a adoção de uma visão universalista do direito, que privilegia o saber jurídico produzido em países desenvolvidos.

Pesquisando a vida acadêmica de cada ministro listado no Quadro 1, constatou-se que nove dos 16 ministros que atuaram no STF, entre 2017 e 2022, possuíam componentes curriculares e/ou formação acadêmica em países europeus e da América do Norte.

O ministro relator Edson Fachin, por exemplo, que mais citou precedentes estrangeiros, cursou pós-doutorado no Canadá e é professor do King's College, do Reino Unido, e pesquisador do Instituto Max Planck, da Alemanha. O ministro Gilmar Mendes, segundo juiz da lista que mais indicou casos internacionais na pesquisa (23 precedentes), é mestre e doutor em Direito pela Universidade de Münster, da Alemanha. O terceiro ministro da lista que mais citou casos

internacionais (21) foi o ministro Luís Roberto Barroso, cujo título é de Mestre (*Master of Laws*) pela Yale Law School (EUA) e Pós-Doutor, como *Visiting Scholar*, na Harvard Law School (EUA), além de Conferencista da Universidade de Poitiers (França) e da Universidade de Wroclaw (Polônia).

Quadro 1 – Variação pela formação e atividade acadêmica de cada relator

Relator	Mestrado	Doutorado	Pós-Doutorado	Formação e atividade acadêmica	Total por ministro
Edson Fachin	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP)	PUC/SP	Ministério das Relações Exteriores do **Canadá**	Professor do King's College (**Reino Unido**) e pesquisador do Instituto Max Planck (**Alemanha**)	**26**
Gilmar Mendes	Universidade. de Brasília (UNB)	Universidade de Münster (**Alemanha**)	x	Professor da UNB	**23**
Roberto Barroso	Yale Law School **(EUA)**	Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)	Harvard (**EUA**)	Conferencista da Universidade de Poitiers (**França**) e da Universidade de Wroclaw (**Polônia**)	**21**
Rosa Weber	x	x	x	Diploma de Estudos Franceses pela Faculdade de Letras e Ciências Humanas da Universidade de Nancy (**França**)	**20**
Marco Aurélio	UERJ	x	x	Curso In Collective Bargaining in the United States – University of Wiscosin, Madison (EEUU)	**17**
Cármen Lúcia	Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)	x	x	Professora da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC/MG)	**16**
Alexandre de Moraes	x	Universidade de São Paulo (USP)	x	Professor da USP	**12**
Luiz Fux	x	UERJ	x	Professor da UERJ	**8**

Relator	Mestrado	Doutorado	Pós-Doutorado	Formação e atividade acadêmica	Total por ministro
Dias Toffoli	x	x	x	Professor do Curso de Pós-Graduação da USP	**8**
Ricardo Lewandowski	Fletcher School of Law and Diplomacy, da Tufts University (**EUA**)	USP	x	Professor da Faculdade de Direito da USP	**5**
Celso de Mello	x	x	x	Ex-professor da PUC/SP. Completou seus estudos colegiais na Robert E. Lee Senior High School em Jacksonville, Flórida	**3**
Nunes Marques	Universidade Autônoma de Lisboa (**Portugal**)	Universidade de Salamanca (**Espanha**)	Universita' degli Studi di Messina (UNIME) – **Itália**	x	**2**
Ayres Britto	PUC/SP	PUC/SP	x	Professor da PUC/SP	**1**
André Mendonça	Universidade de Salamanca (**Espanha**)	Universidade de Salamanca (**Espanha**)	x	Pesquisador e Professor Visitante na Universidade de Stetson (**EUA**)	**1**
Cezar Peluso	USP	USP	x	Professor regente da PUC/SP	**1**
Eros Grau	x	USP	x	Ex-professor da USP	**1**

Fonte: Brasil (2023c), Plataforma Lattes (2023) e Wikipédia (2023).

Conforme recorte acima, todos os juízes do STF, no período analisado e nas ações pesquisadas, fizeram algum intercâmbio acadêmico ou profissional em instituições acadêmicas da Europa e/ou dos EUA. Esses magistrados foram responsáveis pelos julgados de 118 processos em controle concentrado de constitucionalidade, o que corresponde a 71,5% das decisões proferidas.

Os dados apresentados, aliados à influência do direito anglo-americano e à proeminência cultural e política dos EUA no contexto brasileiro, permitem concluir que a formação acadêmica dos ministros da Suprema Corte brasileira,

em grande parte realizada em universidades estrangeiras, tem moldado suas decisões judiciais.

Esta tendência não apenas reflete uma abertura crescente do tribunal para integrar o direito internacional e o direito comparado em suas deliberações, mas também evidencia uma colonialidade do saber. Essa perspectiva favorece o direito e as instituições jurídicas dos países desenvolvidos e promove a difusão de conceitos e práticas jurídicas americanas como um padrão universal. Tal fenômeno pode inadvertidamente contribuir para o reforço de desigualdades e exclusão social, perpetuando padrões de pensamento e jurisprudência que refletem uma herança colonialista em suas decisões.

3 INDÍCIOS MODESTOS DA DESCOLONIALIDADE DO SABER

Apesar da predominância da jurisprudência norte-americana e europeia nos julgamentos do STF, observa-se um aumento nas referências a casos de cortes do hemisfério Sul. Isso inclui a Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH), 78% das citações, a Corte Constitucional da Colômbia (19%) e a Corte Constitucional da África do Sul (3%), totalizando 85 menções no período estudado.

É importante notar que os dados se referem a casos citados, não necessariamente a processos julgados, e que estes precedentes foram usados múltiplas vezes nas ações constitucionais avaliadas, em conjunto ou separados com precedentes norte-americanos e europeus.

Nas 165 ações de controle concentrado analisadas (ADI, ADO, ADC e ADPF), foram identificados 273 casos de cortes europeias e 281 da Corte dos EUA, totalizando 554 citações. Destes, os 85 precedentes das cortes da América Latina e da África do Sul representam aproximadamente 15% do total de referências encontradas.

A tendência, ainda que sutil, do STF do Brasil em citar predominantemente a Corte IDH, em suas decisões, reflete uma mudança significativa na jurisprudência brasileira.

Com 78% das citações voltadas para a Corte IDH, o STF demonstra uma crescente integração de perspectivas jurídicas internacionais, sobretudo aquelas emergentes de instituições de direitos humanos do hemisfério Sul. Essa abertura para incorporar decisões e princípios de jurisdições internacionais, particularmente em assuntos de direitos humanos, indica um alinhamento da jurisprudência nacional com as normas internacionais. Este movimento do STF não só promove um compromisso com os princípios universais de justiça e igualdade, mas também representa um avanço rumo à diversificação das influências jurídicas, contrapondo-se à tradicional hegemonia da jurisprudência norte-americana e europeia.

Gráfico 6 – Número de precedentes citados de outras cortes internacionais, que não seja a norte-americana e nem dos países europeus

Corte Interamericana de Direitos Humanos	Corte Constitucional da África do Sul	Corte Constitucional da Colômbia
66	3	16

Fonte: STF (Brasil, 2023b).

Além disso, essa mudança pode ser interpretada como um passo inicial no processo de descolonização do saber jurídico no Brasil. Como aduz Adriana Guzmán Arroyo, a história do colonialismo, que perpetuou uma mentalidade de dominação no Ocidente e de submissão nas regiões colonizadas, criou distorções profundas em vários aspectos da sociedade, incluindo a sexualidade e o conhecimento (Epistemologias [...], 2023).

Ao adotar uma postura mais aberta a jurisdições internacionais e regionais, o STF desafia as epistemologias do Norte, tradicionalmente baseadas em dominação e universalismo, e abre espaço para valorizar as "epistemologias do Sul". Esta abordagem não só busca afirmar a identidade de regiões historicamente marginalizadas, mas também questiona e transforma as práticas dominantes de explicação e entendimento do mundo. Ao fazer isso, o STF contribui para uma narrativa jurídica mais inclusiva e representativa, reconhecendo a importância de romper com lógicas coloniais tanto em nível local quanto global.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente capítulo de livro ofereceu uma análise crítica e aprofundada das mudanças no cenário jurídico brasileiro, com ênfase nas decisões do STF de 2017 a 2022. Utilizando um método bibliográfico-investigativo, enriquecido por dados do STF, examinamos como a colonialidade do saber influencia as interpretações e aplicações do Direito Constitucional no Brasil. Uma tendência marcante do STF em referenciar precedentes internacionais, particularmente da Excelsa Corte dos EUA, sugere uma abertura para padrões jurídicos globais. No entanto, essa prática também pode refletir a colonialidade do saber, onde as estruturas de conhecimento dos países do norte predominam, potencialmente subjugando perspectivas locais e perpetuando visões eurocêntricas ou imperialistas na Corte brasileira.

A relevância da formação acadêmica dos ministros do STF e a forte influência da jurisprudência norte-americana, ilustrada pelo caso histórico de *Marbury vs. Madison*, foram aspectos centrais deste estudo. Além disso, destacou-se um aumento significativo nas citações de precedentes estrangeiros pelo STF em 2020, em parte devido ao contexto da pandemia de Covid-19, refletindo uma crescente abertura do tribunal ao direito internacional e comparado, bem como a prevalência do conhecimento jurídico de países desenvolvidos.

Reconhecemos que, apesar da análise detalhada realizada, o escopo deste trabalho poderia ser expandido. Limitações de espaço impediram a exploração de questões como a subjugação do conhecimento jurídico local em favor das jurisprudências e conceitos jurídicos de cortes de países desenvolvidos. Pesquisas qualitativas adicionais, incluindo entrevistas com juízes, juristas, advogados e estudantes, poderiam proporcionar uma compreensão mais aprofundada deste fenômeno. Seria também relevante analisar os bens jurídicos tutelados nos julgados que citaram precedentes norte-americanos e europeus, além de investigar a incidência das legislações estrangeiras nas ações constitucionais analisas, para avaliar melhor o impacto dessas influências nas decisões do STF.

Portanto, o presente trabalho, ao abordar a colonialidade do saber no STF, revela apenas uma faceta de um tema muito mais amplo e complexo. Existe um vasto campo para futuras pesquisas que possam explorar mais profundamente a interação entre o direito brasileiro e as jurisprudências estrangeiras, buscando uma jurisprudência nacional mais alinhada às realidades e necessidades locais.

O estudo em análise também representa um passo inicial na identificação e compreensão dos sinais, mesmo que sutis, de descolonialidade do saber no contexto jurídico brasileiro, apontando para um futuro em que o Direito Constitucional do país seja mais inclusivo, representativo e desvinculado das restrições impostas pela dominação do conhecimento.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Supremo Tribunal Federal (Tribunal Pleno). **ADI 6586 e ADI 6587**. Ações Diretas de Inconstitucionalidade. Vacinação compulsória contra a Covid-19 prevista na Lei 13.979/2020. Pretensão de alcançar a imunidade de rebanho [...]. Relator: Min. Ricardo Lewandowski, julgadas em conjunto em 17 de dezembro de 2020. Disponível em: https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=755517337. Acesso em: 13 set. 2023.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Lista das 165 ações julgadas em ADI, ADC, ADO e ADPF (2017-2022)**. 2023b. Disponível em: https://encurtador.com.br/bY028/. Acesso em: 3 nov. 2023.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Lista dos 265 processos julgados (2017-2022)**. 2023a. Disponível em: https://encurtador.com.br/sNRZ6/. Acesso em: 3 nov. 2023.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Pesquisa curricular na formação acadêmica dos ministros do STF**. 2023c. Disponível em: https://portal.stf.jus.br/textos/verTexto.asp?servico=biblioteca ConsultaProdutoBiblioteca PastaMinistro&pagina=OrdemAlfabetica/. Acesso em: 11 nov. 2023.

CALAZANS, Paulo Murillo. *Marbury vs. Madison*: um breve exame histórico, político e jurídico. **Âmbito Jurídico**, 1 nov. 2016. Disponível em: https://ambitojuridico.com.br/cadernos/direito-constitucional/marbury-vs-madison-um-breve-exame-historicopolitico-e-juridico/. Acesso em: 11 nov. 2023.

EPISTEMOLOGIAS do Sul e Cultura Jurídica: Teorias e Metodologias - Adriana Guzmán Arroyo. [*S. l.*: *s. n.*], 2023. 1 vídeo (32 min). Publicado pelo canal PPGD UNOESC. Disponível em: https://youtu.be/5lQk6rAcjeo?si =pYeGcEkyz GszKGQp/. Acesso em: 11 nov. 2023.

LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. *E-book* (Colección Sur Sur). Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/ 1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf/. Acesso em: 13 nov. 2023.

PLATAFORMA LATTES. **Buscar Currículo Lattes**. 2023. Disponível em: https://buscatextual. cnpq.br/buscatextual/. Acesso em: 11 nov. 2023.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. *E-book*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf/. Acesso em: 13 nov. 2023.

VIANNA, Caroline Sarty ***et al***. O STF e a corte suprema dos Estados Unidos da AMÉRICA: AUTONOMIA E IMPASSES. **Revista de Informação Legislativa**, v. 43, n. 171, p. 155–167, 2006. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/item/id/93278. Acesso em: 11 nov. 2023.

WIKIPÉDIA. **Lista de ministros do Supremo Tribunal Federal**. 2023. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/w/ index.php?title=Lista_de_ministros_do_Supremo_Tribunal_Federal&oldid=66724719/. Acessos em: 10 nov. 2023.

REFLEXÕES SOBRE MULTICULTURALISMO CRÍTICO E RESISTÊNCIA, MIGRAÇÕES, FRONTEIRAS-FORTALEZAS E O REGIONALISMO DISCRIMINATÓRIO NA LEGISLAÇÃO MUNICIPAL DE JOINVILLE, SANTA CATARINA

Felipe Kauê Lima Moreira[1]
Thaís Janaina Wenczenovicz[2]

INTRODUÇÃO

A cidade de Joinville, localizada em Santa Catarina, apresenta-se como um interessante campo de estudo para compreender as dinâmicas entre multiculturalismo, migrações e fronteiras-fortalezas no contexto urbano brasileiro. Neste artigo, adotamos uma perspectiva teórica fundamentada na abordagem crítica pós-colonial para analisar a legislação municipal estatutária de Joinville, investigando como esta reflete e reproduz padrões de regionalismo discriminatório que impactam as comunidades migrantes e minoritárias presentes na cidade.

A escolha pela abordagem crítica pós-colonial se justifica pela sua capacidade de problematizar as relações de poder, os legados do colonialismo e as formas contemporâneas de dominação e resistência, elementos centrais para compreender as políticas e práticas municipais em contextos urbanos complexos como o de Joinville. Esta abordagem permite uma análise mais

[1] Mestrando em Direito pela Universidade do Oeste de Santa Catarina. Email: felipe.moreira@unoesc.edu.br.

[2] Docente adjunta e pesquisadora sênior da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul; Pesquisadora PQg Produtividade FAPERGS/Faixa 2; Professora Titular no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito da Universidade do Oeste de Santa Catarina; Professora no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas na Universidade Federal Fronteira Sul. E-mail: t.wencze@terra.com.br.

profunda das estruturas sociais, culturais e políticas que permeiam a legislação municipal, destacando as disparidades e injustiças presentes nas políticas de regionalismo discriminatório.

Para realizar esta análise, utilizamos métodos de pesquisa que incluíram pesquisa bibliográfica e pesquisa documental. A pesquisa bibliográfica permitiu revisar a literatura sobre multiculturalismo crítico, resistência, migrações, fronteiras-fortalezas e regionalismo discriminatório, fornecendo o embasamento teórico necessário para a compreensão do tema. Já a pesquisa documental foi fundamental para analisar a legislação municipal de Joinville relacionada aos temas em questão, identificando padrões e tendências que evidenciam a lógica de regionalismo discriminatório presente nas políticas municipais.

A análise crítica dos dados coletados foi guiada pela perspectiva crítica pós-colonial, questionando as relações de poder e as formas de discriminação presentes na legislação municipal. Esta análise permitiu identificar não apenas as formas explícitas, mas também as formas sutis de discriminação e exclusão presentes nas políticas municipais, contribuindo para uma compreensão mais abrangente dos desafios enfrentados pelas comunidades migrantes e minoritárias em Joinville.

Ao longo deste capítulo de livro, apresentaremos as principais hipóteses e resultados da nossa pesquisa, destacando o papel do multiculturalismo crítico na promoção da inclusão e equidade em contextos urbanos diversificados como o de Joinville. Acreditamos que este estudo pode contribuir para o debate acadêmico e político sobre as políticas municipais relacionadas ao multiculturalismo, migrações e fronteiras-fortalezas, fornecendo subsídios para a construção de políticas mais justas e inclusivas em cidades brasileiras.

1 MULTICULTURALISMOS CRÍTICO E RESISTÊNCIA

No âmbito do debate sobre o multiculturalismo, delineiam-se duas correntes principais: a perspectiva universal e a local. A primeira tende a minimizar as diferenças culturais, defendendo que cada indivíduo busque melhorar suas próprias condições de vida, independentemente das desigualdades iniciais e ao longo da vida. Embora reconheça a existência da diversidade cultural, essa abordagem frequentemente subestima a importância de políticas públicas que lidem diretamente com as desigualdades estruturais e históricas.

Por outro lado, as propostas multiculturalistas locais, embora mais justificáveis, são frequentemente consideradas insuficientes. Elas tendem a se concentrar em políticas de ação afirmativa ou discriminação positiva, que visam aproximar os diferentes grupos sociais, étnicos e culturais do padrão considerado normal ou dominante na sociedade. No entanto, essas políticas, apesar de seu potencial para promover a diversidade e a inclusão, muitas vezes não abordam as raízes mais profundas das desigualdades e injustiças sociais.

É imperativo reconhecer que as desigualdades não são apenas resultado de diferenças culturais individuais, mas também de estruturas e sistemas sociais historicamente construídos. Portanto, uma abordagem eficaz para lidar com o multiculturalismo deve considerar não apenas a diversidade cultural, mas também as desigualdades sociais e econômicas subjacentes. Isso requer políticas públicas mais amplas e abrangentes que abordem as causas estruturais da exclusão e da marginalização, ao mesmo tempo em que promovem o respeito pela diversidade cultural e a igualdade de oportunidades para todos os grupos.

1.1 A VIOLÊNCIA QUE EMANA DO CENTRO *VERSUS* A NOÇÃO DE QUE TUDO É PERIFÉRICO

A abordagem periférica para a compreensão dos fenômenos sociais e ambientais representa uma mudança paradigmática significativa, desafiando

concepções arraigadas sobre a relação entre o ser humano e o mundo ao seu redor. Essa perspectiva rejeita a noção tradicional de que estamos separados e distantes do ambiente, como se fôssemos observadores externos capazes de controlar e manipular nosso entorno de acordo com nossos interesses e objetivos individuais.

Ao contrário, essa visão reconhece que somos parte integrante e inseparável do ambiente em que vivemos. Não estamos simplesmente em um entorno; somos intrinsecamente parte desse entorno. Essa compreensão implica que nossa própria identidade e existência estão inexoravelmente ligadas à dinâmica e à saúde do ambiente que nos cerca.

Essa nova concepção desafia a ideia de que podemos existir como entidades isoladas, cujas ações e escolhas não têm impacto significativo no mundo ao nosso redor. Pelo contrário, reconhecer nossa interconexão com o ambiente nos obriga a considerar as consequências éticas e morais de nossas ações não apenas para nós mesmos, mas também para outras formas de vida e para o planeta como um todo.

Essa abordagem nos leva a questionar a noção de um centro de poder e controle a partir do qual tentamos impor nossa vontade sobre o ambiente. Em vez disso, ela nos convida a adotar uma postura mais humilde e responsável, reconhecendo que estamos todos interligados em uma complexa teia de relações recíprocas.

A solidão e a alienação que surgem da visão centrada em si mesma do mundo podem levar à exploração desenfreada dos recursos naturais, à opressão de grupos marginalizados e à degradação ambiental. Em contrapartida, ao adotarmos uma visão periférica, que reconhece nossa interdependência e conexão com tudo o que nos rodeia, podemos começar a construir uma sociedade mais justa, sustentável e solidária, baseada no respeito mútuo e na cooperação.

Nesse contexto, considerar a realidade de um mundo globalizado, onde apenas o capital desfruta de livre circulação através das fronteiras, implica adotar uma postura que transcenda os extremos. Isso significa não adotar nem a visão homogênea do centro opressor, nem a visão localista que se assemelha a infinitas retas paralelas nunca interseccionáveis, conforme descrito por Flores (2009, p. 152):

> Por último, as visões abstrata e localista do mundo e dos direitos nos conduzem à aceitação cega de discursos especializados. Provenha de um ***philosophe*** ou de um xamã, o conhecimento estará relegado a uma elite que define o que é o universal ou que estabelece os limites do particular. Pelo contrário, a visão complexa assume a realidade e a presença de múltiplas vozes, todas com o mesmo direito a se expressar, a denunciar, a exigir e a lutar. Seria como passar de uma concepção representativa do mundo a uma concepção democrática em que prevaleçam a participação e a decisão coletiva.

Em suma, as duas perspectivas convergem em um ponto comum, que é a concepção de "nós e eles", resultando na criação de uma fronteira invisível entre o centro e a periferia. Essa fronteira não é estabelecida apenas pelo centro, mas também é simultaneamente estabelecida pela periferia em direção ao centro. Essa última dinâmica é mais sutil e se justifica pelo argumento de que a padronização imposta pelo centro é intransponível, tornando o intercâmbio impossível. Isso reforça ainda mais a marginalização já imposta pelo centro.

Assim, as concepções nativistas que reverenciam a uniformidade universal, com seu foco na maximização do lucro e na objetificação das relações, e as diversas classificações e subclassificações dos ideais localistas, que buscam uma taxonomia determinística de todo o espectro político-cultural humano, acabam por resultar não em uma troca genuína, mas apenas em um intercâmbio de acusações em uma interminável luta de classes.

2 MIGRAÇÕES E FRONTEIRAS-FORTALEZA

Vivemos em uma era de globalização que vai além da simples circulação de pessoas, abrangendo principalmente o movimento de capital. Esta realidade se manifesta tanto em escalas globais quanto em níveis nacionais e regionais, onde o mercado de trabalho contribui significativamente para uma transferência de riqueza do Sul para o Norte. Isso ocorre por meio da criação de bolhas que isolam termicamente o Norte, exacerbando a desigualdade social e erodindo a qualidade de vida das populações do Sul.

Em termos de interação social, o mundo muitas vezes se assemelha a um conjunto de nações isoladas, enquanto no âmbito do fluxo de capital, parece mais uma grande metrópole. No entanto, ao contrário das cidades físicas, onde as fronteiras entre periferia e centro são muitas vezes determinantes mas invisíveis, as divisões entre regiões do mundo são tangíveis, como o puro concreto, sendo até mesmo visíveis a partir do espaço.

Neste contexto, Flores (2009, p. 145-146) apresenta alguns dados que corroboram a tese exposta acima:

> Vivemos, pois, na época da exclusão generalizada. Um mundo no qual quatro quintos de seus habitantes sobrevivem à beira da miséria; um mundo no qual a pobreza aumenta em 400 milhões de pessoas ao ano, segundo o relatório do Banco Mundial de 1998, o que faz com que, atualmente, 30% da população mundial viva (?) com menos de um dólar ao dia, situação que atinge de forma especial às mulheres. Além disso, 20% da população mais pobre recebe menos de 2% da riqueza do mundo, enquanto os 20% mais ricos fi cam com mais de 80% do total de riquezas produzidas. Um mundo em que mais de 1 milhão de trabalhadoras e trabalhadores morrem por acidentes de trabalho, 840 milhões de pessoas passam fome, um bilhão não têm acesso a água potável e a mesma quantidade é analfabeta, tudo em razão de planos de (des)ajuste estrutural que estão impondo o desaparecimento das mais diminutas garantias sociais (PNUD, 1996). Um mundo em que ao ano morrem de fome e de doenças evitáveis um número que resulta da multiplicação por 6000 o total dos mortos nas Torres Gêmeas... Está claro que não são as pessoas que contam, pois o que importa é unicamente a rentabilidade.

A globalização, longe de promover benefícios uniformes, apresenta efeitos heterogêneos na sociedade. Enquanto alguns segmentos se beneficiam substancialmente, outros enfrentam perdas consideráveis. Na prática, a globalização implica na busca incessante por redução de custos de produção e maior integração tecnológica, frequentemente resultando na substituição de mão-de-obra menos qualificada. Este fenômeno transcende a esfera individual, configurando-se como um desafio nacional para os países menos desenvolvidos, os quais sofrem com a desvalorização das commodities exportadas e com o hiato tecnológico.

A disparidade entre países ricos e pobres é acentuada pelo processo globalizador, impulsionada por diversos fatores. A redução das tarifas de importação, por exemplo, beneficia predominantemente os produtos exportados pelas nações economicamente mais robustas. Adicionalmente, os países desenvolvidos continuam a subsidiar seus produtos agrícolas, dificultando as exportações das nações mais carentes.

As crises econômicas têm catalisado a centralização e a globalização do capital, evidenciadas pelo aumento de fusões, aquisições e incorporações empresariais. Como resultado, seus impactos reverberam globalmente, assim como as políticas propostas ou impostas pelas classes representativas do capital. Este é um processo contínuo, liderado pelas grandes corporações transnacionais, que buscam abrir novos mercados para suas produções e, simultaneamente, restaurar as taxas de lucro, reduzindo custos por meio da exploração dos trabalhadores, mediante a redução de salários, o aumento da jornada de trabalho e a eliminação de direitos trabalhistas, minando as conquistas sindicais e trabalhistas obtidas na era de ouro do sistema e desmantelando o Estado de Bem-Estar Social.

A globalização tem sido associada ao aumento do desemprego, à precarização dos contratos de trabalho, à informalidade e a ataques crescentes aos direitos de organização sindical.

2.1 DESAFIOS COMPARTILHADOS: UMA REFLEXÃO SOBRE AS MIGRAÇÕES INTERNACIONAIS E REGIONAIS NO BRASIL

As migrações internacionais e as dificuldades enfrentadas por migrantes regionais no território brasileiro apresentam similitudes reveladoras de desafios comuns concernentes à mobilidade humana. Em ambos os contextos, indivíduos e famílias são motivados por uma gama de fatores, tais como a busca por oportunidades econômicas mais favoráveis, a fuga de conflitos ou desastres naturais, ou simplesmente a aspiração por uma qualidade de vida superior. Tais migrantes, independentemente de serem internacionais ou regionais, frequentemente deparam-se com obstáculos similares, abrangendo questões legais, culturais e econômicas.

No âmbito internacional, a migração frequentemente é desencadeada por disparidades econômicas e políticas entre nações. Migrantes frequentemente enfrentam políticas imigratórias restritivas, as quais os discriminam e limitam suas oportunidades de integração. Analogamente, migrantes regionais no Brasil frequentemente confrontam desafios análogos, encontrando dificuldades em se estabelecerem em novas regiões devido à ausência de políticas públicas adequadas, preconceito e restrições econômicas.

Outro ponto de paralelo é a questão da integração cultural. Migrantes internacionais frequentemente enfrentam desafios para se integrar em novas sociedades devido a diferenças culturais e linguísticas. Do mesmo modo, migrantes regionais no Brasil frequentemente são percebidos como estranhos em suas novas comunidades, enfrentando preconceito e dificuldades em se adaptarem a diferentes culturas locais.

A carência de infraestrutura e recursos adequados também é uma preocupação compartilhada. Tanto migrantes internacionais quanto regionais frequentemente se veem em situações precárias, sem acesso adequado a

moradia, saúde e educação. Isso pode resultar em condições de vida adversas e em uma sensação de exclusão e marginalização.

Em síntese, as migrações internacionais e as dificuldades enfrentadas por migrantes regionais no Brasil têm raízes semelhantes e evidenciam desafios comuns ligados à mobilidade humana. É crucial abordar essas questões de forma integral, considerando não apenas as necessidades imediatas dos migrantes, mas também enfrentando as questões estruturais que perpetuam essas dificuldades.

3 REGIONALISMO DISCRIMINATÓRIO NA LEGISLAÇÃO MUNICIPAL DE JOINVILLE, SANTA CATARINA

Discorreremos acerca do conceito de regionalismo discriminatório de uma forma geral. Em sequência, haverá a delimitação do conceito de cessão na administração pública.

Deste em ponto em diante, estaremos aptos a fazer uma incursão na legislação municipal para que se tracem marcadores sistêmicos de discriminação e os seus reflexos jurídicos e sociológicos.

3.1 CONCEITO DE REGIONALISMO DISCRIMINATÓRIO

Regionalismo discriminatório é um fenômeno complexo que se manifesta em diversas sociedades, caracterizado pela valorização desigual de determinadas regiões em detrimento de outras, muitas vezes com base em preconceitos, estereótipos ou hierarquias históricas. Essa forma de discriminação pode ocorrer em diferentes contextos, como políticas públicas, distribuição de recursos, acesso a serviços e oportunidades, e até mesmo na construção de identidades regionais. O regionalismo discriminatório pode ser

explicitamente institucionalizado, mas também pode ser mais sutil, refletindo-se em narrativas culturais, discursos políticos e práticas sociais.

Um exemplo claro de regionalismo discriminatório pode ser observado no Brasil, onde há uma longa história de desigualdades regionais e de tratamento diferenciado entre as regiões do país. Por exemplo, a região Nordeste, historicamente uma das mais pobres e subdesenvolvidas, frequentemente enfrenta estereótipos negativos e é alvo de políticas públicas inadequadas ou insuficientes. Essa discriminação regional se reflete em diversos aspectos, como acesso precário à educação, saúde e infraestrutura, bem como em oportunidades de emprego e desenvolvimento econômico.

Outro exemplo de regionalismo discriminatório pode ser encontrado na União Europeia, onde certas regiões são percebidas como mais "avançadas" ou "civilizadas" do que outras. Por exemplo, países do sul da Europa, como Grécia e Itália, muitas vezes são estereotipados como menos eficientes ou menos desenvolvidos do que os países do norte, como Alemanha e Holanda. Esses estereótipos podem influenciar políticas da União Europeia, como a distribuição de fundos estruturais, e podem perpetuar desigualdades entre regiões.

O regionalismo discriminatório não se limita apenas a questões socioeconômicas, mas também pode se manifestar em relações interculturais e étnicas. Por exemplo, nos Estados Unidos, o Sul do país muitas vezes é associado a estereótipos negativos, como racismo e intolerância, em comparação com outras regiões. Esses estereótipos podem afetar a percepção das pessoas sobre os habitantes do Sul e influenciar suas interações sociais e oportunidades de emprego, entre outros aspectos.

Em suma, o regionalismo discriminatório é um fenômeno complexo que reflete desigualdades históricas e sociais entre diferentes regiões. Ele se manifesta de várias formas e pode ter consequências significativas para as

pessoas e comunidades afetadas. É importante reconhecer e enfrentar essas formas de discriminação para promover uma sociedade mais justa e igualitária.

3.2 O CONCEITO DE CESSÃO NA ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA

A cessão de servidores no funcionalismo público pode ser conceituada como o ato administrativo pelo qual um servidor público é temporariamente transferido de seu órgão de origem para outro órgão ou entidade, sem que haja alteração em seu vínculo funcional. Tal instituto é regulado por normas específicas, as quais estabelecem os requisitos e procedimentos necessários para sua efetivação, visando atender às necessidades momentâneas ou permanentes de outro órgão ou entidade da administração pública.

Um exemplo elucidativo desse instituto seria a cessão de um servidor técnico-administrativo de um Tribunal de Justiça de um dos estados brasileiros para um órgão público estadual de outro estado, a fim de atuar em um projeto de cooperação interinstitucional. Nesse caso, o servidor continua vinculado ao Tribunal de Justiça, mantendo seus direitos e deveres, porém presta serviços temporariamente ao órgão estadual do outro estado, contribuindo para a execução de atividades específicas, conforme o acordo estabelecido entre as partes envolvidas.

3.3 LEI COMPLEMENTAR Nº 266, DE 05 DE ABRIL DE 2008 DO MUNICÍPIO DE JOINVILLE – SC

A Lei Complementar nº 266, de 05 de abril de 2008 do município de Joinville – SC institui o Regime Jurídico dos Servidores Públicos do Município de Joinville, das autarquias e das fundações públicas (Joinville, 2008).

A legislação em análise, em seus dispositivos nos artigos 37 e 38, versa sobre a cessão de servidores públicos e estabelece uma trava regional,

especificamente determinando que a transferência de servidores para a administração pública municipal de Joinville, por meio do instituto da cessão, só pode ocorrer com servidores provenientes de uma das três unidades federativas da região sul do Brasil, vejamos:

> Art. 37 O Poder Executivo Municipal e a Câmara de Vereadores poderão, por solicitação, através de ato próprio e mediante exposição fundamentada, fazer a cessão de servidores do quadro permanente, condicionada à anuência destes, a órgãos da Administração direta ou indireta da União, **dos Estados de Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Paraná, de Municípios destes mesmos Estados e de entidades educacionais, assistenciais ou filantrópicas conveniadas com o Município de Joinville**, por tempo determinado, sem vencimentos ou qualquer outro tipo de ônus para o cedente, salvo se a despesa correspondente estiver autorizada na Lei de Diretrizes Orçamentárias e na Lei Orçamentária Anual e se demonstrado excepcional e relevante interesse público na cessão.
>
> Art. 38 O servidor do quadro permanente também poderá ser cedido, nas seguintes hipóteses:
> I - provimento em cargo em comissão em autarquias ou fundações do Município de Joinville e vice-versa;
> II - nomeação em cargo de direção em empresa pública ou sociedade de economia mista cujas ações com direito a voto, pertençam, em sua maioria, ao Município de Joinville;
> III - provimento em cargo em comissão ou nomeação em cargo de direção em empresa pública ou sociedade de economia mista da União, **dos Estados de Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Paraná e de Municípios destes mesmos Estados.**
>
> Parágrafo Único. A cessão prevista neste artigo dependerá de anuência do Prefeito ou do Presidente da Câmara de Vereadores, como for o caso, mediante a emissão de ato próprio, com exposição fundamentada (Joinville, 2008), (grifo nosso).

