

FELIPE AUGUSTO RONDON DE OLIVEIRA

**COLONIALIDADE DO PODER E ETNOCÍDIOS INDÍGENAS:
PARADOXOS DA AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS PARA UM
FUTURO ANCESTRAL.**

Dissertação apresentada ao Programa de
Mestrado em Estudos Culturais da
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul,
Câmpus de Aquidauana, para obtenção do
título de Mestre em Estudos Culturais.

Orientadora: Professora Dra. Iára Quelho de
Castro.

CAMPO GRANDE

2025

Nome: Felipe Augusto Rondon de Oliveira

Título: Colonialidade do Poder e Etnocídios Indígenas: Paradoxos da Autodeterminação dos Povos para um Futuro Ancestral.

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Estudos Culturais da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Câmpus de Aquidauana, para obtenção do título de Mestre em Estudos Culturais.

Aprovada em: 16 de outubro de 2025.

Banca Examinadora

Orientadora: Professora Dra. Iára Quelho de Castro

Instituição: Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

Professor(a) Dr.(a) Aguinaldo Rodrigues Gomes

Instituição: Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

Professor(a) Dr.(a) Noêmia dos Santos Pereira Moura

Instituição externa: Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD)

DEDICATÓRIA

A todos aqueles que lutaram ou ainda lutarão ao lado e na defesa dos povos indígenas nos últimos quinhentos e vinte e cinco anos e até que cada indígena desse país tenha respeitado o seu direito de ser igual quando a diferença o inferiorize, e de ser diferente, quando essa igualdade o descaracterize.

AGRADECIMENTOS

À minha esposa Simone pelos projetos de vida que me inspiram e justificam enfrentar esse terceiro mestrado. Aos meus pais pelo exemplo e despertar para os estudos. À minha eterna instituição de ensino Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, que tenho orgulho de trazer em meu currículo há mais de vinte anos. À minha orientadora Dra. Iára Quelho de Castro, e aos Professores Aguinaldo Rodrigues Gomes, Murilo Sebe Bon Meihy e Noêmia dos Santos Pereira Moura, que participaram decisivamente na construção desta pesquisa.

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover.

Ailton Krenak

RESUMO

RONDON DE OLIVEIRA, Felipe Augusto. **Colonialidade do Poder e Etnocídios Indígenas: Paradoxos da Autodeterminação dos Povos para um Futuro Ancestral**. 2025. 113 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Culturais) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2025.

A colonialidade do poder e o eurocentrismo estão na base e nas origens da desigualdade social no Brasil, a partir da ausência da formação de um verdadeiro Estado-Nação, na medida em que, ao longo de toda sua história, desde o Período Colonial até os últimos movimentos de ocupação do seu território, a distribuição da terra e dos meios de produção foi baseada na questão racial, e utilizada como forma de dominação das minorias étnicas. Nesse mesmo contexto, o Brasil se constituiu a partir de múltiplos etnocídios, especialmente os praticados contra os Povos Indígenas, à exemplo do que ocorre no presente momento no estado de Mato Grosso do Sul, intimamente relacionado à luta pela demarcação de seus territórios. O presente estudo, que se trata de pesquisa autoetnográfica e bibliográfica, de enfoque qualitativo, pretende responder ao seguinte problema: Quais são os limites, as compreensões e as perspectivas dos povos indígenas acerca da autodeterminação dos povos, no contexto da luta por seus direitos, diante de um Estado Etnocida e das estruturas coloniais de poder? O objetivo geral deste estudo é compreender a autodeterminação dos povos indígenas, no contexto de formação colonial e etnocida do Estado brasileiro, criticamente como paradoxo na garantia da sobrevivência física e cultural desses povos, na perspectiva de um futuro ancestral. Assim, cinco objetivos específicos foram traçados, cada um deles correspondendo a um capítulo, sendo o primeiro deles apresentar uma breve trajetória do autor enquanto pesquisador e ao mesmo tempo profissional que atua na defesa das políticas públicas de educação para os povos indígenas, relatando-se experiências que fundamentam as conclusões desta pesquisa, pelo olhar próprio do autor, e naquilo que ele considera uma visão dos povos indígenas sobre a autodeterminação; o segundo discorrer sobre a colonialidade do poder, o eurocentrismo e as origens da desigualdade social no Brasil, a partir da distribuição e ocupação dos seus territórios, tendo como principal referencial teórico os estudos do sociólogo peruano Aníbal Quijano; o terceiro analisar o conceito de etnocídio, e o particular caso dos etnocídios indígenas que marcaram a história do Brasil, a partir das lições do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, se aprofundando no etnocídio indígena que caracteriza até os dias de hoje a ocupação territorial de Mato Grosso do Sul; o quarto objetivo específico conceituar e analisar a autodeterminação dos povos indígenas, na perspectiva do Estado e de Organismos Internacionais, desde sua concepção jurídico-normativa, a partir dos sistemas internacional e interamericano de direitos humanos, adentrando ao ordenamento jurídico brasileiro, mas também em suas concepções sociológica e antropológica; e o quinto e último objetivo específico, respondendo ao problema proposto, apresentar a autodeterminação dos povos indígenas, em perspectiva decolonial e na visão dos Povos Indígenas, como fundamento e mecanismo para a resistência às estruturas coloniais de poder e aos múltiplos etnocídios indígenas do passado e do presente em nosso país, com foco no pensamento de autores indígenas, e com particular atenção ao caso de Mato Grosso do Sul, como chave para a garantia de um futuro ancestral, com base no pensamento de Ailton Krenak, ressaltando as contradições e o paradoxo da autodeterminação dos povos como direito humano fundamental, mas que serve à políticas públicas que acabam sendo instrumento de perdas culturais.

Palavras-chave: Estudos Culturais. Povos Indígenas. Colonialidade do Poder. Etnocídios Indígenas. Autodeterminação dos Povos.

ABSTRACT

RONDON DE OLIVEIRA, Felipe Augusto. **Coloniality of Power and Indigenous Ethnocide in Mato Grosso do Sul: Paradoxes of the Self-Determination of Peoples for an Ancestral Future**. 2025. 113 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Culturais) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2025.

The coloniality of power and Eurocentrism lie at the root and origin of social inequality in Brazil, stemming from the absence of the formation of a true nation-state. Throughout the country's history — from the Colonial Period to the most recent movements of territorial occupation — the distribution of land and the means of production has been based on racial hierarchies and employed as a mechanism for the domination of ethnic minorities. Within this same context, Brazil was built upon multiple instances of ethnocide, especially those perpetrated against Indigenous Peoples, as exemplified by what is currently taking place in the state of Mato Grosso do Sul, where such violence remains closely tied to struggles for territorial demarcation. This study, which consists of an autoethnographic and bibliographical qualitative research, aims to address the following problem: What are the limits, understandings, and perspectives of Indigenous Peoples regarding the right to self-determination in the context of their struggle for rights, in the face of an ethnocidal State and colonial power structures? The general objective of this study is to understand the self-determination of Indigenous Peoples within the colonial and ethnocidal formation of the Brazilian State, critically examining it as a paradox in the guarantee of their physical and cultural survival from the perspective of an ancestral future. Accordingly, five specific objectives were defined, each corresponding to a chapter. The first is to present a brief trajectory of the author, both as a researcher and as a professional engaged in defending public education policies for Indigenous Peoples, narrating experiences that ground the conclusions of this research from the author's own perspective and what he understands as an Indigenous view on self-determination. The second objective is to discuss the coloniality of power, Eurocentrism, and the origins of social inequality in Brazil through the lens of territorial distribution and occupation, drawing primarily on the theoretical contributions of Peruvian sociologist Aníbal Quijano. The third objective is to analyze the concept of ethnocide and the particular cases of Indigenous ethnocides that have shaped Brazil's history, based on the work of anthropologist Eduardo Viveiros de Castro, with a deeper focus on the ongoing Indigenous ethnocide that characterizes territorial occupation in Mato Grosso do Sul to this day. The fourth specific objective is to conceptualize and examine the self-determination of Indigenous Peoples from the perspective of the State and international organizations, beginning with its legal and normative conception within the international and inter-American human rights systems and extending into Brazilian law, as well as exploring its sociological and anthropological dimensions. Finally, the fifth specific objective — directly addressing the proposed research question — is to present Indigenous self-determination from a decolonial perspective and from the viewpoint of Indigenous Peoples themselves, as a foundational principle and mechanism of resistance against colonial power structures and the multiple Indigenous ethnocides of the past and present in Brazil. Special emphasis is given to the case of Mato Grosso do Sul, understanding self-determination — based on the thought of Ailton Krenak — as a key to ensuring an ancestral future, based on the thought of Ailton Krenak, highlighting the contradictions and the paradox of the self-determination of peoples as a fundamental human right, yet one that often serves public policies which ultimately become instruments of cultural losses.

Keywords: Cultural Studies. Indigenous Peoples. Coloniality of Power. Indigenous Ethnocides. Self-Determination of Peoples.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	09
2. A AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS NA PERSPECTIVA AUTOETNOGRÁFICA DO AUTOR.....	16
3. COLONIALIDADE DO PODER E A ORIGEM DA DESIGUALDADE SOCIAL NO BRASIL A PARTIR DA DISTRIBUIÇÃO DAS TERRAS.....	31
3.1. COLONIALIDADE DO PODER, EUROCENTRISMO E AMÉRICA LATINA.	
3.2. A DISTRIBUIÇÃO DA TERRA COMO ORIGEM DA DESIGUALDADE SOCIAL NO BRASIL.	
4. ETNOCÍDIOS INDÍGENAS.....	45
4.1. NOÇÕES DE ETNOCÍDIO.	
4.2. BRASIL: UM ESTADO ETNOCIDA.	
4.3. O ETNOCÍDIO DOS POVOS INDÍGENAS EM MATO GROSSO DO SUL.	
5. A AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS NA PERSPECTIVA DO ESTADO BRASILEIRO E DOS ORGANISMOS INTERNACIONAIS DE PROTEÇÃO AOS DIREITOS HUMANOS	63
5.1. A CONVENÇÃO Nº 169/1989 DA ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO.	
5.2. A AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS NOS SISTEMAS INTERNACIONAL E INTERAMERICANO DE PROTEÇÃO AOS DIREITOS HUMANOS.	
5.3. A AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS NO ORDENAMENTO JURÍDICO INTERNO BRASILEIRO.	
6. A AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS COMO GARANTIA PARA UM FUTURO ANCESTRAL	84
6.1. A AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS EM PERSPECTIVA DECOLONIAL.	
6.2. A AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS NA PERSPECTIVA DOS POVOS INDÍGENAS.	
7. CONCLUSÃO	96
REFERÊNCIAS	104

1. INTRODUÇÃO

A linha de pesquisa “Diferenças & Alteridades” do programa de pós-graduação em Estudos Culturais da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul agrega estudos interdisciplinares e transdisciplinares relacionados às práticas socioculturais das diferenças, buscando compreender o complexo tensionamento nas relações sociais entre grupos marcados por sua diversidade e resistência, aspectos necessários para a sua compreensão e de toda a sociedade contemporânea (UFMS, 2023).

Nesse contexto de estudos sobre diferenças e alteridades e suas práticas socioculturais, no Brasil e especialmente no estado de Mato Grosso do Sul se destacam os Povos Indígenas, que no passado foram estimados em mais de cinco milhões de pessoas, e ainda hoje, após quase quinhentos anos de uma ostensiva política estatal integracionista e assimilacionista, são em número superior a um milhão e seiscentos mil em todo o país, ultrapassando os cem mil nesta unidade federativa (IBGE, 2022), números que vem crescendo a cada censo.

O presente estudo se baseia inicialmente nas experiências do autor na construção e condução, do ponto de vista da legalidade, de políticas públicas de educação superior para os Povos Indígenas, que lhe proporcionaram relevante contato com as lideranças indígenas da região central e do Pantanal de Mato Grosso do Sul, assim como nos textos **“Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina”**, do Sociólogo Peruano Aníbal Quijano, grande pensador humanista do “sul global”, nascido em Yamana, em 1930, falecido recentemente, em 2018, que contribuiu fortemente para o desenvolvimento dos estudos decoloniais e da teoria crítica, e no texto **“Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro”**, do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, que analisa a formação do Estado brasileiro a partir de múltiplos etnocídios, contribuindo para uma melhor compreensão da luta pela demarcação dos territórios indígenas até os dias de hoje, também passando por outros referenciais teóricos e sofrendo influências dos estudos da antropóloga argentina Rita Laura Segato, do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos.

A partir da análise do contexto apresentado por Aníbal Quijano, no que se refere à colonialidade do poder e a experiência da formação da América Latina, são trazidos os conceitos de etnocídio de Viveiros de Castro, relacionando-os com a origem da desigualdade social decorrente da distribuição dos territórios, desde a colonização, até os últimos movimentos de expansão das fronteiras agrícolas, já no século XX, no atual território de Mato Grosso Sul.

Os conceitos de globalização, modernidade, etnocentrismo, assim como o novo padrão mundial, que explicam a origem da desigualdade e da questão racial no Brasil, são fundamentais para a compreensão dos etnocídios que historicamente fizeram parte da formação do Estado Brasileiro, e sua presença ainda hoje, como será demonstrado neste estudo, justifica e explica os etnocídios indígenas, com especial destaque ao que ocorre na região sul de Mato Grosso do Sul, e que também apresenta reflexos nas demais regiões marcadas pela ocupação de povos originários.

Trata-se o presente estudo de pesquisa autoetnográfica e bibliográfica, de enfoque qualitativo e observacional, que pretende responder ao seguinte problema: **Quais são os limites, as compreensões e as perspectivas dos povos indígenas acerca da autodeterminação dos povos, no contexto da luta por seus direitos, diante de um Estado Etnocida e das estruturas coloniais de poder?**

O objetivo geral deste estudo é compreender a autodeterminação dos povos indígenas, no contexto de formação colonial e etnocida do Estado brasileiro, criticamente como paradoxo na garantia da sobrevivência física e cultural desses povos, na perspectiva de um futuro ancestral.

A pesquisa possui cinco objetivos específicos, correspondendo cada um deles a um capítulo da dissertação, sendo o primeiro deles apresentar uma breve trajetória do autor enquanto pesquisador e ao mesmo tempo profissional que atua na defesa das políticas públicas de educação para os povos indígenas, relatando-se experiências que fundamentam as conclusões desta pesquisa, pelo olhar próprio do autor, e naquilo que ele considera uma visão dos povos indígenas sobre a autodeterminação, sendo que serão analisadas concretamente situações que envolveram políticas públicas e ações governamentais em confronto com a autodeterminação dos povos, no âmbito do “Projeto Aldeias Conectadas” e da Licenciatura Intercultural Indígena “Povos do Pantanal”, ambos da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, desenvolvidas no campo geográfico da presente pesquisa.

O segundo objetivo específico é discorrer sobre a Colonialidade do Poder, o Eurocentrismo e as origens da desigualdade social no Brasil, a partir da distribuição e ocupação dos seus territórios, tendo como principal referencial teórico os estudos de Aníbal Quijano.

O terceiro objetivo específico é analisar o conceito de etnocídio, e o particular caso dos etnocídios indígenas que marcaram a história do Brasil, a partir das lições de Eduardo Viveiros

de Castro, se aprofundando no etnocídio indígena que se verifica atualmente em Mato Grosso do Sul.

O quarto objetivo específico é conceituar e analisar a autodeterminação dos povos, e particularmente dos povos indígenas, desde sua concepção jurídico-normativa, a partir dos sistemas internacional e interamericano de direitos humanos, inclusive com especial atenção à Convenção nº 169/1989, da Organização Internacional do Trabalho e o consagrado “Direito de Participação Livre, Prévia e Informada”, adentrando ao ordenamento jurídico brasileiro, mas também em suas concepções sociológica e antropológica, para um aprofundamento nas perspectivas do Estado e dos organismos internacionais.

Por fim, no quinto e último objetivo específico, respondendo ao problema proposto, a autodeterminação dos povos será apresentada, nas perspectivas decolonial, com incursões no pluralismo jurídico, no multiculturalismo e na interculturalidade, assim como nas experiências do Estado Plurinacional da Bolívia e da República do Equador, assim como na perspectiva dos povos indígenas, como fundamento e mecanismo para a resistência às estruturas coloniais de poder e aos múltiplos etnocídios indígenas do passado e do presente em nosso país, com foco no pensamento de autores indígenas, e com particular atenção ao caso de Mato Grosso do Sul, apresentando-se a visão etnográfica e observacional do autor após pesquisas de campo nas comunidades da etnia Terena na região central desse estado, como chave para a garantia de um futuro ancestral, com base no pensamento de Ailton Krenak, finalizando com uma crítica que revela as contradições e os paradoxos da autodeterminação dos povos indígenas, como direito humano fundamental que salvaguarda mas também contribui para um quadro de perda cultural dos povos originários, por meio das políticas públicas e ações governamentais a eles direcionadas.

A presente pesquisa possui diversidade de métodos, em relação a cada um de seus objetivos específicos. Relativamente ao segundo, terceiro e quarto objetivos específicos, que se referem às considerações sobre colonialidade do poder, eurocentrismo, América Latina, aos etnocídios indígenas, assim como à autodeterminação dos povos indígenas, trata-se de pesquisa fundamentalmente bibliográfica, apesar da apresentação de dados estatísticos mais concretos sobre o particular caso do etnocídio indígena que ainda hoje se verifica no estado de Mato Grosso do Sul.

A pesquisa bibliográfica consiste na etapa inicial de qualquer trabalho científico ou acadêmico, tendo como objetivo reunir as informações e dados que servirão de base para a construção da investigação proposta a partir de determinado tema ou objeto de pesquisa. É o

levantamento ou revisão de obras publicadas sobre a teoria que irá direcionar o trabalho científico, reunindo e analisando textos anteriormente publicados, para apoiar o estudo.

Para Amaral (2007, p. 1), é uma etapa fundamental de todo trabalho científico, que influenciará as demais etapas da pesquisa proposta, na medida em que dá o embasamento teórico ao estudo, consistindo no levantamento, seleção, fichamento e arquivamento de informações relacionadas ao estudo.

Com relação ao primeiro e ao quinto objetivos específicos desenvolvidos, que se referem às experiências do autor com os povos indígenas, assim como à autodeterminação dos povos como fundamento e mecanismo para a resistência às estruturas coloniais de poder e aos múltiplos etnocídios indígenas, representando a chave para a garantia de um futuro ancestral, com base no pensamento de Ailton Krenak, trata-se também de um estudo autoetnográfico, que vai além da bibliografia, e aprofunda os aspectos da mera observação focal, passando o autor a fazer parte da própria pesquisa.

A autoetnografia, como será adiante demonstrado, é uma abordagem qualitativa de investigação que articula a experiência pessoal do pesquisador com contextos culturais, sociais e políticos mais amplos, buscando compreender fenômenos coletivos a partir da narrativa individual situada, não se limitando o pesquisador a relatar suas experiências, mas interpretando-as criticamente, conectando-as a teorias, estruturas de poder, sistemas simbólicos e práticas coletivas.

Para Sampieri, Callado e Lucio (2013, p. 33) a pesquisa de enfoque qualitativo utiliza coleta de dados sem medição numérica para descobrir ou aprimorar perguntas de pesquisa no processo de interpretação.

De acordo com Silva, Oliveira & Silva (2021, p. 95) a pesquisa qualitativa é um modelo de investigação científica que atende de forma bastante apropriada os estudos em ciências sociais, já que analisa e compreende o objeto em sua especificidade, considerando seus sujeitos e subjetividades, sem perder de vista toda a complexidade que o envolve.

Ainda de acordo com Sampieri, Callado e Lucio (2013, p. 419), dentro do enfoque qualitativo, uma observação qualitativa (autoetnográfica, de método observacional, ou de observação focal), implica uma análise profunda nas situações sociais, de reflexão permanente, atenta aos detalhes, acontecimentos, eventos e interações.

A pesquisa pretende demonstrar, assim, a relevância do princípio da autodeterminação dos povos, no contexto dos Povos Indígenas do Brasil, desde os seus aspectos normativos,

extraídos das normas de Direito Internacional e do ordenamento doméstico, na perspectiva do Estado e dos organismos internacionais, e suas influências e impactos sociais para a garantia da livre manifestação cultural desses povos, intimamente ligada às questões de territorialidade, fundamentais à própria sobrevivência desses povos.

Como limite à autodeterminação dos povos, serão apreciadas questões de soberania, bem como as relativas a um pequeno núcleo intangível de proteção dos direitos humanos, dentro de uma perspectiva decolonial, assim como de relativismo cultural, de forte questionamento ao universalismo eurocêntrico.

A autodeterminação dos povos será apresentada como a mais fundamental ferramenta para a resistência dos Povos Indígenas no contexto da ocupação e da luta pela demarcação dos seus territórios, fortemente marcada pela colonialidade do poder e pelo eurocentrismo, desde a formação do Estado Brasileiro, cuja desigualdade social se encontra intimamente relacionada à distribuição dos territórios e dos meios de produção a partir da questão racial, histórico campo para a ocorrência e justificação da formação de um Estado nacional etnocida, exemplo do Estado brasileiro desde a colonização.

Nesse contexto, será analisada com profundidade a Convenção nº 169/1989, da Organização Internacional do Trabalho, que veio reformular todo o ideário da anterior Convenção nº 107 (1957), de matriz evolucionista e utilitarista, reforçando a liberdade de expressão desses povos tradicionais, invisibilizados política e normativamente até então, sem qualquer presença na esfera pública e com reduzido aporte de suas especificidades nos debates nacionais. Por isso, no processo transformador por ela engendrado, a consulta a esses povos passa a ser um elemento central, e não mais apenas periférico (DUPRAT, 2014, p. 53).

Consoante o artigo 7º da referida convenção, os povos interessados têm o direito de definir suas próprias prioridades no processo de desenvolvimento, “na medida em que afete sua vida, crenças, instituições, bem-estar espiritual e as terras que ocupam ou usam para outros fins, e de controlar, na maior medida possível, seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural”. O direito de consulta pressupõe, portanto, “o domínio desses povos sobre a sua existência, e a expectativa de que, eventualmente, ações externas sobre ela se projetem” (DUPRAT, 2014, p. 64).

As conclusões apontarão para a existência de um Estado brasileiro etnocida, até os dias de hoje, especialmente quanto à ocupação, pretérita e presente, do estado de Mato Grosso do Sul, baseada em estruturas coloniais de poder, emergindo a autodeterminação dos povos como

ferramenta fundamental para a proteção e sobrevivência dos povos indígenas, na leitura do atual ordenamento jurídico brasileiro, na ordem interna, assim como nas ordens regional e global, mas também para as contradições e paradoxos desse direito fundamental, tendo em vista que, inclusive e especialmente em uma visão colonialista e eurocêntrica dos direitos humanos, a própria autodeterminação dos povos, apesar de buscar garantir que sejam ouvidas e consideradas as vozes da terra, também apresenta altos custos de com perdas culturais e territoriais, a partir das políticas públicas a eles direcionadas, à exemplo do que se constata quando se analisa comparativamente a situação dos povos Terena e Guarani-Kaiowá, de regiões diversas deste estado da federação.

A pesquisa pretende, a partir desse contexto, compatibilizar a autodeterminação dos povos, como ferramenta fundamental para a sobrevivência cultural e territorial dos povos indígenas, com a ideia genuína de um futuro ancestral, na linha dos pensamentos de Ailton Krenak e outros destacados pensadores indígenas, assim como a visão do autor da pesquisa a partir de suas experiências concretas na construção e execução de políticas públicas de educação superior para os Povos Indígenas, se traduzindo, assim, como verdadeiro método autoetnográfico, ou seja, uma abordagem qualitativa de investigação que articula a experiência pessoal do pesquisador com contextos culturais, sociais e políticos mais amplos, buscando compreender fenômenos coletivos a partir da narrativa individual situada, combinando características da autobiografia e da etnografia, não se limitando ao relato de experiências, mas a uma verdadeira interpretação crítica.

Em síntese, primeiro se apresenta a visão autoetnográfica do autor, a partir das suas experiências pessoais como pesquisador e profissional, nos últimos cinco anos, para então analisar bibliograficamente, a partir dos referenciais teóricos de Aníbal Quijano e Viveiros de Castro, a formação do Estado brasileiro, baseada nas estruturas coloniais de poder e na questão racial, formando-se um estado etnocida, especialmente na questão indígena, e após isso se analisa a autodeterminação dos povos nas perspectivas do Estado brasileiro e de organismos internacionais, nos sistemas global e interamericano de direitos humanos, e de maneira ainda mais relevante, nas perspectivas decolonial e dos povos indígenas, apresentando-se uma visão crítica e paradoxal desse direito de autodeterminação dos povos.

Por fim, cabe situar historicamente a presente pesquisa, para uma configuração singular das relações e processos históricos que moldam o contexto social em determinado tempo e espaço, influenciando as formas de organização, significação e ação de um grupo. Para a

etnografia, considerar essa dimensão significa compreender que as práticas culturais observadas não são estáticas nem atemporais, mas produtos de trajetórias históricas específicas.

Nesse contexto, conforme adiantado, a pesquisa, por um lado, no aspecto bibliográfico, retrata quinhentos anos de formação e desenvolvimento do Estado brasileiro, marcados pela colonialidade do poder e por múltiplos etnocídios, como pontos de partida, mas busca uma conclusão atual, baseada nas últimas décadas do século XX e no início deste século XXI, que revela a atual situação dos povos indígenas em Mato Grosso do Sul, a partir da visão autoetnográfica do autor ao longo dos últimos cinco anos, aproximadamente desde o ano de 2020, quando ele passou a atuar de maneira mais próxima das lideranças indígenas, na construção e condução de políticas públicas de educação superior para esses povos.