3.4 CONSEQUÊNCIAS JURÍDICAS E SOCIOLÓGICAS

A discriminação regional presente nos dispositivos do Estatuto do Servidor Municipal, ao restringir a cessão de servidores apenas aos estados do sul do Brasil, suscita questionamentos pertinentes sob uma perspectiva jurídica e sociológica.

No âmbito jurídico, a limitação geográfica da cessão de servidores contraria princípios basilares da administração pública estabelecidos na Constituição Federal de 1988 (Brasil, 1988), como a impessoalidade e a eficiência. A norma em questão parece violar o princípio da impessoalidade ao privilegiar determinadas regiões em detrimento de outras, ferindo o preceito de igualdade no tratamento dos administrados. A eficiência administrativa também é comprometida, visto que a restrição geográfica pode prejudicar a otimização da força de trabalho, limitando a possibilidade de aproveitamento de servidores em locais onde suas competências possam ser mais demandadas.

Sob uma perspectiva sociológica, a restrição imposta pelo Estatuto do Servidor Municipal pode ser interpretada como um reflexo das desigualdades regionais existentes no Brasil. A literatura sociológica destaca que as disparidades socioeconômicas entre as regiões do país têm raízes históricas e estruturais, resultando em diferenças no acesso a oportunidades de desenvolvimento pessoal e profissional. Nesse contexto, a limitação da mobilidade dos servidores pode contribuir para a perpetuação dessas desigualdades, reforçando a ideia de que algumas regiões são mais privilegiadas que outras em termos de oportunidades de trabalho e crescimento profissional.

Além disso, a discriminação regional na cessão de servidores pode impactar negativamente a coesão e a integração nacional. A restrição geográfica pode criar barreiras à circulação de conhecimentos e experiências entre as diferentes regiões do país, dificultando a construção de uma identidade nacional compartilhada. Em um país marcado por profundas diferenças regionais, é fundamental que as políticas públicas busquem promover a integração e a solidariedade entre as diversas partes do território nacional, o que inclui garantir a mobilidade dos servidores públicos como forma de fomentar a troca de experiências e a cooperação entre as diferentes regiões.

Por fim, a discriminação regional na cessão de servidores pode ter impactos negativos na efetividade das políticas públicas. A trava geográfica pode dificultar a implementação de programas e projetos que demandem a colaboração de servidores de diferentes regiões do país, prejudicando a capacidade do Estado de atender às demandas da sociedade de forma eficiente e eficaz. Além disso, ao limitar a circulação de servidores entre as diferentes regiões, o Estatuto do Servidor Municipal pode contribuir para a formação de "ilhas de conhecimento", onde determinadas regiões se destacam em detrimento de outras, comprometendo a capacidade do Estado de promover um desenvolvimento equilibrado e sustentável em todo o território nacional.

3.5 PARALELOS ENTRE O ESTATUTO DO SERVIDOR MUNICIPAL DE JOINVILLE E PRÁTICAS MIGRATÓRIAS DOS PAÍSES DESENVOLVIDOS

A discriminação regional presente no Estatuto do Servidor Municipal de Joinville encontra paralelo em práticas discriminatórias adotadas por países do Norte desenvolvido em relação ao Sul global. Esses países frequentemente impõem burocracias e exigências documentais para a entrada de migrantes, fundamentadas no argumento de que a vinda de estrangeiros poderia prejudicar os trabalhadores locais ao aumentar a concorrência por empregos. Essa argumentação, no entanto, é falaciosa e serve como justificativa para uma discriminação regional sutilmente implementada na estrutura legislativa.

A ideia de que a vinda de migrantes prejudicaria os trabalhadores locais é contestável à luz da teoria econômica e das evidências empíricas. Estudos mostram que a imigração pode, na verdade, contribuir para o crescimento econômico e a criação de empregos, ao estimular a demanda por bens e serviços e trazer novas habilidades e ideias para a economia local. Além disso, a competição no mercado de trabalho não é necessariamente

prejudicial, pois a diversidade de trabalhadores pode levar a uma maior especialização e inovação, beneficiando a economia como um todo.

A imposição de barreiras burocráticas para a entrada de migrantes, portanto, não se justifica como uma medida de proteção aos trabalhadores locais, mas sim como uma forma de manter privilégios e limitar a mobilidade dos indivíduos **com base em sua origem regional**. Essas práticas discriminatórias refletem uma visão excludente e etnocêntrica, que reforça as desigualdades globais ao negar oportunidades de desenvolvimento a indivíduos e comunidades de regiões menos desenvolvidas.

É importante reconhecer que a discriminação regional, seja no âmbito municipal ou global, é uma forma de injustiça que compromete os princípios de equidade e justiça social. A garantia da igualdade de oportunidades para todos, independentemente de sua origem regional, é essencial para a construção de uma sociedade mais justa e inclusiva. Portanto, é fundamental combater essas práticas discriminatórias e promover políticas que valorizem a diversidade e a integração entre os povos, em busca de um desenvolvimento mais sustentável e equilibrado em todo o mundo.

4 RESULTADOS E POTENCIALIDADES

O impacto do multiculturalismo crítico na legislação municipal de Joinville revelar-se-ia profundo e multifacetado, oferecendo *insights* significativos para a promoção da inclusão e equidade na cidade. A abordagem crítica pós-colonial adotada nesta pesquisa permitiu identificar não apenas lacunas e injustiças na legislação municipal, mas também apontar caminhos concretos para a transformação social. Ao questionar as estruturas de poder e os discursos hegemônicos presentes na legislação, o multiculturalismo crítico proporcionou uma análise mais abrangente e sensível às dinâmicas sociais e culturais de Joinville.

Uma das contribuições mais marcantes do multiculturalismo crítico é a sua capacidade de revelar as formas sutis de discriminação e exclusão presentes na legislação municipal. Ao enfatizar a importância da interseccionalidade e da justiça social, essa abordagem destacou como certas políticas e práticas podem afetar de forma desproporcional grupos específicos, ampliando as disparidades e desigualdades existentes na cidade.

Além disso, o multiculturalismo crítico estimula o debate e a reflexão sobre as noções de identidade, pertencimento e cidadania em Joinville. Ao desafiar as narrativas dominantes e promover a valorização das diversidades culturais, essa abordagem incentiva a construção de uma cidade mais inclusiva e plural, onde diferentes grupos possam coexistir e colaborar de forma harmoniosa.

Outro impacto relevante do multiculturalismo crítico é a sua influência na formulação de políticas públicas mais sensíveis e responsivas às necessidades das comunidades migrantes e minoritárias. Ao destacar a importância do diálogo intercultural e da participação democrática, essa abordagem contribuirá para o desenvolvimento de políticas mais justas e equitativas, que buscam garantir os direitos e a dignidade de **todos** os cidadãos de Joinville, **nativos ou não**.

Em síntese, o multiculturalismo crítico emerge como uma poderosa ferramenta analítica e normativa para repensar as políticas e práticas municipais em Joinville. Sua capacidade de revelar as injustiças e desigualdades existentes na cidade, bem como de apontar caminhos para a transformação social, destaca a importância de uma abordagem crítica e reflexiva na promoção da inclusão e equidade em contextos urbanos complexos como o de Joinville.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, esta pesquisa conseguiu atingir seus objetivos ao lançar luz sobre a legislação municipal de Joinville, Santa Catarina, através da lente

do multiculturalismo crítico e da abordagem crítica pós-colonial. Por meio de uma análise cuidadosa da legislação estatutária e de uma investigação profunda sobre os temas de migrações, fronteiras e regionalismo discriminatório, foi possível identificar exemplos de discriminação e exclusão presentes nas normas municipais.

A análise crítica realizada neste estudo revelou que o multiculturalismo crítico oferece uma perspectiva analítica e normativa mais adequada para abordar as complexidades das questões étnicas e culturais em contextos urbanos como o de Joinville. Ao desafiar as narrativas hegemônicas e promover a inclusão e a justiça social, essa abordagem se mostra essencial para repensar as políticas e práticas municipais. Assim, concluímos que, embora a legislação municipal de Joinville reproduza padrões de discriminação, o multiculturalismo crítico pode ser uma ferramenta poderosa para promover mudanças positivas e construir uma cidade mais justa e igualitária para todos os seus habitantes.

Diante disso, recomendamos que as autoridades municipais e os legisladores considerem seriamente a perspectiva crítica e reflexiva do multiculturalismo ao elaborar e implementar políticas relacionadas à diversidade cultural e às migrações dentro das normas municipais. Ao fazê-lo, Joinville poderá se posicionar como um exemplo de cidade inclusiva, que valoriza e respeita a diversidade de seus cidadãos, independentemente de sua origem regional.

REFERÊNCIAS

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, n. 191-A, p. 1, 5 out. 1988. Legislação Informatizada – Constituição de 1988 – Publicação Original. Disponível em: w2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1988/constituicao-1988-5-outubro-1988-322142-publicacaooriginal-1-pl.html.

FLORES, Joaquin Herrera. **A (Re) invenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2009.

JOINVILLE. (Município). Lei Complementar nº 266, de 05 de abril de 2008. Dispõe sobre o Regime Jurídico dos Servidores Públicos do Município de Joinville, das Autarquias e das Fundações Públicas Municipais. Estatuto do Município de Joinville. Prefeitura Municipal de Joinville. **Diário Oficial do Município**. Leis Municipais – Santa Catarina. Disponível em: https://leismunicipais.com.br/a/sc/j/joinville/lei-complementar/2008/27/266/lei-complementar-n-266-2008-dispoe-sobre-o-regime-juridico-dos-servidores-publicos-do-municipio-de-joinville-das-autarquias-e-das-fundacoes-publicas-municipais.

BABAÇU LIVRE: UMA ANÁLISE DA ATIVIDADE DAS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU NO MÉDIO MEARIM DO ESTADO DO MARANHÃO

Francisco Ferreira de Lima[1]
Thaís Janaina Wenczenovicz[2]

INTRODUÇÃO

No presente trabalho será abordada a atividade das quebradeiras de coco babaçu no Médio Mearim do estado do Maranhão (municípios banhados pelo rio Mearim – 16 municípios, região central), mostrando o seu modo de vida, a sua história, a sua cultura e como essa classe de pessoas resistiu ao longo do tempo ao assédio, à ameaça e à violência dos grandes latifundiários que tentam desmobilizar a atividade das mulheres que vivem da coleta, da quebra e da extração do coco babaçu na região banhada pelo rio Mearim no estado do Maranhão.

A história de resistência dessas trabalhadoras ao longo dos anos para manter viva a sua atividade e garantir a posse da terra ocupada por seus antepassados passa por movimentos religiosos, políticos, sindicais e associações de moradores da zona rural do estado do Maranhão, que reúnem não apenas quebradeiras de coco, mas quilombolas, lavradoras e várias outras

[1] Mestrando em Direito pela Universidade do Oeste de Santa Catarina; Mestre em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais; Licenciando em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão; Professor do Curso de Direito da Universidade Estadual do Maranhão; Juiz de Direito do Tribunal de Justiça do Estado do Maranhão. E-mail: fflima1996@hotmail.com.

[2] Docente adjunta e pesquisadora sênior da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul; Pesquisadora PQg Produtividade FAPERGS/Faixa 2; Professora Titular no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito da Universidade do Oeste de Santa Catarina; Professora no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas na Universidade Federal Fronteira Sul. E-mail: t.wencze@terra.com.br.

pessoas, em sua maioria, descendentes de escravizados e escravizadas, que lutam para manter e conservar uma atividade de subsistência, ligada à extração e beneficiamento de forma manual do coco babaçu nos espaços rurais, dos quais essas mulheres possuem apenas a posse, uma vez que a propriedade já esteve nas mãos do estado e agora está legalmente sob o domínio de pessoas do agronegócio, latifundiários, muitos deles detentores não só do poder econômico no Maranhão, mas também do poder político local.

Serão estudados os efeitos que a lei número 2.979 de 1969 (Maranhão, 1969), a chamada "Lei Sarney de Terras", gerou para facilitar a compra e venda de terras do estado para os capitalistas do agronegócio, cujo pretexto era desenvolver economicamente o estado do Maranhão, tido até então como a unidade federada mais pobre do Brasil.

Será estudado o valor financeiro e cultural da palmeira de coco babaçu para as quebradeiras e suas famílias, assim como se demonstrará que ao pé da letra uma única palmeira de coco babaçu, que vive por até 50 anos, gera frutos mais valiosos economicamente do que vários bois, de modo que a busca pelo babaçu livre é uma luta não só das quebradeiras de coco, mas de todas aquelas pessoas e entidades que se preocupam com os menos favorecidos, em especial com as pessoas que vivem da roça, da lavoura, da coleta de frutos e do beneficiamento de coco babaçu para a sua subsistência e para a manutenção de suas famílias, considerando que essa atividade gera recursos apenas para sua sobrevivência, fato demonstrado pela observação de que essas famílias assim vivem há mais de 100 anos na mesma região, sem que tenha havido a mudança do seu ***status*** financeiro.

Será demonstrado, portanto, que a expulsão dessas mulheres de suas terras tem causado grandes prejuízos não só para aquelas famílias, mas para o estado como um todo, pois muitas dessas pessoas se mudaram para as cidades, contra a sua vontade, onde também vivem na miséria, normalmente

na periferia, nas palafitas e sobrevivem com benefícios assistenciais do governo federal.

Desse modo, será analisado se a "Lei Sarney de Terras" conseguiu acabar com a miséria do Maranhão ou apenas contribuiu para a expulsão dos homens e mulheres do campo e com a geração de vários conflitos agrários no Estado, com reflexo inclusive do âmbito criminal, e a perda de vidas a partir das lutas pela posse da terra e pela garantia do acesso livre às palmeiras por parte das quebradeiras de coco no Médio Mearim do Maranhão.

A função, o trabalho, os procedimentos e as atividades das quebradeiras de coco, assim como os conflitos gerados a partir da luta pela posse da terra no estado do Maranhão, notadamente no Médio Mearim, serão os objetivos do presente artigo, o qual abordará também a eventual miséria gerada pela grande concentração de terras em mãos de poucos produtores do agronegócio, que atuam na atividade da monocultura, para a produção de grãos para exportação.

1 AS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU COMO POVOS REMANESCENTES

As quebradeiras de coco babaçu, ao lado dos povos indígenas, das comunidades quilombolas, e outros, são consideradas integrantes dos povos originários. Antropologicamente, são considerados povos originários não somente os primeiros habitantes do território nacional (os povos indígenas), mas também aqueles indivíduos que vivem em determinada área do território nacional, como proprietários ou não, e tiram daquele território o seu modo de vida e sustento, exercem seus cultos religiosos, criam os seus filhos e suas filhas, e disseminam as suas culturas.

As quebradeiras de coco da região do Médio Mearim, no estado do Maranhão, poderão assim ser caracterizadas como uma comunidade remanescente, até mesmo porque essas pessoas, em sua maioria, são

originárias de escravizados(as) e que, portanto, sempre viveram à margem da sociedade e com o abandono do poder público.

A região do Médio Mearim no estado do Maranhão compreende alguns dos municípios banhados pelo rio Mearim e é composta pelos municípios de Lago do Junco, Lago dos Rodrigues, Peritoró, Lima Campos, Esperantinópolis, Pedreiras, Bacabal e São Luís Gonzaga do Maranhão, dentre outros, ocupando 30% do território estadual. É nessa região onde se concentram as maiores comunidades de quebradeiras de coco babaçu, com atuação de modo artesanal e exercendo atividade de subsistência. A luta das quebradeiras de coco para terem acesso a esses frutos passou por várias etapas, tendo se intensificado a partir do início dos anos 70 com a edição da Lei Estadual nº 2.979 (Maranhão, 1969), denominada "Lei Sarney de Terras", pois editada quando José Sarney era governador do estado do Maranhão.

Tal lei veio com o pretexto de trazer o desenvolvimento para as áreas agrícolas do estado do Maranhão, já que tinha a intenção de facilitar a venda das terras devolutas do estado para grandes produtores, muitos do sul do Brasil, tendo aí se iniciado muitos conflitos entre as quebradeiras de coco e os novos proprietários de terra, na época chamados simplesmente de latifundiários ou grileiros, que exercem hoje a atividade entendida como Agronegócio.

Considerando que as quebradeiras de coco não eram proprietárias das terras (ainda não eram chamadas sem-terra, na época), houve a eclosão de conflitos no campo, pois os novos proprietários das terras passaram a impedir as mulheres que trabalhavam com coco babaçu de ingressar nas suas áreas para coletar os frutos vindos das Palmeiras. A partir daí as mulheres começaram a se organizar em movimento, chamadas na época de mutirões, que tinham por finalidade reivindicar o livre acesso às áreas onde havia palmeiras, uma vez que as mulheres entendiam que esses vegetais não foram plantados ou adubados pelos fazendeiros e sim nasceram naturalmente, sendo, portanto, fruto da natureza ou criados por Deus, conforme argumentavam as quebradeiras.

Assim, essas mulheres se associaram, surgindo daí sindicatos (Sindicatos dos Trabalhadores Rurais - STR), que congregavam quebradeiras de coco, mas também havia outros associados, tais como quilombolas e lavradores que não trabalhavam especificamente com o coco babaçu (pequenos plantadores de arroz, feijão e mandioca).

1.1 UTILIDADES DA PALMEIRA DO COCO BABAÇU

A palmeira do coco babaçu existe no Brasil nas regiões do cerrado, área de transição com a região amazônica, e compreende basicamente o sudoeste do Pará, Piauí, Tocantins, parte da Bahia, e, no estado do Maranhão, notadamente na região do Médio Mearim, onde se concentra a maior quantidade de palmeiras de babaçu. Dizem no interior do Maranhão que a palmeira de babaçu, também chamada de mãe palmeira, é o boi da quebradeira de coco, considerando que tudo se aproveita da referida plantação: as folhas servem para a construção de casas, cercas, redes de dormir, abano, chiqueiro de porco, poleiro de galinha etc.

A palmeira adulta mede cerca de 20m e rende até cinco cachos de coco, tendo cada cacho de 300 a 500 cocos, e cada coco contém de quatro a seis amêndoas, chamadas pelas mulheres de bagos; esses frutos são quebrados manualmente com a utilização de machados fincados no chão, onde a mulher, sentada no chão, bate no fruto com um instrumento chamado macete (pedaço de madeira de 30cm) no coco até abri-lo, de onde são retiradas as amêndoas (bagos); as amêndoas são vendidas para compradores "de fora" (atravessadores), atualmente por R$ 4,00 (quatro reais) um quilo. Desse modo, uma "boa quebradeira de coco" consegue até 10 quilos por dia, podendo assim receber até R$ 40,00 (quarenta reais) por dia quebrando coco.

A amêndoa é utilizada para fazer óleo, azeite, leite, sabão, doce, sabonete, ***shampoo***, condicionador, cocada e outros produtos, comestíveis ou não. O

resto do fruto, chamado de “cavaco”, é utilizado para fazer carvão vegetal ou combustível, porém o mesocarpo (parte maciça que fica entre a casca e o cavaco) é aproveitado para fazer farinha, paçoca, produtos medicinais, protetor labial etc. Mesmo após morta, a palmeira ainda serve, pois gera o melhor adubo para a própria terra onde nasceu ou para jardins nas cidades grandes.

Considerando que uma palmeira vive em média 50 anos, pode-se dizer que durante todo o seu ciclo de vida ela gerará muitos recursos para quem dela vive, daí se dizer que a palmeira é o boi da quebradeira de coco, e de lá ela pode tirar o seu sustento e o de sua família, e assim uma única palmeira pode ser capaz de sustentar várias famílias.

Desse modo, é importante a conservação dessa cultura, vez que ajuda a preservar a identidade daquelas pessoas ligadas à terra por fortes e eternos laços, e com sobrevivência a partir daquela atividade, já que grande parte do coco babaçu é aproveitada na própria alimentação das famílias, sendo vendida apenas a sobra, via atravessadores (“compradores de coco”), que repassam depois a produção para as indústrias alimentícias e de cosméticos.

Assim, tal cultura de transformação do coco babaçu em vários outros objetos e alimentos deve ser preservada, pois isso também é conhecimento, assim como já apontou Foucault (2014):

> O saber não é o canteiro epistemológico que desapareceria na ciência que o realiza. A ciência (ou o que passa por tal) localiza-se em um campo de saber e nele tem um papel, que varia conforme as diferentes formações discursivas e que se modifica de acordo com suas mutações (Foucault, 2014, p. 222).

A partir daí, podemos dizer que a arte de se fazer produtos, alimentícios ou não, com a utilização do bago do coco babaçu, é um conhecimento das quebradeiras de coco que deve ser preservado pela sociedade, pois esse trabalho ajuda a criar uma identidade para aquela gente, para além de ser atividade econômica.

2 FAZENDA DE PORTEIRA FECHADA

A expressão "de porteira fechada" no mundo político é utilizada pelos jornalistas quando determinado partido político recebe do Presidente da República um Ministério com direito não só ao cargo de ministro, mas com o poder de indicar todos os cargos de segundo, terceiro e quarto escalões, assim como com direito a ter todos os cargos agregados àquele ministério espalhados pelos estados. Essa expressão também é utilizada no mundo do agronegócio quando determinado grupo empresarial ou uma pessoa física adquire uma fazenda com todos os bois, as plantações, os açudes, as madeiras e todas as benfeitorias porventura existentes naquela propriedade rural ("fazenda de porteira fechada").

No Maranhão, a partir da edição da Lei nº 2.979 (Maranhão, 1969), época em que José Sarney era governador do estado, o jargão "porteira fechada" significava a compra, por parte do latifundiário, de uma vasta propriedade das terras devolutas do estado do Maranhão (terras públicas), incluindo todos os itens acima, inclusive os lavradores, comunidades quilombolas e quebradeiras de coco que eventualmente estivessem na posse daquela porção de terra.

Essas pessoas, portanto, passaram a ser subjugadas pelo novo proprietário, muitos deles de outras unidades da federação, cujos precursores do agronegócio expulsavam os posseiros com a utilização de seguranças particulares, chamados jagunços, e mesmo com uso da força policial oficial, sendo muitas das expulsões sem sequer a existência de ordem judicial.

Desse modo, as quebradeiras de coco babaçu foram as principais vítimas dessa nova ideologia do direito de propriedade aqui no Maranhão, cuja política, com pretexto de desenvolver o estado, submeteu os pequenos lavradores aos mais cruéis sofrimentos e os jogou para as grandes cidades (êxodo rural), considerando que no início dos anos 70 ocorreu uma verdadeira

migração em massa de lavradores e lavradoras para os estados do sudeste do país, em especial para o estado de São Paulo, pois essas pessoas eram expulsas do seu local de moradia antigo, onde viveram os seus antepassados e onde esses moradores criavam animais, tinham residência própria, exerciam seus cultos religiosos, tinham uma cultura agrícola de subsistência e onde se permitiam sonhar com uma vida melhor para si e para seus familiares. A partir da "Lei Sarney de Terras", vários desses sonhos foram jogados literalmente pelo ralo do suposto progresso e do desenvolvimento capitalista.

A "Lei Sarney de Terras" permitiu, assim, a ocupação das terras devolutas do estado, cujas comunidades tradicionais tinham aquelas terras como suas ao longo dos anos, desde a libertação dos escravizados, porém o governo do estado mapeou e colocou à venda essas terras, permitindo um avanço do capitalismo e a desmobilização das comunidades tradicionais.

Houve, a partir dessa nova legislação, o surgimento de insurgentes, notadamente pessoas ligadas à igreja católica, aos sindicatos, alguns intelectuais e camponeses de um modo geral, que se uniram em associações para resistir a essa nova espoliação legal, já que ancorada em legislação específica, parecendo ter sido feita de encomenda pelos grandes capitalistas.

Em vista disso, Silva (2011) aponta que a forma de autonomia do estado do Maranhão foi idealizada como base oferecer condições ideais para a realização do capital, em detrimento das condições de sobrevivência da população:

> O que se percebe do exposto é que a forma como a economia do estado vem sendo historicamente organizada tem como base oferecer as condições ideais para a realização do capital em detrimento das condições de sobrevivência da população. O ingresso do capital no campo, principalmente a partir da década de 1970, desestruturando o setor produtivo tradicional, pode ser apontado como um dos principais determinantes do empobrecimento dos maranhenses que foram expulsos da terra para as periferias das cidades, o que se reflete nos baixíssimos indicadores sociais que o estado apresenta (Silva, 2011, p. 98).

Desse modo, a expressão “porteira fechada” significou para as quebradeiras de coco babaçu a venda das terras por elas ocupadas com elas dentro, ou seja, como se essas pessoas voltassem a ser mercadorias, assim como os escravizados e escravizadas do passado. O pretexto da lei foi desenvolver o estado, considerando que o Maranhão já era na época a unidade federada mais pobre do Brasil, tendo, por iniciativa do governador, o objetivo de trazer o progresso para o nosso estado, porém a história demonstrou que tal lei só aumentou a miséria no estado do Maranhão, notadamente na classe das quebradeiras de coco babaçu que se viram despojadas do seu modo de sobrevivência, já que os babaçuais foram também privatizados pelo grande produtor rural, o qual expulsou essas mulheres de suas terras, muitas vezes com bastante violência.

A maior prova de que a “Lei Sarney de Terras” não teve o efeito esperado foi que, mesmo meio século após sua edição, o Maranhão continua a ser o estado mais pobre da unidade da federação (IBGE, 2019).

Sobre as terras devolutas, ou seja, as terras públicas de domínio do estado do Maranhão, foi editada, em 1991, a Lei Estadual nº 5.315 (Maranhão, 1991), que disciplina o conceito de terras devolutas e a sua utilização por parte de entes públicos e de terceiros, assim como regulamentou a demarcação dessas áreas, e previu a sua exploração racional e econômica, assegurando a posse daquelas áreas pelas pessoas que as ocupavam há muitos anos (comunidades tradicionais). Nunca houve, no entanto, a efetivação da referida lei, por ausência de vontade política das autoridades locais e da resistência dos grandes grupos econômicos que atuam na atividade agrícola e pecuária no nosso estado.

Se não bastasse, o que já estava ruim para as quebradeiras de coco, piorou. Explico.

Recentemente, foi aprovada a Lei Estadual nº 12.169 (Maranhão, 2023) (alterando a Lei 5.315/91), a qual ampliou de 200 para 2.500 hectares a

porção de terras ocupadas que podem ser regularizadas por particulares, cuja legislação deixou de contemplar os agricultores familiares, assim como proibiu a regularização fundiária de terras ocupadas por comunidades tradicionais, como povos quilombolas e quebradeiras de coco babaçu, de modo que ocorreu a exclusão desses povos da política de democratização e acesso à terra.

Os movimentos sociais, porém, não ficaram silentes, e assim foi proposta no Supremo Tribunal Federal a ADI 7588, pela Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG), (Brasil, 2024), que tem como Relator o Ministro Luiz Fux, com o fim de contestar a Lei 12.169 (Maranhão, 2023), a qual agravou sobremaneira a situação das quebradeiras de coco e de outros povos tradicionais no Maranhão, como as comunidades quilombolas, por dificultar o acesso dessas pessoas às terras por elas ocupadas, além de causar risco ao meio ambiente, ao permitir o alargamento das terras que poderão ser ocupadas e exploraras pelos grandes empreendedores do agronegócio.

3 LEIS DO BABAÇU LIVRE: A ATIVIDADE EXTRATIVISTA DE SUBSISTÊNCIA EM CONTRAPARTIDA AOS GRANDES PROJETOS DO AGRONEGÓCIO

A luta das quebradeiras de coco para manter e preservar o seu modo de vida se intensificou no final dos anos 1960, e encontrou muitos obstáculos na zona rural da região do Médio Mearim - Maranhão, sendo o maior deles a expansão do agronegócio no estado, cuja atividade foi estimulada pela "Lei Sarney de Terras", conforme já mencionado, a qual facilitou a compra de grande porção de terras agricultáveis em todo o estado do Maranhão, as quais serviram para a expansão de projetos de plantio de eucalipto, soja, milho, criação de gado de corte e outras atividades voltadas para a monocultura de exportação.

Desse modo, as quebradeiras de coco babaçu tiveram uma atuação política intensa junto às Câmaras de Vereadores dos municípios do Médio Mearim, buscando uma legislação que protegesse as suas atividades e seu livre acesso aos cocais, considerando que havia um vácuo na legislação federal e estadual e dos órgãos ambientais para a proteção daquelas pessoas e de suas atividades de subsistência.

Assim, no início dos anos de 1970 as quebradeiras de coco começaram a se associar aos sindicatos dos trabalhadores rurais (STR) e, em 1989 foi criada a ASSEMA, Associação dos Assentados do Maranhão, que teve por função agregar as famílias receptoras de terras distribuídas pelos projetos locais de reforma agrária, sendo que essas pessoas eram assentadas em determinado local da zona rural, onde continuariam com suas atividades de quebradeiras de coco, pois elas também foram admitidas na referida agremiação (STR), assim como outras espécies de lavradores e quilombolas.

Posteriormente, foi criado o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB) também no início dos anos 1990, cuja agremiação buscava unir esforços das mulheres quebradeiras de coco para resistirem à violência e às ameaças vindas dos grandes fazendeiros.

A partir da intensificação desses movimentos pela posse das terras e na busca de acesso ao coco babaçu, em 1992 o Instituto Brasileiro de Meio Ambiente - IBAMA editou a Portaria nº 22, de 10 de fevereiro 1992 (Brasil, 1992), que criou o Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais - CNTP, com sede em Brasília, e aprovou o seu regimento interno, o qual buscava proteger de algum modo as comunidades tradicionais, logicamente incluídas as famílias que viviam da coleta e da extração do coco babaçu. A efetivação dessa Portaria sofreu resistência dos grandes latifundiários, que viam na atividade da quebradeira de coco babaçu e na posse da terra pelos quilombolas uma espécie de restrição ao direito de propriedade não previsto na Constituição Federal, já que essas mulheres queriam ter livre

acesso às propriedades para coleta do coco babaçu, e dividir espaço com os bois ou com os pés de eucaliptos.

Para Tavares (2011), as quebradeiras de coco inauguraram momentos importantes em suas lutas por reconhecimento:

> Em relação ao acesso aos babaçuais, as quebradeiras demarcam três importantes momentos. O primeiro momento, antes da expansão da pecuária, na década de 1970, é considerado como sendo o tempo do babaçu livre, quando acessavam livremente os palmeirais. O segundo momento é o do chamado babaçu preso, marcado pelo controle e/ou proibição de acesso aos babaçuais. A luta delas desde a década de 1980 e principalmente na década de 1990 foi, neste aspecto, para libertar novamente o babaçu. O terceiro momento é o da reconquista do acesso livre aos babaçuais e da conquista de legislações de proteção às palmeiras (Tavares, 2011, p. 129).

Durkheim (2016) aborda a importância desses movimentos para a sociedade:

> O que vemos essencialmente no grupo profissional é um poder moral capaz de refrear os egoísmos individuais, de manter no coração dos trabalhadores um sentimento mais vivo de sua solidariedade coletiva, de impedir que a lei do mais forte seja tão brutalmente aplicada às relações industriais e comerciais. Porém considera-se que ele é bastante impróprio para esse papel. Por ter surgido por ocasião de interesses temporais, parece que ele só pode servir para fins utilitários, e as lembranças deixadas pelas corporações do Antigo Regime só confirmam tal impressão. Temos a propensão a representá-las no futuro tal como eram nos últimos tempos de sua existência, ocupadas antes de tudo em manter ou aumentar seus privilégios e monopólios, e não conseguimos ver como preocupações tão estritamente profissionais poderiam engendrar uma ação favorável sobre a moralidade do corpo ou de seus membros (Durkheim, 2016, p. 21).

Segundo Bourdieu, as lutas para preservar a identidade étnica ou propriedade, ligadas entre si através do lugar de origem e dos sinais duradouros que lhes são correlativos, formam casos particulares das lutas das classificações, pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de

fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer os grupos. (Bourdieu, 1989, p. 113)

O art. 68 do Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (Brasil, 1988) previu e determinou que as comunidades quilombolas teriam o direito de permanecer nos lugares onde fixaram residência e exercem suas atividades, sendo essa conquista uma luta dos movimentos sociais, incluídas as quebradeiras de coco babaçu, as quais, em sua maioria, são remanescentes e misturadas com os quilombolas, e tal legislação foi uma conquista interessante para as comunidades remanescentes.

Sundfeld (2002) destaca a importância do previsto no art. 68 do ADCT:

> Importante notar que o termo propriedade definitiva reforça o entendimento perfilhado, porquanto tem nítido sentido de consolidação de um direito subjetivo preexistente. Logicamente, somente se pode falar em propriedade definitiva se existiu, em momento anterior, uma propriedade que não era, porém que já reunia todos os elementos essenciais para caracterizá-la como tal. Conclui-se, portanto, que o termo "definitiva", escrito no art. 68 do ADCT, expressa a ideia de certeza do direito de propriedade, a fim de conferir aos remanescentes, seus titulares, segurança jurídica que antes não possuíam (Sundfeld, 2002, p. 34).

A Constituição do estado do Maranhão (Maranhão, 1989), em seu art. 196, garantiu a preservação das palmeiras de babaçu como fontes de renda para os trabalhadores e trabalhadoras rurais, porém, referido dispositivo precisava de regulamentação, a qual só veio em 2003 com a edição da lei estadual nº 7.824 (Maranhão, 2003), que garantiu o acesso das quebradeiras de coco a todas as propriedades que possuíssem as palmeiras de babaçu, não importando se terras públicas ou particulares.

Esta lei modificou de forma contundente a lei estadual nº 4.734 (Maranhão, 1985), chamada "Lei Estadual do Babaçu Livre", que, no entanto, previu que o acesso livre das lavradoras se restringia às terras públicas, sendo

que a nova lei 7.824 (Maranhão, 2003) estabeleceu que esse acesso das mulheres seria também às terras particulares.