Assim, se por um lado o retrato atual é consequência de quinhentos anos de história, o que se busca é responder a um problema atual, e a resposta alcançada é fruto de uma pesquisa autoetnográfica produzida ao longo dos últimos cinco anos, sendo uma visão baseada fundamentalmente no (não)exercício da autodeterminação dos povos, no âmbito especial das políticas públicas e ações governamentais na área da educação superior.

2. A AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS NA PERSPECTIVA AUTOETNOGRÁFICA DO AUTOR.

O presente estudo, que conterà capítulos bibliográficos como ponto de partida, para uma análise teórica da colonialidade do poder, dos etnocídios indígenas, e da autodeterminação dos povos indígenas, pretende ter como ponto de chegada essa autodeterminação como chave para um futuro ancestral, de modo que se faz imprescindível o presente capítulo introdutório para apresentação das experiências do autor que formaram suas conclusões, se traduzindo em verdadeiro método observacional contínuo e integrado do autor com o objeto e os sujeitos da pesquisa.

Ao longo dos últimos cinco anos, a partir de sua atuação profissional no âmbito da Advocacia-Geral da União e da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, o autor manteve contato com os povos indígenas da região central deste estado e do Pantanal sul-mato-grossense, especialmente os da etnia Terena da região de Aquidauana, Anastácio, Miranda e Dois Irmãos do Buriti, atuando com políticas públicas na área de educação superior para esses povos.

Destaque-se, também, nesse mesmo período, a experiência obtida pelo autor ao cursar o Programa de Mestrado em Direito, com área de concentração em Direitos Humanos, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, onde desenvolveu pesquisa, entre os anos de 2022 e 2024, intitulada Multiculturalismo e Interculturalidade no Direito à Educação Superior dos Povos Indígenas: Um Olhar para as Experiências da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, ocasião em que manteve contato com lideranças indígenas daquela região, com estudos de casos, como o “Projeto Aldeias Conectadas” e a Licenciatura Intercultural Indígena “Povos do Pantanal”.

Nesse contexto, é relevante uma maior explicação acerca do método autoetnográfico, uma abordagem qualitativa de investigação que articula a experiência pessoal do pesquisador com contextos culturais, sociais e políticos mais amplos, buscando compreender fenômenos coletivos a partir da narrativa individual situada. Diferentemente de métodos etnográficos clássicos, nos quais o pesquisador se posiciona como observador externo de um grupo social, a autoetnografia parte do princípio de que o pesquisador é parte integrante do campo investigado, sendo sua vivência, memória e trajetória elementos legítimos e fundamentais para a produção de conhecimento.

Segundo Ellis, Adams e Bochner (2011), a autoetnografia combina características da autobiografia e da etnografia: a primeira fornece a perspectiva introspectiva e subjetiva do pesquisador, enquanto a segunda oferece o enquadramento analítico e interpretativo que relaciona essas vivências ao contexto cultural e social em que estão inseridas. Assim, o pesquisador não se limita a relatar suas experiências, mas as interpreta criticamente, conectando-as a teorias, estruturas de poder, sistemas simbólicos e práticas coletivas.

Esse método é especialmente relevante em áreas como a Antropologia, Educação, Estudos Culturais e Ciências Sociais Aplicadas, por permitir a emergência de vozes e saberes que frequentemente são marginalizados pelos paradigmas tradicionais. Ao utilizar a própria trajetória como lente analítica, a autoetnografia desestabiliza a hierarquia entre sujeito e objeto de pesquisa, oferecendo uma abordagem epistemológica situada, reflexiva e política.

Não obstante, a autoetnografia também exige rigor metodológico, o pesquisador deve contextualizar sua experiência em diálogo com literatura científica, refletir sobre seus posicionamentos e limitações, e articular seu relato pessoal a questões sociais mais amplas, evitando a mera descrição subjetiva sem análise crítica. A escrita autoetnográfica, nesse sentido, constitui uma forma de conhecimento situada que reconhece a experiência como dado científico legítimo, quando devidamente interpretada e teorizada.

Pois bem, feitas as necessárias introduções acerca do método de pesquisa utilizado pelo autor, em conversas, audiências, entrevistas, e especialmente por meio de observações focais, nesses últimos cinco anos, foi possível compreender o verdadeiro sentido da autodeterminação dos povos para essas comunidades indígenas, o que será compartilhado de ora em diante, rumando-se ao cumprimento do objetivo geral da presente pesquisa, para uma melhor compreensão acerca do problema proposto, qual seja, os limites, as compreensões e perspectivas dos povos indígenas, especialmente de Mato Grosso do Sul, acerca da autodeterminação dos povos, no contexto da luta por seus direitos, diante de um Estado Etnocida e das estruturas coloniais de poder.

Ao contrário do cone-sul de Mato Grosso do Sul, região de Dourados, onde vivem especialmente os povos da etnia Guarani-Kaiowá, a região central de Mato Grosso do Sul, assim como a região do Pantanal sul-mato-grossense, onde vivem principalmente os povos das etnias Terena, Kadiwéu e Guató, apresenta um contexto aparente de relativa paz social, com alguns processos de retomada e demarcação de terras em curso, sem grandes conflitos pela titularidade da terra, até mesmo por se tratar de região menos cobiçada pelo agronegócio, com menor

potencial produtivo para as monoculturas de exportação, assim como por apresentar maiores restrições ambientais em face das características do bioma do Pantanal.

Nesse contexto, apesar da sempre presença de conflitos pela terra, e incessante busca pela ampliação das demarcações e da retomada de territórios ancestrais, foi possível avançar nas políticas públicas, especialmente as de educação, com alterações mais profundas no quadro de respeito ao multiculturalismo e à interculturalidade, garantindo-se em maior medida a própria autodeterminação desses povos indígenas.

No que se refere à educação, de acordo com Augusto Ventura dos Santos e Luiz Henrique Eloy Amado Terena (2016, p. 485), nos últimos anos, um conjunto de políticas educacionais em nível superior “vem ocasionando (ou ao menos tornando perceptível) um fenômeno importante na região: o ingresso e participação de indígenas em universidades, o que fez com que este estado (Mato Grosso do Sul) concentre hoje o maior número de acadêmicos indígenas no país”.

Importante, contudo, uma profunda reflexão acerca dos custos para essa aparente e relativa paz social dos povos Terena da mencionada região central e do Pantanal de Mato Grosso do Sul, conquistada certamente com os altos custos da integralização e acultramento, frequentemente por meio de políticas públicas multiculturais e aparentemente interculturais.

O direito fundamental à educação dos povos indígenas no Brasil, influenciado pelas normas de direito internacional, nos termos do que dispõe a Constituição Federal, é fortemente condicionado pelo multiculturalismo, cujas bases impõem o respeito à alteridade e aos seus modos próprios de ser, viver e de pensar, refletidos nas suas concepções pedagógicas e processos próprios de aprendizagem, o que deve pautar o desenho e a execução de qualquer política pública em matéria de educação destinada aos seus integrantes.

O multiculturalismo pode ser conceituado como um movimento que eleva a diversidade ao centro das atenções atuais, trazendo para a conjuntura nacional novos sujeitos das políticas sociais. Uma cultura é formada por um conjunto de tradições e expressões artísticas e religiosas que identificam um povo, e uma sociedade multicultural é aquela que busca preservar, respeitar e incentivar uma convivência harmoniosa, valorizando suas próprias diferenças culturais.

O multiculturalismo, tal como entendido por Boaventura, “é pré-condição de uma relação equilibrada e mutuamente potenciadora entre a competência global e a legitimidade local, que constituem os dois atributos de uma política contra-hegemônica de direitos humanos no nosso tempo” (SANTOS, 2017, p. 112).

Interculturalidade, por sua vez, é o fenômeno ou movimento que pretende promover práticas e políticas que estimulem ou reforcem o respeito, a interação, a compreensão e o aprendizado mútuo entre as diferentes culturas presentes em determinado território, grupo ou sociedade. Essa interação ou intersecção deve ocorrer de maneira horizontal, sem a sobreposição de umas sobre as outras, e de maneira sinérgica, pressupondo cooperação, visando um produto mais elaborado, complexo e exitoso, fruto de um trabalho conjunto.

A noção de interculturalidade, assim, diferencia-se do multiculturalismo exatamente pela sua intenção direta de fomentar a interação e o diálogo entre diversas culturas, indo além do respeito e consideração mútuos entre os diferentes modos de ser e de viver, enquanto que o multiculturalismo pretende, antes de tudo, a manutenção, a integridade, a coexistência e respeito mútuos entre diversas culturas.

Outra importante reflexão introdutória que merece introdução nesse momento, é sobre uma necessária desconstrução do conceito universalista e colonial de etnocídio, fenômeno que não pode ser concebido unicamente como de destruição social e cultural, por meios violentos, especialmente no contexto das territorialidades indígenas, mas também por meio de “pacíficos” e duradouros movimentos aparentemente inocentes que assimilam e aculturam os povos indígenas exatamente por meio de políticas públicas, ainda que multiculturais e interculturais, ganhando destaque a integração dessas comunidades por meio da difusão das práticas de agricultura, e também pela própria educação.

Se hoje os povos Terena, campo de estudos desta pesquisa, vivem um momento de pacificação social, de forte acesso à educação, e até mesmo de integração com as estruturas de poder, alcançando, alguns de seus líderes, altos cargos de poder e relevantes títulos acadêmicos, houve um custo sociocultural inestimável ao longo desse processo, que não pode ser ignorado, especialmente em uma concepção decolonial dos próprios conceitos de multiculturalismo, autodeterminação dos povos e etnocídio.

Esses conceitos se referem a fenômenos ou movimentos que devem ser lidos e considerados dentro de uma perspectiva decolonial, que começou a desafiar diretamente a apontada hegemonia do pensamento eurocêntrico e universal, e vem desempenhando um papel fundamental nesse esforço crítico, procurando construir uma razão como um local diferenciado de enunciação, questionando o projeto hegemônico da Modernidade, produto do Renascimento e da Revolução Industrial, que construiu um projeto civilizatório dominante, reivindicando para si uma universalidade (GONZAGA, 2022, p. 124-125).

Assim, é importante considerarmos que os Terena de Mato Grosso do Sul passaram por um movimento tão forte de perdas culturais, inclusive influenciado por políticas públicas em matéria de educação, em todos os seus níveis, que hoje vivem um contexto de um processo inacabado de etnocídio por essas vias consideradas “pacíficas”, de modo que por muitos são considerados como os mais integrados do Brasil, ou mesmo “pouco indígenas” ou “quase não-indígenas”.

Os territórios indígenas no Brasil estão longe de serem considerados pacificados. Em relação aos Terena temos uma situação nada animadora, com territórios em disputa, sem regularização ou homologação, como na TI Taunay-Ipegue, Cachoeirinha, Limão Verde. A segurança de se ter o domínio de seus territórios é fundamental se consideramos que é a partir deles que se exercem seus modos de vida e se enfrentam a invisibilidade imposta pelo Estado.

Nessa perspectiva se pode pensar o etnocídio como negação dos direitos territoriais. No caso dos indígenas, o território é visto como fonte de vida, da cultura e da identidade. A perda do território significa a destruição de um modo de vida.

Deve-se considerar, nesse contexto, que própria concepção de "perda cultural" foi, em grande parte, superada ou significativamente reformulada por abordagens mais complexas e dinâmicas, que consideram a agência dos grupos sociais em moldar suas próprias identidades e práticas, surgindo conceitos como os de apropriação, ressignificação e reconfiguração identitária, que refletem uma mudança de paradigma nas ciências sociais, especialmente na antropologia e nos estudos culturais.

Assim, a noção de "perda cultural" parte do pressuposto de que as culturas são entidades estáticas que se deterioram frente a influências externas, conduzindo a uma perspectiva melancólica e fatalista. As novas abordagens, no entanto, argumentam que a cultura está em constante transformação, devendo ser historicamente contextualizada.

Diferentemente da ideia de "perda", que sugere como um esvaziamento, a apropriação evidencia um movimento mais complexo, frequentemente assimétrico, de troca e poder. Em contextos de relações desiguais, uma cultura dominante pode se apropriar de elementos de uma cultura marginalizada, descontextualizando-os e mercantilizando-os, o que pode causar dano real à comunidade de origem.

Contudo, a apropriação também pode ser vista como uma estratégia de resistência ou sobrevivência cultural, especialmente quando os elementos são ressignificados ou utilizados para outros fins. Nesse sentido, é possível entender a aquisição de conhecimento universitário

pelos indígenas como apropriação que sustenta lutas pelo cumprimento dos direitos constitucionalmente estabelecidos e pela autonomia.