Essas conquistas são atribuídas à união das quebradeiras de coco, as quais conseguiram trazer outros(as) trabalhadores(as) para seus movimentos, notadamente lavradores, lavradoras e comunidades Quilombolas. O movimento das quebradeiras de coco na região do Médio Mearim do estado do Maranhão conseguiu, no município de Lago do Junco, aprovar a primeira Lei Municipal do Babaçu Livre" (acesso às palmeiras em terras publicas ou particulares), a "Lei nº 5, de 22 de agosto de 1997, posteriormente aperfeiçoado pela Lei 01/2022.

Portanto, pode-se dizer que tal município (Lago do Junco) foi o primeiro a editar Lei Babaçu Livre Municipal no Maranhão. A partir daí, vários municípios da região do Médio Mearim também aprovaram leis do babaçu livre, tais como o município de Esperantinópolis (Lei 255/1999), Lago dos Rodrigues (Lei 32/1999), e outros municípios da região.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do estudo das atividades das quebradeiras de coco da região do Médio Mearim do estado do Maranhão, percebe-se que essas mulheres continuam na sua luta diária pela posse e acesso às terras onde brotam as palmeiras, numa verdadeira disputa com bois e plantações de monocultura para exportação por parte dos grandes plantios do Agronegócio. A violência no campo, porém, arrefeceu-se em razão dos inúmeros projetos de reforma agrária colocadas em prática pelo Governo Federal, principalmente pelos últimos gestores, a partir do ano de 2003, onde várias pessoas que trabalham com a terra foram assentadas e hoje já possuem suas pequenas propriedades e exercem suas atividades em terras próprias (deixaram de ser Sem Terra).

Porém, ainda há resistência por parte dos fazendeiros que estão aos poucos destruindo as palmeiras de babaçu, e colocando em seus lugares

outras atividades, como a plantação de eucalipto, soja e a criação de gado de corte, cujas atividades são voltadas para o mercado de outras unidades da federação, e até mesmo para exportação. A miséria no Maranhão e na região do Médio Mearim, portanto, continua, apesar de já ter havido significativa melhoria, principalmente pela distribuição de benefícios assistenciais pelo Governo Federal, pela expansão da educação para a zona rural em todas as localidades do estado do Maranhão, bem como pela construção de vias de acesso, que facilitaram e ajudaram na fixação do homem no campo e em seus locais de nascimento.

A lei estadual nº 2.979 (Maranhão, 1969), (Lei Sarney de Terras), que tinha a finalidade desenvolver o estado, em especial a zona rural, por ter facilitado a compra de grande porção de terra por grupos empresariais de fora do estado, por preços irrisórios, não conseguiu o seu objetivo.

Isto porque o Maranhão continua a ser o estado mais pobre da Federação, havendo em verdade uma concentração de renda desumana nas mãos dos mais ricos, em especial nos grandes latifundiários e detentores das terras agricultáveis, cujas atividades não servem para desenvolver o estado, mas sim para gerar a concentração de riquezas nas mãos de poucos, assim como destruir o meio ambiente.

Portanto, a luta das quebradeiras de coco babaçu para terem livre acesso às palmeiras é justa, afinal, como bem elas dizem, as palmeiras não foram plantadas, adubadas ou cuidadas por ninguém, já que são obras da natureza, e assim a posse e o acesso livre a essa riqueza devem ser garantidos a todas as pessoas que vivem da referida atividade.

Deve, assim, ser confirmada que a palmeira vale mais do que um boi ou vários pés de eucalipto ou inúmeros pés de soja, pois essa atividade serve também para identificar as mulheres como sujeitos de direito e ajudam na criação de uma identidade própria como pessoas detentoras do direito fundamental à propriedade, à manutenção de suas culturas e a garantia de que

poderão permanecer nas terras onde nasceram, cresceram, foram educadas e onde preservarão as histórias de seus antepassados e de suas famílias, sempre em busca do bem-estar, da alegria, da felicidade e do legítimo direito de terem a sua dignidade humana respeitada por todos, inclusive os proprietários dos grandes projetos do Agronegócio da nossa região.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU. Pierre. **O Poder Simbólico**. Tradução Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: BERTRAND, 1989.

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, n. 191-A, p. 1, 5 out. 1988. Legislação Informatizada – Constituição de 1988 – Publicação Original. Disponível em: w2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1988/constituicao-1988-5-outubro-1988-322142-publicacaooriginal-1-pl.html.

BRASIL. Portaria n. 22, de 10 de fevereiro de 1992. Cria o centro nacional de desenvolvimento sustentado das populações tradicionais-CNPT e aprova seu regimento interno. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, p. 1637. 11 fev. 1992. Disponível em: https://www.ibama.gov.br/sophia/cnia/legislacao/IBAMA/PT0022-100292.pdf.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Contag contesta alterações na Lei de Terras do Maranhão.** Brasília: STF, 2024. Disponível em: https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=525120&ori=1. Acesso em: 23 jan. 2024.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. Tradução Andréa Stahel M. da Silva. São Paulo: Edipro, 2016.

FOUCAULT. Michel. **A Arqueologia do Saber**. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. IBGE. **Pesquisa nacional por amostra de domicílios, 2019**. Rio de Janeiro, IBGE, 2019.

MARANHÃO. [Constituição (1989)]. Constituição do Estado do Maranhão de 1989. Texto Constitucional promulgado em 05 de outubro de 1989 com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais n. 01/1989 a 091/2021. **Assembleia Legislativa do Estado do Maranhão**. São Luís. 2022. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/70443/CE_MA_EC_91-2021.pdf?sequence=15&isAllowed=y. Acesso em: 19 jan. 2024.

MARANHÃO. Lei n. 2.979, de 17 de julho de 1969. Dispõe sobre as terras de domínio público e dá outras providências. ***In***: GONÇALVES, M. de F. da C. **A reinvenção do Maranhão dinástico**. São Luís: UFMA, PROIN, 2000.

MARANHÃO. Lei n. 12.169, de 19 de dezembro de 2023. Altera a redação dos arts. 13 e 17 da Lei nº 5.315, de 23 de dezembro de 1991, que dispõe sobre terras de domínio do Estado do Maranhão. **Assembleia Legislativa do Estado do Maranhão**. São Luís: ALEMA, 2023.

MARANHÃO. Lei n. 5.315, de 23 de dezembro de 1991. Acrescenta o § 3º ao art. 13, da Lei nº 5.315, de 23 de dezembro de 1991, que dispõe sobre terras de domínio do Estado do Maranhão. **Assembleia Legislativa do Estado do Maranhão**. Disponível em: https://iterma.ma.gov.br/uploads/iterma/docs/Lei-Estadual-n%C2%BA-5.315-Lei-de-Terras-do-Estado-do-Maranh%C3%A3o_.pdf. Acesso em: 25 jan. 2024.

MARANHÃO. Lei n. 7.824, de 22 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 4.734/86, que cuida da proibição da derrubada de palmeiras de babaçu no Estado do Maranhão, e dá outras providências. **Diário Oficial do Estado**, São Luís, p. 9-10, 22 jan. 2003.

SILVA. Lília Penha Viana. **Pobreza, resistência e enfrentamento no Estado do Maranhão**. São Luís, EDUFMA, 2011.

SUNDFELD, Carlos Ari. **Comunidades Quilombolas**: Direito à Terra. Brasília: Fundação Cultural Palmares/MinC. Editorial Abaré, 2002.

TAVARES, João Claudino. **Singularidades do espaço transitório no Estado do Maranhão**: um estudo a partir das quebradeiras de coco babaçu / MIQCB e trabalhadores rurais sem terra. São Luís, EDUFMA, 2011.

COLONIALIDADE DO PODER: REFLEXOS NO DIREITO DO TRABALHO E NA DIVISÃO SEXUAL/RACIAL DO MERCADO DE TRABALHO BRASILEIRO

Isabela Carvalho Castro Gusmão[1]
Thaís Janaina Wenczenovicz[2]

INTRODUÇÃO

O direito ao trabalho é considerando um direito fundamental, portanto, todos que desejam trabalhar devem ter igualdade de condições para buscar um trabalho remunerado. No entanto, tem-se como premissa deste trabalho que a ocupação de cargos remunerados por homens e mulheres no Brasil se dá de formas diferentes e em quantidades diferentes.

Do mesmo modo, tem-se como premissa que a ocupação de cargos remunerados de maior ou menor contraprestação pecuniária também é influenciado pela raça. Nesse sentido, esse artigo buscará compreender, a partir do discurso decolonial, que tem como principais expoentes Aníbal Quijano e Walter Mignolo; as razões para esse cenário identificado.

Assim, o objetivo geral deste trabalho é responder ao seguinte problema: há reflexos da colonialidade do poder no direito do trabalho e na composição do mercado de trabalho brasileiro? A primeira parte abordará a questão do

[1] Mestranda em Direito pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu da Universidade do Oeste de Santa Catarina; Especialista em Direito e Processo do Trabalho pela Universidade Estácio de Sá; Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Maranhão; Bacharel em Administração pela Universidade Estadual do Maranhão; Advogada e servidora pública; E-mail: isabela.cg@unoesc.edu.br.

[2] Docente adjunta; Pesquisadora sênior da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul. Pesquisadora PQg Produtividade/FAPERGS/Faixa 2. Professora Titular no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito da Universidade do Oeste de Santa Catarina; Professora no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas na Universidade Federal Fronteira Sul. E-mail: t.wencze@terra.com.br.

trabalho como um direito fundamental, seu objeto de proteção e os requisitos da relação de trabalho, buscando formar uma base teórica sobre o tema. A segunda explorará a teoria crítica decolonial de que forma a relação de colonialidade se reflete nas relações de trabalho. A última parte do capítulo realizará análise de dados oficiais sobre a composição do mercado de trabalho brasileiro, a distribuição por raça e gênero da população economicamente ativa, buscando compreender se o cenário apresentado é reflexo da colonialidade do poder.

O presente estudo foi elaborado com base em uma investigação bibliográfica, uma vez que foi realizada com base em livros, artigos, legislação e dados oficiais públicos que permeiam o tema proposto.

1 O DIREITO AO TRABALHO E OS REQUISITOS DA RELAÇÃO DE EMPREGO

O direito ao trabalho é previsto no art. 23 da Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU, 1948), que expressa que "toda pessoa tem direito ao trabalho, à livre escolha de emprego, a condições justas e favoráveis de trabalho e à proteção contra o desemprego". No mesmo sentido, a Constituição Federal de 1988 (Brasil, 1988) prevê em seu art. 6º o trabalho como um direito social nos seguintes termos: "são direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição".

O art. 5ª da Carta Magna Brasileira prevê apenas a "liberdade de exercício de qualquer trabalho" em seu inciso XIII, não havendo previsão expressa de "direito ao trabalho" em seu rol exemplificativo de direitos fundamentais (Brasil, 1988).

Embora o direito ao trabalho não tenha sido elencado no art. 5º da CF (Brasil, 1988), é possível perceber a presença direta ou indireta do direito ao

trabalho em diversos outros artigos, tais como o art. 1º, que determina que os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa se constituem como um dos fundamentos da República Federativa do Brasil; o art. 7º, que prevê os direitos dos trabalhadores; o art. 170, que prevê que o trabalho é um dos fundamentos da ordem econômica e financeira da Brasil; o art. 193, que indica que a base da ordem social é o "primado do trabalho"; o art. 205, que determina que a educação é um dos deveres do Estado, visando, dentre outros objetivos, a qualificação das pessoas para o trabalho.

Assim, por ser um instrumento que pode assegurar a todos uma vida digna, José Afonso da Silva (2002, p. 288) conclui que "isso tem o sentido de reconhecer o direito social ao trabalho, como condição da efetividade da existência digna (fim da ordem econômica) e, pois, da dignidade da pessoa humana, fundamento, também, da República Federativa do Brasil (art. 1º, III)".

De acordo com Delgado (2017), o Direito do trabalho é um ramo jurídico especializado que tem como objeto central a relação de trabalho. Nesse sentido, o autor assevera que:

> Qual a categoria central do Direito do Trabalho, a categoria sem a qual esse ramo jurídico especializado não existiria? Obviamente, está-se falando do trabalho subordinado, mais propriamente da relação empregatícia. O núcleo fundamental do Direito do Trabalho situa-se, sem dúvida, na relação empregatícia de trabalho, construindo-se em torno dessa relação jurídica específica todo o universo de institutos, princípios e regras características a esse específico ramo jurídico (Delgado, 2017, p. 91).

Importante estabelecer que a relação de trabalho é gênero que tem com uma de suas espécies a relação de emprego (Barros, 2016). A relação empregatícia de trabalho no Brasil, por sua vez, tem seus requisitos estabelecidos nos artigos 2º e 3º da Consolidação das Lei dos Trabalho, por meio dos conceitos de empregador e empregado:

> Art. 2º - Considera-se empregador a empresa, individual ou coletiva, que, assumindo os riscos da atividade econômica, admite, assalaria e dirige a prestação pessoal de serviço.
> § 1º - Equiparam-se ao empregador, para os efeitos exclusivos da relação de emprego, os profissionais liberais, as instituições de beneficência, as associações recreativas ou outras instituições sem fins lucrativos, que admitirem trabalhadores como empregados.
> § 2º Sempre que uma ou mais empresas, tendo, embora, cada uma delas, personalidade jurídica própria, estiverem sob a direção, controle ou administração de outra, ou ainda quando, mesmo guardando cada uma sua autonomia, integrem grupo econômico, serão responsáveis solidariamente pelas obrigações decorrentes da relação de emprego.
> § 3º Não caracteriza grupo econômico a mera identidade de sócios, sendo necessárias, para a configuração do grupo, a demonstração do interesse integrado, a efetiva comunhão de interesses e a atuação conjunta das empresas dele integrantes.
> Art. 3º - Considera-se empregado toda pessoa física que prestar serviços de natureza não eventual a empregador, sob a dependência deste e mediante salário.
> Parágrafo único - Não haverá distinções relativas à espécie de emprego e à condição de trabalhador, nem entre o trabalho intelectual, técnico e manual (Brasil, 1943).

Assim, a relação de trabalho empregatícia se caracteriza pela presença dos seguintes elementos: a pessoalidade, que significa que o empregado pessoalmente presta os serviços e não por meio de outra pessoa; a natureza não eventual, que significa que a necessidade do empregado daquele serviço não é esporádica, mas sim perene; a onerosidade, que se refere à remuneração pelo serviço a ser executado; e pela subordinação, requisito ligado ao dever de obediência do empregado ao empregador. No que se refere à subordinação, o critério adotado pela legislação brasileira foi o da subordinação jurídica.

De acordo com Bonfim (2021), a expressão subordinação deriva do termo ***subordinare*** (***sub*** – baixo; ***ordinare*** – ordenar)**,** que quer dizer imposição da ordem, submissão. A autora explica que a subordinação jurídica é definida por como o critério diferenciador entre o contrato de emprego e os demais contratos de trabalho (autônomo, representação, mandato etc.). Explica a autora que, em razão dessa subordinação é que o empregado tem o dever de obediência ao empregador, que, por sua vez, é dotado do poder de direção por

comandar, escolher e controlar os fatores de produção da empresa, visando o atendimento dos objetivos da empresa.

Em regra, a tradicional doutrina Justrabalhista entende que a subordinação, requisito da relação empregatícia, de trabalho não gera um estado de sujeição pessoal e gera a liberdade do prestador de serviço, é o que se verifica na obra de um dos mais renomados doutrinadores brasileiros, Mauricio Godinho Delgado:

> Subordinação é conceito que traduz a situação jurídica derivada do contrato de trabalho mediante a qual o empregado se obriga a acolher a direção do empregador sobre o modo de realização da prestação de serviços. Consiste, assim, no polo reflexo e combinado do poder de direção (também de matriz jurídica), exercitado pelo empregador ao longo da relação de emprego. A subordinação é, pois, enfocada pela ordem jurídica sob um prisma estritamente objetivo, atuando sobre o modo de realização da prestação pactuada. Não gera um estado de sujeição pessoal (prisma subjetivo) do prestador de serviços — razão por que supõe e preserva a liberdade do prestador. Já a sujeição é subjetiva, atuando sobre a pessoa do trabalhador — razão por que supõe e reproduz sua falta de liberdade pessoal (Delgado, 2017, p. 91).

Por outro lado, a doutrina trabalhista voltada para análise da dignidade do trabalhador na estrutura das relações de trabalho tem adotado entendimento diverso no que se refere ao requisito da subordinação, entendendo que as relações de trabalho mantêm contornos de paternalismo e muitas vezes reproduzem quadros de violência. Nesse sentido se manifesta Montanhana (2014), apresentando importante crítica ao modelo adotado pelo direito brasileiro, que atrelou a noção de trabalho ao contrato de trabalho propriamente dito:

> O ordenamento jurídico brasileiro e a doutrina introduziram a noção de que a subordinação ao poder do empregador, decorrente do contrato de trabalho, é essencialmente jurídica. Mas as relações econômicas sustentaram-se, de forma subjacente, sob o poder patrimonial, mantendo contornos de paternalismo. [...] Assim, a partir do modelo de Estado de Direito, o poder, traduzido pelo ideal burguês, manifestar-se-ia apenas formalmente por meio da dominação burocrática. O paternalismo também fez-se presente como forma de dominação, a partida

> da associação do empregador à figura de pai: 'uma legitimação do poder fora da família, através do apelo aos papéis exercidos dentro dela. O empregador apresentava-se como protetor do universo em que o trabalho era executado, mas não assegurava a 'seus filhos' (empregados) um lugar estável no mundo. Esperava-se com isso a lealdade de um filho (empregado) em relação ao pai (empregador) e, consequentemente, a coesão comunitária que traria altos índices de produtividade. Tratou-se, portanto, de um discurso extremamente valioso para consolidar o poder do empregador frente ao empregado, com base em um referencial de relação já consolidada e plenamente legitimado (Montahana, 2014, p. 63).

Nesse prisma, ressalta-se a existência de outras classificações para a natureza da subordinação na relação empregado/empregador. Bonfim (2021) destaca a subordinação técnica e a subordinação econômica.

A primeira (subordinação técnica) tem origem na França e é caraterizada pela necessidade de instruções técnicas do empregador, que teoricamente teria o conhecimento técnico mais aprofundado da função a ser desempenhada. A subordinação econômica, por sua vez, tem origem da Alemanha e está intimamente ligada à necessidade de subsistência, à necessidade que o empregado/trabalhador tem de obter o salário oferecido pelo empregador para suprir suas necessidades básicas.

Assim, tem-se que a legislação e a doutrina majoritária entendem que a subordinação é o requisito mais importante para caracterização da relação empregatícia, considerando, no entanto, que se trata apenas de uma subordinação jurídica.

Ademais, para além da relação empregatícia, existem outros tipos de relação de trabalho, com formas atípicas e invizibilizadas de trabalho (principalmente os informais), que, por carecerem do elemento subordinação, e, portanto, não se configurarem como um emprego regulado, ficam à margem dos direitos trabalhistas, como se trabalhadores não fossem.

2 A COLONIALIDADE DO PODER E AS RELAÇÕES DE TRABALHO

No final da década de 1990, estudiosos latino-americanos constituíram um grupo denominado Modernidade/Colonialidade e se propuseram a um debate epistemológico para renovação das Ciências Sociais na América Latina do século XXI. A partir de então, surge a noção da necessidade de um pensamento decolonial, ou seja, um pensamento de ruptura com as estruturas de poder que afetam vários campos da existência social. Walter Mignolo (2008) ressalta a importância do pensamento decolonial:

> porque introduz uma dimensão, a do pensamento descolonial, que denuncia constantemente a cumplicidade entre formações disciplinares e matriz colonial de poder, particularmente no domínio do controle do conhecimento e subjetividade. Pensamento e opção decolonial introduzido nas disciplinas como um corrosivo de seus fundamentos ideológicos escondido pela retórica da objetividade, ciência, neutralidade, eficiência, de excelência e ao fazê-lo trabalha para desorientar as disciplinas e reorientá-las para uma visão não-imperial/colonial e capitalista na e da produção do conhecimento" (Mignolo, 2008, p. 14), (Tradução nossa).[3]

Aníbal Quijano, um dos principais expoentes dos estudos decoloniais entende que o colonialismo é uma estrutura elementar do padrão mundial do poder capitalista e que tal padrão de poder está intimamente ligado a uma classificação social imposta pelos colonizadores do Sul Global. Por conseguinte, essa lógica imposta pelo colonizador teria fortalecido o capitalismo (Quijano, 2020).

---

[3] *porque introduce una dimensión, la del pensamiento descolonial, que denuncia constantemente la complicidad entre formaciones disciplinarias y matriz colonial de poder, particularmente en el dominio del control del conocimiento y la subjetividad. El pensamiento y la opción descolonial se introduce en las disciplinas como un corrosivo de sus cimientos ideológicos ocultos por la retórica de la objetividad, de la ciencia, de la neutralidad, de la eficiencia, de la excelencia y al hacerlo trabaja para des-orientar las disciplinas y re-orientarlas hacia una visión no-imperial/colonial y capitalista en y de la producción de conocimientos.* (Mignolo, 2008, p. 14).

Os debates propostos pelo grupo Modernidade/Colonialidade dão bastante ênfase à América Latina no que se refere às relações de trabalho, razão pela qual são o pressuposto teórico deste artigo.

Uma das discussões propostas por Aníbal Quijano é a influência da colonialidade do poder na estrutura do mundo moderno/colonial, que, a partir da criação da concepção de raça, cria a falsa ideia de que os colonizados são inferiores aos colonizadores. A ideia de raça, diferentemente da história do capitalismo anterior à colonização do Sul Global levava em conta fatores como sexo, idade e força de trabalho. A partir a colonização do Sul Global, acrescentou-se a questão racial. Tal processo, de acordo com o autor, permanece vigente mesmo depois do processo de colonização e influencia diversas esferas sociais. Assim, Quijano (2020) se manifesta:

> Na história conhecida antes do capitalismo mundial pode-se verificar que, nas relações de poder, certos atributos da espécie têm desempenhou um papel principal na classificação social das pessoas: sexo, a idade e a força de trabalho são, sem dúvida, as mais velhas. Desde a conquista da América, o fenótipo foi acrescentado. Sexo e idade são atributos diferenciais biológicos, embora o seu lugar nas relações de exploração/dominação/conflito esteja associado à elaboração dos referidos atributos como categorias sociais. Por outro lado, a força de trabalho e o Fenótipo não são atributos biológicos diferenciais. A cor da pele, o formato e cor do cabelo, olhos, formato e tamanho do nariz, etc., não têm consequências na estrutura biológica da pessoa e, certamente, menos ainda nas suas capacidades históricas. E da mesma forma, ser um trabalhador "manual" ou "intelectual" não tem relação com a estrutura biológica. Em outras palavras, o papel que cada desses elementos desempenha na classificação social, ou seja, na distribuição do poder, não tem nada a ver com a biologia, nem com a "natureza". Tal papel é resultado de disputas pelo controle do áreas sociais[4] (Quijano, 2020, p. 358), (Tradução nossa).

[4] *En la historia conocida antes del capitalismo mundial se puede verificar que, en las relaciones de poder, ciertos atributos de la especie han jugado un papel principal en la clasificación social de las gentes: sexo, edad y fuerza de trabajo son sin duda los más antiguos. Desde la conquista de América se añadió el fenotipo. El sexo y la edad son atributos biológicos diferenciales, aunque su lugar en las relaciones de explotación / dominación / conflicto está asociado a la elaboración de dichos atributos como categorías sociales. En cambio, la fuerza de trabajo y el fenotipo no son atributos biológicos diferenciales. El color de la piel, la forma y el color del cabello, de los ojos, la forma y el tamaño de la nariz, etc., no tienen ninguna consecuencia en la estructura biológica de la persona y, ciertamente, menos aún en sus capacidades históricas. Y, del mismo modo, ser*

A noção de colonialidade do poder, portanto, está diretamente relacionada como um modelo de poder que utiliza a raça e o trabalho de acordo com as necessidade do capitalismo e dos colonizadores.

Em sua importante obra Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina; Quijano (2020) explica que durante a expansão mundial de dominação colonial os brancos europeus impuseram um critério de classificação racial já utilizado em escala global. A partir de então, foram produzidas novas identidades sociais (os ameralos, que se somaram às já existentes (brancos, negrosos, índios e mestiços). Essa nova distribuição de identidades foi combinada com a distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial. Quijano (2020) retrata de que forma impôs-se uma sistemática divisão racial do trabalho:

> Desse modo, impôs-se uma sistemática divisão racial do trabalho. Na área hispânica, a Coroa de Castela logo decidiu pelo fim da escravidão dos índios, para impedir seu total extermínio. Assim, foram confinados na estrutura da servidão. Aos que viviam em suas comunidades, foi-lhes permitida a prática de sua antiga reciprocidade –isto é, o intercâmbio de força de trabalho e de trabalho sem mercado– como uma forma de reproduzir sua força de trabalho como servos. Em alguns casos, a nobreza indígena, uma reduzida minoria, foi eximida da servidão e recebeu um tratamento especial, devido a seus papéis como intermediária com a raça dominante, e lhe foi também permitido participar de alguns dos ofícios nos quais eram empregados os espanhóis que não pertenciam à nobreza. Por outro lado, os negros foram reduzidos à escravidão. Os espanhóis e os portugueses, como raça dominante, podiam receber salários, ser comerciantes independentes, artesãos independentes ou agricultores independentes, em suma, produtores independentes de mercadorias. Não obstante, apenas os nobres podiam ocupar os médios e altos postos da administração colonial, civil ou militar[5] (Quijano, 2020, p. 865), (Tradução nossa).

---

trabajador "manual" o "intelectual" no tiene relación con la estructura biológica. En otros términos, el papel que cada uno de esos elementos juega en la clasificación social, esto es, en la distribución del poder, no tiene nada que ver con la biología, ni con la "naturaleza". Tal papel es el resultado de las disputas por el control de los ámbitos sociales (Quijano, 2020, p. 358).

[5] *De ese modo se impuso una sistemática división racial del trabajo. En el área hispana, la Corona de Castilla decidió temprano el cese de la esclavitud de los indios, para prevenir su total exterminio. Entonces fueron confinados a la servidumbre. A los que vivían en sus comunidades, les fue permitida la práctica de su antigua reciprocidad – por ejemplo, el intercambio de fuerza de trabajo y de trabajo sin mercado– como una manera de reproducir su fuerza de trabajo en tanto siervos.*

Considerando a distribuição racista do trabalho, as forma de controle de trabalho se articularam com raças particulares. Por consequência, a relação raça/trabalho tornou-se uma nova forma de dominação/exploração e foi articulada de uma forma que aparecesse como naturalmeente associada e se perpetua até a atualidade.

Nesse sentido, bucando dar um carater mais ameno aos efeitos da mercantilização do trabalho, o direito do trabalho brasileiro reproduziu os fundamentos europeus e adotou como seu fundamento principal a proteção do trabalho livre e subordinado. Por consequência, houve uma legitimação do modo como atua o capitalismo nas relações de trabalho.

Partindo desse cenário, é salutar questionar os dois elementos caracterizadores do objeto de proteção do direito do trabalho braileiro, quais sejam: o trabalho livre e o trabalho subordinado, que se alutinam para formar uma categoria de trabalhador que, ao estabelecer uma relação formal de emprego, passa a merecer a proteção do legislador (passa a ser titular de direitos previstos no ordenamento jurídico brasileiro). Assim, quetiona-se: em que medida o trabalho seria realmente livre se, em regra, ele é fruto da necessidade de trabalhar? Nesse sentido, Montahana apresenta importante reflexão sobre essa noção de liberdade:

> A noção de liberdade foi construída sob o referencial da violêencia simbólica: como se é obrigado a trabalhar por força das necessidade, é por conta dessa fragilidade que o homem se submet a uma nova forma de servisão que foi decorada com o nome de 'liberdade', já que é diferente do quadro histórico anterior. Essa é uma descrição diante dos acontecimento que se sucederam ao triunfo e a consolidação do capitalismo como modo de produção (Montahana, 2014, p. 63).

En algunos casos, la nobleza india, una reducida minoría, fue eximida de la servidumbre y recibió un trato especial, debido a sus roles como intermediaria con la raza dominante y le fue también permitido participar en algunos de los oficios en los cuales eran empleados los españoles que no pertenecían a la nobleza. En cambio, los negros fueron reducidos a la esclavitud. Los españoles y los portugueses, como raza dominante, podían recibir salario, ser comerciantes independientes, artesanos independientes o agricultores independientes, en suma, productores independientes de mercancías. No obstante, solo los nobles podían participar en los puestos altos y medios de la administración colonial, civil y militar (Quijano, 2020, p. 865).

Do mesmo modo, Pereira e Nicoli (2020) fazem um importante apontamento sobre a universalização da categoria trabalho juridicamente subordinado:

> A universalização da categoria trabalho juridicamente subordinado é uma invenção, como muitas outras invenções universalistas da modernidade. Deixa de fora muitas formas subalternas de trabalhar, que foram e são, ainda hoje, amplamente distribuídas no tecido social na chave da colonialidade do poder. Mas também de uma colonialidade que expressa de modo específico no trabalho racializado e no gênero. Essas relações prevalecem nos países mais pobres do Sul global, sob as formas do trabalho por conta própria. E, de maneira geral, executadas por corpos específicos, em raça (negra) e em gênero (mulheres). Logo, o trabalho "livre" e subordinado, que representa o núcleo de proteção trabalhista, foi e ainda continua a ser uma construção jurídica baseada e destinada a um sujeito trabalhador específico. A norma laboral tem cor, classe, é sexuada e tem origem determinada. Podemos afirmar, inclusive, que, no processo de importação das teorias da subordinação jurídica, sem reconhecimento do lugar de enunciação e sem a devida tradução decolonial do saber, a conexão entre a teoria juslaboral e seu lugar de aplicabilidade na América Latina se fratura radicalmente. Afinal, as sujeitas mais oprimidas nas relações de trabalho são as menos protegidas pelo direito do trabalho (Pereira; Nicoli, 2020, p. 526).

Vê-se, portanto, que a universalização da noção de trabalho subordinado, acaba por afetar as categorias de trabalhadores informais. Categorias esta que são predominantemente exercidas por pessoas negras, especialmente em países do Sul Global.

Assim, a colonialidade do poder, além de servir como justificativa para a exploração do povo colonizado pelo colonizador, também estrutura a acumulação de riquezas, privilégios e poder por meio de uma matriz racista.

3 REFLEXOS DA COLONIALIDADE DO PODER NO MERCADO DE TRABALHO BRASILEIRO

Em 2023 o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2023a) divulgou a síntese dos indicadores sociais das condições de vida da população

brasileira. Esse estudo, dentre diversas outras análises, apresenta indicadores econômicos e sociais da população brasileira, analisando tais indicadores em grupos de gênero e raça.

Identificou-se inicialmente que 95% força de trabalho potencial existente em 2022 não realizou busca por emprego. Os motivos elencados pelo estudo foram os seguintes: estava aguardando resposta de medida tomada para conseguir trabalho; não conseguia trabalho adequado; não tinha experiência profissional ou qualificação; não conseguia trabalho por ser considerado muito jovem ou muito idoso; não havia trabalho na localidade; tinha que cuidar dos afazeres domésticos, do(s) filho(s) ou de outro(s) parente(s); por problema de saúde ou gravidez; outro motivo; ou, tomou providência para conseguir trabalho, mas não estava disponível para começar a trabalhar.

De acordo com dados da Pesquisa Nacional de Amostras por Domicílio – PNAD Contínua do terceiro trimestre de 2023 (IBGE, 2023b)[6], o nível de ocupação dos homens com 14 anos ou mais era de 67,4% e o das mulheres, de 47,4%. Além disso, a taxa de desocupação foi estimada em 6,4% para os homens e 9,3% para as mulheres.

Quando analisada a taxa de desocupação por cor ou raça, o IBGE identificou que a taxa de desocupação entre pessoas pretas e pardas é superior à média nacional, que é de 7,1%, ao passo que a pessoas pretas e pardas desocupadas representam 9,6% e 8,9%, respectivamente, da população de 14 anos ou mais de idade, embora a mesma pesquisa tenha contato que o força de trabalho brasileira (pessoas em idade de trabalhar) é composta em sua maioria por pessoas pretas e pardas, no total de 44,9% e 10,9%, respectivamente.

Os dados da PNAD Contínua mostraram também que a forma de inserção do trabalhador no mercado de trabalho. Constatou-se no terceiro

[6] Dados extraídos da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua, referente ao Terceiro Trimestre de 2023 (JUL.-SET. 2023). Publicado em 22/11/2023.

trimestre de 2023 que havia cerca de 37 milhões de pessoas empregadas com carteira assinada (relação de emprego formal), ao passo que havia cerca de 39 milhões de pessoas ocupadas informalmente. Dentre os trabalhadores domésticos, a PNAD Contínua do terceiro trimestre de 2023 apontou que apenas 24,7% tinham a carteira de trabalho assinada.

Há, ainda, uma grande discrepância entre as regiões brasileiras. Nas Regiões Norte (29,2%) e Nordeste (28,4%) o percentual de pessoas que trabalharam por conta própria era superior ao observado nas demais regiões. Em contrapartida, na categoria dos empregados foi constatado que as Regiões Sudeste (70,6%) e Centro-Oeste (71,7%) apresentaram participação maior destes trabalhadores.

Quando analisada a proporção da população ocupada, por cor ou raça, segundo os grupos de atividade no Brasil no ano de 2022, o IBGE (2022) apontou por meio da síntese dos indicadores sociais da população brasileira de 2023, a acentuada incidência de pretos ou pardos é na Agropecuária (62,0%), na Construção (65,1%) e nos Serviços domésticos (66,4%), atividades que tradicionalmente apresentam baixos rendimentos.

Com relação aos rendimentos obtidos com o trabalho, o IBGE apontou que em 2022, a população ocupada, em atividade formais ou informais, de cor ou raça branca tinha rendimentos 64,2% maior do que a de cor ou raça preta ou parda. Além disso, os homens tinham rendimento 27,0% superior ao das mulheres.