A superação de uma visão meramente etnocêntrica de "perda cultural", pode ser substituída por uma análise que valoriza o protagonismo dos povos indígenas. João Pacheco de Oliveira (2004) aborda as lutas e as retomadas de terras por povos indígenas como atos de resistência que visam a reconstituição de suas culturas e identidades coletivas, mostrando a luta pelo território como um recurso valioso para se analisar o processo de reorganização cultural e social dos povos indígenas.

Nesse contexto, o antropólogo e educador Darcy Ribeiro (1995), que dedicou grande parte de sua obra à reflexão sobre a situação histórica e contemporânea dos povos indígenas no Brasil, argumenta que diversos grupos indígenas sofreram um processo de etnocídio completo, ou seja, a destruição não apenas de suas populações, mas principalmente de suas culturas, línguas, práticas sociais e sistemas de conhecimento. Para ele, o etnocídio vai além do genocídio físico, tratando-se da eliminação sistemática de formas de vida, modos de organização e tradições, muitas vezes com o aval ou a omissão do Estado e de instituições coloniais.

Segundo Ribeiro (1995), esse processo é um componente central da formação do Estado brasileiro, estruturado sobre a apropriação de terras, a assimilação forçada e a invisibilização dos povos originários. Ele enfatiza que, mesmo quando os indivíduos sobrevivem, a perda de sua cultura e identidade coletiva configura um apagamento histórico, que impede a reprodução de sua herança cultural e política. Essa perspectiva contribui para compreender por que a luta indígena pela demarcação de terras, reconhecimento legal e educação própria não se limita à esfera material, mas constitui também uma resistência à destruição de sua existência como povos.

Darcy Ribeiro (1995) reforça essa compreensão, assim, afirmando que o etnocídio não é apenas um evento histórico isolado, mas uma estrutura persistente que molda a relação entre os povos indígenas e o Estado, tornando urgente a proteção das culturas, línguas e saberes tradicionais como forma de reparação e preservação da diversidade cultural brasileira.

Quanto as interpretações de Darcy Ribeiro, há que se considerar que ele viveu e escreveu em um tempo no qual predominavam as teorias das perdas culturais, o que o levou a indicar a extinção de muitas etnias, dentre as quais os Kinikinau, os quais, não obstante terem suas vidas e cultura transformadas, não deixaram de se identificarem como indígenas, especificamente como kinikinaus.

Por meio da atuação dos próprios Kinikinaus, articulados ao movimento indígena, eles reaparecem na cena pública e exigem o seu reconhecimento, que era negado por terem sido considerados extintos, e a recuperação do seu território.

A relação entre teoria e mundo vivido deve ser levada em consideração, o que significa dizer que atualmente se tem novas concepções, conceitos e abordagens que permitem novas interpretações sobre os mundos indígenas, que permitem perceber processos de reestruturação e recomposição de suas culturas e identidades frente aos desafios que a história lhes impõe.

De todo modo, foi possível constatar nos apontados anos de contato do autor com esses povos indígenas, ao contrário do que parte do reacionário e preconceituoso imaginário popular possa crer, um grande e profundo orgulho dos povos indígenas quanto as suas raízes, sua cultura, e de seus próprios modos de ser e de viver.

E grande parte da transformação social porque passaram nos últimos anos é baseada na educação, em todos os seus níveis, o que, ao fim, também contribuiu para o fortalecimento da exigência de respeito à autodeterminação desses povos.

Ao menos no que se refere às lideranças indígenas das comunidades da região de Aquidauana/MS, a autodeterminação dos povos, especialmente o instituto do direito de participação livre, prévia e informada, tem sido ferramenta crucial no relacionamento desses povos com toda a comunidade externa, e especialmente nas relações com o Poder Público.

A base dessas relações, na concepção dessas lideranças indígenas, deve ser sempre horizontal e sinérgica, em movimentos que devem partir da oitiva dos envolvidos, em construções conjuntas e recíprocas, atendendo-se aos seus interesses, e em respeito aos seus modos de ser e de viver.

Situação interessante, digna de ser relatada neste estudo, ocorreu em comunidade indígena da região de Aquidauana/MS, no ano de 2025, na qual professores indígenas da escola local cursam Licenciatura ou Pedagogia interculturais indígenas, na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, mas foram impedidos pela Secretaria Estadual de Educação de Mato Grosso do Sul de se ausentarem de suas atividades, em regime de tempo integral, para a continuidade de sua formação, à pretexto de já possuírem formação suficiente para o magistério naqueles níveis.

Abram-se parênteses para uma necessária e breve introdução acerca da Licenciatura Intercultural Indígena “Povos do Pantanal”, ação governamental relevantíssima naquela região,

em cujas bases foram amplamente observados e respeitados os direitos dos povos indígenas, em construção conjunta e horizontal, de modo à garantia da autodeterminação desses povos, seja como pressuposto de sua instituição, seja como própria finalidade da política pública.

O histórico do Curso de Licenciatura Indígena “Povos do Pantanal”, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, adiante exposto, tem como base a história contada pelos próprios representantes desta universidade¹, que remonta ao ano de 2002, quando, ainda no âmbito do Núcleo de Pesquisas em Questões Indígenas da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, coordenado pela Professora Onilda Sanches Nincao, concentraram-se esforços para a elaboração de um Projeto de Licenciatura Intercultural destinada aos povos indígenas do estado de Mato Grosso do Sul, com a pretensão de formar e capacitar professores indígenas para as séries finais do Ensino Fundamental e Ensino Médio, complementando a formação de professores para irem além da Educação Infantil e das séries iniciais do Ensino Fundamental, o que era objeto do Curso de Licenciatura Normal Superior Indígena da mesma Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul.

Após a frustrada tentativa de instituição de um projeto interinstitucional, envolvendo UFMS, UEMS e UCDB, para a criação da licenciatura intercultural indígena, inclusive com a participação de representantes indígenas, entre os anos de 2007 e 2008, lideranças e professores indígenas e representantes do Comitê de Educação Escolar Indígena do Estado de Mato Grosso do Sul, juntamente com a Secretaria de Estado de Educação, encaminharam ao Departamento de Educação da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, do Câmpus de Aquidauana/MS, nova solicitação para o oferecimento de formação superior aos professores das etnias Atikum, Guató, Kamba, Kadiwéu, Kinikinau, Ofaié e Terena.

Tendo como referência o Projeto do Curso de Magistério Indígena Normal Médio “Povos do Pantanal”, desenvolvido pela Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso do Sul, coordenado pelo Professor Alfredo Anastácio Neto, foi desenvolvida a primeira versão do projeto do novo curso, que pelas mãos do Professor Antonio Hilário Aguilera Urquiza, ganhou novos contornos com a inclusão de aspectos específicos das etnias envolvidas, a exemplo das características socioculturais dos povos indígenas da região do Pantanal.

Foram então realizados encontros e reuniões com lideranças indígenas e representantes da comunidade escolar de algumas comunidades, consolidando-se a proposta de projeto para a

¹ UFMS. Câmpus de Aquidauana. Aquidauana/MS, 2023. Disponível em < <https://cpaq.ufms.br/licenciatura-indigena/historico-licenciatura-indigena/> >

formação de professores indígenas, apresentada nos termos do Edital nº 3 do PROLIND/SECAD, de julho de 2008.

Parcialmente contemplada, a proposta passou por inúmeras reformulações e foi sendo construída em conjunto com lideranças indígenas de comunidades dos municípios de Porto Murtinho, Nioaque, Aquidauana, Anastácio, Corumbá, Dois Irmãos do Buriti e Miranda, todos de Mato Grosso do Sul, com o apoio da FUNAI e das Secretarias Municipais de Educação envolvidas, assim como de representantes das etnias Atikum, Guató, Kamba, Kadiwéu, Kinikinau, Ofaié e Terena.

A partir dos dados coletados junto às comunidades envolvidas, as professoras Claudete Cameschi de Souza e Onilda Sanches Nincao, do Câmpus de Aquidauana da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, reformularam mais uma vez o Projeto de Licenciatura Intercultural Indígena “Povos do Pantanal”, procurando contemplar as reivindicações e necessidades observadas do contexto dos povos indígenas envolvidos, buscando refletir a identidade, cultura e história desses povos e seus ideais de educação, amplamente discutidos e reafirmados na I Conferência sobre a Educação Escolar Indígena – Etapas Locais, e na I Conferência Regional da Educação Escolar Indígena “Povos do Pantanal”.

A proposta teve como objetivo a criação e implantação de um curso de licenciatura plena, denominado Licenciatura Intercultural Indígena “Povos do Pantanal”, destinada especificamente às comunidades das etnias Atikum, Guató, Kamba, Kadiwéu, Kinikinau, Ofaié e Terena, na modalidade de regime especial presencial, em módulos de “alternância”, a ser desenvolvido nas dependências da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, no Câmpus de Aquidauana, assim como nas próprias comunidades envolvidas.

Como os destinatários do curso seriam, a princípio, os próprios professores e gestores escolares que atuavam nas escolas indígenas, estruturou-se o curso para que ocorresse de forma concentrada, no período de férias escolares, durante os meses de janeiro, fevereiro e julho, facilitando o acesso ao local das aulas, sem prejuízo de suas atividades letivas regulares, o que encontrou respaldo na própria Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, em seu artigo 61, assim como na Resolução nº 03/99, que garantem a “capacitação em serviço” dos professores indígenas.

A Licenciatura Intercultural Indígena da UFMS é um verdadeiro marco de superação do inadequado contexto da educação indígena, também observado em Mato Grosso do Sul, a partir dos relatos de Santos e Amado (2016), cujas práticas e processos pedagógicos ainda se

encontravam atrelados aos conceitos e formatos da educação no campo e de seus programas específicos.

O sistema “Tempo Universidade” e “Tempo Comunidade” pode ser apontado como revolucionário para a integração aluno-universidade, especialmente no contexto de uma educação intercultural, onde o aprendizado deve ser mútuo, horizontal e sinérgico. Os alunos indígenas, nesse sistema, passam parte do tempo dentro da universidade, em regime de “internato”, em instalações especialmente estruturadas para sua moradia, alimentação e convivência, e parte do tempo estudando em suas próprias comunidades, onde boa parte deles já atuam como professores nas séries iniciais do ensino fundamental e na educação infantil, e onde também são realizadas atividades educativas especiais, inclusive por meio de ferramentas de educação à distância.

A universidade não apenas foi até as comunidades indígenas, inclusive com o fornecimento de sinal de telecomunicações à várias delas, no contexto do Projeto “Aldeias Conectadas”, criado no âmbito da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul para garantir a permanência desses estudantes das comunidades indígenas em razão das restrições de acesso aos espaços públicos, inclusive educacionais, durante a pandemia da Covid-19 (OLIVEIRA, 2022), mas passou a acolher também, de maneira digna e adequada, o indígena na universidade, em um espaço verdadeiramente intercultural, superando, enfim, naquela localidade, as dificuldades historicamente existentes para esses indivíduos se manterem na cidade durante os seus estudos.

São centenas de indígenas que nas últimas duas décadas deixaram suas comunidades para frequentar a licenciatura intercultural da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, na unidade de Aquidauana, e saíram de lá devidamente habilitados para o magistério das séries finais do ensino fundamental e para o ensino médio, a partir do PROLIND, uma das mais relevantes políticas em matéria de educação indígena de toda a história do Brasil, cujo projeto pedagógico, construído a muitas mãos por gestores, professores, lideranças indígenas e toda a comunidade, cumpre efetivamente o disposto na Constituição Federal, que reconheceu a esses povos suas formas próprias de organização, seus costumes, tradições, e seus próprios modos de transmissão de conhecimento, garantindo-se uma educação intercultural.

Voltando à situação concreta, os professores da comunidade, assim como os Professores Paulo Baltazar e Celma Fialho, coordenadores, respectivamente, da Licenciatura Intercultural Indígena e da Pedagogia Intercultural Indígena da UFMS no Câmpus de Aquidauana/MS, por meio da Direção daquela unidade, solicitaram apoio da Procuradoria Federal para análise da

legalidade jurídica da decisão da Secretaria de Educação, e apoio nas conversas com as autoridades estaduais para a resolução do caso.

A reclamação dos professores indígenas, tanto os docentes da comunidade, quanto os da graduação, se baseavam na ausência de respeito ao direito de participação livre, prévia e informada, da Convenção nº 169/1989, em frontal desrespeito à autodeterminação dos povos, uma vez que a situação seria facilmente contornável, nas palavras dos referidos professores Paulo Baltazar e Celma Fialho, caso as autoridades estaduais, antes de uma decisão unilateral, baseada em números, procurasse a comunidade para ouvir os afetados, e negociar uma participação alternada em turnos ou semestres na atividades de graduação, que são flexíveis, por sua própria natureza, e baseada na alternância tempo-escola e tempo-comunidade, sem prejuízos para a escola indígena, assim como para a relevante formação desses professores.

A Procuradoria Federal ressaltou haver Parecer Jurídico no âmbito da UFMS, com determinação de caráter vinculante no âmbito da instituição, para o estrito respeito ao direito e participação livre, prévia e informada, da referida Convenção nº 169/1989, assim como a fundamentalidade da complementação da formação dos professores indígenas, que no caso da licenciatura e da pedagogia interculturais indígenas ia muito além da formação comum que esses professores já possuíam, devendo ser respeitadas as especificidades dessas formações interculturais, a relevante política pública federal par ao ensino superior indígena, que transformou a realidade da educação indígena naquela região, e ao fim, a própria autodeterminação dos povos indígenas.

A Secretaria de Estado da Educação de Mato Grosso do Sul, por meio da coordenação de educação especial suspendeu o ato que impedia a continuidade dos estudos dos professores indígenas, e optou por reiniciar o processo decisório, daí em diante de maneira horizontal e sinérgica, partindo da necessária oitiva dos povos indígenas afetados, e por meio de uma atuação concertada, juntamente com a escola local e com a Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, prevalecendo o direito e participação livre, prévia e informada na continuidade das respectivas políticas públicas, e a garantia da autodeterminação desses povos.

Situação diversa, da qual o autor participou junto aos povos indígenas da mesma região de Aquidauana/MS, que também envolve a garantia do direito de participação livre, prévia e informada, e o direito à autodeterminação dos povos, foi o “Projeto Aldeias Conectadas”, da mesma Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.

Em março de 2020 a Organização Mundial da Saúde elevou à pandemia o estado de contaminação pelo “novo coronavírus” em todo o mundo. Naquele mesmo mês, o Congresso Nacional brasileiro decretou, em razão dela, estado de calamidade pública em todo o território nacional, seguindo-se uma série de medidas governamentais, em todas as esferas, visando o controle sanitário, especialmente mediante a imposição de restrições de circulação e de presença em espaços públicos, afetando imediatamente as atividades de educação, em todos os níveis.

A Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, uma das maiores universidades públicas do país, e a maior do estado de Mato Grosso do Sul, contando com cerca de 25 mil alunos, dentre eles os cerca de 700 integrantes de comunidades indígenas, de acordo com dados do Ministério da Educação, foi uma das únicas três universidades públicas que não paralisaram suas atividades acadêmicas, mantendo-se o calendário original daquele ano, com a adoção de medidas imediatas para adequação do modelo tradicional de aulas presenciais, para modelos híbridos ou de educação à distância.²

Um dos grandes desafios advindos deste contexto, especialmente no que toca às parcelas da comunidade acadêmica mais vulneráveis, dentre elas, evidentemente, os integrantes de comunidades tradicionais, em sua maioria localizadas na zona rural, afastadas dos centros urbanos, foi a continuidade dos estudos, de forma híbrida ou à distância, quando inexistente acesso à rede mundial de computadores naquelas localidades. Tratava-se, em larga medida, de excluídos digitais, desprovidos ou com baixos níveis de acesso às tecnologias da informação e comunicação, ou aos seus benefícios.

Não bastava o fornecimento de equipamentos de informática para a continuidade dos estudos, o que também havia sido objeto de providências por meio de editais de financiamento ou de empréstimo público dessas máquinas, ou ainda pela instalação de computadores de uso coletivo nas comunidades afetadas. O entrave residia na total ausência de conectividade nessas localidades, onde não havia cobertura de sinal de telecomunicações, provido, no Brasil, por concessionárias de serviço público, algo fora, portanto, da competência das instituições federais de ensino superior, ou mesmo dos governos locais.

Nesse contexto, de acordo com dados extraídos de processo administrativo interno, de informações publicadas pela imprensa, bem como obtidas após informações prestadas pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, iniciou-se um importante projeto visando suprir

² *Idem*

a ausência de conectividade, ao menos em parte dessas comunidades tradicionais afetadas, onde residia a maior parte dos alunos indígenas então matriculados, no caso as comunidades Cruzeiro, Limão Verde, Buritizinho, Distrito Taunay, Imbirussu, Lagoinha, Água Branca, Bananal, Jaraguá, Ipeguê, Nova Colônia e Esperança, todas da etnia Terena, localizadas no município de Aquidauana, na região central do estado de Mato Grosso do Sul.³

Desta forma, estudantes indígenas matriculados na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, na região do Município de Aquidauana, tiveram sua conectividade à rede mundial estabelecida ou ampliada pela própria universidade, logo após iniciado o ano letivo de 2020, em projeto denominado “Aldeias Conectadas”, ainda inédito em todo o Brasil, após demanda iniciada pelos próprios estudantes indígenas afetados.

Desde a virada ideológica representada pela Convenção nº 169 da OIT (1989), até a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (ONU, 2007), a humanidade reconheceu que esses povos “têm direito a todos os níveis e formas de educação do Estado, sem discriminação”, de forma que o Poder Público tem o dever de fornecimento à essas comunidades tradicionais, da mesma forma que para o resto da sociedade, de estrutura e equipamentos adequados, pessoal qualificado, e especialmente, no que toca ao presente caso, da devida conexão, sem a qual, no atual momento de desenvolvimento tecnológico da humanidade, não é possível que se garanta de forma efetiva o direito fundamental à educação.

Nesse ponto, o projeto “Aldeias Conectadas” foi instituído para garantir os meios pelos quais esse direito fundamental pudesse ser preservado, e que outras concepções sobre a educação relacionada aos povos indígenas pudessem ser atingidas, como o direito que esses povos têm, de acordo com as Nações Unidas, “de estabelecer e controlar seus sistemas e instituições educativos, que ofereçam educação em seus próprios idiomas, em consonância com seus métodos culturais de ensino e de aprendizagem” (ONU, 2007).

O projeto buscou garantir o direito fundamental à educação dos povos indígenas, o que demandou, ao tempo de sua instituição, soluções de tecnologia que “conectassem” as comunidades envolvidas à rede mundial de computadores, já que o ensino passava a ser ministrado predominantemente à distância. A conexão destas comunidades, com foco no acesso à educação, serviu de instrumento para que o Poder Público alcançasse essas localidades remotas durante o período de restrições sanitárias.

³ UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL. Processo administrativo SEI/UFMS nº 23104.019924/2020-79, de 21 de julho de 2020.

A análise de referido projeto deve se afastar de uma perspectiva evolucionista quanto aos povos tradicionais, que enxerga uma linearidade na história da humanidade, que rumaria à grandes perdas culturais pelo padrão social dominante. Uma visão multicultural de direitos humanos, na linha do que nos ensina Boaventura de Sousa Santos, vai exatamente ao encontro de processos dialógicos de respeito à alteridade, representados por uma hermenêutica diatópica e uma verdadeira “ecologia dos saberes”, admitindo-se a incompletude de todo conhecimento humano, e a interconexão entre diferentes ciências e modos de ser e de viver.

Mais concretamente no que se refere à autodeterminação dos povos e o direito de participação, livre, prévia e informada, da Convenção nº 169/1989, da OIT, ao se desenharem as necessidades e implantação do “Projeto Aldeias Conectadas”, de maneira parcialmente inadequada, já que a participação, além de livre, deve ser prévia, e além disso, deve envolver todas as etapas das ações governamentais, de maneira completa, na medida em que ela vai evoluindo, a Universidade Federal de Mato Grosso, apesar de evidente a necessidade e recebendo várias demandas dos indígenas envolvidos, sejam os alunos, professores, ou lideranças, deixou de observar de maneira adequada e completa referido direito previsto na convenção internacional.

Vale dizer, a primeira etapa de qualquer política pública ou ação governamental, que envolva ou impacte, direta ou diretamente, os povos indígenas, e com ainda maior razão aquelas desenvolvidas no interior e seus territórios, deve ser a participação, livre, prévia e informada das comunidades indígenas envolvidas, com amplo respeito ao seu direito de autodeterminação, o que deve acontecer de acordo com seus modos de ser e de viver, especialmente quanto à forma em que se organizam, manifestando-se por meio de suas lideranças, ou coletivamente.

Nesse contexto, foram convocados a atuar na resolução do problema a Procuradoria Federal junto à Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, assim como antropólogos e professores da instituição de ensino, com atuação e conhecimento sobre a questão indígena, como o Professor Antônio Hilário Aguilera Urquiza, grande referência no estado de Mato Grosso do Sul no que se refere aos povos indígenas, especialmente na educação indígena, tendo sido a UFMS orientada na adequação do projeto, organizando, antes de tudo, a necessária oitiva das comunidades afetadas.

Trata-se de dois exemplos que demonstram que a autodeterminação dos povos está na base de toda a relação das comunidades indígenas com a sociedade, e especialmente com o poder público, como fundamento prático, e não apenas teórico ou utópico, utilizado para

mascarar uma “democracia racial”, como apontado por Aníbal Quijano (2005), havendo base jurídico-normativa e social para que seja esse direito imposto e respeitado.

Em conclusão, as relatadas vivências do autor junto às lideranças dos povos indígenas da etnia Terena na região central de Mato Grosso do Sul, na construção e acompanhamento de políticas públicas e ações governamentais em matéria de educação superior para os povos indígenas, servirão como base para uma análise das estruturas coloniais de poder que formaram o Estado etnocida brasileiro, e para uma melhor compreensão da autodeterminação dos povos, em uma concepção decolonial, em meio às contradições e aos paradoxos desse direito humano fundamental, para a garantia de um futuro ancestral para os Povos Indígenas.

A partir das relatadas vivências do autor, no acompanhamento de relevantes políticas públicas e ações governamentais em matéria de educação superior para os povos indígenas, foi possível constatar que o avanço dessas políticas públicas, se por um lado gerou relativa ou paradoxal pacificação social, também contribuiu para perdas culturais desses povos, e para um silencioso quadro de etnocídio, ainda inacabado, conforme as lições de Darcy Ribeiro, na medida em que, como será mais adiante demonstrado, os direitos humanos como um todo, ainda que respeitado o direito de autodeterminação, servem, também paradoxalmente, para a defesa da sobrevivência física e cultural dos povos indígenas, mas também para a consolidação do etnocídio baseado nas perdas culturais e integralização desses povos.

Assim, é positiva a visão do autor acerca do direito de autodeterminação dos povos, no âmbito das comunidades pesquisadas, mas é de se ressaltar, sem dúvidas, o aspecto negativo e o auto custo para esses povos, que se por um lado obtém altos níveis de educação, inclusive nos mais elevados níveis, sofrem verdadeira contradição identitária, refletindo, em certa medida, o paradoxo levantado por Viveiros de Castro, também mais adiante analisado, na célebre frase “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”.

3. COLONIALIDADE DO PODER E A ORIGEM DA DESIGUALDADE SOCIAL NO BRASIL A PARTIR DA DISTRIBUIÇÃO DAS TERRAS.

3.1. COLONIALIDADE DO PODER, EUROCENTRISMO E AMÉRICA LATINA.

O conceito de Globalização, para Aníbal Quijano (2005, p. 107), coincide com a culminação de um processo em curso que começa com a constituição da América, no sentido de formação, desenvolvimento, descoberta, colonização, e do capitalismo colonial e moderno, segundo ele, eurocentrado como um novo padrão de poder mundial.

Nesse sentido, para o grande sociólogo, embora certamente desconhecido cientificamente como tal àquele momento, tratando-se de conceito histórico, e apesar de já iniciado anteriormente um relevante processo de expansão comercial, especialmente destinado ao oriente, a Globalização tem seu início no final do século XV, com a invasão do “novo mundo”, inicialmente por espanhóis e portugueses, e se confunde com o próprio conceito de América, como será mais adiante demonstrado.

São vários, contudo, os conceitos clássicos de Globalização, a maior parte deles colonizadores e eurocêntricos, sendo o mais simples deles, o de um processo de integração política, econômica e cultural mundial, marcado pelos avanços nos meios de transporte e comunicação. Essa visão eurocêntrica e colonialista do fenômeno sempre parte de um convencimento prévio de que se trata de um movimento benéfico, no mais das vezes vantajoso a todos.

Voltando ao conceito do fenômeno como forma de colonização e dominação global, para Quijano (2005, p. 107), um dos eixos fundamentais desse novo padrão de poder mundial estabelecido pela Globalização é justamente a distinção e classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, especialmente aquelas subalternizadas, de acordo com os interesses dessa dominação.

A própria ideia de raça, no seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América, como muito bem nos lembra o sociólogo peruano. De fato, em uma rasa observação da história, distinções por nacionalidade, sexo, patrimônio, origem geográfica sempre foram destacadas, mas essa concepção racial fenotípica ligada especialmente a cor parece inédita na história da humanidade.

Sendo usada para marcar as diferenças entre colonizados e colonizadores, essa distinta estrutura biológica situava uns naturalmente como inferiores a outros, e posicionava os pretos,

pardos, indígenas, enfim, o colonizado, o nativo, como inferior ao homem branco, o europeu, o então colonizador.