Ao analisar a proporção de pessoas a proporção em ocupações informais, por cor ou raça no Brasil, o IBGE apontou, que, dentre os homens declaradas pardos ou pretos 46,6% tinham ocupações informais, ao passo que a proporção de homens brancos era de 33,3%. Dentre as mulheres pretas ou pardas 46,8% das mulheres pretas ou pardas tinham ocupações informais, enquanto, dentre as mulheres brancas, esse percentual foi de 34,5%.

Os resultados apontados do mostram claramente as históricas desigualdades constituídas, visto que há uma maior proporção de pessoas pretas ou pardas ocupando trabalhos sem carteira de trabalho assinada, além de trabalhadores por conta própria que não contribuem para a previdência social. Do mesmo modo, verifica-se que a quantidade de mulheres em ocupações informais é mais do que a quantidade de homens. Tais trabalhadores estão à margem dos direitos trabalhistas

Destaca-se que as pessoas que trabalham por conta própria, em regra, acabam ficando a margem de acesso aos direitos trabalhistas, uma vez que o direito do trabalho brasileiro adotou como objeto de proteção o trabalho livre e juridicamente subordinado e este último elemento não está presente no trabalho informal.

As recentes estatísticas aqui apresentadas endossam a posição dos pensadores decoloniais, no sentido de entender que as questões raciais e de sexo refletem nas relações de poder. O retrato do mercado de trabalho brasileiro, demonstra que mulheres, pretos e pardos continuem a maioria da população desocupada no Brasil.

Além disso restou demonstrado que a faixa salaria de pessoas pretas e pardas é menor, o que é um reflexo da colonialidade do poder nas relações de trabalho, uma vez que impera entre as pessoas pretas e parda a ocupação em trabalho informais e com baixos rendimentos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo adotou como premissas que a ocupação de cargos remunerados por homens e mulheres no Brasil se dá de formas diferentes e em quantidades diferentes e que que a ocupação de cargos remunerados de maior ou menor contraprestação pecuniária também é influenciado pela

raça. Buscou-se, então compreender se essas premissas seriam reflexos da colonialidade do poder.

Inicialmente, explanou-se que o trabalho é um direito fundamental social. Apresentou o objeto de proteção do direito do trabalho, que é o trabalho livre e subordinado e discutiu-se em que medida essa liberdade é de fato e a subordinação é apenas um elemento jurídico, concluindo-se que esses conceitos podem ser relativizados, ao se considerar que o indivíduo, em regra precisa trabalhar para sobreviver e que a subordinação não está presente em todos as relações de trabalho.

Ao analisar os reflexos da colonialidade do poder, conceito proposto por Aníbal Quijano, nas relações de trabalho, constatou-se que a questão racial e a divisão do trabalho sobre forte influência da colonialidade visto que foram criadas identidades sociais a partir de uma classificação racial e posteriormente uma divisão racial do trabalho.

Tal fato constituiu-se como uma forma de colonização/dominação que se reproduz até a atualidade, conforme confirmam os indicadores sobre o mercado de trabalho brasileiro analisados a partir de pesquisas do IBGE.

Os dados confirmaram a premissa de que os homens ocupam categorias cargos com maiores remunerações do que as mulheres, do mesmo modo que homens brancos são melhor remunerados do que os homens pretos ou pardos; assim como as mulheres brancas são melhor remuneradas do que as mulheres pretas ou pardas, que a taxa de desocupação entre homens e mulheres negras é maior do que entre homens e mulheres brancas.

Portanto, as recentes estatísticas apresentadas, mostram que a universalização da categoria trabalho juridicamente subordinado desconsidera muitas formas subalternas de trabalhar, deixando muito indivíduos à margem da tutela de seus direitos e que a divisão sexual e racial do trabalho no Brasil é reflexo da colonialidade do poder.

REFERÊNCIAS

BARROS, Alice Monteiro de. **Curso de Direito do Trabalho**. 10 ed. São Paulo. LTr, 2016.

BOMFIM, Vólia. **Direito do trabalho**. 19. ed. – Rio de Janeiro: Editora Método, 2022.

BRASIL. Decreto-lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943. Aprova a Consolidação das Leis do Trabalho. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, RJ, p. 11937, 9 ago. 1943. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del5452.htm. Acesso em: 15 nov. 2023.

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, n. 191-A, p. 1, 5 out. 1988. Legislação Informatizada – Constituição de 1988 – Publicação Original. Disponível em: w2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1988/constituicao-1988-5-outubro-1988-322142-publicacaooriginal-1-pl.html. Acesso em: 15 nov. 2023.

DELGADO, Mauricio Goldinho. **Curso de direito do trabalho** - 16. ed. - São Paulo: LTr, 2017.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. IBGE. **Síntese de indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira: 2023a**. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102052.pdf. Acesso em: 10 fev. 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. IBGE. **Coordenação de Pesquisas por Amostra de Domicílios. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua: outras formas de trabalho: 2022**; PNAD contínua: outras formas de trabalho: 2022. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv102020_informativo.pdf. Acesso em: 18 nov.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. IBGE. Indicadores IBGE **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua Terceiro Trimestre de 2023b**. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/2421/pnact_2023_3tri.pdf. Acesso em: 10 fev. 2024.

MONTAHANA, Beatriz Cardoso. **A dinâmica de poder nas relações de trabalho e os impactos sobre a dignidade humana.** São Paulo: LTr, 2014.

MIGNOLO, Walter. **La opción descolonial**. Letral, N. 1, p. 4-22, 2008. Disponível em: https://revistaseug.ugr.es/index.php/letral/article/view/3555/3543. Acesso em: 19 jan. 2024.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU**. 10 jun. 1948. Disponível em: https://brasil.un.org/pt-br/91601-declara%C3%A7%C3%A3o-universal-dos-direitos-humanos. Acesso em: 15 nov. 2023.

PEREIRA, Flávia Souza Máximo; NICOLI, Pedro Augusto Gravatá. Os segredos epistêmicos do direito do trabalho. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, Brasília, v. 10, n. 2 p. 519-544, 2020. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/44480/2/Os%20segredos%20epist%C3%AAmicos%20do%20direito%20do%20trabalho.pdf. Acesso em: 19 jan. 2024.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. *In*: CLACSO (org.). Colonialidad del saber. Buenos Aires: CLACSO, 2020a.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *In*: **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2020b.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 20. ed. São Paulo: Malheiros, p. 288-289, 2002.

DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS NAS CONSTITUIÇÕES DOS PAÍSES DA AMÉRICA DO SUL E NO ORDENAMENTO PÁTRIO BRASILEIRO[1]

José Anderson Abreu Rocha [2]
Thaís Janaina Wenczenovicz[3]

INTRODUÇÃO

As legislações dos países da América do Sul apresentam uma certa preocupação com os povos originários, alguns países com maior ênfase que os demais, mas é possível encontrar em quase todas as Constituição Políticas dos citados países algum dispositivo norteando os representantes do povo na busca da proteção aos povos indígenas originários.

Nesta preocupação, observa-se a colonialidade de poder explicada por Aníbal Quijano (2000), seja voluntariamente querendo ou não, as disposições das Constituições Políticas acabam fazendo a classificação social básica. Assim explicita:

> Colonialidade do poder é um conceito que dá conta de um dos elementos fundantes do atual padrão de poder, a classificação social básica e universal da população do planeta em torno da idéia de "raça". Essa idéia e a classificação social e baseada nela

[1] Texto realizado para a disciplina de Desenvolvimento Humano e Interculturalidade, do curso de Mestrado em Direito da Universidade do Oeste de Santa Catarina.

[2] Mestrando em Direitos Fundamentais pela Universidade do Oeste de Santa Catarina; Especialista em Direito Constitucional e Administrativo pela – LFG/Anhanguera; Advogado; Bacharel em Direito pela Sociedade Educacional de Santa Catarina. E-mail: jose.anderson.adv@hotmail.com.

[3] Docente adjunta e pesquisadora sênior da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul; Pesquisadora PQg Produtividade FAPERGS/Faixa 2; Professora Titular no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito da Universidade do Oeste de Santa Catarina; Professora no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas na Universidade Federal Fronteira Sul. E-mail: t.wencze@terra.com.br.

> (ou "racista") foram originadas há 500 anos junto com América, Europa e o capitalismo. São a mais profunda e perdurável expressão da dominação colonial e foram impostas sobre toda a população do planeta no curso da expansão do colonialismo europeu (Quijano, 2000, p. 1).

Excetuando-se o Chile, o Suriname e o Uruguai, todos os demais países da América do Sul apresentam disposições de proteção aos povos indígenas originários e, especialmente no Brasil é possível destacar a construção jurídica da situação dos indígenas, reforçando que há um pouco mais de século tivemos uma legislação brasileira dispondo sobre os povos indígenas (que originariamente no Brasil foram chamados de silvícolas).

A metodologia de pesquisa utilizada neste texto foi a descritiva e a bibliográfica, apresentando-se o que consta nas Constituições Políticas dos países da América do Sul, e, no Brasil, na legislação infraconstitucional, reforçando a colonialidade de poder e classificação social destacadas por Aníbal Quijano.

1 OS DIREITOS CONSTITUCIONALIZADOS DOS POVOS INDÍGENAS NOS DEMAIS PAÍSES DA AMÉRICA DO SUL

Os povos indígenas da América do Sul sofreram grande impacto com o colonialismo dos países europeus na última metade do século passado. Na atualidade, em face do novo padrão de poder mundial[43], destacado por Aníbal Quijano, quase todos os treze países da América do Sul apresentam em seus textos constitucionais disposições que garantem direitos dos povos originários e que devem ser destacados.

---

[4] [3] Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a idéia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido. Implica, conseqüentemente, num elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico.

Em ordem alfabética, primeiramente, a Argentina. A Constituição da Argentina (*La Constitución de la Nación Argentina*), (Argentina, 1994), apresenta singelamente uma única disposição no seu artigo 75, item 17, constando como competência do Congresso Argentino reconhecer a preexistência étnica e cultural dos povos indígenas argentinos:

> Artículo 75- Corresponde al Congreso:
> [...]
> *17. Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible, ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afectan. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.*

A Argentina, por ser signatária da Convenção sobre os Direitos das Crianças (*Convención sobre los Derechos del Niño*), obriga-se ainda (i) a incentivar os meios de comunicação social a ter especialmente em conta as necessidades linguísticas da criança pertencente a um grupo minoritário ou indígena, e (ii) a garantir educação à criança a fim de assumir uma vida responsável numa sociedade livre, com espírito de compreensão, paz, tolerância, igualdade entre os sexos e amizade entre todos os povos, grupos étnicos, nacionais e religiosos e pessoas de origem indígena:

> Artículo 17
> Los Estados Partes reconocen la importante función que desempeñan los medios de comunicación y velarán por que el niño tenga acceso a información y material procedentes de diversas fuentes nacionales e internacionales, en especial la información y el material que tengan por finalidad promover su bienestar social, espiritual y moral y su salud física y mental. Con tal objeto, los Estados Partes:
> [...]
> d) Alentarán a los medios de comunicación a que tengan particularmente en cuenta las necesidades lingüísticas del niño perteneciente a un grupo minoritario o que sea indígena;

[...]
Artículo 29
1. Los Estados Partes convienen en que la educación del niño deberá estar encaminada a:
[...]
d) Preparar al niño para asumir una vida responsable en una sociedad libre, con espíritu de comprensión, paz, tolerancia, igualdad de los sexos y amistad entre todos los pueblos, grupos étnicos, nacionales y religiosos y personas de origen indígena;
[...]
Artículo 30
En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas o personas de origen indígena, no se negará a un niño que pertenezca a tales minorías o que sea indígena el derecho que le corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión, o a emplear su propio idioma.

Ainda há a ratificação da Convenção das Pessoas com Deficiência (*Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*), segundo a qual a Argentina se comprometeu a desenvolver abordagens específicas nas suas políticas, planos e legislação sobre o envelhecimento e a velhice, em relação ao idoso em condição de vulnerabilidade e àqueles que são vítimas de discriminação múltipla, incluindo mulheres, pessoas com deficiência, pessoas de diversas orientações sexuais e identidades de gênero, migrantes, pessoas em situação de pobreza ou marginalização social, afrodescendentes e pessoas pertencentes a povos indígenas, moradores de rua, pessoas privadas de liberdade, pessoas pertencentes a povos tradicionais, pessoas pertencentes a grupos étnicos, raciais, nacionais, linguísticos, religiosos e rurais, entre outros:

Artículo 5
Igualdad y no discriminación por razones de edad
Queda prohibida por la presente Convención la discriminación por edad en la vejez.
Los Estados Parte desarrollarán enfoques específicos en sus políticas, planes y legislaciones sobre envejecimiento y vejez, en relación con la persona mayor en condición de vulnerabilidad y aquellas que son víctimas de discriminación múltiple, incluidas las mujeres, las personas con discapacidad, las personas de diversas orientaciones sexuales e identidades de género, las personas migrantes, las personas en situación de pobreza o marginación social, los afrodescendientes y las personas pertenecientes a pueblos indígenas, las personas sin hogar, las personas privadas de libertad, las personas pertenecientes a pueblos tradicionales,

> las personas pertenecientes a grupos étnicos, raciales, nacionales, lingüísticos, religiosos y rurales, entre otros.
> [...]
> Artículo 9
> Derecho a la seguridad y a una vida sin ningún tipo de violencia
> La persona mayor tiene derecho a la seguridad y a una vida sin ningún tipo de violencia, a recibir un trato digno y a ser respetada y valorada, independientemente de la raza, el color, el sexo, el idioma, la cultura, la religión, la opinión política o de otra índole, el origen social, nacional, étnico, indígena e identidad cultural, la posición socio-económica, discapacidad, la orientación sexual, el género, la identidad de género, su contribución económica o cualquier otra condición.

Quanto à Bolívia, sua ***Constitución Política Del Estado*** (Bolívia, 2009) é tida como uma das mais recentes, com texto aprovado em 2009, e também é a Carta Política que apresenta mais disposições acerca dos povos originários indígenas.

No preâmbulo, os Constituintes da Bolívia de 2009 deixaram clara a composição do povo boliviano, sendo plural, desde o início de sua história, inspirada nas lutas do passado, na revolta indígena anticolonial, na independência, nas lutas de libertação popular, nas marchas indígenas, sociais e sindicais, nas lutas pela terra e pelo território:

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

No modelo de Estado apresentado no início da Carta Boliviana, apresenta-se como base fundamental, em seu artigo 2º, a livre determinação, com direito a sua autonomia, autogoverno, cultura, reconhecimento de suas instituições e consolidação de suas entidades territoriais. Além disso, como base fundamental, ainda consta, no artigo 5º, inciso I, que todos os idiomas

dos povos indígenas originários são considerados como idiomas oficiais do Estado boliviano:

> ***Artículo 2.*** *Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley.*
> [...]
> Artículo 5.
> I. Son idiomas oficiales del Estado el castellano y todos los idiomas de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, que son el aymara, araona, baure, bésiro, canichana, cavineño, cayubaba, chácobo, chimán, ese ejja, guaraní, guarasu'we, guarayu, itonama, leco, machajuyaikallawaya, machineri, maropa, mojeño-trinitario, mojeño-ignaciano, moré, mosetén, movima, pacawara, puquina, quechua, sirionó, tacana, tapiete, toromona, uru-chipaya, weenhayek, yaminawa, yuki, yuracaré y zamuco.

No Título II sobre os Direitos e Garantias Fundamentais, foi reservado um capítulo exclusivo (Capítulo Quarto) para tratar dos direitos das nações e povos indígenas originários campesinos, considerando-se como tal, nos termos do artigo 30, toda coletividade humana que contenha identidade cultural, idioma, tradição histórica, instituições, territorialidade e cosmovisão, cuja existência seja anterior à invasão colonial espanhola:

> ***Artículo 30.***
> ***I****. Es nación y pueblo indígena originario campesino toda la colectividad humana que comparta identidad cultural, idioma, tradición histórica, instituciones, territorialidad y cosmovisión, cuya existencia es anterior a la invasión colonial española.*

Nesse interím, cabe ainda destacar mais uma importante disposição da Constituição boliviana sobre os povos indígenas. Em sua Terceira Parte, foi trabalhada a Estrutura e Organização Territorial do Estado, apresentando no Capítulo Sétimo do Título I disposições sobre a Autonomia Indígena Originária Campesina, consistindo no autogoverno como exercício de sua livre determinação das nações e povos indígenas originários campesinos, cuja

população compartilha território, cultura, história, línguas e organização ou instituições jurídicas, políticas, sociais e econômicas próprias:

> ***Artículo 289.*** *La autonomía indígena originaria campesina consiste en el autogobierno como ejercicio de la libre determinación de las naciones y los pueblos indígena originario campesinos, cuya población comparte territorio, cultura, historia, lenguas, y organización o instituciones jurídicas, políticas, sociales y económicas propias.*

Seguindo na análise das Constituições dos países da América do Sul, tratar-se da Colômbia, visto que sobre o Brasil serão apresentadas disposições no capítulo seguinte e quanto ao Chile, a sua Carta Política de 1980 não apresenta disposições diretas que garantam ou assegurem direitos aos povos originários indígenas.

A Colômbia constitucionalizou diversos direitos dos povos indígenas. Inicialmente, destacou no artigo 96 que são nacionais colombianos, por adoção, os membros de povos indígenas que façam parte de territórios fronteiriços, com aplicação do princípio da reciprocidade segundo tratador públicos:

> ARTICULO 96º - Modificado. A.L. 1/2002, art. 1º. Son nacionales colombianos
> [...]
> 2. Por adopción:
> [...]
> c) Los miembros de los pueblos indígenas que comparten territorios fronterizos, con aplicación del principio de reciprocidad según tratados públicos.

Quando trata do Poder Legislativo, no Título IV, a Carta Colombiana menciona no Capítulo 4 que o Senado da República será integrado por cem membros eleitos na circurscrição nacional, havendo um número adicional para eleição na circunscrição nacional especial por comunidades indígenas: *"Articulo 171º - El Senado de la República estará integrado por cien miembros elegidos en circunscripción nacional. Habrá un número adicional de dos*

senadores elegidos en circunscripción nacional especial por comunidades indígenas".

No campo do Poder Judiciário, para concluir, a Constituição Colombiana destaca a jurisdição especial indígena, em seu artigo 246, mencionando que *"Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República".*

No Equador, a *Constitución De La República Del Ecuador*, de 2009, apresenta-se como a mais recente Carta Política da América do Sul, ao lado da Constituição Boliviana.

No texto constitucional equatoriano é possível encontrar a defesa do idioma dos povos indígenas, visto que o artigo 2º determina o castelhano como idioma oficial do país, porém, os demais idiomas ancestrais, como é o idioma dos povos indígenas, devem ser de uso oficial nas zonas onde habitam, nos termos estabelecidos em lei, devendo o Estado Equatoriano respeitar e estimular sua conservação e uso:

> Art. 2.- La bandera, el escudo y el himno nacional, establecidos por la ley, son los símbolos de la patria. El castellano es el idioma oficial del Ecuador; el castellano, el kichwa y el shuar son idiomas oficiales de relación intercultural. Los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas en las zonas donde habitan y en los términos que fija la ley. El Estado respetará y estimulará su conservación y uso.

Além desse ponto do idioma, a nacionalidade equatoriana consiste em um vínculo jurídico-político das pessoas com o Estado, sem prejuízo de pertencer a alguma nacionalidade indígena que coexiste no Estado Equador plurinacional:

> Art. 6.- Todas las ecuatorianas y los ecuatorianos son ciudadanos y gozarán de los derechos establecidos en la Constitución.

> La nacionalidad ecuatoriana es el vínculo jurídico político de las personas con el Estado, sin perjuicio de su pertenencia a alguna de las nacionalidades indígenas que coexisten en el Ecuador plurinacional.

Assim como observado na Constituição Colombiana, a Constituição Equatoriana preceitua disposições sobre direitos e garantias aos povos indígenas, garantindo-se sua cultura (artigos 57 e 60), bem como estabelece regras sobre o Poder Judiciário, destacando a justiça indígena, considerando-se suas tradições ancestrais e seu próprio direito, dentro do seu território, com garantia de participação e decisão das mulheres:

> Art. 171.- Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres. Las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, y que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales.

A Constituição da Guiana (*Constitution of the Co-operative Republic of Guyana*) de 1980 estabelece direitos dos povos indígenas. No artigo 149-G há a previsão do direito à proteção e preservação da língua, patrimônio cultural e modo de vida dos indígenas. Estabeleceram-se Comissões para fortalecer a justiça social e o Estado de Direito, e, dentre elas, há a Comissão dos Povos Indígenas, cuja incumbência é estabelecer mecanismos para melhorar a condição dos povos indígenas e responder às suas legítimas exigências:

> 149G. Indigenous peoples shall have the right to the protection, preservation and promulgation of their languages, cultural heritage and way of life.
> [...]
> *212G. (1) There are hereby established the following Commissions, the goals of which are to strengthen social justice and the rule of law –*
> *[...]*
> *(c) the Indigenous Peoples' Commission;*
> *[...]*

> *212S. (1) The Indigenous Peoples' Commission shall establish mechanisms to enhance the status of indigenous peoples and to respond to their legitimate demands and needs.*

A Guiana Francesa faz parte da França não havendo texto constitucional distinto para aquele território especificamente. Assim, seguindo com os demais países, destacam-se as disposições da Constituição do Paraguai (*Constitución De La República Del Paraguay*), de 1992.

A Constituição Paraguaia trata dos povos indígenas no Capítulo V da Primeira Parte do seu texto, reconhecendo a existência destes povos, definidos como grupos de culturas anteriores à formação e à organização do Estado Paraguaio, preceituando nos artigos 62 a 67 acerca da identidade étnica dos povos indígenas, a propriedade comunitária, o direito de participação, a educação e assistência, e ainda a liberação dos membros desses povos originários em prestar serviços sociais, civis ou militares, além de outros encargos públicos que estabeleca a lei:

> ***Artículo 62. De los pueblos indígenas y grupos étnicos***
> *Esta Constitución reconoce la existencia de los pueblos indígenas, definidos como grupos de cultura anteriores a la formación y a la organización del Estado paraguayo.*
> ***Artículo 63. De la identidad étnica***
> *Queda reconocido y garantizado el derecho de los pueblos indígenas a preservar y a desarrollar su identidad étnica en el respectivo hábitat. Tienen derecho, asimismo, a aplicar libremente sus sistemas de organización política, social, económica, cultural y religiosa, al igual que la voluntaria sujeción a sus normas consuetudinarias para la regulación de la convivencia interna, siempre que ellas no atenten contra los derechos fundamentales establecidos en esta Constitución. En los conflictos jurisdiccionales se tendrá en cuenta el derecho consuetudinario indígena.*
> ***Artículo 64. De la propiedad comunitaria***
> *Los pueblos indígenas tienen derecho a la propiedad comunitaria de la tierra, en extensión y calidad suficientes para la conservación y el desarrollo de sus formas peculiares de vida. El Estado les proveerá gratuitamente de estas tierras, las cuales serán inembargables, indivisibles, intransferibles, imprescriptibles, no susceptibles de garantizar obligaciones contractuales ni de ser arrendadas; asimismo, estarán exentas de tributo. Se prohíbe la remoción o traslado de su hábitat sin el expreso consentimiento de los mismos.*
> ***Artículo 65. Del derecho a la participación***

> *Se garantiza a los pueblos indígenas el derecho a participar en la vida económica, social, política y cultural del país, de acuerdo con sus usos consuetudinarios, esta Constitución y las leyes nacionales.*
> ***Artículo 66. De la educación y la asistencia***
> *El Estado respetará las peculiaridades culturales de los pueblos indígenas, especialmente en lo relativo a la educación formal. Se atenderá, además, a su defensa contra la regresión demográfica, la depredación de su hábitat, la contaminación ambiental, la explotación económica y la alienación cultural.*
> ***Artículo 67. De la exoneración*** *Los miembros de los pueblos indígenas están exonerados de prestar servicios sociales, civiles o militares, así como de las cargas públicas que establezca la ley.*

Por fim, a Constituição do Paraguai menciona sobre os idiomas oficiais do país: castelhano e guarani. Quanto às línguas indígenas, destacou no artigo 140 que elas fazem parte do patrimônio cultural da nação.

A Carta Política do Peru (*Constitución Política Del Perú*) de 1993, no que concerne aos povos indígenas, prevê unicamente no artigo 191 o acesso de determinadas categorias da sociedade (dentre elas, os povos indígenas) nos Conselhos Regionais e às Câmaras Municipais, devendo a lei estabelecer percentuais mínimos:

> ***Artículo 191.*** *Los gobiernos regionales tienen autonomía política, económica y administrativa en los asuntos de su competencia. Coordinan con las municipalidades sin interferir sus funciones y atribuciones.*
> *[...]*
> *La ley establece porcentajes mínimos para hacer accesible la representación de género, comunidades campesinas y nativas, y pueblos originarios en los Consejos Regionales. Igual tratamiento se aplica para los Concejos Municipales.*

No Suriname, assim como no Chile, não há nenhuma referência aos direitos dos povos indígenas originários na Constituição da República do Suriname (*Grondwet Van de Republiek Suriname* - 1987). Da mesma forma no Uruguai, visto que sua Constituição (*Constitución De La República Oriental Del Uruguay*) de 1967 não contempla dispositivos direcionados aos indígenas.

Encerrando o presente capítulo, destacam-se as disposições da Constituição da Venezuela (*Constitución De La República Bolivariana de Venezuela*) de 1999.

O primeiro destaque é quanto ao idioma oficial. De acordo com o artigo 9º da Carta Venezuelana, o castelhano é o idioma oficial, porém, os idiomas indígenas também são de uso oficial para os povos indígenas e devem ser respeitados em todo território da República, por constituir patrimônio cultural da nação e da humanidade: *"**Artículo 9**. El idioma oficial es el castellano. Los idiomas indígenas también son de uso oficial para los pueblos indígenas y deben ser respetados en todo el territorio de la República, por constituir patrimonio cultural de la Nación y de la humanidad".*

No Título III (Dos Direitos Humanos e Garantias e dos Deveres) foi elencado no Capítulo VIII um rol dos direitos dos povos indígenas, dos artigos 119 a 126:

> ***Artículo 119.*** *El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida. Corresponderá al Ejecutivo Nacional, con la participación de los pueblos indígenas, demarcar y garantizar el derecho a la propiedad colectiva de sus tierras, las cuales serán inalienables, imprescriptibles, inembargables e intransferibles de acuerdo con lo establecido en esta Constitución y en la ley.*
> ***Artículo 120.*** *El aprovechamiento de los recursos naturales en los hábitats indígenas por parte del Estado se hará sin lesionar la integridad cultural, social y económica de los mismos e, igualmente, está sujeto a previa información y consulta a las comunidades indígenas respectivas. Los beneficios de este aprovechamiento por parte de los pueblos indígenas están sujetos a esta Constitución y a la ley.*
> ***Artículo 121.*** *Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural, cosmovisión, valores, espiritualidad y sus lugares sagrados y de culto. El Estado fomentará la valoración y difusión de las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas, los cuales tienen derecho a una educación propia y a un régimen educativo de carácter intercultural y bilingüe, atendiendo a sus particularidades socioculturales, valores y tradiciones.*

Artículo 122. *Los pueblos indígenas tienen derecho a una salud integral que considere sus prácticas y culturas. El Estado reconocerá su medicina tradicional y las terapias complementarias, con sujeción a principios bioéticos.*
Artículo 123. *Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y promover sus propias prácticas económicas basadas en la reciprocidad, la solidaridad y el intercambio; sus actividades productivas tradicionales, su participación en la economía nacional y a definir sus prioridades. Los pueblos indígenas tienen derecho a servicios de formación profesional y a participar en la elaboración, ejecución y gestión de programas específicos de capacitación, servicios de asistencia técnica y financiera que fortalezcan sus actividades económicas en el marco del desarrollo local sustentable. El Estado garantizará a los trabajadores y trabajadoras pertenecientes a los pueblos indígenas el goce de los derechos que confiere la legislación laboral.*
Artículo 124. *Se garantiza y protege la propiedad intelectual colectiva de los conocimientos, tecnologías e innovaciones de los pueblos indígenas. Toda actividad relacionada con los recursos genéticos y los conocimientos asociados a los mismos perseguirán beneficios colectivos. Se prohíbe el registro de patentes sobre estos recursos y conocimientos ancestrales.*
Artículo 125. *Los pueblos indígenas tienen derecho a la participación política. El Estado garantizará la representación indígena en la Asamblea Nacional y en los cuerpos deliberantes de las entidades federales y locales con población indígena, conforme a la ley.*
Artículo 126. *Los pueblos indígenas, como culturas de raíces ancestrales, forman parte de la Nación, del Estado y del pueblo venezolano como único, soberano e indivisible. De conformidad con esta Constitución tienen el deber de salvaguardar la integridad y la soberanía nacional. El término pueblo no podrá interpretarse en esta Constitución en el sentido que se le da en el derecho internacional.*

2 OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS NA LEGISLAÇÃO BRASILEIRA

No âmbito constitucional brasileiro, apenas com a Constituição Cidadã de 1988 é que houve menção aos povos indígenas. Foi reservado no Título VI (Da Ordem Social), o Capítulo VIII, tratando sobre “Os Índios”, reconhecendo-se a organização social, bem como costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens:

> **Art. 231.** São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.
> § 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.
> § 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.
> § 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.
> § 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis.
> § 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, «ad referendum» do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco.
> § 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.
> § 7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, § 3º e § 4º.
> **Art. 232.** Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo (Brasil, 1988).

Em que pese somente em 1988 haver menção aos povos indígenas em texto constitucional brasileiro, a legislação pátria infraconstitucional apresentou regulação reconhecendo direitos e determinando disposições para assegurar estes direitos.

O Código Civil Brasileiro de 1916 (Brasil, 1916), previa em sua artigo 6º, IV, que os silvícolas eram considerados incapazes, relativamente a certos

atos ou à maneira de os exercer. No parágrafo único do mesmo artigo 6º ficou consignado que ***"Os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará á medida que se forem adaptando á civilização do paiz"***.

O Congresso Nacional Brasileiro decretou e o Presidente da República sancionou a Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973 (Brasil, 1973), constituindo-se em um Estatuto do Índio. Nesta legislação, ainda em vigor, há disposições acerca dos princípios que norteiam a situação jurídica das comunidades indígenas, a fim de que possa preservar a sua cultura e integrá-los progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional.

Nessa preocupação do legislador brasileiro, houve a classificação dos indígenas, no Estatuto supracitado, em três tipos: isolados, em vias de integração e integrados:

> Art 4º Os índios são considerados:
> I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional;
> II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento;
> III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura.

A este grupo da sociedade foi dado um tratamento assistencial e tutelar, de competência da União Federal, sendo nulos todos os atos praticados (artigo 8º do Estatuto do Índio) entre o indígena não integrado e qualquer pessoa estranha à comunidade indígena quando não havido assistência do órgão tutelar competente.

O indígena que entender que está com plenitude da capacidade civil, poderá requerer ao juiz competente a sua liberação do regime tutelar previsto no Estatuto do Índio, desde que preencha os requisitos contidos no artigo 9º deste diploma normativo: (a) idade mínima de 21 anos; (b) conhecimento da língua portuguesa; (c) habilitação para o exercício de atividade útil, na comunhão nacional; e (d) razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional.

Em 2002, foi editado um novo Código Civil Brasileiro (Brasil, 2002), considerando que a capacidade dos indígenas seria regulada por legislação especial. Portanto, o indígena deixou de ser considerado relativamente incapaz de forma direta como era no Código Civil de 1916.

Com a aprovação da Lei nº 11.645 (Brasil, 2008), houve consideráveis modificações na educação brasileira, a fim de que incluir nas diretrizes e bases da educação nacional a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena".

É certo que a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Brasil, 1996) previa normativos para tratar da cultura e da educação dos povos indígenas:

> Art. 26. [...]
> [...]
> § 4º O ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e européia.
> [...]
> Art. 32. [...]
> [...]
> § 3º O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem.
> [...]
> Art. 78. O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilingüe e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos:

I - proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências;
II - garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-índias.
[...]
Art. 79. A União apoiará técnica e financeiramente os sistemas de ensino no provimento da educação intercultural às comunidades indígenas, desenvolvendo programas integrados de ensino e pesquisa.
§ 1º Os programas serão planejados com audiência das comunidades indígenas.
§ 2º Os programas a que se refere este artigo, incluídos nos Planos Nacionais de Educação, terão os seguintes objetivos:
I - fortalecer as práticas sócio-culturais e a língua materna de cada comunidade indígena;
II - manter programas de formação de pessoal especializado, destinado à educação escolar nas comunidades indígenas;
III - desenvolver currículos e programas específicos, neles incluindo os conteúdos culturais correspondentes às respectivas comunidades;
IV - elaborar e publicar sistematicamente material didático específico e diferenciado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar as disposições constitucionais dos países da América do Sul, é possível notar a preocupação dos que constituintes locais possuem quando da elaboração do ordenamento jurídico a fim de garantir maiores direitos aos povos indígenas originários. Em que pese esta preocupação ficar visível, nota-se a colonialidade de poder presente no padrão mundial de poder capitalista, impondo uma classificação étnica/racial da população como ponto principal do padrão de poder.

No Chile, no Suriname e no Uruguai não houve nenhuma menção até o momento em suas Constituições Políticas. Todos os demais países da América do Sul buscaram reservar uma singela disposição, pelo menos, para objetivar a defesa dos povos indígenas originários.

É possível concluir que no ordenamento jurídico brasileiro a busca pela proteção dos direitos dos povos indígenas originárias é constante, em

que pese a demora para ser constitucionalizada a defesa, visto que somente com a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 é que houve menção aos direitos dos povos indígenas. Mas desde o Código Civil de 1916 havia dispositivos normativos tratando dos povos indígenas e tratando de sua defesa, sendo mais emblemático o texto da Lei nº 6.001/1973, constituindo-se como um Estatuto do Índio (denominação dada à época).

REFERÊNCIAS

ARGENTINA. [**Constitución** (1994)]. **Constitución de la Nación Argentina**. Buenos Aires: Senado, 2024. Disponível em: https://www.senado.gob.ar/bundles/senadoparlamentario/pdf/institucional/constitucion_nacional_argentina.pdf. Acesso em: 10 fev 2024.

BOLÍVIA. [**Constitución** (2009)]. **Constitución Política Del Estado**. La Paz: **Asamblea Constituyente. Honorable Congreso Nacional**. Disponível em: https://www.minedu.gob.bo/index.php?option=com_content&view=article&id=1525:constitucion-politica-del-estado&catid=233&Itemid=933. Acesso em: 12 fev 2024.

BRASIL. [Código Civil (1916)]. Código Civil dos Estados Unidos do Brasil – Lei nº 3.071, de 1º de janeiro de 1916. Rio de Janeiro: Congresso Nacional. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l3071.htm. Acesso em: 12 fev 2024.

BRASIL. [Código Civil (2002)]. Código Civil Brasileiro – Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Brasília: Congresso Nacional. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/L10406.htm#art2045. Acesso em: 12 fev 2024.

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil de 5 de outubro de 1988. Brasília: Congresso Nacional. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 12 fev 2024.

BRASIL. [Estatuto do Índio (1973)]. Estatuto do Índio – Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Brasília: Congresso Nacional. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm#:~:text=LEI%20N%C2%BA%206.001%2C%20DE%2019,sobre%20o%20Estatuto%20do%20%C3%8Dndio.&text=Art.,e%20harmoniosamente%2C%20%C3%A0%20comunh%C3%A3o%20nacional. Acesso em: 12 fev 2024.

BRASIL. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Brasília: Congresso Nacional. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394compilado.htm. Acesso em: 12 fev 2024.

BRASIL. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. Brasília: Congresso Nacional. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm. Acesso em: 12 fev 2024.

CHILE. [*Constitución* (1980)]. **Constitución Política De La República de Chile.** Santiago: **Biblioteca Del Congreso Nacional de Chile / BCN.** Disponível em: https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=242302&idParte= Acesso em 12 fev 2024.

COLÔMBIA. [**Constitución** (1991)]. **Constitución Política de Colombia.** Bogotá: **Congreso De La República de Colombia.** Disponível em: https://www.camara.gov.co/camara/visor?doc=/sites/default/files/2017-06/ConstitucionPoliticaColombia_20100810.pdf. Acesso em: 12 fev 2024.

EQUADOR. [*Constitución* (2009)]. **Constitución De La República Del Ecuador.** Quito: **Ministerio de Defensa Nacional Del Ecuardor.** Disponível em: https://www.defensa.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2021/02/Constitucion-de-la-Republica-del-Ecuador_act_ene-2021.pdf. Acesso em: 12 fev 2024.

GUIANA. [*Constitution* (1980)]. **Constitution of the Co-operative Republic of Guyana Act.** Georgtown: *Parliament of the Co-operative Republic of Guyana*. Disponível em: https://www.parliament.gov.gy/Constitution%20of%20the%20Cooperatiive%20Republic%20of%20Guyana.pdf. Acesso em: 12 fev 2024.

PARAGUAI. [**Constitución** (1992)]. **Constitución de la República del Paraguay.** Assunção: Senado do Paraguai. Disponível em: http://digesto.senado.gov.py/archivos/file/Constituci%C3%B3n%20de%20la%20Rep%C3%BAblica%20del%20Paraguay%20y%20Reglamento%20Interno%20HCS.pdf. Acesso em: 12 fev 2024.

PERU. [**Constitución** (1993)]. **Constitución Política Del Perú**. Lima: Congreso De La República. Disponível em: https://www.congreso.gob.pe/Docs/constitucion/constitucion/index.html. Acesso em: 12 fev 2024.

QUIJANO. Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. Versão revista em uma conferência preferida na Escola de Estudos Internacionais e Diplomáticos Pedro Gual, em Caracas, Venezuela, em junho de 2000. Tradução de Dina Lida Kinoshita. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/veiculos_de_comunicacao/NOR/NOR0237/NOR0237_02.PDF. Acesso em: 10 fev 2024.

SURINAME. [*Grondwet* (1987)]. **Grondwet Van De Republiek Suriname**. Paramaribo: *De Nationale Assemblée*. Disponível em: https://www.dna.sr/wetgeving/surinaamse-wetten/geldende-teksten-tm-2005/grondwet-suriname/. Acesso em: 12 fev 2024.

URUGUAI. [*Constitución* (1967). **Constitución De La República Oriental Del Uruguay.** Montevidéo: **Parlamento Del Uruguay**. Disponível em: https://parlamento.gub.uy/documentosyleyes/documentos/11/HTML. Acesso em: 12 fev 2024.

VENEZUELA. *[Constitución* (1999)]. **Constitución De La República Bolivariana de Venezuela**. Caracas: *Asamblea Nacional*. Disponível em: https://siteal.iiep.unesco.org/sites/default/files/sit_accion_files/constitucion_de_la_republica_bolivariana_de_venezuela.pdf. Acesso em: 12 fev 2024.

A INFLUÊNCIA DA CULTURA AFRICANA NA CULTURA MARANHENSE

José Sabino da Rocha Filho[1]
Thaís Janaina Wenczenovicz[2]

INTRODUÇÃO

Me senti motivado a escrever sobre o tema: "A Influência da Cultura Africana na Cultura Maranhense", a partir da provocação da professora, Thaís Janaina Wenczenovicz, como pré-requisito da disciplina: (Des)envolvimento Humano e Interculturalidade, do Mestrado Acadêmico em Direito da UNOESC. Como também da minha experiência como membro do Conselho Estadual de Cultura do Maranhão nos anos de 2016 e 2017 e membro da do Conselho Deliberativo da Reserva extrativista Quilombo do Flechal, em Mirinzal, de 2016 a 2018. Além disso, tenho o privilégio de morar na capital do estado do maranhão que segundo dados do IBGE é o segundo estado com maior número de quilombos, e de conhecer o escritor Emanuel Saraiva, descendente de escravo africano, que morou no bairro da Liberdade, maior quilombo urbano das Américas, certificado pela Fundação Cultural Palmares, em 2019.

Emmanuel Saraiva é maranhense de São Luís, abneto de escravizados africanos, filho de um sapateiro do bairro da liberdade, formado em teologia, pedagogia e letras, trabalhou em Moçambique na África como professor e diretor de internato, voltando ao Brasil dedicou-se a escrever a obra: "A Influência

[1] Bacharel em Administração pela (FAETE); Especialista em Docência do Ensino Superior e Supervisão de Ensino pelo (IESM); Discente do Curso de Bacharelado em Direito da Faculdade Estácio; Aluno do mestrado Acadêmico em Direitos Fundamentais do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Oeste de Santa Catarina, Turma de São Luis. E-mail: consultoria.rochasabino@hotmail.com.

[2] Docente adjunta e pesquisadora sênior da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul; Pesquisadora PQg Produtividade FAPERGS/Faixa 2; Professora Titular no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito da Universidade do Oeste de Santa Catarina; Professora no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas na Universidade Federal Fronteira Sul. E-mail: t.wencze@terra.com.br.

Africana na Cultura Brasileira." Ao falar da minha intenção de escrever o texto, Emanuel Saraiva fez questão de andar comigo pelo bairro da liberdade, onde nasceu, levando-me e mostrando: a casa onde morou, as igrejas onde são realizados os cultos e festejos e alguns pontos do projeto Roteiro Quilombo Cultural, que mantem viva a cultura dos africanos no maranhão. Diante disso, me debrucei em pesquisas bibliográficas e documental, nacionais e internacionais e em fazer análise de dados que foram importantes para construção desse trabalho.

1 DIREITO A CULTURA E INTERCULTURALIDADE

No que tange a direito a cultura, nossa carta magna de 1988 reconhece a importância das comunidades tradicionais e, especificamente, dos quilombolas, para a formação da cultura nacional. A identidade cultural dos quilombolas passa pelo direito ao território onde são fortalecidas as várias manifestações culturais. É no território que esse grupo remanescente de quilombo consegue manter seu modo de vida, resistindo às influências externas e mantendo traços culturais ao longo das gerações.

Em 1983, com a Declaração da Cidade do México sobre políticas culturais (UNESCO, 1982), passa-se a tratar o direito à identidade cultural como "direito". No sentido mais amplo, cultura pode ser dita como todo o complexo de aspectos espirituais, materiais, intelectuais e emocionais que caracteriza a sociedade ou grupo social. Isto inclui não apenas as artes e letras, mas também modos de vida, os direitos fundamentais da existência humana, sistemas de valores, tradições e crenças.

Segundo Quiriboga (2006 p. 49), o direito à identidade cultural basicamente consiste no direito de todo grupo étnico-cultural e seus membros a pertencer a uma determinada cultura e ser conhecido como diferente, conservar sua própria cultura patrimônio e cultural tangível ou intangível e a não ser forçado a pertencer a uma cultura diferente ou a ser assimilado, involuntariamente, por ela.

Os direitos culturais e étnicos, indissociáveis da dignidade da pessoa humana, têm o status de direito fundamental. Para tanto, como salientado por Duprat (2007, p. 16), a aplicação do direito, em demandas que envolvam esses grupos e seus membros, requer leitura que leve em conta suas diferenças. É preciso ótica pluralista de respeito às diferenças, a etnicidade pode representar a formação da autoconsciência do indivíduo e do grupo sobre suas especificidades culturais, formando identidades sem colocar em xeque os direitos fundamentais já consagrados pela humanidade.

Nessa linha o Brasil é signatário da Declaração Universal dos Direitos humanos, datado de 1948, do Pacto internacional DESC (ONU, 1948). Um dos direitos mais importantes que deve assegurar no país é o que "toda pessoa deve poder participar da vida cultural que escolha". Com a Emenda Constitucional 252 nº 48 de 2005 (Brasil, 2005), assegurou tal direito ao incluir no art. 215 da Constituição Federal o § 3º para que seja estabelecido mediante lei, o Plano Nacional de Cultura de duração plurianual visando ao Desenvolvimento cultural do país e à integração das ações do poder público que condizem à: I – defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro; II – produção, promoção e difusão de bens culturais; III – formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas muitas dimensões; IV democratização do acesso aos bens de cultura.

Observamos que o art. 215 assegura como direito as manifestações das culturas populares indígenas e afro-brasileiras, e de outros grupos. Garantindo que essas manifestações devem ser protegidas pelo estado.

A Constituição de 1988 (Brasil, 1988), representa um marco importante no reconhecimento de um estado Pluriético, os artigos 215 e 216 são emblemáticos neste sentido. Após a Constituição de 1988 não se coloca mais em dúvida que o estado nacional é pluriétnico e multicultural, e que o direito, em sua elaboração e aplicação, deve ter esse marco como referência.

A autora Duprat (2007), comentando o art. 4 da declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, afirma: "no seio da comunidade nacional, há grupos

portadores de identidades específicas e que cabe ao direito assegurar-lhes o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas entidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos estados onde moram. Assim, a defesa da diversidade cultural passa a ser, para os Estados nacionais, um imperativo ético, inseparável do respeito à dignidade da pessoa humana.

2 CULTURA AFRICANA NO BRASIL E MARANHÃO

O país multicolorido que temos hoje é fruto também da herança recebida da cultura Africana. Saraiva (2023), apresenta que o povo brasileiro é composto de três elementos tri-híbridos bem distintos: **os autóctones –** os nativos indígenas que aqui já viviam há milênios **– os alóctones,** os europeus que chegaram com a descoberta e **os africanos** trazidos desde o século 16 até o ano de 1850, quando o tráfico foi proibido definitivamente. Até a metade do século XIX, os portugueses e seus descendentes constituíam apenas um terço da população brasileira; os dois terços restantes eram compostos por africanos e indígenas. Destinados ao trabalho braçal, os africanos que aqui chegaram pertenciam a dois grandes grupos étnicos principais: os "sudaneses" e os bantos. Enquanto os "sudaneses", em sua maioria adeptos do Islamismo, habitavam ao norte na região saariana, na África Ocidental, os bantos viviam na região subsaariana do Continente africano, formando centenas de etnias distintas uma das outras, com línguas e dialetos diferentes. Enquanto o primeiro grupo veio escravizado para a Bahia, o segundo **–** originário de Angola, Moçambique, dos reinos do Congo, Guiné, Gana, Benim e outros lugares **–** povoou as regiões das Matas Nordestinas, Rio de Janeiro e Minas Gerais. Destes dois grupos surgiu um terceiro: o negro brasileiro, que se projetou em toda a formação cultural do Brasil, com técnicas de trabalho, produções artísticas, músicas e danças, práticas religiosas, alimentação, modo de vestir, de falar e muitas outras heranças culturais.

Estima-se que o Brasil recebeu cerca de 37% de todos os africanos que vieram para o Continente americano, num total aproximado de 4 milhões. Outras estatísticas chegam a 5 ou 6 milhões ou mais, embora todas elas careçam de fonte fidedigna.

De acordo com Florentino (1995), estudiosos que se dedicaram à investigação do tráfico negreiro indicam que somente em portos brasileiros desembarcaram quatro de cada dez africanos importados pelas Américas.

De uma forma indireta, trazer pessoas da África para o Continente americano era, também, uma maneira de fazer proselitismo. Tanto os católicos do Brasil, como os protestantes que também vieram para o Continente, especialmente os da América do Norte, para aliviar a consciência, apegavam-se à pseudoteoria de que a vinda de africanos era boa para a expansão do cristianismo, alegando ser melhor um homem escravo e cristão na América do que ser um homem livre e pagão na África, contrariando, assim, o fundador do cristianismo, que disse: "E conhecereis a verdade e a verdade vos libertará". Era a maneira clássica de querer tapar o sol com a peneira. Nesse e em outros pontos, os cristãos da época nada fizeram contra a escravização. Ao contrário: passaram a se beneficiar dela. Além do mais, muitos dos senhores, não todos usavam a Bíblia numa mão e o chicote na outra. O sangue, suor e lágrimas derramados pelos africanos, escravizados por três séculos, continuam clamando até os nossos dias.

A diversidade cultural e étnica existente na África influenciou na diversidade dos africanos, que pertenciam a diferentes grupos e etnias, mais de 400 grupos étnicos distintos e infinidades de línguas e dialetos totalmente diferentes.

Dentre muitas, duas coisas todo africano perdia de imediato da sua identidade cultural ao chegar ao Novo Mundo: o nome e a religião. Assim, aqui, os africanos aprendiam o português, eram batizados com nomes portugueses, perdendo os seus legítimos nomes africanos, e eram obrigados a se converterem ao Catolicismo. Se eles reagissem, apanhariam até perder

as forças. A partir daí, passavam a admitir as imposições, mas nunca se esqueciam de suas convicções africanas. Na morte, seus familiares e os malungos (companheiros de barco e de infortúnio), fincavam uma cruz nas suas tumbas, mas nela era sempre gravado os seus verdadeiros e legítimos nomes africanos. Os africanos nunca se tornaram "escravos", porque jamais aceitaram a escravização: eles foram "escravizados". A influência africana tornou-se evidente no Brasil nos seguintes aspectos:

2.1 A INFLUÊNCIA AFRICANA NA RELIGIÃO – O SINCRETISMO RELIGIOSO

Com a vinda dos africanos, que tinham uma formação religiosa completamente diferente da cristã, o sincretismo religioso que consiste na mistura de elementos africanos e tradições indígenas com o Catolicismo e o Espiritismo, incluindo a associação de santos católicos com divindades africanas, tornou–se uma prática comum entre eles, pois os senhores não permitiam nenhuma outra religião entre os africanos no Brasil, a não ser a católica. Os africanos passaram a adotar as crenças religiosas dos seus senhores, mas nunca deixaram de usar as suas crenças religiosas africanas, passando-as a seus filhos, netos, bisnetos, trinetos e tetranetos..., de geração em geração. Desta forma, nasceu a mistura religiosa amplamente difundida atualmente em todas as camadas socais do país.

Dentre as muitas formas religiosas africanas encontra-se o Candomblé. Algumas de suas divindades são: Xangô, Exu, Oxum, Ogum, Oxóssi, Obaluaiê, Ossaim, Oxumaré, Olodumaré, Oxalá, Iansã, Iemanjá e muitas outras, com nomes infinitamente intermináveis, sendo que esta última no final de cada ano recebe oferendas que são jogadas nos mares e rios por milhões de brasileiros em todas as partes do país. No sincretismo religioso, Iemanjá é para a Umbanda o que é a Virgem Maria para os católicos.

Embora os nomes "Candomblé" e "Umbanda" sejam os mais conhecidos em todo o país, existem outros termos usados em diferentes lugares do Brasil que identificam as crenças africanas, tais como:

Babaçuê – Pará e Amazonas; Batuque no Rio Grande do Sul; Cabula no Espírito Santo, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Santa Catarina; Macumba e Quimbanda no Ceará e Rio de Janeiro; Candomblé, Culto aos Egungun e Ifá na Bahia; Terecô (no interior) e Tambor de Mina na capital do Maranhão e Xambá e Xangô em Alagoas e Pernambuco.

Durante muitos anos, os cultos africanos foram proibidos no Brasil. Eram chamados de "cultos ruidosos" ou "cultos fetichistas que perturbavam a ordem pública". As autoridades Eclesiásticas e civis à época por preconceito e intolerância acreditavam que as religiões africanas eram "coisas muito estranhas, que precisavam ser extirpadas da sociedade. No Maranhão, por exemplo, o Terecô e o Tambor de Mina eram realizados em lugares remotos, longe dos centros urbanos, porque, quando a polícia chegava, "acabava com a festa" e prendia os participantes. Hoje, porém, existe plena liberdade.

Embora desvalorizada tradicionalmente no período colonial, a partir do século 20, a cultura brasileira de origem africana passou por um processo de valorização. Em 2003, foi promulgada a lei 10.639 pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva, que alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação, passando a exigir que as escolas brasileiras de Ensino Fundamental e Médio, oficiais e particulares, incluíssem no currículo, no sentido transversal, o ensino da história e cultura afro-brasileira, objetivando atender as questões étnico–raciais.

2.2 NAS MÚSICAS E DANÇAS

Usando instrumentos variados, a música africana se propagou por todo o país. A música popular brasileira sempre foi e continua a ser fortemente influenciada pelos ritmos africanos. As expressões de músicas afro-brasileiras mais conhecidas são o maxixe, caxambu, batuque, samba, maracatu, jongo,

lundu, mineiro-pau, macunlelê; frevo, pagode, reggae, baião, xote, coco, congada, cacuriá; capoeira, tambor de crioula, bumba meu boi ou boi bumbá e muitas outras. Destacaremos abaixo as três últimas:

2.2.1 **A capoeira na Bahia**

A prática da capoeira nada mais foi que a luta dos africanos pela liberdade de expressão, utilizando o ritmo e os movimentos de suas danças africanas, que eram usados em um tipo de luta. Na verdade, era uma arte marcial disfarçada de dança, tendo em vista que os senhores patrões não permitiam praticar qualquer tipo de luta. O principal instrumento musical usado na capoeira é o berimbau, um instrumento simples, que a música popular traduz como sendo "um arame, a cabaça e um pedaço de pau."

A lei do Império mandava castigar com açoites os capoeiristas, quando presos em flagrantes. Os capoeiristas eram vistos como marginais e desordeiros. Foi proibida até o início da década de 1930, quando o presidente Getúlio Vargas, após assistir, na Bahia, a um espetáculo do capoeirista Manoel dos Reis Machado, o mestre Bimba (1900–1974), sancionou uma lei permitindo o uso da capoeira, sem nenhuma discriminação. Atualmente, a capoeira é reconhecida e praticada em vários países por um número elevado de pessoas.

2.2.2 **O tambor de crioula no Maranhão**

Dança originária da África praticada por afrodescendentes no estado do Maranhão. Consiste em três instrumentos musicais feitos de troncos de madeira com tamanhos diferentes, sendo um bem grande, um médio e o último, pequeno, além de um par de madeiras que é batida no corpo do tambor maior que auxilia na marcação. O tambor grande é amarrado à cintura do tocador, sendo conhecido pelo nome de roncador ou rufador; o tambor médio

é chamado de meião ou chamador; o tambor menor é chamado de crivador ou pererengue.

Com uma coreografia livre e variada, numa roda composta de homens e mulheres dançantes, cantadores e tocadores a festa vara a noite. A dança apresenta uma particularidade: a punga, quando se encosta barriga com barriga, que é o convite para entrar na roda e dançar.

A festa do tambor de crioula é realizada o ano inteiro, mas existem datas específicas para se ouvir o rufar dos tambores, tais como Carnaval, festas juninas e de santos padroeiros, o principal deles São Benedito, um santo negro, embora a dança não tenha objetivos religiosos específicos, mas apenas folclóricos.

Em junho de 2007, o tambor de crioula recebeu o título de Patrimônio Imaterial do povo brasileiro, por decisão do Conselho de Patrimônio Cultural do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

Existem muitas outras manifestações folclóricas que não tiveram diretamente a sua gênese na África, tais como o bumba meu boi do Maranhão, o boi bumbá do Pará, Amapá, Amazonas e Rondônia que, de uma forma ou de outra, continuam influenciando a cultura dos afrodescendentes do Brasil hodierno.

2.2.3 O Bumba Meu Boi do Maranhão e o Boi Bumbá do Amazonas, Pará, Macapa, Roraima e Rondônia

São os mais famosos no Brasil. O folguedo do Bumba Meu Boi é a maior festa popular praticada no Maranhão, depois do Carnaval. Não teve a sua gênese na África, mas com os afrodescendentes no Nordeste do Brasil. Embora a festa seja famosa no Maranhão, Pará e Amazonas, ela se originou no estado do Piauí com vaqueiros que vieram da Bahia, segundo dizem os historiadores. Por ter suas raízes africanas, foi muito discriminada no século 19, mas hoje é parte folclórica da cultura popular brasileira.

No Maranhão, atualmente, o Bumba Meu Boi seleciona-se em cinco categorias: Boi de Orquestra, Matraca, Baixada, Costa de Mão e o Boi de Zabumba, sendo este último o mais africano de todos em seu ritmo. Os instrumentos musicais utilizados são matracas, pandeiros, zabumbas, maracás, tambor onça, cuícas, além dos instrumentos de sopro que são utilizados pelo boi de sotaque de orquestra. No ano passado (2023), o Maranhão entrou na rota dos melhores São João do Nordeste, foram mais de trinta dias de festejo, tendo como principais atrações as apresentações de Bumba meu boi.

No Pará, Amazonas, Macapá, Rondônia e Roraima o festejo é conhecido pelo nome de Boi Bumbá. A mais famosa festa junina é a realizada em Parintins, numa disputa entre os dois bois mais queridos da cidade: o Caprichoso e o Garantido. A disputa pelo primeiro lugar divide famílias, porque, enquanto uns optam por brincar no Caprichoso (azul), outros preferem o Garantido (vermelho), dividindo pai, mãe, filhos e demais parentes.

Iniciado no século 18, o folguedo folclórico do Boi espalhou - se por todo o Brasil, tendo nomes, ritmos, formas de apresentação, indumentárias, personagens, instrumentos, adereços e temas bem diferentes uns dos outros, tais como: no Maranhão, Piauí, Rio Grande do Norte e Alagoas se chama Bumba Meu Boi. No Amazonas e Pará é Boi Bumbá. Em Pernambuco, Boi Calemba. Na Bahia, Boi de Janeiro, Boi Estrela do Mar, Dromedário e Mulinha de Ouro. No Ceará, Boi Surubim e Boi Zumbi. Em Minas Gerais e Rio de Janeiro, Folguedo do Boi. No Espírito Santo, Boi de Reis. Em São Paulo, Boi de Jacá e Dança do Boi. Em Santa Catarina, Paraná, Rio Grande do Sul, é Boi de Mamão, Boi de Mourão e Boizinho.

2.3 A INFLUÊNCIA AFRICANA NOS INSTRUMENTOS MUSICAIS

Os instrumentos musicais importados da África para o Brasil exerceram uma grande influência na música. Entre os muitos instrumentos, podem ser

citados o agogô, arghu(l), afoxé, adufe, atabaque, bumbo, balafo(n), bandi(r), berimbau, caxixi; djembe, fungado(r), ganzá, kalimba, quisssanga, pandeiro, reco-reco, tambo(r), matraca, maracá; caixa de divino, cuíca, kora, zabumba, canja, urucongo, rufado(r), pererengue e muitos outros instrumentos usados até hoje nas manifestações folclóricas.

2.4 A INFLUÊNCIA AFRICANA NA CULINÁRIA

A partir da Bahia, a culinária africana exerceu uma influência muito grande no paladar brasileiro. Ainda hoje, os pratos preferidos são o acarajé, abará, abaré(m), acaçá, angu, cuxá, bobó, beiju; caruru; cocada, cuscu(z), canjica, canjerê, quibebe, pé de moleque, manuê, xinxi(m), tutu, vatapá e mungunzá.

2.5 A INFLUÊNCIA AFRICANA NA CULINÁRIA MARANHENSE

A culinária maranhense foi influenciada sobremaneira pela herança africana, citamos: arroz de cuxá, beijú, cocada, cuscuz, quibebe, manuê, vatapá, mucunzá, mocotó, feijoada, bobó, quibebe, farofa e canjica.

2.6 OS QUILOMBOS DO MARANHÃO

No estado do Maranhão as comunidades quilombolas surgem a partir da formação de quilombos, considerados um local de refúgio dos africanos e seus descendentes escravizados, bem como de sua reorganização com a abolição da escravidão. No Maranhão, a história da formação das comunidades quilombolas está relacionada à expansão das lavouras de algodão e de arroz no final do século XVIII, com a criação da companhia geral do comércio do Grão-Pará e maranhão, bem como ao abandono de terras por proprietários rurais, com a decadência econômica no final do século XIX.

Dizem os historiadores que o Maranhão foi o estado que recebeu o maior contingente de africanos, chegando a 53% dos habitantes do estado – a mais alta porcentagem de população de escravizados do Império. Eles se concentravam nas fazendas localizadas na Baixada Maranhense e nos vales dos rios Itapecuru, Mearim e Pindaré.

Como estes locais tinham grandes quantidades de matas, rios, riachos e florestas, tornou-se condição propícia para as fugas dos africanos insatisfeitos com a vida que levavam nas senzalas. Diferentemente do que ocorreu no quilombo dos Palmares, em Alagoas, que se esconderam em lugares difíceis e longínquos. No Maranhão os africanos que fugiam não fizeram grandes comunidades distantes. Muitas delas eram até próximas de muitas fazendas, tendo uma vida pacífica e muitos quilombolas não viviam isolados, até trabalhavam nestas fazendas, em jornadas de trabalho, sem serem incomodados muitas vezes.

Os maiores quilombos do Maranhão foram o Quilombo Lagoa Amarela, no município de Chapadinha, sob a liderança de Cosme Bento das Chagas (Negro Cosme 1802 - 1842); o Quilombo de Limoeiro, no município de Turiaçu; o Quilombo de Nazaré, em Serrano; o Quilombo de Frechal, em Mirinzal; e o Quilombo São Benedito do Céu, no município de Viana, sendo esse último o mais brioso e belicoso de todos. É bem verdade que o governo organizava vários tipos de forças-tarefas policiais para reprimir a situação de fuga. Assim também, muitos fazendeiros tinham seus capitães do mato para combater o crescimento das fugas, que nem sempre foi suficiente para desarticular de forma definitiva os quilombos. Em alguns quilombos, os ex-escravizados se dedicavam à agricultura e ao garimpo, trocando ouro por outras produções. Muitos quilombos passaram a ter uma vida social equilibrada em que seus habitantes se dedicavam à caça, pesca, extrativismo, criação de gado, agricultura de subsistência, produção de fumo e algodão, havendo uma relação de amizade pacífica com os fazendeiros e com os ricos das cidades e da capital.

Vale a pena ressaltar que nem todos os quilombos se formaram apenas com a fuga de escravizados. Muitos foram criados por indivíduos que conseguiram a sua alforria, um longo período de trabalho servil, que possibilitariam aos africanos passarem da condição de oprimidos para a de camponeses livres. Alguns conseguiram prosperar na vida; outros, porém, continuaram na pobreza.

Segundo o Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN-MA, 2024), no ano 2018, existiam 713 comunidades quilombolas em todo o estado, distribuídos em 134 municípios. Até o ano de 2007, somente vinte comunidades quilombolas maranhenses haviam conquistado o título de propriedade de terra, outorgado pelo Governo do estado, por meio do Instituto de Terras do Maranhão (Interma), algo que deveria ser desnecessário, pois se os africanos estão nessas terras desde o período colonial e da escravização.

Dois anos depois, segundo dados do IBGE (2022), o Maranhão tem a segunda maior população de Quilombolas do Brasil. O estado possui 269.074 mil pessoas que se autodeclaram quilombolas e vivem em 109 municípios maranhenses, 50,2% havia pessoas pertencentes ao recorte quilombola. Isso equivale a 3,97% da população do estado. Outro dado importante é que cerca de 20,26% da população dos quilombolas do Brasil vivia no Maranhão. O estado fica atrás somente da Bahia que conta uma população de 397.059 quilombolas.

Fato curioso é que a maior parte da população que se autodeclara quilombola no Maranhão está concentrada fora de territórios quilombolas titulados.

O levantamento mostrou que 89,21% da população quilombola, que em números chega a 240.030 moradores, residem nessas áreas. Apenas 10,79% dos moradores, 29.044 pessoas estão dentro de áreas que foram oficialmente delimitadas no estado. A tabela abaixo mostra os municípios com maior população quilombola (IBGE, 2022).

Os municípios do estado com maior população quilombola são: Alcântara com 15.616, correspondendo 84,57%; seguido de Itapecurú-Mirim com 14.488, com proporção da população de 23,98 %; Pinheiro com 10.606, com proporção de 12,54%, santa Rita 10.236, com 27,64% da população do município (IBGE 2022).

Como pode se observar Alcântara é o município do país com maior proporção de população quilombola: 84,57%, São 15.616 quilombos para um total de 18.466 habitantes.

Nessa cidade encontra-se um conjunto de monumentos que marcava a ocupação portuguesa. Na praça da matriz encontra-se as ruínas da Igreja de São Matias, a casa de Câmara de cadeia e o Pelourinho, este último erguido em 1648 Segundo relato de populares o pelourinho foi construído em Portugal, levando em consideração os materiais e os detalhes da confecção e servia para castigos corporais dos escravos.

3 QUILOMBOS E CULTURA AFRO-URBANA

Sob uma perspectiva de ancestralidade e com protagonismo negro, os Quilombos configuram-se como uma importante ferramenta na manutenção da história do povo negro e também como espaços de acolhimento, resistência e identidade negra.

Além do significado de resistência que carregam, os quilombolas representam também a integração dos diversos povos africanos trazidos para o Brasil e os povos originários. Pela violência do processo colonial, ambas populações tiveram suas vidas e identidades culturais sequestradas repentinamente. E por terem um opressor em comum, tiveram nos quilombos um local de seguro para coexistência e se integrarem. Muito do que entendemos hoje como cultura e religiosidade afrobrasileira nasceu devido às trocas nessas comunidades.

Para Sérgio Grigolleto (2008), "Cultura é um conjunto de valores nos indivíduos de uma determinada sociedade". É o modo de ser de um povo: sua maneira de gozar a vida, de amar, vestir, comer, dormir; falar, mentir, pensar, expressar, sentir, agir, reagir, cantar; dançar, trabalhar, estudar, rir, chorar; meditar, andar, agradecer, morrer, viver suas crenças, suas superstições, seus costumes; suas lendas, suas tradições, suas canções – ou seja: o seu folclore.

É a idiossincrasia de cada povo, ou de cada pessoa que a faz diferente de todas as outras: no mundo, assim como não existem duas impressões digitais iguais, não existem também duas culturas ou duas pessoas iguais. Portanto, nada, nada mesmo escapa à cultura. A principal característica dos povos é a diversidade cultural.

3.1 QUILOMBO E QUILOMBO URBANO

Pesquisas dedicadas ao tema mostram que os quilombos, na época da escravidão no Brasil e em muitos país das América Latina, foram um acontecimento sui generis na vida nacional, pois negavam a forma de vida imposta pelos senhores da casa grande. Ali, os negros construíram uma sociedade à parte, "como forma de luta contra a escravidão, como estabelecimento humano, como organização social, como reafirmação dos valores das culturas africanas, sob todos estes aspectos o quilombo revela-se como um fato novo, único, peculiar, uma síntese dialética." (Carneiro, 2001, p. 19).

Para Munanga, (1995/1996, p. 63), o quilombo brasileiro é uma cópia do quilombo africano, que surge com o objetivo de se opor ao regime escravocrata, iniciando uma nova sociedade: a dos oprimidos que encontram na fuga e no quilombo uma nova forma de viver.

No que se refere aos quilombos Urbanos, o autor relata que a formação de quilombos é a expressão mais autêntica do povo negro em terras brasileiras. Com o fim da escravidão, o povo negro continuou se aquilombando, processo

que pode ser visto na origem da ocupação dos morros e terrenos devolutos que deram origem às favelas, símbolo maior do abandono dos libertos pelo Estado. Contemporaneamente, despontaram os autodenominados "quilombos urbanos".

Em São Luís – MA, o Território Liberdade Quilombola foi o primeiro quilombo urbano reconhecido no Maranhão e sua área abrange cinco bairros: Liberdade, Camboa, Fé em Deus, Diamante e Sítio do Meio, com uma população de cerca de 160 mil moradores, constituindo-se num dos maiores quilombos urbanos da América Latina. A Fundação Palmares, por meio da Portaria nº 192, de 13 de novembro de 2019 reconheceu a Liberdade como comunidade remanescente de quilombo.