A noção de raças humanas tem origem em construções socioculturais e históricas, não em fundamentos biológicos ou genéticos. Embora variações fenotípicas (como cor da pele, tipo de cabelo, etc.) existam, essas diferenças não correspondem a divisões genéticas significativas entre os seres humanos. Segundo a genética populacional moderna, mais de 99,9% do genoma humano é idêntico entre todos os indivíduos, independentemente de sua origem geográfica ou aparência física (LEWONTIN, 1972, p. 381).

Claude Lévi-Strauss, o pai da antropologia moderna já rejeitava em seus estudos o uso científico do termo "raça" para humanos, defendendo que esse conceito serviria apenas, historicamente, como base para justificar desigualdades, colonização e o racismo.

Enfim, foi na experiência da colonização americana que se constituíram as relações sociais fundadas nessas novas identidades sociais: índios, negros ou mestiços de um lado, e espanhol, português, ou europeu de outro. O que antes marcava apenas uma origem geográfica, passou a denotar uma conotação racial, associada à hierarquia, lugares e papéis sociais correspondentes.

Na América, a partir dessa “codificação” como cor dos traços fenotípicos dos colonizados, a ideia de raça foi uma maneira de legitimar as relações de dominação impostas pelo conquistador, apresentando uma teoria da ideia de raça para naturalizar as relações coloniais de dominação, de superioridade vs. inferioridade, entre dominantes e dominados.

Essa estrutura de dominação pela ideia racial, que foi e é, sem sombra de dúvidas, a ideia mais eficaz e durável de dominação, existe até hoje, e mais de quinhentos anos após a “invenção” da América, se une a outros instrumentos de dominação ainda mais antigos e universais, como o intersexual e o de gênero. Para Quijano (2005, p. 108): “os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e consequentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais”.

Na dita constituição da América se estabeleceu uma nova estrutura de controle da exploração do trabalho (escavidão, servidão, etc.) e da produção de mercadorias, baseada na relação do capital e do salário com o mercado mundial, se estabelecendo a partir disso uma relação entre os papéis ou a natureza do trabalho com a ideia de raça. Todo o sistema do

capitalismo se baseou em atrelar a ideia racial aos postos de trabalho subalternos, de modo a garantir o capitalismo global por meio do seu total controle.

Angela Davis (2016), a partir de seus estudos, tendo como base a sociedade e economia dos Estados Unidos da América, nos mostra que o racismo e a concepção de raças foram instrumentais para naturalizar a exploração de trabalhadores negros, especialmente mulheres negras, como mão-de-obra barata e invisibilizada. Segundo a autora, o capitalismo cria e mantém desigualdades raciais para fragmentar a classe trabalhadora, impedindo sua unificação e resistência.

Assim, ainda no período colonial, se estabeleceu uma verdadeira estratificação da sociedade baseada na raça. Para Quijano (2005, p. 109-110), o indígena (os poucos que ainda restaram), foram colocados em um sistema de servidão, o negro em um sistema de escravidão, e o europeu (homem branco comum, que não compunha a nobreza), ainda mantendo certa liberdade de trabalho, mas sempre se reservando os médios e altos postos da administração colonial, civil ou militar, apenas aos nobres.

Não obstante, com o passar dos anos, o povo foi se miscigenando, e surgiram os descendentes dos ibéricos, já nativos, muitos deles de mães escravas, e essa categoria social foi crescendo, se misturando, e pouco a pouco eles passaram a exercer papéis antes exclusivos dos europeus que não eram nobres, recebendo salários e vivendo com certa liberdade, mas sempre na medida em que o mestiço ia se “branqueando”, para ser aceito como comerciante, ou mesmo assalariado, pois é sabido que o indígena e o preto não eram socialmente aceitos em condições de igualdade, mesmo após o fim da escravidão.

A distribuição racista do trabalho no interior do capitalismo colonial moderno se manteve, assim, ao longo de todo o período colonial, e ainda insiste em se manter até os dias de hoje. E disso surgiram as históricas relações entre raça e trabalho, ou seja, uma distribuição racista do trabalho, associando-se a “branquitude” social com o próprio salário e com os postos de maior destaque no sistema. E até o presente momento insiste em prevalecer na sociedade essa relação de dominação que associa naturalmente raça e trabalho, ocasionando o controle de um grupo dominante sobre o dominado (QUIJANO, 2005, p. 110.).

Quijano (2005, p. 110) ainda explica que o grande responsável pelo genocídio indígena, e pelo quase desaparecimento de suas populações, muito além da violenta ocupação dos seus territórios, das guerras travadas, e também das doenças disseminadas, foi a violência do trabalho, sendo que negros e indígenas eram forçados a trabalhar até a morte.

De mais relevante, é que foi se perpetuando a relação ou identificação entre trabalho livre, assalariado, ao homem branco, e ao trabalho escravo às raças dominadas e inferiores. Assim, o trabalho pago era um privilégio dos brancos, e a inferioridade era uma justificativa para o trabalho escravo ou gratuito, já que essas raças inferiores não eram dignas de serem remuneradas por seu trabalho.

E foi a partir dessa concentração de poder por meio do domínio do capitalismo mundial, por conta da detenção do capital pela Europa, que o eurocentrismo, nesse novo padrão de poder mundial passa a controlar e ter hegemonia sobre todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento e de sua produção (QUIJANO, 2005, p. 110).

Aníbal Quijano passa a identificar algumas operações que originaram um novo universo de dominação entre a Europa e as demais regiões do mundo (2005, p. 111-112). Quando se identificava algum conhecimento, alguma prática cultural que poderia beneficiar o desenvolvimento do capitalismo e do centro europeu – isso era expropriado. E pelo contrário, eram reprimidas, muitas vezes violentamente, as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seu universo simbólico, seus padrões de expressão, suas subjetividades, com grande destaque quanto às culturas indígenas e africanas.

Por fim, mas ainda mais relevante, como um terceiro movimento, forçavam-se os colonizados a aprender e disseminar a cultura dominante, para reprodução da dominação – e isso ocorreu especialmente no campo religioso – a religiosidade judaico-cristã-ocidental serviu como um forte e natural instrumento de extermínio da cultura dos povos colonizados.

O Eurocentrismo se constitui como uma perspectiva teórica e ideológica que coloca a Europa Ocidental como centro e medida universal da história, da cultura, da ciência e do desenvolvimento humano. Esse conceito implica uma leitura do mundo que universaliza experiências históricas particulares da Europa, transformando-as em modelos normativos de civilização e progresso. Para a sociologia crítica, essa visão é problemática na medida em que invisibiliza ou inferioriza outras formas de organização social, conhecimento e produção cultural.

Samir Amin (1989) foi um dos primeiros teóricos a sistematizar o termo eurocentrismo como uma construção histórica que sustenta a dominação cultural e econômica do Ocidente, especialmente a partir do colonialismo e da expansão capitalista. Segundo o autor, o eurocentrismo opera como um dispositivo ideológico que nega a autonomia histórica dos povos

não europeus, tratando-os como "atrasados" ou "sem história", legitimando assim sua subordinação dentro da lógica capitalista global.

Para Boaventura de Sousa Santos (2010), o eurocentrismo constitui o que ele chama de “monocultura do saber”, uma episteme que deslegitima o conhecimento produzido fora do eixo euro-norte-americano. A própria sociologia, enquanto disciplina nascida no contexto europeu do século XIX, carrega consigo esse viés eurocêntrico, ao tomar as experiências sociais europeias como modelo universal de análise. A modernidade é entendida, nessa visão, como um processo linear de evolução do qual as sociedades não europeias participam apenas como cópias imperfeitas ou como etapas anteriores da Europa. Isso leva à marginalização de saberes e práticas sociais indígenas, africanas, asiáticas e latino-americanas, bem como à negação da pluralidade epistêmica do mundo.

E todo esse processo, por sua vez, foi criando o que hoje conhecemos como “etnocentrismo”, que se baseia num traço comum de sentimento de superioridade do europeu sobre todos os povos, a partir dessa classificação racial, desde a “descoberta” da América. E a partir dessa perspectiva etnocêntrica, a modernidade e a racionalidade passaram a ser propriedades do Europeu (QUIJANO, 2005, p. 115).

Quijano (2005, p. 116-118) também afirma que as relações intersubjetivas entre a Europa e o resto do mundo passaram a ser codificadas, segundo ele, como num jogo de novas categorias: Oriente vs. Ocidente; Primitivo vs. Civilizado; Mágico ou Mítico vs. Científico; Irracional vs. Racional; Tradicional vs. Moderno; em suma, o Europeu vs. Não Europeu. E nesse contexto, algo digno de nota, é que o outro que passou a ser digno de alguma honra foi o “Oriente” criando-se um dualismo Ocidente vs. Oriente.

Ao americano - o indígena, e ao africano - o negro, nada foi reconhecido, não faziam eles parte do mundo, nem eram orientais, tampouco ocidentais, eram apenas os primitivos, muito embora tenham eles desenvolvido grandes civilizações, como os Incas, Maias, Astecas, e até mesmo grandes civilizações indígenas na Amazônia pré-colombiana.

Foi baseado no mesmo eurocentrismo, que se impôs uma expansão do domínio colonial da Europa sobre o mundo, que possui dois mitos fundamentais, nas palavras do próprio Quijano (2005, p. 118): “um, a ideia-imagem da história como civilização humana como uma trajetória que parte de um estado de natureza e culmina na Europa; dois, outorgar sentido entre Europa e não-Europa como diferenças de natureza racial e não de história de poder”.

Nesse contexto também pode ser percebido o fundamento da dominação, que desconsidera a história mundial, e os movimentos de conquista do poder, pela força, pelo capital, etc., passando a justificá-lo pela questão racial – e isso passa a ser fundamento para o evolucionismo – elemento nuclear do eurocentrismo.

Nesse contexto eurocêntrico e etnocêntrico de uma linha evolutiva que levaria a humanidade em uma trajetória cronológica de evolução do primitivo ao europeu, o europeu se intitulou como o moderno, ao mesmo tempo como o novo e o mais avançado, e também como o exclusivo criador e protagonista dessa mesma modernidade. E para Quijano (2005), o notável não é essa ideia de que uma população se acha, ela própria, a dominante, a mais avançada, detentora do melhor conhecimento científico, mas sim que “os outros” assim também o façam.

O etnocentrismo é justamente essa tendência de um grupo social tomar sua própria cultura como centro e referência universal para julgar as demais. Trata-se de uma postura na qual os valores, práticas, crenças e modos de vida do próprio grupo são vistos como normais, superiores ou mais desenvolvidos, enquanto os de outros grupos são percebidos como exóticos, inferiores ou desviantes.

Claude Lévi-Strauss (2004) afirmou que o etnocentrismo está na raiz da intolerância cultural, pois decorre da dificuldade humana de reconhecer a legitimidade da diversidade cultural. Para o autor, todas as culturas tendem a se auto preservar e afirmar sua coesão interna, mas isso não justifica hierarquizações entre formas distintas de organização social.

O etnocentrismo, além de um fenômeno psicológico e sociocultural, tem implicações políticas e históricas profundas. Ele serviu como base ideológica para a colonização, o racismo, o imperialismo e outras formas de dominação, ao legitimar a imposição de valores ocidentais sobre povos considerados “primitivos” ou “menos civilizados”.

Na análise de Marvin Harris (2000), o etnocentrismo é uma característica comum de todas as culturas, mas se torna especialmente perigoso quando associado a relações de poder desiguais, como nas dinâmicas coloniais ou nas políticas de extermínio cultural. Harris ressalta que, do ponto de vista científico, nenhuma cultura é intrinsecamente superior a outra; ao contrário, todas devem ser compreendidas em seus próprios contextos históricos e funcionais.

Do ponto de vista metodológico, a superação do etnocentrismo é uma das exigências centrais da abordagem relativista na sociologia e na antropologia. Esse esforço busca compreender as culturas a partir de seus próprios valores e significados, sem projetar sobre elas os padrões de julgamento da sociedade ocidental. Conforme Geertz (2008), compreender uma

cultura exige a capacidade de interpretar seus símbolos, rituais e práticas a partir das categorias nativas, e não das nossas. Nesse sentido, o etnocentrismo não apenas distorce o conhecimento sobre outras culturas, mas também reforça estruturas de exclusão, preconceito e desigualdade, uma vez que naturaliza a ideia de que há modos “certos” ou “errados” de viver e organizar a sociedade.

Portanto, o etnocentrismo, na perspectiva sociológica, é uma forma de cegueira cultural que dificulta o reconhecimento da alteridade e sustenta hierarquias entre os grupos humanos. A crítica ao etnocentrismo é também um chamado à valorização do pluralismo cultural, à promoção do diálogo intercultural e à construção de uma ciência social mais sensível às diferentes formas de existência e de produção de sentido no mundo.

O sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (2014), também compartilha dessa ideia, chamando atenção ao fato de ser até comum na história da humanidade, pelas mais diversas razões, que uma população se veja nessa condição de melhor ou mais avançado. O notável, assim, é que o europeu foi o único que conseguiu difundir e estabelecer mundialmente essa perspectiva história hegemônica.