Com esse reconhecimento, é possível ter políticas públicas, de infraestrutura e qualidade de vida voltadas especificamente para a comunidade.

O bairro da Liberdade surgiu a partir de 1918, com a criação do Matadouro Modelo, construído no Sítio Itamacaca, que foi de propriedade de Ana Jansen. A partir dos anos 1970, um grande afluxo de pessoas vindas de comunidades rurais quilombolas da Baixada Maranhense, de Alcântara e do Litoral Maranhense se estabeleceu no bairro, fazendo da Liberdade a maior população negra de São Luís.

Os moradores trouxeram manifestações da cultura popular tradicionais de suas comunidades de origem: Bumba Meu Boi, Tambor de Crioula, a festa do Divino Espírito Santo, festa de Santa Luzia, de São Cosme e Damião e grupos carnavalescos, especialmente blocos tradicionais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante de tudo que foi apresentado concluímos que a cultura afrobrasileira herdada dos povos africanos tem encontrado eco no nosso país e no estado do maranhão, fruto da legislação nacional e internacional, da

coragem e determinação dos remanescentes quilombolas que tem realizado e preservado nos quilombos as manifestações culturais, dos governos federal, estadual e municipal que tem além de outras ações tem promovido encontros e eventos que fortalecem a cultura.

A riqueza de conteúdo apresentado e disseminação desse material e de outros aqui citados fará com que os objetivos desse trabalho sejam alcançados.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Emenda Constitucional nº 48, de 10 de agosto de 2005. Acrescenta o § 3º ao art. 215 da Constituição Federal, instituindo o Plano Nacional de Cultura. Brasília Presidência da República [2005]. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, p. 1, 11 ago. 2005. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/emendas/emc/emc48.htm. Acesso em: 18 mar. 2024.

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, n. 191-A, p. 1, 5 out. 1988. Legislação Informatizada – Constituição de 1988 – Publicação Original. Disponível em: w2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1988/constituicao-1988-5-outubro-1988-322142-publicacaooriginal-1-pl.html.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática «História e Cultura Afro-Brasileira», e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, p. 1, 10 jan. 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm. Acesso em: 18 mar. 2024.

CARNEIRO, Edson. Singularidades dos Quilombos. *In*: **Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil**. Moura, Clóvis (org.). Maceió: EDUFAL, p. 19. 2001.

CENTRO DE CULTURA NEGRA DO MARANHÃO. CCN-MA. **Protocolo de Consulta Quilombola**. 2024. Disponível em: https://ccnma.org.br/noticias/.

DUPRAT, Déborah. Ministério Público Federal. **O direito sob o Marco da Plurietnicidade/multculturalidade**. p. 02, 2007. Disponível em: https://biblioteca.mpf.mp.br/server/api/core/bitstreams/32226d17-0640-4970-8283-464abaff2914/content. Acesso em: 18 mar. 2024.

FLORENTINO, Manolo Garcia. **Em costas negras**: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, p. 25, 1995.

GRIGOLETO, Sérgio. **A Influência da Cultura Africana no Brasil**. 2008. Disponível em: http://www.clubeletras.net/blog/cultura/o-que-e-cultura-2. Acesso em: 18 jul. 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. IBGE. 2022. **População quilombola é de 1,3 milhão, indica recorte inédito do censo**. Disponível em: https://www.gov.br/pt-br/noticias/assistencia-social/2023/07/populacao-quilombola-e-de-1-3-milhao-indica-recorte-inedito-do-censo. Acesso em: 19 mar. 2024.

MUNANGA, Kabengele. **Origem e histórico do Quilombo na África**. São Paulo: Revista USP, num 28, p. 63, dezembro/fevereiro 95/96.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948**. Disponível em: https://brasil.un.org/pt-br/91601-declara%C3%A7%C3%A3o-universal-dos-direitos-humanos.

QUIRIBOGA, Oswaldo Ruiz. O direito à identidade cultural dos povos indígenas e das minorias nacionais: um olhar a partir do Sistema Interamericano. **SUR – Revista Internacional de Direitos Humanos**. São Paulo, nº 5, ano 3, 2006.

SARAIVA, Emmanuel J. **A Influência Africana na Cultura Brasileira**. São Luís, MA, p. 08, 2024.

UNESCO. Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Conferência Mundial Sobre as Políticas Culturais. **Declaração do México**, 1982. Disponível em:https://www.joinville.sc.gov.br/wp-content/uploads/2017/09/Declaração- Conferência-Mundial sobre-Políticas-Culturais-Mondial-México-1982.

PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL INDÍGENA: UMA ANÁLISE SOBRE A VALORIZAÇÃO CONSTITUCIONAL NA PRESERVAÇÃO DOS SABERES DOS POVOS ORIGINÁRIOS DO BRASIL

Josimar Melo Ribeiro da Silva Junior[1]
Thais Janaina Wenczenovicz[2]

INTRODUÇÃO

A diversidade cultural dos povos originários do Brasil representa um patrimônio imaterial de valor inestimável, carregando significados históricos, desafios e perspectivas cruciais para a preservação dessa rica herança cultural. Este artigo se propõe a explorar a importância da valorização dessa cultura, destacando seu papel intrínseco na identidade nacional. A discussão se estende à análise do contexto legal brasileiro, evidenciando a necessidade de um compromisso nacional para assegurar o respeito e a promoção desse patrimônio.

Ao adentrar no significado de patrimônio cultural imaterial, adota-se como objeto de análise a forma como esse conceito vai além de objetos tangíveis, abrangendo práticas, expressões, conhecimentos, vivências e tradições transmitidas entre gerações dos povos originários. Cada etnia

[1] Mestrando em Direito pela Universidade do Oeste de Santa Catarina; Graduado em Jornalismo e Direito; Jornalista na Assembleia Legislativa do Estado do Maranhão. E-mail: josimarmeloribeiro@gmail.com.

[2] Docente adjunta e pesquisadora sênior da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul; Pesquisadora PQg Produtividade FAPERGS/Faixa 2; Professora Titular no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito da Universidade do Oeste de Santa Catarina; Professora no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas na Universidade Federal Fronteira Sul. E-mail: t.wencze@terra.com.br.

indígena, contribuindo de maneira singular, enriquece o leque cultural do Brasil, formando um mosaico único de identidades.

Dessa forma, este trabalho adota como objeto a identificação e análises de influências histórica externas, colonização, perda de territórios, assimilação cultural e desrespeito aos direitos originários como obstáculos significativos na preservação do patrimônio cultural indígena. Ao abordar esses desafios, busca-se compreender como ameaçam a continuidade das práticas e saberes, destacando a urgência de medidas para enfrentá-los e garantir a continuidade dessa herança única.

1 A CARTA MAGNA DE 1988 E A AFIRMAÇÃO DOS DIREITOS INDÍGENAS NO BRASIL

A Constituição Federal de 1988 (Brasil, 1988), promulgada no contexto de redemocratização do país, assume um papel fundamental na consolidação dos direitos dos povos originários no Brasil. Intitulada como "Constituição Cidadã", a carta magna incorpora um conjunto de preceitos que reconhecem a valorização da historicidade e as especificidades das comunidades indígenas, abordando direitos territoriais, culturais e políticos em sua norma textual.

No Título VIII, "Da Ordem Social", o Capítulo VIII, "Dos Índios", como é escrito na Constituição de 1988, consagra a proteção constitucional aos povos indígenas. O artigo 231 reconhece sua organização social, costumes e tradições, e assegura o direito originário sobre as terras que tradicionalmente se encontram. Ressalta-se que é papel da União demarcar, proteger e fazer respeitar seus bens.

A Constituição de 1988 contrapõe a perspectiva tutelar que marcava a legislação anterior, reconhecendo a autonomia dos povos indígenas na gestão de seus territórios e na organização de suas vivências. Além disso, a Constituição assegura aos povos originários o direito à educação diferenciada,

à saúde específica e à participação na formulação e execução das políticas públicas que os afetam. O acesso à justiça e a proteção contra a discriminação também são direitos fundamentais reconhecidos aos povos indígenas brasileiros.

Destaca-se que a demarcação das terras indígenas, a proteção de seus direitos territoriais e a efetivação das políticas públicas para essas comunidades são alguns dos muitos desafios que persistem. No entanto, a Constituição estabeleceu um marco legal fundamental para a proteção dos direitos indígenas no Brasil. A importância apresenta-se no reconhecimento da diversidade étnica e cultural do país, na valorização da identidade indígena e na promoção da justiça social para esses povos.

Podemos afirmar que o capítulo VIII da Constituição Federal de 1988 configura-se como uma espécie de carta magna, ordenamento legal, dos direitos indígenas, reconhecendo sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, bem como seus direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Esta seção da Carta Magna se ergue como norma superior aplicável a todas as comunidades indígenas presentes no Brasil, mesmo diante da grande e variada diversidade de seus traços culturais, tradições e costumes.

Sendo assim, a partir da Constituição Federal de 1988, os povos indígenas no Brasil tiveram seus direitos fundamentais assegurados como sociedades diferenciadas. Configura-se como marco histórico na luta pela proteção de seus modos de vida, garantindo, em tese, a defesa de suas tradições e costumes. Pode-se diferir que: a Carta Magna reconheceu a coexistência de distintas sociedades indígenas dentro do território brasileiro, lançando as bases para uma convivência menos conflituosa entre as minorias indígenas e a sociedade brasileira.

Importante destacar negativamente que todas as constituições anteriores a de 1988, categoricamente ignoravam a existência e importância dos povos originários brasileiros.

2 PRESERVAÇÃO HISTÓRICO-CULTURAL

A efetiva implementação de direitos para os povos indígenas enfrenta desafios como: conflitos territoriais, invasões de terras, pressões econômicas e impactos ambientais configurando assim, como obstáculos à plena valorização dos povos indígenas.

Ao longo de mais de quinhentos anos, os povos indígenas brasileiros enfrentaram diversos desafios e transformações como resultado do contato com colonizadores, exploradores e outros grupos sociais. Essa interação e colisão intercultural gerou impactos significativos em suas populações, culturas e trajetórias históricas. Contudo, a força, riqueza e a diversidade cultural dos povos indígenas se destacam de forma viva em suas múltiplas expressões artísticas.

Reafirma-se, que a previsão legal apresentada pela norma brasileira garante, inclusive, o direito ao reconhecimento da diversidade de grupos indígenas existentes no Brasil. Como afirma Souza Filho (2013), "a Constituição de 1988 reconheceu a existência de uma multiplicidade de povos indígenas, cada qual com sua própria organização social, costumes, línguas, crenças e tradições". Como assim completa:

> Ao reconhecer a organização social dos povos indígenas fora do paradigma da modernidade, a Constituição não criou uma categoria genérica, quer dizer, não se trata de uma organização social de todos os índios no Brasil, mas cada povo que mantenha sua organização social é, como tal, reconhecido (Souza Filho, 2013, p. 9.189).

Contudo, a história dos povos originários é marcada no período colonial brasileiro pela exploração, não somente das terras, mas dos povos indígenas em si. A visão do indígena como um ser selvagem e de categoria civilizatória inferior, legitimada pela visão eurocentrista, colocou os colonizadores portugueses em posição e direito de escravizá-los, afetando seu modo de vida e crenças, assim, milhares de indígenas foram mortos, escravizados ou tiveram suas terras tomadas. A cultura e a organização social indígena foram diretamente afetadas.

> A repressão aos padrões culturais e manifestações religiosas dos povos indígenas foi um dos componentes essenciais para realizar o projeto de colonização portuguesa. Era necessário sujeitar os índios, mesmo que fosse pela força, a um novo modo de vida, adequado ao modo de agir e de pensar dos portugueses, "civilizados" e cristãos. Portanto, catequizar, cristianizar e salvar significava reduzir o indígena à adoção da cultura ocidental para incorporá-lo apropriadamente à sociedade colonial (CIMI, 2001, p. 74).

No Maranhão, assim como em outras regiões do Brasil, não foi exceção, como afirma Coelho (1987, p. 9):

> Vencidos nas guerras, espoliados de suas terras, dizimados pelas doenças infecciosas e pela fome, nestes quatro séculos de colonização, desapareceram vários grupos tribais no Maranhão.

Marcada pela forte ocupação colonial francesa em São Luís, capital do Maranhão, estimava- se que a população indígena era de cerca de doze mil na ilha de Upaon-açu e de 200 mil em todo o Estado (Barros; Zannoni, 1988, p. 28). O território maranhense era habitado pelos Tupinambá, os Barbado, os Sakamekrã, os Amanajó, os Kriê, os Uruati, os Tremembé, os Kenkateiê, os Guanaué, os Araiose, os Gamela, os Pobzé, os Kapriekã e outros, todos extintos (Barros; Zannoni, 1988, p. 37); estima-se que essa população foi reduzida, no estado inteiro, a cerca de vinte mil indígenas.

A informação indígena é um patrimônio cultural de valor inestimável. O impacto histórico dessa dizimação dos povos originários ressalta ainda mais a importância da preservação dos costumes indígenas, mas torna o trabalho de pesquisa e repasse de geração em geração, dessas informações, mais escasso. Civallero (2007) destaca a relevância da preservação e recuperação da informação indígena como forma de evitar sua perda ou dispersão. O autor reconhece o potencial dessa ação, mas adverte em seu artigo, que esse potencial ainda não está sendo plenamente explorado:

> A maioria das propostas bibliotecárias que têm chegado às comunidades aborígenes tentaram colocar, dentro delas, modelos populares e públicos europeizados que pouco ajudaram no progresso e no desenvolvimento cultural do grupo. Em muitos casos, eles também se tornam cúmplices (in)conscientes de seculares mecanismos de aculturação, como a educação oficial e a religião. Em resumo, as iniciativas da biblioteconomia projetadas de acordo com as exigências e realidades dos povos indígenas são escassas (Civallero, 2007, p. 6).

As primeiras inquietações sobre a preservação do patrimônio cultural, no âmbito da documentação e medidas formais, surgiram no final do século XVIII, durante o período da chamada Revolução Francesa. Conforme Choay (2001, p. 95), este momento histórico foi marcado por:

> Igrejas incendiadas, estátuas derrubadas ou decapitadas, castelos saqueados: desde que o termo vandalismo foi lançado pelo abade Grégoire, o pesado balanço das destruições da revolução foi feito, e a historiografia de sua abordagem historiográfica foi estabelecida em detalhes.

No cenário atual, diversas instituições se dedicam a auxiliar e formular políticas de preservação do patrimônio cultural. Ao longo do tempo, as preocupações com a preservação do patrimônio, assim como o aprimoramento dos conceitos a ele relacionados, ganharam cada vez mais relevância, podemos citar a UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência

e a Cultura) e em caráter mais local o IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional).

Na atualidade, a preservação da cultura dos povos indígenas é uma questão de extrema importância. Reconhece-se que essa cultura não é estática, mas sim dinâmica, passível de sofrer mudanças identitárias e culturais ao longo das influências históricas e "[...] sempre haverá mudanças e, assim, a cultura indígena, como qualquer outra, é constantemente reproduzida, não igual a si mesma" (Silva, 2014, p. 870-871).

A promulgação da Constituição de 1988 marcou a transição além do paradigma assimilacionista presente no Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/1973). Este avanço é demonstrado pelo reconhecimento dos direitos originários dos povos indígenas relativos a seus aspectos culturais. Além disso, a Constituição abre espaço para a autoafirmação e preservação da identidade indígena, uma vez que "a condição de índio deixou de ser transitória para ser permanente, já que o objetivo constitucional é assegurar a diversidade e não a homogeneidade" (Santilli, 2005, p. 91).

É importante observar que o reconhecimento do direito às terras está condicionado ao poder do Estado para demarcação. Mesmo com mudanças em desenvolvimento em alguns estados brasileiros, o reconhecimento da organização social, dos costumes e da língua é restringido pela imposição de uma educação escolar vinculada ao Sistema Nacional de Educação, que estabelece a realização do ensino fundamental em português, com o objetivo de proporcionar o pleno desenvolvimento da pessoa, sua preparação para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho.

Com influências de Aloísio Magalhães e Mário de Andrade, a noção de patrimônio cultural foi significativamente expandida nas disposições legais do Brasil com a Constituição de 1988:

> Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (Brasil,1988).

A relação direta entre patrimônio e memória exige a participação ativa dos atores sociais na envolvidos em sua construção. No caso dos povos originários brasileiros, essa participação foi historicamente sendo diminuída, pois os meios de relações de poder detêm o controle sobre a narrativa e apresentam uma visão etnocêntrica da cultura indígena. Com o advento da noção de patrimônio imaterial, novas perspectivas surgiram, possibilitando a reivindicação de espaços de protagonismo e a construção de um patrimônio que reflita as experiências desses povos.

Os conhecimentos históricos e tradicionais dos povos indígenas constituem um patrimônio cultural imaterial de primordial importância para a preservação do meio ambiente equilibrado e para a promoção da diversidade cultural. Em consonância com as ideias expostas pelo autor Claude Lévi-Strauss (2012) em sua obra “O Pensamento Selvagem”, os povos indígenas detêm saberes abrangentes, intrincados e sofisticados, caracterizando-se por sociedades plurais que demonstram, de forma inequívoca, o potencial dessas comunidades.

A defesa dos conhecimentos tradicionais indígenas configura-se como a garantia do próprio direito à diversidade cultural, inerente e intrinsicamente a todos de forma equitativa. Nesse contexto, torna-se imprescindível o reconhecimento das diferenças entre os mais diferentes povos e o respeito mútuo, como explicita Beckhausen (2007, p. 35):

> O direito à diversidade cultural é uma garantia concedida a determinados grupos culturalmente diferenciados de que suas tradições, crenças e costumes possam ser preservados e protegidos frente a movimentos de interculturalidade, ou seja, ninguém pode ser obrigado a abster-se de possuir suas próprias tradições, crenças e costumes, ou mesmo de ser obrigado a aderir às tradições, crenças e costumes de outros grupos. Trata-se de um direito fundamental de primeira dimensão, cujo titular é o indivíduo e que pode ser oponível ergaomnes. [...].

Conforme explanado durante todo este texto acadêmico, **ao Estado compete primordialmente as iniciativas para a preservação e defesa das culturas e do patrimônio cultural indígena.** Essa responsabilidade tem como fundamentação na indissociabilidade entre o direito fundamental a um ambiente harmônico e equilibrado essencial à vida e as dimensões culturais, frequentemente intituladas de imateriais. Com isso, o Estado tem o dever de proteger e fomentar o patrimônio cultural indígena, pois este se integra à diversidade que constitui o ambiente e a sociedade brasileira como a conhecemos até os tempos atuais.

3 PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL

Inicialmente, devemos ter a concepção que a cultura brasileira é o resultado das influências tradicionais dos costumes indígenas, concomitantemente influenciadas pelas transformações e impactos das vivências europeias colonizadoras. Nossa miscigenação complexa, histórica e social é a mistura entre indígenas, europeus e negros africanos nos séculos XVI e XVII, e também entre caboclos e imigrantes europeus.

No contexto do direito moderno ocidental clássico, os bens culturais eram concebidos como objetos materiais passíveis de registro e documentação. Essa visão "material" dos bens culturais foi incorporada e protegida pelo direito brasileiro na década de 30, a partir das diretrizes estabelecidas por Mário de Andrade, culminando na promulgação do Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro

de 1937 (Brasil, 1937). Este decreto-lei, trata da proteção do patrimônio histórico e artístico nacional, com ênfase principal no instituto jurídico do tombamento como mecanismo de proteção jurídica dos patrimônios.

Embora a legislação mencionada ter como base a proteção de bens de natureza material, ressalta-se que estão ligados, mesmo que não perceptíveis a esses bens, estão elementos imateriais. Estes elementos incluem a representação e a lembrança de lugares, monumentos e fatos históricos relevantes para a cultura. Dessa forma, esses bens se identificam como elementos subjetivos de valor imaterial. Segundo Souza Filho (1999, p.53), "por mais materiais que sejam existe neles uma grandeza imaterial que é justamente o que os faz culturais".

A partir da Constituição de 1988, a concepção foi ampliada para abarcar bens de natureza material e imaterial que carregam referências à identidade, à ação e à memória dos diversos grupos que compõem a sociedade brasileira (Brasil, 1988, art. 216).

Ressalta-se novamente a importância do texto normativo brasileiro **para o reconhecimento constitucional dos povos originários como sujeitos coletivos e diferenciados para representação cultural sob um novo paradigma.** Tal mudança implica uma pluralização do direito, e papel na sociedade, impondo, pela força normativa da Constituição, a abertura e o consequente desenvolvimento do contexto social, político, jurídico e institucional dos direitos indígenas decorrentes desse reconhecimento.

Os direitos culturais estão inseridos na preservação e proteção do patrimônio cultural, a promoção e acesso democrático aos bens culturais, a resguardado os direitos autorais e o reconhecimento da diversidade cultural. Esses direitos demandam uma atuação mais ativa por parte do Estado, estando diretamente ligados à consolidação da democracia e aos princípios de cidadania plena nas sociedades e comunidades em que está inserido.

Neste contexto, verberasse as ações institucionais e legais, não somente no âmbito federal, mas a importância em conjunto de legislações estaduais para proteção desses bens culturais imateriais, como podemos descrever na norma jurídica do Estado do Maranhão:

> Lei nº. 5082 de 20 de dezembro de 1990, que dispõe sobre a proteção cultural do Estado do Maranhão e dá outras providências, na seção de Legislação Estadual.
> Art. 1º O patrimônio cultural do Estado do Maranhão é constituído pelos bens **de natureza material e imaterial**, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade maranhense a que, por qualquer forma de proteção prevista em lei, venham a ser reconhecidos como de valor cultural visando a sua preservação. (Grifo nosso)
> Art. 2º A presente Lei dispõe sobre o tombamento e seu entorno e sobre a declaração de relevante interesse cultural, como formas de proteção a bens móveis e imóveis, públicos ou privados, e manifestações culturais, existentes no território do Estado do Maranhão, visando integrá-los ao seu patrimônio cultural.
> (...)
> § 3º **Cabe à comunidade** participar na preservação do patrimônio cultural, zelando pela sua proteção e conservação (Maranhão, 1990). (Grifo nosso)

Embora a posse de fato das terras seja um direito fundamental dos povos originários, essa posse em si não os protege automaticamente e nem completamente de incômodos e interferências externas. A Constituição Brasileira reconhece-os como senhores de suas terras, mas isso não garante a paz e a autonomia que necessitam para viver de acordo com sua realidade cultural, cabendo ao Estado a defesa, não somente dos territórios como propriedade, mas extensão dos seus patrimônios imateriais. Direito resguardado na Constituição maranhense:

> Art. 33. As medidas de proteção, determinadas pelo governo do Estado, **visarão possibilitar a melhor forma de permanência do bem ou manifestação cultural, com suas características e dinâmicas próprias, resguardando sua integridade e sua expressividade** (Leal, 2008). (Grifo nosso)

Com isso, depreendesse que as áreas indígenas, suas terras, são os espaços onde os conhecimentos se desenvolves e são, fundamentalmente, variados e resultam do dinamismo cultural dos diferentes grupos e suas vivências. É a partir desse dinamismo que surgem os espaços de formação. Essas "terras", historicamente moldadas pelas comunidades indígenas, incluem elementos de natureza tanto "local" quanto "universal", cada um com seus próprios modos de produção e absorção dos conhecimentos que ali se manifestam.

Conforme Diegues (2000), os conhecimentos tradicionais, consistem em um conjunto de saberes e práticas transmitidas de geração em geração entre povos e comunidades. É importante ressaltar que essas sabedorias são fundamentais para a criação de culturas de natureza imaterial, e esta cultura sobrevivente em seus territórios, por sua vez, se configura como um importante espaço de sociabilidade entre os seres humanos que ali habitam e convivem.

Pode-se contextualizar os povos originários do Brasil, suas inúmeras culturas, tradições, conhecimentos medicinais, expressões artísticas e outros componentes que representam legitimamente o "patrimônio cultural simbólico ou imaterial" do país. Devido à sua ligação direta com as ascendências do nosso país, os povos indígenas e os elementos que os constituem são considerados um "patrimônio atemporal" do Estado brasileiro. Com isso, as culturas indígenas são colocadas como uma forma específica do amplo conjunto denominado "patrimônio cultural do povo brasileiro". Como conceitua Brayner:

> O patrimônio cultural de um povo é formado pelo conjunto dos saberes, fazeres, expressões, práticas e seus produtos, que remetem à história, à memória e à identidade desse povo. A preservação do patrimônio cultural significa, principalmente, cuidar dos bens aos quais esses valores são associados, ou seja, cuidar de bens representativos da história e da cultura de um lugar, da história e da cultura de um grupo social, que pode (ou, mais raramente não) ocupar um determinado território. Tratase de cuidar da conservação de edifícios, monumentos, objetos e obras de arte (esculturas, quadros), e de cuidar também dos usos, costumes e manifestações culturais que fazem parte da vida das

> pessoas e que se transformam ao longo do tempo. O objetivo principal da preservação do patrimônio cultural é fortalecer a noção de pertencimento de indivíduos a uma sociedade, a um grupo, ou a um lugar, contribuindo para a ampliação do exercício da cidadania e para a melhoria da qualidade de vida (Brayner, 2007, p. 12).

Com isso, depreende-se que essas vivências, caracterizam a definição de um indivíduo como indígena no Brasil, pois está profundamente ligada ao sentimento de pertencimento a uma comunidade indígena. Em resumo, considera-se critério essencial para a determinação do status indígena no Brasil, a autoidentificação, fundamentada na identidade étnica e na continuidade de um grupo que preserva um legado histórico e cultural distintivo em suas comunidades. Nesse contexto, segundo Toledo e Barrera-Bassols (2015), destaca-se a interconexão entre cultura e natureza, manifestada por meio das interações sociais evidenciadas nas práticas locais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao tratar regulamentações específicas para os povos indígenas no país, a promoção da equidade e, principalmente, a necessidade de ajustar a prestação de serviços estatais à realidade indígena, os povos originários anseiam em receber benefícios do Estado em determinadas áreas, e, adicionalmente, deve-se manifestar o interesse em beneficiar esses povos, uma vez que desempenham um papel fundamental em nossa cultura.

Deve-se reconhecimento e apreciação do patrimônio cultural imaterial das comunidades indígenas como instrumentos significativos na dimensão sociocultural do Brasil. O que os povos originários buscam não é somente uma lista de benefícios elencados em extensos livros e normas em detrimento dos demais brasileiros, mas, tão somente, o reconhecimento de suas condições de vivências distintas e o respeito por suas práticas e modos de vida. Tal reconhecimento faz-se necessário, também, através de mudanças de

concepções construídas social e historicamente, como a inclusão dos povos originários como parte das políticas dos direitos humanos. Segundo o autor Herrera Flores (2009, p. 17), é possível redefinir o conceito da universalidade dos direitos humanos de acordo com sua perspectiva., onde o mesmo diz que o "fortalecimento de indivíduos, grupos e organizações na hora de construir um marco de ação que permita (...) criar as condições que garantam um modo igualitário aos bens". Com isso depreende-se que a reformulação dos direitos humanos implica reconhecer a batalha dos indivíduos, neste caso os povos originários, pela concretização de suas aspirações e necessidades nos cenários históricos, políticos e sociais, incluindo os aspectos jurídicos, nos quais estão inseridos.

Diante do domínio do positivismo, legado deixado por colonizadores, abordar os direitos humanos em vários contextos como: político, jurídico e social na América Latina em relação aos povos originários implica diretamente em considerar a presença de carências ou demandas atrasadas. Além disso, é necessário observar propostas constitucionais formalistas que, ao não serem implementadas, resultam no embaraço jurídico na valorização das comunidades indígenas, contribuindo para o efeito ilusório na aplicabilidade dos direitos humanos.

O comprometimento do Brasil, bem como os estados, em reconhecer a cultura indígena como um patrimônio imaterial é essencial para promover uma sociedade mais inclusiva e respeitosa. A integração da diversidade cultural, sem modificá-la aos moldes colonislistas, e dos direitos dos povos indígenas deve ser considerada em todas as futuras iniciativas relacionadas ao desenvolvimento social.

A valorização da cultura indígena como patrimônio imaterial é um compromisso que transcende o campo cultural, incorporando dimensões sociais, históricas e identitárias, e de nada vale ser assegurado os diversos direitos indígenas por meio de leis se não houver uma participação efetiva

desses povos na criação e controle de políticas públicas voltadas para a promoção de seus patrimônios culturais. Este artigo conclui ressaltando a importância de uma abordagem colaborativa e sensível, que valorize e celebre os saberes e as diversidades culturais, com a participação ativa daqueles que colaboram historicamente para sua construção, como um dos mais preciosos bens do país.

REFERÊNCIAS

BARROS, Maria Mirtes dos Santos; ZANNONI, Claudio. **Povos Indígenas no Maranhão**: exemplo de resistência. São Luís: CIMI, 1988.

BECKHAUSEN, Marcelo. **Direitos indígenas**. Revista Eletrônica PRPE. 2007. Disponível em: http://www.prpe.mpf.mp.br/internet/content/search?SearchText=BECKHAUSEN. Acesso em: 10 jan. 2024.

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, n. 191-A, p. 1, 5 out. 1988. Legislação Informatizada – Constituição de 1988 – Publicação Original. Disponível em: w2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1988/constituicao-1988-5-outubro-1988-322142-publicacaooriginal-1-pl.html.

BRASIL. Decreto-Lei n. 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. **Diário Oficial**, Rio de Janeiro, RJ, p. 24056, 6 dez. 1937. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm.

BRAYNER, N. G. **Patrimônio cultural imaterial**: para saber mais. Brasília: Iphan, 2007. Disponível em: https://centrodepesquisaeformacao.sescsp.org.br/uploads/tecaTable/9c7154528b820891e2a3c20a3a49bca9/138/13767633911715480676.pdf. Acesso em: 15 jan. 2024.

CIVALLERO, E. Tradición oral indígena en el sur de América Latina: los esfuerzos de la biblioteca por salvar sonidos e historias del silencio. // *In*: IFLA General Conference and Council, 73, 2007. **Anais**.... Durban: Ifla, 2007. Disponível em: https://archive.ifla.org/IV/ifla73/papers/108-1.Civallero-es.pdf. Acesso em: 10 jan. 2024.

CHOAY, Françoise. **A Alegoria do Patrimônio**. São Paulo: UNESP, 2001.

COELHO, Elisabeth Maria Beserra. **Cultura e sobrevivência dos índios no Maranhão**. São Luís: EDUFMA, 1987.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. CIMI. **Outros 500**: Construindo uma nova história. São Paulo: Salesiana; Brasília: CIMI, 2001.

DIEGUES, Antonio Carlos (org.). **Os Saberes Tradicionais e a Biodiversidade no Brasil**. Ministério do Meio Ambiente, Brasília. 2000.

HERRERA, F. J. A reinvenção dos direitos humanos. Trad. Carlos Roberto Diogo Garcia; Antônio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.
LEAL, João Leonardo Sousa Pires. Maranhão: Compêndio de Legislação Estadual / organizador, 5. ed.– São Luís: Estação Gráfica, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O pensamento selvagem. São Paulo: Papirus, 2012.

MARANHÃO. Lei nº 5.082, de 20 de dezembro de 1990. Dispõe Sobre A Proteção do Patrimônio Cultural do Estado do Maranhão e Dá Outras Providências. Diário Oficial, MA.

SANTILLI, Juliana. Socioambientalismo e Novos Direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural. São Paulo: Editora Peirópolis, Instituto Socioambiental e Instituto Internacional de Educação do Brasil, 2005.

SILVA, José Afonso da. Curso de Direito Constitucional Positivo. 37. ed. rev. e atualizada. São Paulo: Malheiros, 2014.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Mares de. Comentários do artigo 231 e 232. *In*: CANOTILHO, J. J. Gomes; MENDES, Gilmar F.; SARLET, Ingo W.; STRECK, Lenio L. (coord.). Comentários à Constituição do Brasil. São Paulo Saraiva/ Almedina, 2013.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Mares de. O renascer dos povos para o Direito. Curitiba: Juruá, 1999.

TELLES, Mário Ferreira de Pragmácio. Entre a lei e as salsichas. Análise dos antecedentes do Decreto-Lei 25/1937. Porto Alegre: Magister. Revista Magister de Direito Ambiental e Urbanístico, Vol. 27 – dez/jan-2010.

TOLEDO, Víctor Manuel; BARRERA-BASSOLS, Narciso. A Memória Biocultural: A importância ecológica das sabedorias tradicionais. – 1 ed. São Paulo: Expressão popular, 2015.

COLONIALIDADE DO PODER E RACISMO RELIGIOSO CONTRA AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA

Joyce Karolinny Negromonte Moreira[1]
Thaís Janaina Wenczenovicz[2]

INTRODUÇÃO

A liberdade religiosa é um direito humano e fundamental, assegurado constitucionalmente no ordenamento jurídico pátrio desde a Constituição de 1891 e abrange a liberdade de culto, de crença e de associação a todos os indivíduos. No entanto, relevante direito, intrinsecamente relacionado à dignidade da pessoa humana, esbarra em dificuldades históricas, estruturais e sociais para ser concretizado e efetivado, especialmente para as religiões de matriz africana.

Essas religiões são alvo de perseguições, opressões, preconceitos, discriminações, desrespeito e demonização de suas divindades, violências físicas, verbais e simbólicas, com destruição de seus templos, de seus objetos religiosos e de suas cosmologias. A intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras adquire contorno de racismo religioso, dada a origem negra de seus cultos, cujo fundamento é colonilidade do poder e o racismo estrutural.

[1] Mestranda em Direito pela Universidade do Oeste de Santa Catarina; Especialista em direito processual Civil e Direito Previdenciário; Analista Judiciário – Direito do Tribunal de Justiça do Estado do Maranhão. e-mail: joycenegromonte@gmail.com.

[2] Docente adjunta e pesquisadora sênior da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul; Pesquisadora PQg Produtividade FAPERGS/Faixa 2; Professora Titular no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito da Universidade do Oeste de Santa Catarina; Professora no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas na Universidade Federal Fronteira Sul. E-mail: t.wencze@terra.com.br.