Não é apenas o europeu que se entende, ou já se entendeu como o “centro do mundo”, “os outros” também integralizaram essa ideia, sendo peculiar é que o mundo inteiro ainda reproduz essa concepção quanto ao europeu, especialmente os povos dominados. O europeu, então, de fato, conseguiu a propriedade dessa modernidade.

Quijano critica esse eurocentrismo, dizendo que se o moderno, o correto, o melhor, é o novo, o racional, o secular, o laico, outras civilizações também teriam obtido sucesso, citando, além de China, Egito, Índia, e os Maias, Astecas, Incas, lembrando de Macchu Pichu, grandes civilizações que em algum momento detiveram, ainda que em uma perspectiva relativa de mundo, uma possível soberania do conhecimento, algo extremamente avançado, novo e moderno (QUIJANO, 2005).

Portanto, pode e deve ser desconstruída essa ideia de propriedade do europeu sobre a modernidade, o que reside principalmente no discurso. Além de serem questionáveis esses padrões de laico, secular, científico, o que é científico ou não, o que é racional ou mítico ou mágico, sendo algo relativo. Os próprios conceitos de ciência, por exemplo, são eurocêntricos e colonialistas, extremamente relativos.

O eurocentrismo, como visto, é uma perspectiva e um modo concreto de produzir conhecimento, de acordo com o padrão mundial de poder, que é o colonial ou moderno,

capitalista e eurocentrado. Essa perspectiva de conhecimento teve início na Europa Ocidental no início do século XVII, apesar de suas raízes mais antigas, e que se tornou hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa (QUIJANO, 2005).

O grande mito que funda a versão ou perspectiva eurocêntrica de modernidade, é a ideia do estado de natureza como um ponto de partida do curso civilizatório que vai culminar com a civilização europeia ocidental. Nisso se traduz a ideia de evolucionismo, de uma trajetória, uma mudança linear e unidirecional da história da humanidade, e que é associado à ideia de classificação racial das populações do mundo.

Vale dizer, essas civilizações vão se posicionar em uma escala linear e cronológica de evolução a partir de uma classificação racial, e naturalmente, posicionando os indígenas, os negros, os mestiços, no início desse “caminhar evolutivo”.

Contudo, a história revela algo bastante distinto. Quando o europeu chegou na América, foram encontrados povos bastante organizados, com suas próprias culturas, com grande conhecimento científico, seja na América do Norte ou na América do Sul, mas que foram ao longo dos primeiros trezentos anos de colonização sendo completamente dizimados e reduzidos à condição de “índios”.

Esse mesmo movimento pode ser observado na colonização africana, onde também foram encontradas grandes civilizações consolidadas com suas próprias práticas culturais, e que com o tempo foram sendo aculturadas, integradas e dizimadas, e reduzidas todas elas, por mais diferentes que fossem, a categoria de “negros”.

E assim, com essa ideologia evolucionista, todos esses povos foram identificados com o passado, com a primitividade, com a inferioridade, sendo o europeu, o branco, o padrão a ser seguido.

O eurocentrismo e o colonialismo, assim como a dominação, se utilizam fortemente de um discurso de homogeneidade, reduzindo culturas, pensamentos, modos de ser e de viver, sempre reduzindo os povos originários e tradicionais, por exemplo, a índios, ou negros, e sempre nessa perspectiva linear de rumo a algo único e homogêneo, mas nesse caso sempre bom, ou melhor, que é o europeu.

Então, se o conhecimento, se o moderno, o evoluído, o certo, o bom, é um padrão europeu, todo o resto é passado e inferiorizado. Se se admite o diferente, variadas concepções heterogêneas de conhecimento, de evolução, isso vai de encontro ao eurocentrismo como visão única e dominante.

O pensamento de Aníbal Quijano sobre colonialidade do poder, contudo, não passou indene às críticas, como se observa de entrevista concedida por Ramón Grosfoguel, em 2013, à Revista Metapolítica, na qual ele critica a excessiva centralidade atribuída a Aníbal Quijano como marco inicial e final do pensamento decolonial. O autor sustenta que essa perspectiva desconsidera a participação e as contribuições prévias de intelectuais oriundos de tradições não eurocêntricas, como pensadores indígenas, afrodescendentes e provenientes de matrizes islâmicas e asiáticas, cujos trabalhos teriam sido ignorados na formulação da teoria “quijaniana” (GROSFOGUEL, 2013).

Grosfoguel argumenta que a “colonialidade do poder” não pode ser analisada de forma isolada, devendo ser integrada a outras dimensões, como a colonialidade do saber, do gênero e do ser, desenvolvidas por diferentes autores vinculados à rede modernidade/colonialidade, e que não foram contempladas na formulação inicial de Quijano (GROSFOGUEL, 2013).

3.2. A DISTRIBUIÇÃO DA TERRA COMO ORIGEM DA DESIGUALDADE SOCIAL NO BRASIL.

Para a compreensão do processo histórico que culminou com o atual quadro de desigualdade na América Latina, é fundamental que se compreenda o conceito de Estado-Nação, cujos elementos constitutivos residem fundamentalmente em uma identidade territorial, fortemente presente, segundo Quijano (2005), em países da Europa continental, como a França, mas inexistentes, até os dias de hoje, na maior parte dos países do “sul global”, como o Brasil.

Para efeitos de comparação, imprescindível para a compreensão da questão racial, os Estados Unidos da América foram formados, ocupando-se boa parte do seu atual território, a partir da costa leste, inicialmente, por uma imensa maioria branca, vinda da Europa, e com uma pequena minoria negra, inicialmente escravizada, e apenas posteriormente, no processo de interiorização, apropriando-se dos territórios indígenas do centro e oeste do país.

Em razão dessa ampla maioria branca, e do grande território sobre o qual se constituiu, a propriedade foi mais bem distribuída e democratizada, alcançando, posteriormente, inclusive os negros. Quando da constituição desse novo Estado-Nação, a divisão de territórios, entre a imensa maioria branca, não enfrentou maiores problemas, livre de boa parte dos preconceitos raciais que atingiram o sul do continente. Todos eram brancos europeus, colonos de religião protestante, vindos em sua maioria do Reino Unido, sendo considerados dignos de receber as terras da coroa, ou dos primeiros colonos.

O Caso do Cone-Sul da América Latina, por sua vez, englobando Argentina, Uruguai e Chile, também segundo Quijano (2005), é parecido com o dos Estados Unidos, especialmente quanto ao Chile e Uruguai, sendo diferente quanto a Argentina apenas no que toca à concentração de terras. Esse Cone-Sul também formou seus Estados-Nação a partir do modelo de uma população majoritariamente branca, vinda da Europa, e dizimando as minorias indígenas e negras. Assim, o processo de formação de Estados-Nação também foi mais fácil e homogêneo, em razão dessas circunstâncias históricas.

Nesse contexto, é evidente que, quanto mais democrática era a distribuição da propriedade, e ela era democrática na medida em que havia uma maioria branca, já que as questões raciais excluía desse processo os negros, e os indígenas eram sempre dizimados e expulsos de seus territórios, mais rápida também era a europeização, a homogeneização social.

Quanto ao restante da América Latina, seja da América espanhola ou da América portuguesa, com as exceções já mencionadas do Cone-Sul (Chile, Uruguai e Argentina), havia uma grande maioria da população negra e indígena, e uma minoria branca, sendo que em partes desses territórios havia uma maioria negra e indígena, de mais de 90% da população.

Durante o período colonial, o Brasil tornou-se o maior destino do tráfico transatlântico de africanos escravizados, recebendo aproximadamente 40% de todos os cativos trazidos para as Américas. Estima-se que entre 4,8 e 5 milhões de africanos tenham sido desembarcados em portos brasileiros entre os séculos XVI e XIX, segundo dados sistematizados por Manolo Florentino (1997) e pela base de dados “Trans-Atlantic Slave Trade Database” (LOVEJOY, 2000).

Essa cifra expressiva evidencia não apenas a centralidade do trabalho escravo africano na formação econômica e social da colônia, mas também a dimensão do projeto colonial português fundado na exploração racializada e mercantilizada da força de trabalho. A economia açucareira do nordeste, as lavouras de tabaco e algodão, bem como a mineração nas Minas Gerais, foram sustentadas majoritariamente por esse contingente humano forçado.

Como aponta João José Reis (2010), o tráfico negreiro não foi apenas um elemento periférico, mas estruturante do sistema colonial brasileiro, marcando de forma duradoura a desigualdade racial e a organização social do país, somente sendo abolida formalmente em 1888, deixando marcas profundas nas estruturas sociais e nas relações raciais que perduram até os dias atuais.

De todo modo, os movimentos de formação dos Estados-Nação foram sempre sendo conduzidos pelas elites brancas, detentoras dos privilégios e da proteção estatal, ainda decorrente da Metrópole, o que acabou por ocasionar Estados nacionais que sequer poderiam ser considerados Estados-Nações.

Ao tratar do conceito de Estado-Nação, Quijano (2005, p. 120), apresenta como um de seus requisitos a existência de uma maior homogeneização, um elemento identitário próprio, que aproximaria os nacionais. Em Estados como Brasil, Peru e México, mesmo atualmente é contraditório afirmarmos a existência de um verdadeiro Estado-Nação.

Assim, boa parte da América Latina acabou por constituir Estados independentes, mas ainda colonizados, muito embora atualmente os “colonizadores” também sejam os seus próprios nacionais, as próprias elites de poder, a maioria branca, que acaba trabalhando para manter seus privilégios, dentro das estruturas coloniais e de poder constituídas desde a formação dos Estados, com a invasão europeia.

Aníbal Quijano (2005, p. 122) lembra de dois processos que se propuseram a constituir Estados-Nação homogêneos na América espanhola, que foram o Haiti e o Peru, nos quais esses movimentos homogeneizadores, que partiram da verdadeira maioria negra e originária, acabaram derrotados, especialmente por intervenções dos Estados Unidos da América.

Um verdadeiro Estado-Nação, na América espanhola e portuguesa, somente poderia ser formado a partir de uma homogeneização negra, indígena, e não branca e europeia, sendo que o movimento seria o mesmo, mas a partir das minorias, as verdadeiras maiorias, no aspecto quantitativo.

Nessas sociedades latino-americanas de maioria negra e indígena, sempre houve interesses antagônicos entre a minoria populacional branca e as maiorias, não havendo um verdadeiro interesse nacional, formador de um verdadeiro Estado-Nação. O interesse dessa minoria branca, detentora do capital local, dos meios de produção (a terra) mas que se servia de um trabalho gratuito, para gerar sua renda e adquirir os produtos da Europa, era coincidente com os interesses dos colonizadores. Para manter os seus privilégios era preciso manter as estruturas colonizadoras, sob pena de perda de poder e de domínio.

Assim, se houvesse uma verdadeira democratização do trabalho, da propriedade e dos meios de produção, isso se daria em favor de uma verdadeira maioria que nenhum interesse em comum tinha com essas minorias brancas dominadoras. E em razão disso é que até os dias de hoje a América Latina é formada por Estados colonizados, e cujo poder se encontra colonizado.

Para Quijano (2005, p. 123), mesmo o movimento de industrialização da América Latina ocorreu no contexto da crise dos anos 30, com a famosa quebra da bolsa de 1928, no qual a indústria local foi constituída para a substituição dos bens importados por produtos nacionais para o consumo ostentador dos senhores e dos pequenos grupos das elites. Essa industrialização sequer foi acompanhada de uma reorganização global das economias locais, do assalariamento massivo dos servos, nem de produção de tecnologia própria.

Inclusive, nem mesmo quando o negro foi liberto, e isso no Brasil acaba por ocorrer apenas ao final do século XIX, e início do século XX, não houve o assalariamento das massas, e o Brasil optou por privilegiar a importação da mão-de-obra de imigrantes europeus. Assim, a industrialização através dessa substituição de importações em prol das elites, na América Latina foi um verdadeiro caso revelador das implicações da colonialidade do poder.

Eis mais uma razão pela qual esse processo de independência desses Estados na América Latina não foi um processo em direção ao desenvolvimento, não acontecendo para descolonizar a sociedade, mantendo-se a histórica colonização verificada desde a “descoberta” da América.

Com a abolição da escravidão no Brasil em 1888, as elites agrárias, sobretudo as do Sudeste, buscaram rapidamente uma nova alternativa de mão-de-obra para garantir a continuidade da produção cafeeira, base da economia nacional à época. Nesse contexto, intensificaram-se os movimentos de imigração europeia, especialmente de italianos, alemães, espanhóis e portugueses, incentivados por políticas públicas e acordos bilaterais.

Como aponta Emília Viotti da Costa (1987), a substituição da mão-de-obra escrava pela imigrante não representou uma ruptura com a lógica exploratória do trabalho, mas sim sua reformulação dentro de um novo arcabouço capitalista e racializado.