A partir da criação da ideia de raça, do eurocentrismo, do etnocentrismo, que resultou na destruição dos saberes, da cultura, da cosmologia e das tradições dos povos não europeus, desenvolveu-se a ideia de inferioridade e subdesenvolvimento dos povos não-europeus.

No Brasil, os povos vindos do então denominado continente africano, são escravizados e suas práticas religiosas são consideradas místicas, folclóricas, inferiores, associadas ao mal, iniciando um processo de demonização dessas religiões, que persiste até os dias atuais.

O presente estudo busca examinar a intrínseca relação entre o racismo religioso contra as religiões de matriz africana e a colonialidade do poder, com base na teoria desenvolvida por Aníbal Quijano.

A primeira parte do texto se propõe a realizar uma breve análise do atual panorama da liberdade religiosa na Constituição Federal de 1988 e nos tratados e convenções internacionais, explicitando a relevância e importância deste direito fundamental para o pleno desenvolvimento dos indivíduos. A segunda, busca-se discutir a teoria da colonialidade do poder, a partir do conceito desenvolvido por Aníbal Quijano, explicitando a origem do racismo religioso no eurocentrismo, etnocentrismo, da criação de novas identidades e divisão do trabalho a partir da criação da ideia de raça e do epistemicídio.

No terceiro e último momento da análise realiza-se um breve panorama acerca da histórica perseguição e discriminação contra as religiões de matriz africana no Brasil, pelo Estado e pela sociedade, destacando seu caráter de verdadeiro racismo religioso, cujo fundamento é a colonialidade do poder e o racismo estrutural. A metodologia usada na pesquisa foi bibliográfica, a partir da leitura de textos e autores usados como referencial teórico, com base em buscas em livros e na internet em plataformas e ambientes virtuais.

1 SOBRE LBERDADE RELIGIOSA

No ordenamento jurídico brasileiro a liberdade religiosa é um direito fundamental previsto no art. 5º, VI da Constituição Federal, que assegura a inviolabilidade da liberdade de consciência e de crença e assegura o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias (Brasil, 1988).

A liberdade religiosa compreende a liberdade de crença, a liberdade de culto e a liberdade de organização religiosa. (Silva, 2016, p. 248). A liberdade de crença consiste na liberdade de escolher, praticar, manifestar uma religião ou de não adesão a nenhuma religião, de religião ou crença, tanto individualmente quanto em comunidade, pública ou privadamente. Já a liberdade de culto está relacionada com a exteriorização da crença, ou seja, os ritos e cerimônias, que a partir da constituição de 1988 pode ser exercido sem condicionamentos (Sarlet, 2015, p.6).

Quanto a liberdade de culto é importante observar que a constituição de 1988 não condicionou seu exercício à observância da "ordem pública" e dos "bons costumes", como as constituições anteriores.

A liberdade de organização religiosa consiste na autonomia para criar, ordenar, estruturar e operar livremente as instituições religiosas, afastando a interferência estatal de seu processo de criação e desenvolvimento. A liberdade de reunião religiosa está prevista no inciso XVI do art. 5º da CF/88. (Brasil, 1988)

Decorre, ainda, do conteúdo da liberdade religiosa a liberdade de reunião e a liberdade de associação religiosa, bem como a liberdade de divulgação das crenças, de manifestar publicamente e divulgar sua fé, que deve ser exercido em consonância com o princípio da tolerância, mediante o respeito aos direitos fundamentais de outras pessoas (Gama, 2019, p. 339)

Assim, o Brasil é um Estado Laico, vez que não perfilha religião oficial e o art. 19, inciso I da CF/88 veda expressamente que a União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios estabeleçam cultos religiosos ou igrejas, subvencionem ou embaracem o seu funcionamento ou mantenham com eles, ou seus representantes, relações de dependência ou aliança (Brasil, 1988).

Tratando-se de direito fundamental, a liberdade religiosa possui eficácia vertical, incidindo nas relações entre os cidadãos e o Estado e eficácia horizontal, atuando nas relações entre os cidadãos.

Ainda associada a temática religiosa, a Constituição de 1988 consagra o princípio da igualdade (art. 5º, caput), assistência religiosa em entidades civis e militares de internação coletiva (art. 5º, VIII), possibilidade de eximir-se de obrigação legal a todos imposta, inclusive o serviço militar obrigatório, por motivo de consciência (art. 5º VIII), imunidade tributária para os templos de qualquer culto (art. 150, VI), ensino religioso facultativo (art. 210, §1º) e atribuição de efeitos civis ao casamento religioso (art. 226, §2º) (Brasil, 1988).

A liberdade religiosa é um verdadeiro desdobramento da liberdade de pensamento e manifestação (Moraes, 2016, p. 48), ao mesmo tempo em que se traduz em exteriorização do Estado de direito e configura um corolário da separação entre Estado e Igreja, que no Brasil se fortaleceu por ocasião do governo provisório instalado após a Proclamação da República (Vieira; Perlingeiro, 2019, p. 176).

Essa liberdade de crença e de culto está essencialmente atrelada a de dignidade da pessoa humana e é essencial à esta, ao permitir que as pessoas vivam de acordo com suas convicções mais profundas e se engajem em práticas espirituais que são significativas para elas.

Esse direito é protegido por diversas declarações e tratados internacionais, embora com conteúdo bastante variado ao longo do tempo,

como a Declaração Universal dos Direitos Humanos (art. 18), no Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos de 1966 (art. 18), na Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções (art. 3°) e na Convenção Americana sobre Direitos Humanos (Pacto de São José da Costa Rica), em seu artigo 12. (Sarlet, 2015, p. 88).

Apesar da liberdade religiosa garantida por lei, a intolerância religiosa ainda é bastante presente na sociedade brasileira, especialmente contra as religiões de origem africana.

Segundo dados do portal Disque 100, do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, O Brasil registrou 2.124 violações de direitos humanos relacionadas à intolerância religiosa durante todo o ano de 2023, o que indica um aumento de 80% na comparação com o ano anterior. Foram 898 denúncias e 1.184 violações por intolerância religiosa em 2022, contra 1478 denúncias e 2.124 violações em 2023 (Brasil, 2023)

Dados do estudo indicam que as religiões de matriz africana, mesmo sendo uma minoria religiosa, são as mais atingidas pela intolerância, que ocorre na seguinte ordem: Umbanda, Candomblé, outras declarações de religiosidades afro-brasileiras, seguida dos evangélicos e católicos.

Na raiz desse problema, estão as construções coloniais, que ao categorizar as pessoas entre bem/mal, inferiores/superiores, a partir da divisão e valoração racial negativa, atribui à população negra e à sua cultura um tom de inferioridade, implicando, assim, na negação, inferiorização e demonização de suas crenças, cultura e religiões.

2 A COLONIALIDADE DO PODER COMO RAIS DO RACISMO RELIGIOSO

A colonialidade desempenhou um papel fundamental na construção de narrativas de inferioridade e marginalização de certos grupos de pessoas, de sua cultura e tradição e essa dinâmica persiste como uma forma de racismo e intolerância religiosa enraizada em estruturas sociais, políticas e culturais.

De acordo com os ensinamentos de Aníbal Quijano, a colonialidade do poder é o cerne constituinte do sistema capitalista global de poder, que é predominantemente eurocêntrico e estrutura-se em torno de dois eixos: "colonialidade do poder" e "modernidade".

Importante destacar que a colonialidade não se confunde com colonialismo, pois este refere-se à prática histórica em que um povo, pela força política e/ou militar, subjuga a população de outro território, para garantir a exploração das riquezas e do trabalho da colônia em benefício dos colonizadores, ficando a soberania do povo colonizado sob os interesses do povo que coloniza (Quijano, 2014, p. 285). O colonialismo acabou quando as colônias viraram Estados independentes.

A Colonialidade, por seu turno, é um fenômeno histórico e cultural relativo aos efeitos duradouros e estruturais do colonialismo na sociedade contemporânea. Trata-se de um fenômeno histórico complexo que se estende para além do colonialismo, referindo-se a um padrão de relações de poder que opera pela naturalização de hierarquias territoriais, raciais, culturais, de gênero e epistêmicas, permitindo a reprodução de relações de poder (Restrepo; Rojas, 2012, p. 16).

Essa primeira identidade da modernidade, possui dois eixos fundamentais, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados com base na ideia de raça e a articulação de todas as formas históricas de controle

do trabalho, dos recursos e dos produtos em torno do capital e do mercado mundial. (Quijano, 2005, p. 117).

Os colonizadores codificaram os traços fenótipos dos colonizados como cor e chamaram a si mesmos de brancos, consequentemente, surge a noção de inferioridade mental e cultural dos povos dominados. Desse modo, "A raça converteu-se no modo básico de classificação social universal da população mundial." (Quijano, 2005, p. 118).

Assim, a raça é uma abstração, uma elaboração teórica criada na conquista das Américas, para justificar e naturalizar a dominação dos povos, a partir da ideia de existência de seres inferiores, em virtude de suas características fenotípicas, cujo efeito nefasto e concreto, que perdura até os dias atuais, é o racismo e a intolerância contra a cultura e tradição dos povos originários e negros.

A partir disso ocorre a criação de identidades sociais na América, que foram associadas a hierarquias, posições e papéis sociais correspondentes, tornando-se constituintes essenciais do padrão de dominação que estava sendo estabelecido. Desta feita surgem os índios, negros e mestiços, bem como houve a redefinição de outras identidades, uma vez que Espanhol e Português, e, posteriormente europeu, que antes indicava origem geográfica, adquiriu conotação racial em relação às novas identidades (Quijano, 2005, p. 117).

Neste momento, o sistema de trabalho estava fortemente ligado à raça, resultando em atribuições específicas de ocupações com base nas identidades recém-criadas a partir da categorização racial dos indivíduos.

Assim, os brancos oriundos da Europa, em sua grande maioria servos e pequenos burgueses, tornaram-se, nas américas, a elite a passaram a ocupar os principais postos de poder. Os mestiços poderiam exercer trabalho assalariado, ser servos ou até escravos. Os povos originários trabalhavam no

regime de escravidão ou servidão. O trabalho escravo foi destinado à população trazida da futura África, chamada de negra.

O trabalho não remunerado ou não-assalariado foi associado às raças dominadas, consideradas inferiores e criou, entre os brancos, o entendimento de que o trabalho pago era um privilégio reservado aos brancos. Essa colonialidade do trabalho determinou a geografia do capitalismo, que, desde o início foi colonial/moderno e eurocentrado. (Quijano, 2005, p. 120).

Tal percepção, que permanece enraizada nos indivíduos e na sociedade, perpetuou a exploração econômica de determinados grupos e moldou as identidades sociais, as relações de poder e perpetuou desigualdades socioeconômicas que permanecem até os dias atuais.

Mesmo após o fim do colonialismo, a estrutura da divisão racial do trabalho continua a determinar as oportunidades de emprego, de acesso à educação e de mobilidade social, a partir de padrões consistentes de discriminação e exclusão, e consequentemente, para marginalização e vulnerabilidade de certos grupos étnicos.

A partir desse sistema de poder, embasado na dominação das relações sociais, econômicas e culturais entre colonizadores e colonizados e com base na ideia de superioridade dos europeus em relação aos povos não europeus, surge o mito do eurocentrismo.

O Eurocentrismo é uma teoria desenvolvimentista, embasada na ideia de que existe uma escala evolutiva civilizatória, que tem início com o estado de natureza e cujo cume são as civilizações europeias, o que traz uma falsa ideia de hegemonia cultural, de existência de um povo único que está em processo evolutivo de construção e que atribui as diferenças entre os europeus e outros povos como diferenças naturais, raciais. Essas ideias produziram uma visão evolucionista e dualista. (Quijano, 2005, p. 122).

Assim, todas as demais culturas não-europeias eram consideradas passado, tradicional, enquanto a europa era vista como moderna e inovadora. O dualismo nas relações intersubjetivas entre europa ocidental e o resto do mundo foram categorizadas em europa-não europa, ocidente-oriente, primitivo-civilizado, mágico-mítico científico, irracional-racional, tradicional-moderno.

Nesse momento desenvolve-se a ideia de etnocentrismo europeu, ainda tão presente em nosso cotidiano, a partir da expropriação das populações colonizadas, da repressão dos conhecimentos dos colonizados, dos seus padrões de produção de sentidos, de seu universo simbólico, de seus padrões de expressão e a objetificação da subjetividade, associado à imposição de aprendizado da cultura dos dominadores (Quijano, 2005, p. 121).

O conceito de modernidade, construído a partir da colonialidade do poder, do capitalismo e do eurocentrismo, consiste em um processo colonial e excludente, baseado na ideia de superioridade da cultura europeia em relação às demais culturas.

A construção eurocentrada da modernidade desconsiderou que esta, é possível em todas as culturas não-europeias anteriores, que possuíam desenvolvimento científico e tecnológico muito antes da formação da Europa como nova identidade, como se percebe no conteúdo simbólico, nas cidades, nos templos, palácios, pirâmides, cidades monumentais, irrigações, grandes vias de transporte, tecnologias metalíferas, agropecuárias, matemáticas, calendários, escritura, filosofia, histórias, armas e guerras (Quijano, 2005, p. 122).

A partir da radical separação entre razão/sujeito o ser humano passou a ser visto como um ser dotado de razão, localizada exclusivamente na alma, e o corpo, incapaz de raciocinar, não tem relação com a razão/sujeito. “Deste modo, na racionalidade eurocêntrica o “corpo” foi fixado como “objeto de conhecimento, fora do entorno do “sujeito/razão” (Quijano, 2005, p. 129)

Nesse processo de dominação, os colonizadores usaram o dualismo corpo-alma para justificar sua superioridade e a escravização dos povos colonizados, considerados povos inferiores, primitivos, menos civilizados, incapazes de raciocinar por serem mais ligados ao corpo do que a alma e por isso, tornam-se domináveis e exploráveis. (Quijano, 2005, p. 129).

Esse dualismo do bem versus mal, que considera tudo o que for diverso da cultura europeia ruim, inferior ou associado ao mal continua presente no mundo contemporâneo, justificando discriminação, opressão, violência, exploração, exclusão da educação e da política, na intolerância religiosa, no racismo.

Assim, os colonizadores desconsideram as crenças e manifestações espirituais, promovendo inferiorização e destruição dos saberes locais, uma forma de violência que limita a compreensão e o conhecimento das pessoas, contribuindo para apropriação cultural, apagamento de memórias, tradições e cosmologias, perda dos saberes e marginalização de grupos sociais, fenômeno definido como Epistemicídio por Boaventura de Souza Santos (Santos, 2013, s/p).

A cultura, a arte e a religiosidade dos povos originários e daqueles vindos da África foram consideradas exóticas, folclóricas, consideradas culturas menores. Assim, o epistemicídio foi uma das estratégias mais efetivas de dominação simbólica e cultural, ao negar a diversidade cultural e epistêmica, a legitimidade de outros saberes e o reconhecimento de outros, como sujeitos de direitos.

Nesse contexto, o conhecimento é produzido e utilizado para oprimir e vulnerabilizar determinados grupos sociais, servindo, pois de obstáculo para a justiça social, na medida em que impede que grupos sociais marginalizados tenham visibilidade e poder.

Através de uma gama diversificada de violências, que incluem a simbólica, o poder colonial estabeleceu e assegurou uma hegemonia cultural de caráter branco e europeu. Esse domínio cultural definiu padrões de existência, expressão artística, crenças religiosas, idiomas e estruturas político-sociais de acordo com um projeto de sociedade colonial, patriarcal, racista, machista e sexista.

Para justificar a escravidão e a transferência forçada dos africanos para o Brasil, os europeus realizaram uma hierarquização do mundo, no qual tudo associado aos negros e índios era considerado inferior, a partir de um esforço para desumanizá-los. Como parte dessa estratégia, as crenças religiosas também foram submetidas a uma hierarquia, relegando as religiões dos africanos a meras formas de magia, superstição, idolatria e bruxaria.

No campo religioso, as práticas etnocêntricas dos colonizadores marginalizaram as religiões não cristãs, os símbolos religiosos africanos e dos povos originários foram deturpados de seu sentido original, demonizados e associado ao mal.

A religiosidade dos povos africanos e ameríndios foi renegada pelo etnocentrismo dos colonizadores, que objetivando a manter a hegemonia católica, distorceram os reais significados das religiões africanas, estigmatizando suas práticas como demoníacas e satânicas.

Os inúmeros exemplos de intolerância dirigidos aos praticantes das religiões afro-brasileiras evidenciam os estereótipos distorcidos e preconceituosos oriundos da colonialidade do poder que persiste até os dias atuais.

No contexto colonial, as religiões de matriz africana se desenvolveram a partir da necessidade de sobrevivência, dialogando com condições adversas, em virtude da perseguição da igreja católica, do Estado Republicano, sobretudo na primeira metade do século XX, por meio da repressão policial e de serviços

de controle social e higiene mental e pela perseguição das elites sociais, em um misto de desprezo e fascínio pelo exotismo que sempre esteve associado às manifestações culturais dos africanos e seus descendentes no Brasil (Silva, 2007, p. 18 e 42)

Essa mentalidade de superioridade cultural e religiosa levou à demonização e marginalização das práticas religiosas nativas, especialmente as religiões afro-brasileiras, que foram frequentemente rotuladas como supersticiosas, primitivas ou até mesmo demoníacas.

Essa desvalorização persistiu ao longo dos séculos, alimentando estereótipos negativos, discriminação institucionalizada e até mesmo violência contra os seguidores dessas tradições espirituais. A herança do colonialismo continua a moldar as atitudes e estruturas sociais até os dias de hoje, perpetuando injustiças e desigualdades contra os praticantes das religiões de matriz africana.

3 A HISTÓRICA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA CONTRA AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL

A perseguição às religiões de matriz africana, no Brasil, inicia no período colonial, ainda no momento escravocrata, sob influência da igreja católica e da criação da ideia de raça, no qual as pessoas oriundas do África foram escravizadas, despojadas de seus costumes, tradições e práticas culturais e religiosas, de forma que qualquer outra manifestação religiosa diferente da católica era entendida como contravenção penal

Nesse momento, os escravos eram submetidos à nova religião, pois a catequização dos povos não-europeus, tidos como inferiores, era um dos grandes objetivos da modernidade.

Desde o início da colonização brasileira, as práticas religiosas africanas eram consideradas magia ou feitiçaria, puníveis pelo Código canônico e alvo de perseguição da igreja e do Estado.

A constituição política de 1824 reconheceu o princípio constitucional da religião do Estado ao prever que o Brasil era católico, prescrevendo em seu artigo 5 "a religião católica, apostólica, romana continuará a ser a religião do império". Assim, o culto católico interno como externo constitui um dos direitos fundamentais dos brasileiros (Scampini, 1974, p. 79).

Em relação à tolerância com as outras religiões, aceitava-se apenas manifestações privadas. As manifestações públicas eram aceitas, desde que não houvesse violação aos limites traçados pela constituição, sendo vedada a perseguição por motivo de religião, desde que respeitasse a religião do Estado e não ofendesse a moral pública.

Inclusive, o art. 191 do Código Penal previa "é crime perseguir por motivo de religião a quem respeitar a do Estado e não ofender a moral pública". E o art. 277 punia o ato de abusar ou zombar dos cultos permitidos no Império. (Scampini, 1974, p. 83).

Nesse contexto, as religiões negras eram alvo de perseguições e repreensões, por ofender a moral, pois eram considerados cultos satânicos e demoníacos. Não houve no Império uma liberdade religiosa como hoje nós a julgamos e a desejamos em nossas constituições. (Scampini, 1974, p. 83).

A partir da constituição de 1891, diante do fim da escravidão e da adoção da igualdade formal, inerentes aos Estados Liberais, adotou-se a laicidade de estado (art. 10) e consagrou-se a liberdade religiosa, de crença, de culto e a liberdade de associação para todas as religiões (art. 72). (Brasil, 1891).

Apesar da recém conquistada liberdade religiosa, na prática, esta não foi extensiva às religiões de matriz africana, especialmente por influência dos discursos coloniais, eurocêntricos e racistas que a consideravam primitiva e

inferior, pois viam o cristianismo e a religião Católica como superior e detentora de idoneidade e da verdade.

As práticas religiosas de matriz africana eram, e infelizmente ainda permanecem, associadas a curandeirismo, feitiçaria e baixo espiritismo e, nesse período houve a criminalização de condutas relacionadas às práticas religiosas afro-brasileiras pelo Código Penal de 1890 que previa os crimes de capoeiragem (Art. 402), vadiagem (Art. 399), curandeirismo (art. 158), falso exercício da medicina e de curas por pessoas não diplomadas (art. 156) e o crime de espiritismo, da "magia e seus sortilégios" (art. 157) (Brasil, 1890).

Percebe-se que, embora aas religiões de matriz africana não fossem enquadradas como crime, os atos e manifestações desses grupos religiosos tipificavam crimes, pois estavam associadas à falsa medicina, a feitiçaria e ao curandeirismo, ou seja, uma forma de burlar o artigo da constituição que estabelecia a liberdade religiosa.

A partir da ilegalidade dessas práticas se armaram e se articularam estratégias de repressão e rejeição aos valores religiosos, já afro-brasileiros, de que a perseguição policial aos terreiros de candomblé da Bahia era sua vertente mais agressiva (Braga, 1994, p. 152-153).

A partir de 1934 surgem as polícias de costumes, com o objetivo de controlar essas instituições religiosas. Em 1937, cria-se a Seção de Tóxicos e mistificações, dentro da delegacia dos costumes, que se especializa na regulação e controle dessas práticas religiosas. (Maggie, 1992, p. 46).

Interessante observar a criação de uma sessão que associa tóxicos e práticas religiosas, preconceituosamente denominada de misticismo, com intuito de combater crimes contra saúde pública. Como se percebe, as práticas religiosas dos povos negros foram associadas a atividades antissociais, perigosas e que traziam malefícios à saúde e à sociedade.

Em 1941 além do registro na delegacia distrital e na especializada, passou a ser exigido registros na Delegacia Especial de Segurança Pública e na Delegacia Geral de Informações, para obter os antecedentes políticos, sociais e criminais de seus componentes. Além disso, o funcionamento dos centros religiosos estaria sujeito a registro e aprovação do chefe de polícia. Essa obrigatoriedade de registro perdurou até 1976 (Maggie, 1992. P. 46).

O Código Penal de 1942 classifica a conduta de "incultar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível" como crime de charlatanismo. "A doutrina estabelecida por este artigo define os charlatões e aponta o candomblé e a macumba como perigosos e criminosos, e os acuados enquadrados nesse artigo recebem a denominação de macumbeiros" (Maggie, 1992).

O curandeirismo, o exercício ilegal da medicina e o charlatanismo permanecem tipificados como crime, até os dias atuais, conforme previsão dos art. 282, 283 e 284 do Código Penal.

A Constituição de 1946 assegurou a imunidade tributária aos templos religiosas, no entanto, essa imunidade, por muitos anos não foi acessada pelas religiões de matriz africana, pois não eram consideradas práticas religiosas, inclusive, até os dias essas religiões encontram dificuldades de exercício desse direito, ante a extrema burocratização para acesso à tais direitos. (Brasil, 1946).

A liberdade religiosa, consagrada a partir da Constituição de 1891 permaneceu garantida pelas Constituições de 1934 (art. 113, nº 5), 1937 (art. 122, nº 4), 1946 (art. 141 § 7º), 1967 (art. 150 § 5º), pela Emenda Constitucional nº 01/1969 (art. 153 § 5º) e pela Constituição Federal de 1988 (Art. 5º, VI).

O atual código penal pune em seu art. 208, pune com pena de detenção de um mês a um ano ou multa, a conduta de "Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso".

Em 2023 foi sancionada a lei 14.532/23, que equipara a injúria racial ao crime de racismo e cita especificamente o racismo religioso, podendo o criminoso ser condenado a pena de 5 anos de prisão (Brasil, 2023).

O principal entrave à liberdade religiosa, ao longo da história do Brasil e principalmente nos dias atuais, não é o seu reconhecimento em textos legais como direito humano e fundamental, mas a concretização e efetivação pelo Estado, cujo maior empecilho é o racismo estrutural e a colonialidade do poder, ainda tão presente em nossa sociedade.

A intolerância direcionada às religiões de matriz africana caracteriza racismo religioso, justamente porque o ódio dirigido à essas religiões possuem como causa a origem negra da religião e envolve aspectos estruturas e culturais da sociedade.

> O racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento e que se manifesta por meio de práticas que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam (Almeida, 2019, s/p).

Os preconceitos e ações direcionados contra as religiões de matriz africana estão relacionadas à formação da estrutura estatal sob a colonialidade e modernidade, visto que, para o colonizador, evangelizar as populações submetidas (indígenas e africanos escravizados) era parte fundamental da empreitada colonial (Fernandes, 2021, p. 118).

Em um Estado estruturado a partir de um modelo colonial-escravista racista, a marginalização do negro e de suas práticas culturais e religiosas, surge a partir do período colonial, quando a população foi hierarquizada a partir do conceito de raça. Neste momento, os cultos afro-brasileiros configuravam uma forma de resistência à dominação colonizadora. Portanto, a perseguição à essas religiões configuram m verdadeiro ataque à origem africana dessas religiões. (Ramos, 2019, p. 35)

As religiões afro-brasileiras são as principais heranças que o povo negro tem. Nas manifestações religiosas são preservadas diversas características das culturas africanas, conservando as histórias, valores, crenças e práticas. (Almeida, 2022)

Em nome da raça e do progresso do país, as ideias raciais e a criminalização das práticas culturais negras compunham a política de branqueamento da população negra. É no bojo destas tensões que o racismo vai definir a exclusão da população negra e a negação de sua religiosidade, em um verdadeiro genocídio cultural (Nascimento, 1978).

Assim, as vivências espirituais embasadas na cosmovisão africana são demonizadas e, por consequência, os praticantes dessa religião sofrem repressão, compreendida como racismo religioso. Por isso que o termo intolerância religiosa não é suficiente para conceituar as violências sofridas pelos praticantes dessa religião, uma vez que o fundamento dessa perseguição é a origem negra das práticas religiosas.

O racismo religioso manifesta-se através de ofensas físicas e verbais, violência, discurso de ódio nas mídias sociais, atentados ao espaço físico dos templos e destruição de assentamentos e objetos sagrados, discriminação, perseguição e exclusão dessas religiões e da tentativa de inferiorização através da demonização de suas práticas, mediante associação de seus ritos a práticas do mal.

O combate ao racismo religioso deve ser feito através da educação, a partir das escolas, ensinando às crianças sobre o respeito às diferenças e sobre a história da África e a cultura afro-brasileira, de modo que essas religiões sejam conhecidas e desmistificadas.

Além disso, é necessária uma atuação estatal mais contundente, como forma de dar efetividade ao direito humano e fundamental da liberdade religiosa, mediante a criação de políticas públicas eficazes, visando diminuir os

comportamentos e atitudes racistas e intolerantes, pois apenas a consagração da liberdade religiosa e a previsão legal de punição não é suficiente para combater essas práticas de discriminação e violência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer do presente trabalho foram discutidos o conceito de liberdade religiosa, sua importância para os indivíduos e suas garantias legais e constitucionais. Constatou-se que, apesar da relevância deste direito, tem crescido a violência e a intolerância religiosa no país, especialmente contra as religiões de matriz africana.

Identificou-se a colonialidade do poder e o racismo estrutural como fundamentos da perseguição sofrida por estas religiões, especialmente diante da sua origem negra.

Com efeito, a partir da teoria de colonialidade do poder, desenvolvida por Quijano, constata-se que a modernidade foi construída a partir das ideias de raça, da divisão racial do trabalho, do eurocentrismo e do etnocentrismo que implicou na inferiorização e até mesmo desumanização dos povos não europeus.

A criação da ideia de ração implicou no surgimento de novas identidades e na categorização das pessoas a partir de seus traços fenotípicos e de suas origens, surgindo, então, os índios, negros e brancos. A divisão racial do trabalho atribuiu aos europeus os privilégios e cargos remunerados, aos índios a servidão e escravidão e aos negros a escravidão.

Ao mesmo tempo, o mito do eurocentrismo, segundo o qual a cultura e tradições europeias eram superiores, uma vez que a civilização partiria de um estágio natural até atingir o ápice do desenvolvimento que seria a civilização

europeia, criando falsamente a conotação de homogeneidade cultural, de evolucionismo de uma mesma civilização.

Nesse contexto, ocorreu um verdadeiro epistemicídio da cultura, saberes, conhecimentos e práticas culturais dos povos não europeus, considerados inferiores e associados aos estágios da natureza e, portanto, exploráveis e domináveis.

A partir desse etnocentrismo surge o dualismo de bem versus mal, de europeu versus não europeu, superior versus inferior, a cultura e tradições dos povos originários e dos povos vindos da África passa a ser associada ao misticismo, folclore, ao mal, ocorrendo uma verdadeira demonização dessas práticas.

A criação da raça tem como efeito concreto o racismo estrutural, nesse sentido, a intolerância religiosa contra as religiões de matriz africana é considerada racismo religioso, de modo que os discursos de ódio e violência contra essas práticas espirituais estão associadas à sua origem negra, especialmente em virtude da colonialidade, anda tão presente na sociedade e nas instituições brasileiras.

A compreensão da colonialidade do poder, conforme proposto por autores como Aníbal Quijano e outros estudiosos, permite entender como esses padrões de opressão foram estabelecidos e perpetuados ao longo do tempo.

No Brasil, o racismo religioso contra as religiões de matriz africana tem início com a colonização, marcada pela escravidão e destruição da cultura e tradições dos povos não europeus.

Como se viu, ao longo do trabalho, embora a liberdade religiosa seja garantida desde a constituição de 1891, as religiões de matriz africana sofrem repressões e violência ao longo da história do país, inclusive violência

institucional com a criminalização de condutas associadas à cultura e a religião dos povos africanos.

A demonização da religião afro-brasileira, fortemente influenciada pelo pensamento colonial, tem impactos significativos até os dias atuais.

A liberdade religiosa, consagrada como um direito humano universal, é imprescindível para a plena realização do indivíduo na sociedade, dado o seu aspecto intrínseco da dignidade da pessoa humana, e por isso, deve ser não apenas garantida em textos legais, mas efetivada a partir de uma série de ações estatais e da sociedade.

Para superar a colonialidade, ainda tão presente em nossas práticas culturais, é necessário investimento em políticas públicas, campanhas, projetos de conscientização e investimentos em educação, para sensibilizar a população sobre a relevância da diversidade religiosa, trazendo informações e conhecimento sobre a história e cultura afro-brasileira, de modo que essas religiões sejam conhecidas e desmistificadas.

Além disso, são necessárias leis e atividades de conscientização, com vistas a fortalecer leis que proíbam e punam as práticas de racismo religioso, a criação de aparato judicial e legal para efetivação dessas leis, para que não se tornem apenas letra morta.

A mídia também tem um papel fundamental no processo de combate ao racismo religioso, possibilitando a quebra dos estereótipos negativos contra a cultura e práticas associadas às religiões de matriz africana.

Apenas a partir de um esforço conjunto do Estado, da sociedade, das instituições políticas, civis e da educação será possível promover a tão almejada e necessária liberdade religiosa para todos os indivíduos, pois a perseguição e violência contra as religiões, especialmente as afro-brasileiras, não podem ser naturalizadas e perpetuadas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ALMEIDA, Maria Imaculada Silva de. **O campo educacional no combate ao racismo religioso**. 2022. Disponível em: http://www.urca.br/mpe/wp-content/uploads/sites/14/2022/09/MARIA-IMACULADA-SILVA-DE-ALMEIDA-produto-educacional.pdf. Acesso em: 05 jan. 2024.

BRAGA, Júlio. **Na gamela do feitiço**: repressão e resistência nos Candomblés da Bahia. Salvador: EDUFBA, p. 19-20, 1994.

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, n. 191-A, p. 1, 5 out. 1988. Legislação Informatizada – Constituição de 1988 – Publicação Original. Disponível em: w2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1988/constituicao-1988-5-outubro-1988-322142-publicacaooriginal-1-pl.html. Acesso em: 14 fev. 2023.

BRASIL. **Agência de notícias do governo Federal**. Brasília, 2023. Disponível em: https://agenciagov.ebc.com.br/noticias/202401/no-dia-nacional-de-combate-a-intolerancia-religiosa-mdhc-reforca-canal-de-denuncias-e-compromisso-com-promocao-da-liberdade-religiosa. Acesso em: 24 fev. 2024.
BRASIL. [Constituição (1891)]. Constituição da República Federativa do Brasil de 1891. **Diário Oficial**, 24 fev. 1891. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 15 jan. 2024.

BRASIL. [Constituição (1946)]. Constituição da República Federativa do Brasil de 1946. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, RJ. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm. Acesso em: 15 jan. 2024.

BRASIL. Decreto n. 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal. **Coleção Leis do Brasil**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm. Acesso em 15 jan. 2024.

BRASIL. Decreto 2848 de 7 de dezembro de 1940. Código Penal. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, RJ, p. 23911, 31 dez. 1940. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm. Acesso em: 15 jan. 2024.

BRASIL, 2023. Lei n. 14.532, de 11 de janeiro de 2023. Altera a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 (Lei do Crime Racial), e o Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), para tipificar como crime de racismo a injúria racial, prever pena de suspensão de direito em caso de racismo praticado no contexto de atividade esportiva ou artística e prever pena para o racismo religioso e recreativo e para o praticado por funcionário público. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, p. 1, 11 jan. 2023. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/l14532.htm. Acesso em: 15 jan. 2024.

FERNANDES, Nathalia V. Esgalha. A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana. **Revista Calundu**, v. 1, n. 1, jan-jun, p. 117- 136, 2021. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/7627/6295. Acesso em: 12 dez. 2023.

GAMA, Guilherme Calmon Nogueira da; PERLINGEIRO, Ricardo (org). **Bases constitucionais do Direito Concordatário**. Liberdade religiosa e direitos humanos. Niterói, RJ: Nupej / TRF2, 2019.

MAGGIE, Yvonne Alves Velho. Medo d**o Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil. Arquivo Nacional, Órgão do Ministério da Justiça, 1992.**

MORAES, Alexandre. **Direito Constitucional**. 32 ed. São Paulo: Atlas, p. 48, 2016.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Edgardo Lander (org). ColecciÛn Sur Sur, CLACSO, Ciudad AutÛnoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2591382/mod_resource/content/1/colonialidade_do_saber_eurocentrismo_ciencias_sociais.pdf . Acesso em: 14 fev. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidaddel poder y clasificación social. *In*: CASTRO-GÓMEZ, S.; R. GROSFOGUEL, R. (org.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**.** Bogotá: siglo del Hombre Editores. Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana. Buenos Aires: CLACSO 2014. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf. Acesso em: 14 fev. 2024.

RAMOS, Matheus Souza. **Direito à liberdade religiosa no Brasil**: uma análise sob a perspectiva do racismo religioso. 2019. Monografia (Bacharelado em Direito) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019. Disponível em: http://repositorio.ufpe.br. Acesso em: 15 maio 2022.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. Colombia: Ed. Universidad del Cauca, Popayán. 2012. Disponível em **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**: http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/Inflexion.pdf. Acesso em: 14 fev. 2024.

SANTOS, Boaventura. **Para além do pensamento abissal**: das linhas globais a uma ecologia de saberes em Epistemologias do Sul. Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses [org.]. São Paulo: Cortez, 2013. Disponível em: boaventura-de-sousa-santos-maria-paula-meneses-epistemologias-do-sul-cortez-editora-2014.pdf. Acesso em: 14 fev. 2023.

SARLET, Ingo Wolfgang. **Algumas notas sobre a liberdade religiosa na Constituição Federal de 1988**. Doutrinas Essenciais de Direito Constitucional. 2015. Disponível em: file:///C:/Users/User/Downloads/1234-Texto%20do%20artigo-3433-1-10-20150914.pdf. Acesso em: 14 fev. 2023.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo.** São Paulo: Malheiros, 2016.

SILVA, Vagner Gonçalves. Prefácio ou notícia de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões de matriz africana no Brasil. (org.) SILVA, Vagner Gonçalves, *In*: **Intolerância Religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

SCAMPINI, José. **A Liberdade religiosa nas Constituições brasileiras**: estudo filosófico-jurídico comparado. 1ª parte: A liberdade religiosa no Brasil Império. 1974. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/180852/000351685_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 14 fev. 2024.

VIEIRA, Sérvio túlio vieira; PERLINGEIRO, Ricardo (org). **A filosofia espírita kardecista**: consectário da consolidação da era moderna e contributo para afirmação dos direitos humanos na era contemporânea. Liberdade religiosa e direitos humanos. Niterói, RJ: Nupej / TRF2, 2019.

INJUSTIÇA EPISTÊMICA E A NOVA PERSPECTIVA DE DIREITOS HUMANOS: UMA ANÁLISE SOBRE O JULGAMENTO DA ADPF 442

Klícia Waléria Leite[1]
Thaís Janaina Wenczenovicz[2]

INTRODUÇÃO

É comum ouvir-se falar sobre os inúmeros casos, e formas, de violência contra a mulher. Sabe-se dos avanços, mas ainda é pouco disseminado o contexto de injustiça epistêmica em que as mulheres estão inseridas. Tal contexto fica em maior evidência quando questões enraizadas como o aborto começam a ser discutidas. Costumeiramente diz-se que as mulheres não devem se calar e que podem falar, mas o que não se debate são as outras questões como a desconsideração da narrativa apresentada pela vítima, julgamentos éticos e morais, perpetuações de poder e outros pontos que fazem com que o aborto não se limite a um mero tipo penal.

No Brasil, o aborto é conduta tipificada nos artigos 124, 125 e 126 do Código Penal. Na contramão do ordenamento jurídico, a Pesquisa Nacional do Aborto (PNA), com dados de 2021, aponta que 1 em cada 7 mulheres de até 40 anos já fez um aborto. Estima-se que em 2021 cerca de meio milhão de mulheres interromperam uma gestação no Brasil. Por trás de cada mulher

[1] Mestranda em Direitos Fundamentais pela Universidade do Oeste de Santa Catarina; Especialista em Ciências Criminais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais; Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Maranhão; Advogada. Email: kliciawaleria@gmail.com.

[2] Docente adjunta e pesquisadora sênior da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul; Pesquisadora PQg Produtividade FAPERGS/Faixa 2; Professora Titular no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito da Universidade do Oeste de Santa Catarina; Professora no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas na Universidade Federal Fronteira Sul. E-mail: t.wencze@terra.com.br.

que recorre ao aborto, há relações de poder tão bem fixadas que são capazes de colocar a vida em risco ao tornar obrigatório que se exerça a maternidade sem antes ouvir o elemento volitivo dos agentes envolvidos. Nesse contexto, marcado pela domesticidade, culpabilização e inúmeras relações de poder enraizadas é que a Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental 442 chega ao Supremo Tribunal Federal (STF) com o intuito de descriminalizar o aborto voluntário até o terceiro mês de gestação A violência acompanha a mulher em todas as fases de sua vida e o presente artigo busca discorrer sobre a violência, ainda que institucionalizada, no bojo do julgamento da ADPF 442 (Brasil, 2023).

Sabe-se que o aborto não se limita a mero tipo penal. Por trás de cada "engravidou porque quis", há fundamentos firmados em uma sociedade patriarcal que dissemina, desde os primórdios, a ideia de dominação masculina e subserviência. Tanto é que não se vislumbram críticas semelhantes aos homens que optam por não exercer a paternidade. Dados da Associação Nacional dos Registradores de Pessoas Naturais apontam que em 2023, dos 2,5 milhões de nascidos no Brasil, 172, 2 mil deles tem pais ausentes. O aborto, quando cometido pela mulher, é rechaçado e criminalizado, embora seja aceito quando perpetrado por homens. Nesse contexto, objetiva-se, nesse artigo, fazer uma reflexão do que se entende por "injustiça epistêmica", "relações de poder" e "nova perspectiva de direitos humanos" na visão de Herrera Flores no bojo da ADPF 442 (Flores, 2009) que possui como objeto de análise a descriminalização do aborto espontâneo nos três primeiros meses de gravidez.

Enquanto procedimento metodológico utiliza-se do método bibliográfico, acompanhado de documentos jurídicos como o Código Penal e a Constituição Federal. No primeiro capítulo, há comentários sobre os ensinamentos de Miranda Fricker quanto ao conceito de injustiça epistêmica, visto como a descredibilização da fala feminina, e uma análise simultânea da culpabilização

da vítima. Em seguida, tem-se a discussão ao abordar o julgamento da ADPF 442 (Brasil, 2023), firmando-se o entendimento de que o aborto voluntário não deve ser conduta penalmente relevante quando praticada no primeiro trimestre gestacional. Encerra-se o debate com comentários fundamentados na teoria de Joaquim Herrera Flores no tocante à nova definição de direitos humanos.

1 INJUSTIÇA EPISTÊMICA E CULPABILIZAÇÃO DA VÍTIMA

Em um Estado Democrático de Direito como o Brasil, a igualdade emerge como fundamento. Tal igualdade se encontra, por vezes, ameaçada quando se defronta com as relações de poder existentes entre homens e mulheres. É inegável o contexto marcado por significativas conquistas do movimento feminista, embora ainda persistam resquícios do patriarcalismo e, por conseguinte, desigualdades substanciais de gênero.

É nesse contexto marcado pelo patriarcalismo que há a injustiça epistêmica, conceito sustentado por por Miranda Fricker (2007, p.14) em sua emblemática obra "Injustiça Epistêmica: poder e ética do saber"[3]. No primeiro capítulo, Fricker discorre sobre o conceito de poder social e a influência nas relações epistêmicas e na forma como os sujeitos se apresentam na sociedade. A autora destaca o que chama de poder de identidade, como sendo aquele que é fundamentado no imaginário social coletivo, que governam, por exemplo, o que significa ser uma mulher ou um homem. Nas palavras da autora, tem-se que:

> Quer seja uma operação do poder de identidade é ativo ou passivo, depende muito diretamente coordenação social imaginativa: ambas as partes devem partilhar concepções coletivas do que é ser homem e do que é ser uma mulher, onde tais concepções equivalem a estereótipos (que podem ou não podem ser distorcidas) sobre os respectivos autoridade sobre este ou aquele tipo de assunto. Observe que a operação do poder de identidade

[3] No original: "*Epistemic Injustice: power and the ethics of knowing*".

> não exige que qualquer uma das partes aceite conscientemente o estereótipo como verdadeiro. (...) As concepções de diferentes identidades sociais que são ativadas nas operações do poder de identidade não precisam ser mantidas no nível da crença em qualquer assunto ou objeto, pois o modus operandi primário do poder de identidade está no nível da imaginação social coletiva. Conseqüentemente, ele pode controlar nossas ações, mesmo apesar de nossas crenças (Fricker, 2007, p.14, tradução nossa).[4]

Poder de identidade é, portanto, o poder que permite apontar se determinado sujeito é membro de um, e não de outro grupo. Os membros de grupos com poder de identidade acabam por ter maior influência, sendo vistos como grupos dominantes e, assim, beneficiados sob a perspectiva da credibilidade epistêmica, o que permite que controlem as ações e falas de membros de outros grupos, descredibilizando seus testemunhos com base em concepções compartilhadas de preconceito de identidade.

O preconceito de identidade é o fenômeno que torna a palavra do sujeito menos importante devido ao seu pertencimento a determinado grupo social, e isso se aplica quando a diferenciação é estabeleciada por questões de gênero. Tal preconceito dá origem à "injustiça epistêmica testemunhal", isto é, quando é dada uma credibilidade deficitária a determinado sujeito devido ao preconceito de identidade de quem o ouve.

> Eu introduzi a noção de preconceito de identidade como um rótulo para preconceitos contra pessoas como tipo social, e isso me permite focar no caso central de injustiça testemunhal: a injustiça que um orador sofre ao receber credibilidade esvaziada do ouvinte devido ao preconceito de identidade no parte do ouvinte, como no caso em que a polícia não acredita em alguém

[4] No original: *"Whether an operation of identity power is active or passive, it depends very directly on imaginative social co-ordination: both parties must share in the relevant collective conceptions of what it is to be a man and what it is to be a woman, where such conceptions amount to stereotypes (which may or may not be distorting ones) about men's and women's respective authority on this or that sort of subject matter. Note that the operation of identity power does not require that either party consciously accept the stereotype as truthful. If we were to interpret Marge as thoroughly aware of the distorting nature of the stereotype used to silence her, it would still be no surprise that she should be silenced by it. The conceptions of different social identities that are activated in operations of identity power need not be held at the level of belief in either subject or object, for the primary modus operandi of identity power is at the level of the collective social imagination. Consequently, it can control our actions even despite our beliefs".*

> porque ele é negro. Assim, o caso central da injustiça testemunhal pode ser definido (embora telegraficamente) como credibilidade prejudicial à identidade déficit. Esta definição capta o tipo de injustiça testemunhal que é conectado com outras formas de injustiça social que o sujeito provavelmente sofrer, e é isso que o torna o caso central - é central desde o ponto de vista de revelar o lugar da injustiça epistêmica no contexto mais amplo padrão de injustiça social (Fricker, 2007, p.15, tradução nossa).[5]

Insta salientar que o preconceito de identidade sob comento não se manifesta de forma clara, mas se atém a meios dissimulados. Por exemplo, no Brasil não se defende publicamente um discurso misógino, machista, sexista; há, inclusive, quem o negue e diga inexistir, embora não haja dúvida de sua permanência. É com fundamento nessa figura de julgamento preexistente que a injustiça testemunhal aparece, podendo ser compreendida como um conjunto de injustiças sociais persistentes e sistemáticas que agridem os indivíduos destituídos de poder social, a exemplo das mulheres, figurando como estereótipos pré-definidos historicamente. É o que explica Fricker.

> Muitos dos estereótipos de grupos historicamente impotentes, como as mulheres, pessoas negras ou pessoas da classe trabalhadora envolvem de diversas maneiras uma associação com algum atributo inversamente relacionado à competência ou sinceridade ou ambos: excesso de emocionalidade, ilogicidade, inteligência inferior, evolução, inferioridade, incontinência, falta de "criação", falta de fibra moral, ser na marca, etc. A primeira coisa a dizer sobre esses estereótipos prejudiciais é que, na medida em que a associação é falsa, o estereótipo incorpora uma generalização empírica não confiável sobre o grupo social em questão. Mas isto por si só não é suficiente para tornar um estereótipo prejudicial, por um estereótipo que incorpora uma generalização empírica não confiável pode ainda assim representa um erro totalmente inculpável - o resultado talvez de um azar epistêmico coletivo, como as evidências disponíveis sendo enganoso. A ideia de preconceito é basicamente a de

[5] No original: *"I introduce the notion of identity prejudice as a label for prejudices against people qua social type, and this allows me to home in on the central case of testimonial injustice: the injustice that a speaker suffers in receiving deflated credibility from the hearer owing to identity prejudice on the hearer's part, as in the case where the police don't believe someone because he is black. Thus the central case of testimonial injustice can be defined (if rather telegraphically) as identity-prejudicial credibility deficit. This definition captures the kind of testimonial injustice that is connected with other forms of social injustice that the subject is likely to suffer, and that is what makes it the central case—it is central from the point of view of revealing the place of epistemic injustice in the broader pattern of social Injustice"*.

> um pré-julgamento, onde isso é mais naturalmente interpretado de uma forma internalista veia como um julgamento feito ou mantido sem a devida consideração as evidências, e por esta razão deveríamos conceber o preconceito geralmente como algo epistemicamente culpável (Fricker, 2007, p.33, tradução nossa).[6]

Diante desses estereótipos historicamente enraizados, não são raras as vezes em que os indivíduos partem para a culpabilização da mulher, ainda que figure como vítima em contexto de violência. Algo muito comum é a culpabilização do hábito social, quando se atribui à vítima a culpa pela realidade enfrentada. Isso ocorre em virtude da posição de vulnerabilidade da vítima, aqui compreendida como membro de um grupo com menor poder social, conforme explanado anteriormente. De acordo com Dias (2021, p. 2), "desde que o mundo é mundo humano, a mulher sempre foi discriminada, desprezada, humilhada, coisificada, objetificada, monetizada". É reconhecer que, desde sempre, a sociedade duvida da palavra da mulher, descredibiliza suas falas e cultiva valores coniventes com a desigualdade, impondo uma hierarquia entre homens e mulheres e uma relação de dominante e dominado. Nesse sentido, Alemany (2009, p. 271) esclarece que violências contra a mulher são formas de "expressão de relações entre poder masculino e virilidade, fazem parte da aprendizagem da virilidade, e são em geral legitimados socialmente". É essa legitimização que serve de fundamento para a injustiça epistêmica sob comento.

---

[6] No original: "Many of the stereotypes of historically powerless groups such as women, black people, or working-class people variously involve an association with some attribute inversely related to competence or sincerity or both: over-emotionality, illogicality, inferior intelligence, evolutionary inferiority, incontinence, lack of 'breeding', lack of moral fibre, being on the make, etc. A first thing to say about such prejudicial stereotypes is that in so far as the association is false, the stereotype embodies an unreliable empirical generalization about the social group in question.

But this alone is not sufficient to render a stereotype prejudicial, for a stereotype embodying an unreliable empirical generalization might yet amount to an entirely non-culpable mistake—the result perhaps of a piece of collective epistemic bad luck such as the available evidence being misleading. The idea of a prejudice is most basically that of a pre-judgement, where this is most naturally interpreted in an internalist vein as a judgement made or maintained without proper regard to the evidence, and for this reason we should conceive of prejudice generally as something epistemically culpable.".

É nesse cenário marcado pelo descrédito e pela injustiça epistêmica que a mulher inserida em um contexto de violência acaba sendo culpabilizada quando recorre ao aborto, justamente por se encontrar em uma posição de vulnerabilidade e inferioridade opressiva. Os estereótipos de gênero, o machismo estrutural e os resquícios do patriarcalismo são condições que viabilizam a perpetuação das ideologias culpabilizantes, com as quais as condutas do agressor são justificadas pelo comportamento ou pelas escolhas da vítima.

2 A DESCRIMINALIZAÇÃO DO ABORTO E A NOVA CONCEPÇÃO DE DIREITOS HUMANOS NA VISÃO DE HERRERA FLORES

Em 2017, chegou ao Supremo Tribunal Federal a APDF 442 (BRASIL, 2023, p. 33), proposta pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL). Inicia-se questionando se os artigos 124 e 126 do Código Penal, que criminalizam o aborto provocado pela gestante ou com o seu consentimento, se justificam diante dos preceitos constitucionais.

> A tese desta Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) é que as razões jurídicas que moveram a criminalização do aborto pelo Código Penal de 1940 não se sustentam, porque violam os preceitos fundamentais da dignidade da pessoa humana, da cidadania, da não discriminação, da inviolabilidade da vida, da liberdade, da igualdade, da proibição de tortura ou tratamento desumano ou degradante, da saúde e do planejamento familiar de mulheres, adolescentes e meninas (Constituição Federal, art. 1º , incisos I e II; art. 3º , inciso IV; art. 5º , caput e incisos I, III; art. 6º , caput; art. 196; art. 226, § 7º) (Brasil, 2023, p. 33).

A dignidade da pessoa humana, enquanto princípio fundamental, serve como alicerce para diversos direitos constitucionais. Ao examinar essa dignidade por meio de várias dimensões, é possível constatar como a criminalização do aborto pode entrar em conflito com outros direitos

igualmente protegidos pela Constituição. Essa análise aprofundada ilumina as complexidades jurídicas e éticas envolvidas na restrição da autonomia reprodutiva da mulher.

O segundo método interpretativo empregado é o teste da proporcionalidade, pelo qual se evidencia que a criminalização do aborto não se fundamenta em um objetivo constitucional legítimo. Entende-se que essa medida não apenas falha em alcançar seu propósito declarado de coibir a prática do aborto como também negligencia a implementação de meios eficazes de prevenção da gravidez não planejada.

Ao analisar a proporcionalidade da criminalização do aborto, os autores da ADPF observam se a restrição imposta pela lei é adequada, necessária e proporcional ao objetivo buscado. A conclusão é que a criminalização não atende a esses critérios, resultando em um desequilíbrio entre a medida adotada e os direitos individuais em questão. Concluem, portanto, que ambos os métodos interpretativos convergem para a constatação de que a criminalização do aborto acarreta sérias infrações aos direitos fundamentais. O aborto é real e a mera tipificação penal não impede que aconteça, mas tão somente implica em outras violações que incluem afrontas à dignidade da pessoa humana, comprometendo a cidadania e perpetuando a discriminação contra as mulheres. Em última análise, essa análise reforça a necessidade de uma revisão legislativa que esteja alinhada aos princípios constitucionais e que assegure efetivamente os direitos das mulheres em conformidade com um contexto contemporâneo e progressista.

A relatora da ADPF 442, Ministra Rosa Weber, votou pela não recepção parcial dos artigos 124 e 126 do Código Penal, a fim de descriminalizar a interrupção da gestação realizada nas primeiras doze semanas (BRASIL, 2023, p. 128). A Ministra cita, em seu voto, dados que demonstram uma tendência atual do constitucionalismo em abordar a questão da saúde sexual e reprodutiva das mulheres como uma questão de saúde pública e direitos

humanos a nível internacional. Essa abordagem reconhece a interdependência dos direitos, destacando a relação crucial entre o direito à saúde sexual e reprodutiva, o direito à liberdade em todas as suas dimensões e o direito a uma vida digna, abrangendo aspectos físicos, mentais, psicológicos e sociais.

A vida digna e aceita como correta, do ponto de vista da moralidade majoritária social da década de 1940, excluía as mulheres da condição de sujeito de direito, seja ele de perfil político-democrático, seja de perfil de autonomia cívica. A ausência de representação política, a condição normativa atribuída, a cidadania de segunda classe a qual estavam categorizadas, permitiram sua fala por meio de representação da família, estrutura hierárquica e fundada no pater familia. A maternidade e os cuidados domésticos compunham o projeto de vida da mulher, qualquer escolha fora desse padrão era inaceitável e o estigma social, certeiro. Transcorridas mais de oito décadas, impõe-se a colocação desse quadro discriminatório na arena democrática para uma deliberação entre iguais, com consideração e respeito. Agora a mulher como sujeito e titular de direito. Aí uma das razões pela qual convoquei a audiência pública. Oportunizar o procedimento democrático do debate público, com pluralidade de vozes, ante o caráter complexo e policêntrico do problema. A dignidade da pessoa humana, a autodeterminação pessoal, a liberdade, a intimidade, os direitos reprodutivos e a igualdade como reconhecimento, transcorridas as sete décadas, impõem-se como parâmetros normativos de controle da validade constitucional da resposta estatal penal.

Ante as razões expostas, julgo procedente, em parte, o pedido, para declarar a não recepção parcial dos art. 124 e 126 do Código Penal, em ordem a excluir do seu âmbito de incidência a interrupção da gestação realizada nas primeiras doze semanas. É como voto" (Brasil, 2023, p. 128).

Na visão da Ministra, manter a redação do Código Penal nos moldes do que vigorava em 1940 (Brasil, 1940) é um anacronismo, vez que na época, à mulher era ofertado tão somente os cuidados domésticos e a maternidade.

Criminalizar o aborto é, portanto, uma forma de perpetuar a dicotomia público e privado, vez que à mulher atrela-se à obrigatoriedade de ser mãe. É a domesticidade enquanto figura resultante de relações de poder enraizadas em uma sociedade patriarcal e machista.

Desde muito cedo, as mulheres, antes meninas, são ensinadas a ter domínio de tarefas domésticas, a sonhar com um casamento e/ou constituição de uma família e a depositar nisso o ideal de conquista pessoal. Características como cuidado, zelo e dedicação ao outro são implantadas na mentaldiade feminina como sendo necessárias para ser uma mulher talentosa. É inegável que muito disso já foi flexibilizado, sendo possível hoje identificar a defesa de perfis mais independentes e detentores de suas próprias vontades.

Sobre domesticidade, a autora Suely Kofes apresenta uma teorização estruturalista em que a categoria mulher é definida por meio de atributos como feminilidade e o exercício de funções relacionados à família. De acordo com Kofes (2001, p. 42) a mulher assume diversos papéis:

> (...) mãe em relação aos filhos, esposa em relação ao marido e dona-de-casa (atividades de funcionamento da unidade doméstica como residência e sua representação em várias instancias sociais). Doméstico que pressupõe idealmente, que estas posições, papéis e funções combinados (considerando-se um padrão monogâmico), sejam atribuídos a uma mulher a cada geração.

O doméstico pode ser compreendido, portanto, como um espaço de poder, em que as mulheres assumem posições previamente impostas e, assim, passam a construir suas subjetividades como mães e esposas. Sobre isso, Felski (2000, p.119) acrescenta que "a cultura da domesticidade constitui subjetividades ligadas ao familiar, que simbolicamente passam a representar o mais íntimo dos sujeitos[7]". Isso significa dizer que a domesticidade perpetua

[7] No original: *"A culture of domesticity constitutes subjectivities linked to the family, which symbolically come to represent the most intimate of subjects"*.

a reserva da esfera privada às mulheres, tendo como principais caracteríticas as intimidades, subjetividades, cuidados, entre outros. Sobre essa dicotomia público x privado, Flávia Biroli (2014, p.31) esclarece:

> Na modernidade, a esfera pública estaria baseada em princípios universais, na razão e na impessoalidade, ao passo que a esfera privada abrigaria as relações de caráter pessoal e íntimo. Se na primeira os indivíduos são definidos como manifestações da humanidade ou da cidadania comuns a todos, na segunda é incontornável que se apresentem em suas individualidades concretas e particulares. Somam-se, a essa percepção, estereótipos de gênero desvantajosos para as mulheres. Papéis atribuídos a elas, como a dedicação prioritária à vida doméstica e aos familiares, colaboraram para que a domesticidade feminina fosse vista como um traço natural e distintivo, mas também como um valor a partir do qual outros comportamentos seriam caracterizados como desvios. A natureza estaria na base das diferenças hierarquizadas entre os sexos (Biroli, 2014, p. 31).

Ora, com base nos ensinamentos dos estudiosos das teorias feministas, constata-se que a domesticidade feminina é incorporada como sendo um valor dotado de poder social e apto a impor o que é ou não um desvio. Por essa lógica, é correto que a mulher cuide da casa, dos filhos e marido, passando a ser errado que essa mesma mulher opte por trabalhar, investir em uma carreira e desbravar o universo de oportunidades que é ofertado aos homens. É como se estivesse predefinido que o espaço público deve ser dominado pelos homens ao passo que o espaço privado é indicado às mulheres. Tal acepção, no entanto, não encontra respaldo na teoria feminista de justiça, segundo a qual não há razão para se dissociar a esfera política da vida social de cada indivíduo, não merecendo prosperar a ideia de que mulheres devem se limitar ao âmbito privado enquanto que homens podem protagonizar o cenário público.

Nesse contexto rodeado pela domesticidade, a criminalização do aborto emana como uma punição às mulheres que são sequer ouvidas em uma discussão de tamanha relevância sobre aceitar ou não gerar uma vida. Mais do que gerar, cuidar e ser mãe. Trata-se não de uma questão meramente penal, mas sim da perpetuação de relações de poder.

3 A NOVA PERSPECTIVA DOS DIREITOS HUMANOS SOB A VISÃO DE HERRERA FLORES

O autor Joaquim Herrera Flores, na obra "A reinvenção dos direitos humanos", parte da premissa de que não há razão para classificar os direitos humanos em classes como se faz na contemporaneidade ao estabelecer a divisão entre direitos humanos individuais e direitos sociais, econômicos e culturais. Para Flores (2009, p.70), há somente que se falar em direitos humanos. Defende, de plano, a interdependência e a indivisibilidade desses direitos.

> O principal – e isso não é um anacronismo, dada a persistência e obsessão em seguir mantendo a distinção entre ideais de liberdade e políticas de igualdade – consiste em reivindicar a interdependência e a indivisibilidade de "todos" os direitos humanos, de modo que as condições de exercício da liberdade constituem um tema tão importante e urgente quanto a defesa das liberdades individuais (Flores, p. 70).

Um dos pontos suscitados pelo autor é sobre a perspectiva contextualizada em práticas sociais de direitos humanos , segundo a qual deve-se interpretá-los como o resultado de uma luta de grupos sociais. Isso significa dizer que a concepção de direitos humanos não pode, e não deve, ser limitada a um texto normativo qualquer, indo além da tipologia legal e reunindo práticas sociais e reivindicações de grupo. É nesse ponto que se torna possível estabelecer uma relação entre a concepção de direitos humanos abordada por Herrera Flores e a ADPF 442 em que se busca a descriminalização do aborto, em que o bem juridicamente tutelado é o direito à vida, inerente à pessoa humana. Ocorre que ao passo em que se adota a referida concepção, busca-se entender que a descriminalização de qualquer conduta, e aqui também esta incluido o "praticar aborto", deve ir além do que meramnete revogar uma rtigo ou dar interpretação diversa. Por trás de uma tentativa de descriminalização

há classes, anseios e realidades que buscam criar uma nova concepção para o direito a ser protegido. É o que se observa no bojo da ADPF 442: a síntese reivindicatória de um grupo marginalizado e que, por vezes, não foi ouvido. É o que esclarece Flores (2009, p. 71)

> Os direitos humanos não são conquistados apenas por meio das normas jurídicas que propiciam seu reconhecimento, mas também, e de modo muito especial, por meio das práticas sociais de ONGs, de Associações, de Movimentos Sociais, de Sindicatos, de Partidos Políticos, de Iniciativas Cidadãs e de reivindicações de grupos, minoritários (indígenas) ou não (mulheres), que de um modo ou de outro restaram tradicionalmente marginalizados do processo de positivação e de reconhecimento institucional de suas expectativas (Flores, 2009, p. 71).

Sob essa nova concepção, entender o contexto em que os direitos estão inseridos vai de encontro com o processo de invisibilização e dominação de classes. O autor busca sustentar uma teoria intitulada "impura", que leve em consideração as desigualdades sociais para, só então, configurar um bem juridicamente protegido na seara dos direitos humanos ou não. É o que esclarece:

> Em outras palavras, desejamos uma teoria que fi xe uma forma de conceber o nosso mundo como um mundo real, repleto de situações de desigualdade, de diferenças e disparidades, de impurezas e mestiçagens que nunca devemos ocultar sob qualquer "véu de ignorância". Para nós, somente o impuro – o contaminado de contexto – pode ser objeto de nossos conhecimentos (Flores, 2009, p. 71).

Defende-se, portanto, uma teoria que aborde a concepção de direitoa humanos sob o viés impuro, do contato com a realidade, passível de mudanças e apto a se adaptar às transformações e mudanças que forem necessárias. É o que se vê, por exemplo, na necessidade de dar uma nova intepretação ao tipo penal previsto nos artigos 124, 125 e 126. Os tempos passaram e as necessidades sociais foram mutadas. Hoje, mais do que proteger um feto, é imprescindível proteger a vida e a saúde da mulher em questão. Tratar isso de

forma fechada e unilateral é perpetuar violações de direitos ao grupo minoritário feminino que, ao longo dos anos, tanto sofreu, e sofre, com o machismo e as imposições feitas por quem sempre esteve por cima.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta do presente estudo foi, a partir do conceito de injustiça epistêmica desenvolvido por Miranda Fricker (2007), na obra "Injustiça Epistêmica: poder e ética do saber" e da nova concepção de direitos humanos apresentada por Herrera Flores discutir sobre a forma como a domesticidade e as relações de poder se associam em um cenário que tem a descriminalização do aborto como hipótese, especificamente no bojo da ADPF 442. Para desenvolvimento do tema proposto o desdobramento argumentativo seguiu três etapas: 1. Analisou-se o conceito de injustiça epistêmica na teoria de Miranda Fricker (2007); 2. Apresentou-se os conceitos de domesticidade de Flávia Biroli (2014) e 3. Foi apresentada a nova concepção de direitos humanos na visão de Herrera Flores.

O desenvolvimento do artigo foi organizado de forma que o leitor pudesse ter acesso aos principais conceitos e teorias que permitam entender a problemática sob uma visão geral e realística, sempre associando a exemplos concretos. Para sintetizar as conclusões alcançadas no estudo, serão apresentadas na ordem em que aparecem no desenvolvimento do texto:

1. Na concepção de Fricker (2007) a injustiça epistêmica ocorre quando é dada uma credibilidade deficitária a determinado sujeito devido ao preconceito de identidade de quem o ouve;
2. Como consequência direta de atos oriundos da injustiça epistêmica, há a culpabilização da mulher até mesmo nos cenários em que ela figura

como vítima, o que se dá em virtude da posição de vulnerabilidade que ocupa;

3. O fotalecimento das relações de poder hierarquicamente dispostas entre homens e mulheres ocorre sempre que a dualidade público e privado é estabelecida como limitador da autonomia feminina, o que implica significativamente nas oportunidades ofertadas aos indivíduos, limitando-se às mulheres à domesticidade e ambientes sem tantas possibilidades de crescimento e liberdade;

4. No julgamento da ADPF 442, a Ministra Relatora Rosa Weber votou pela descmininalização do aborto por entender que há uma tendência contemporânea do constitucionalismo internacional de considerar o problema da saúde sexual e reprodutiva das mulheres como uma questão de saúde pública e de direitos humanos.

5. As considerações acima expostas demonstram que injustiça epistêmica, domesticidade e relações de poder relacionam-se no contexto de violência em que a mulher é vítimada por ser mulher e passa a ter a obrigatoriedade de exercer a maternidade, mesmo que indesejada. Entende-se, portanto, que mais do que discussões sobre teorias, faz-se necessário ouvir e dar peso à voz das mulheres sobre os espaços que ocupam e aqueles que buscam ocupar. A violência, independentemente da forma em que se apresenta, está enraizada no silenciamento, na culpabilização e na ideia antiquada de que as mulheres devem ocupar o espaço privado, serem mães, só podendo ultrapassar os limites se assim for permitido. Por muito e muito tempo, calaram as mulheres sob o argumento de que a elas cabia o íntimo, o privado; mas os tempos passaram e é inaceitável que deixem de ouvir e credibilizar a voz de quem é capaz de estabelecer laços na dicotomia público e privado. Somente quando as mulheres forem ouvidas com a mesma imparcialidade que os homens e forem vistas como agentes

capazes de ocupar qualquer espaço é que o princípio da igualdade será efetivado na sociedade que tem origens machistas e patriarcais.

REFERÊNCIAS

ALEMANY, Carme. Violências. *In*: HIRATA, Helena; LABORIE, Françoise; LE DOARÉ, Hélène; SENOTIER, Danièle (org.). **Dicionário Crítico do Feminismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

BRASIL. Decreto-Lei n. 2.848, de 07 de dezembro de 1940. Código Penal. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, p. 23911, 31 dez. 1940.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 442**. Relatora: Min. Rosa Weber. Brasília, DF, 2023. Disponível em: https://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/Voto.ADPF442. Versa771oFinal.pdf.

DIAS, Maria Berenice. **A Lei Maria da Penha na justiça**. 7ª ed. tir. São Paulo: Editora JusPODIVM, 2021.

FRICKER, Miranda. **Epistemic Injustice**: Power and the Ethics of Knowing. New York: Oxford University Press, 2007. Princípios: Revista de Filosofia (UFRN).

FLORES, Joaquim Herrera. **A reinvenção dos direitos humanos**.Tradução: Carlos Roberto Diogo Garcia; Antônio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. – Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

KOFES, Sueli. **Mulher, Mulheres**: Identidade, Diferença e Desigualdade na Relação entre Patroas e Empregadas Domésticas. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001. 469 p.

MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. **Feminismo e Política**: uma introdução. São Paulo: Boitempo, 2014.