A preferência por imigrantes europeus, como observa Lilia Schwarcz (1993), estava associada à crença nas ideias de branqueamento da população e na modernização do país nos moldes eurocêntricos. Esses trabalhadores foram atraídos com promessas de terra e melhores condições de vida, mas, ao chegarem ao Brasil, encontraram uma realidade marcada por endividamento, violência e exploração nas fazendas, especialmente sob o regime de colonato. Assim, a imigração europeia no início do século XX não apenas atendeu às demandas econômicas do latifúndio cafeeiro, como também reforçou as estruturas desiguais de classe e raça herdadas do período escravista.

De todo modo, essa imensa maioria negra, desocupada em termos laborais, após a abolição da escravidão, com ampla aptidão para o trabalho, especialmente em atividades

campesinas, e grande potencial de ocupação das terras nas novas fronteiras agrícolas, foi ignorada, mantida à margem do assalariamento, e substituída pela mão-de-obra imigrante europeia, essa sim, embora em condições precárias, com exigências mínimas de assalariamento e ocupação de terras na condição de colonos, sendo a única justificativa para essa opção desastrosa do Estado brasileiro, a ideia do “branqueamento” da população, mantendo-se as estruturas raciais colonizadoras.

Se entrega facilmente a terra, e se integra à economia, com assalariamento em massa, com o respaldo do Estado e por meio de políticas públicas oficiais, o imigrante branco europeu, mas se subalterniza e se marginaliza o negro ainda mais da formação do Estado-nação, alijando-o do acesso aos meios de produção (ainda a terra), mesmo estando essa relevante e majoritária parcela da população já liberta, em sua maioria nascida no Brasil, e boa parte dela em processo de miscigenação.

Prosseguindo quanto à formação do Estado-nação, é possível distinguir, de acordo com Quijano (2005, p. 124), quatro trajetórias históricas ou linhas ideológicas acerca desse problema, cabendo um questionamento sobre qual seria esse elemento que uniria ou justificaria essas dificuldades de uma verdadeira nacionalização, da formação de um Estado-Nação, e as razões pelas quais nunca foi possível na América Latina, com exceção, em alguma medida, na experiência do Cone-Sul, a formação desses verdadeiros Estados nacionais:

1. Um limitado mas real processo de descolonização/democratização através de revoluções radicais como no México e na Bolívia, depois das derrotas do Haiti e de Tupac Amaru. No México, o processo de descolonização do poder começou a ver-se paulatinamente limitado desde os anos 60 até entrar finalmente num período de crise no final dos anos 70. Na Bolívia a revolução foi derrotada em 1965.
2. Um limitado mas real processo de homogeneização colonial (racial), como no Cone Sul (Chile, Uruguai, Argentina), por meio de um genocídio massivo da população aborígine. Uma variante dessa linha é a Colômbia, onde a população original foi quase exterminada durante a colônia e substituída pelos negros.
3. Uma sempre frustrada tentativa de homogeneização cultural através do genocídio cultural dos índios, negros, mestiços, como no México, Peru, Equador, Guatemala-América Central e Bolívia.
4. A imposição de uma ideologia de “democracia racial” que mascara a verdadeira discriminação e a dominação colonial dos negros, como no Brasil, na Colômbia e na Venezuela. Dificilmente alguém pode reconhecer com seriedade uma verdadeira cidadania da população de origem africana nesses países, ainda que as tensões e conflitos raciais não sejam tão violentos e explícitos como na África do Sul ou no sul dos Estados Unidos.

Quijano (2005, p. 124) aponta como bem-sucedidos os exemplos de formação dos novos Estados-Nação com alguma identidade europeia, como os Estados Unidos da América, Canadá, Austrália, e Nova Zelândia. Esses países conseguiram se formar como Estados-Nação exatamente por não possuírem uma colonialidade do poder baseada na imposição da ideia de raça como instrumento de dominação, que sempre foi um fator limitante, o que dependia da proporção das raças colonizadas dentro da população total e da densidade de suas instituições sociais e culturais.

O problema, é evidente, não se trata da existência dessas raças dentro de um território, da miscigenação, da diversificação da sociedade nacional, mas sim dessa ideologia perversa da colonialidade do poder, por meio da questão racial, que impede a real democratização e nacionalização da sociedade.

Nesse contexto, na formação do Estado-Nação, ou de sua ausência na experiência da América Latina, especialmente no Brasil, nota-se a estrutural problemática da questão racial, com a opção pelo alijamento, com intenções racistas de “branqueamento” da população, dessa parcela majoritária da população dos meios de produção, a terra, marginalizando e subalternizando o negro, que passa a ser também o periférico, cujo movimento permaneceu até o último ciclo de expansão das fronteiras agrícolas, já na segunda metade do século XX.

Nesse mesmo contexto, como será visto adiante, com a expansão do território brasileiro, com o domínio dos meios de produção, e da própria forma de acesso à terra, antes de propriedade estatal, mas a partir da República distribuída como propriedade privada, também de modo a alijar o negro e o periférico de seu acesso, repetindo-se os mesmos movimentos verificados durante o período propriamente colonial, surge a problemática da ocupação e resistência indígena pelos seus territórios.

4. ETNOCÍDIOS INDÍGENAS.

4.1. NOÇÕES DE ETNOCÍDIO.

Para Viveiros de Castro (2014, p. 02) uma ação etnocida é toda decisão política tomada à revelia das instâncias de formação de consenso próprias das coletividades afetadas por tal decisão, que acarrete possibilidade de destruição de seus modos de vida. Etnocídio, por sua vez, seria todo projeto, programa ou ação de governo ou da organização civil, que viole os direitos reconhecidos pelo ordenamento jurídico.

O conceito de etnocídio tem sua origem na obra do antropólogo francês Robert Jaulin (1970), quando o autor analisa o processo de destruição da cultura e da sociedade dos Bari, um povo “ameríndio” da fronteira da Colômbia com a Venezuela. Para ele, o etnocídio não se caracteriza pelos meios, mas pelos fins, sendo um processo que visa a destruição sistemática do modo específico de vida de um povo.

É possível traçar um paralelo entre etnocídio e genocídio, sendo que o genocídio consiste na eliminação física deliberada de uma etnia, povo ou população, enquanto o etnocídio visa o espírito (ou a moral) de um povo, sua eliminação enquanto coletividade sociocultural diferenciada.

O conceito de genocídio emergiu juridicamente no século XX, como resposta aos horrores dos crimes cometidos durante a Segunda Guerra Mundial, especialmente o extermínio de judeus promovido pelo regime nazista. O termo foi cunhado por Raphael Lemkin em 1944, a partir da junção dos termos gregos “genos” (raça, povo) e latinos “-cide” (matar), para descrever ações deliberadas voltadas à destruição total ou parcial de grupos humanos identificáveis por critérios étnicos, religiosos, raciais ou nacionais.

A definição foi consagrada no artigo II, da Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio das Nações Unidas, adotada em 1948, que considera genocídio não apenas a matança direta, mas também a imposição de condições destinadas à eliminação de um grupo, como medidas de esterilização forçada, transferência forçada de crianças e impedimentos à reprodução cultural.

Como observa Daniel Feierstein (2014), o genocídio não é apenas um processo de extermínio físico, mas um dispositivo de destruição do laço social, que visa desconfigurar os modos de vida e de reprodução simbólica de um povo. Nesse sentido, o genocídio pode assumir

formas silenciosas, sofisticadas e institucionais, como o desmonte de políticas públicas voltadas a grupos vulneráveis.

De acordo com Claudia Card (2003), o genocídio deve ser compreendido não apenas como assassinato em massa, mas como a “aniquilação social” de uma coletividade, por meio da destruição das estruturas que sustentam sua existência como grupo. Assim, a abordagem contemporânea do genocídio exige uma análise ampla, interdisciplinar e crítica, que vá além da dimensão estritamente penal, abarcando os elementos históricos, culturais e políticos que sustentam tais práticas.

O conceito de etnocídio refere-se à destruição deliberada dos modos de vida, saberes, línguas, culturas e instituições próprias de um grupo étnico, sem necessariamente implicar o extermínio físico de seus membros. O termo começou a ser utilizado com maior frequência a partir da segunda metade do século XX, especialmente nos debates sobre os impactos das políticas estatais sobre povos indígenas e outras populações tradicionais.

Pierre Clastres (1987) foi um dos primeiros a sistematizar o etnocídio como uma forma de violência simbólica e institucional, voltada à assimilação forçada das sociedades indígenas por meio da negação de sua diferença cultural. Para o autor, o etnocídio ocorre quando o Estado ou qualquer outra forma de poder impõe a uma coletividade a renúncia à sua identidade, a seus valores e à sua autonomia, sob o pretexto de integração, desenvolvimento ou progresso.

Para Eduardo Viveiros de Castro (2015) o conceito inclui, por exemplo, a negação do direito ao território, à autodeterminação e ao reconhecimento institucional das formas próprias de organização e de conhecimento dos povos indígenas e tradicionais.

Como observa Bartolomé (2006), o etnocídio é um mecanismo frequente nos processos de colonização e modernização, especialmente quando se busca transformar grupos étnicos em populações homogêneas, dissolvendo suas singularidades em nome de um modelo hegemônico de sociedade.

Etnocídio, assim, pode ser conceituado como uma série encadeada de atos específicos contra as minorias étnicas indígenas, sendo a própria essência da relação entre os povos desde o “descobrimento” do Brasil.

O conceito de etnocídio não é mencionado diretamente em nenhum documento diplomático mais importante, nem mesmo na Constituição Federal brasileira, ou na própria convenção nº 169 da OIT, embora seja possível afirmar, de acordo com Viveiros de Castro (2014), que esse conceito caminha lentamente, mas firmemente, para o seu acolhimento oficial

por parte dos organismos internacionais, embora ainda persistente pressão contrária exercida pelos estados nacionais, especialmente aqueles baseados em etnocídios.

A omissão conceitual, contudo, não deixa de ser proposital, dada a amplitude de sua caracterização, não importando aos Estados que se constituíram a partir de múltiplos etnocídios, que se normatize ou se preceitue tal conceito. É um silêncio eloquente.

Esse conceito depende inicialmente de uma definição do que seja grupo étnico e que dificilmente pode ser dissociado do conceito de minoria étnica. No texto denominado “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2011) propõe uma reflexão crítica e provocadora sobre a formação histórica, cultural e política da sociedade brasileira a partir da presença indígena. Para ele, a frase que dá título ao texto não é uma contradição, mas sim uma forma de denunciar a invisibilização e a negação sistemática da contribuição indígena na construção do país.

Viveiros de Castro (2011) argumenta que a história do Brasil é marcada por processos de genocídio e etnocídio, ou seja, pela eliminação física e cultural dos povos originários, acompanhada da apropriação de seus territórios e saberes. Contudo, mesmo diante dessa violência histórica e estrutural, a presença indígena permanece como elemento constitutivo da identidade nacional. Essa presença, no entanto, é frequentemente apagada ou ressignificada pelos discursos coloniais e eurocêntricos, que procuram apresentar a sociedade brasileira como homogênea e mestiça, ocultando as assimetrias de poder que sustentam essa narrativa.

Ao afirmar que “todo mundo é índio, exceto quem não é”, Viveiros de Castro (2011) questiona o próprio conceito de “indígena” imposto pelo Estado e pelas instituições coloniais. Para ele, a categoria não se refere apenas a uma identidade étnica, mas a uma forma específica de relação com a terra, com o coletivo e com o mundo, distinta da lógica capitalista e colonial. Nesse sentido, reconhecer-se indígena, ou reconhecer a dimensão indígena da sociedade brasileira, implica enfrentar as estruturas de dominação que tentam apagar essa diferença.

No Brasil, desde a divisão do mundo pelas potências europeias no século XVI, essa minoria étnica é paradigmaticamente definida como indígena. Essa definição, no entanto, por conta de sua evidente incompletude, não contempla os processos históricos de constituição e reconstituição ativa de coletividades etnicamente diferenciadas, o que se chama de ressurgência ou emergência étnica, ou seja, reivindicações de continuidades memoriais e originárias interrompidas por processos de etnocídio, que hoje se constata terem sido incompletos (VIVEIROS DE CASTRO, 2014).

4.2. BRASIL: UM ESTADO ETNOCIDA.

O histórico conflito pelas terras indígenas, no Brasil, remonta ao primeiro contato com os colonizadores, quando a primeira missão portuguesa por aqui aportou, iniciando-se esse ainda inacabado período de mais de 500 anos de busca por pacificação social, intimamente ligada ao reconhecimento do tradicional direito aos seus territórios.

Seguiram-se mais de três séculos de conflitos e de um contexto de dizimação, integração e perdas culturais dos povos indígenas no Brasil, avançando na mesma medida do movimento de ocupação e interiorização do território brasileiro, nos ciclos da cana-de-açúcar, da pecuária, da mineração e da borracha, até finais do século XIX, ultrapassando o período Colonial, não encontrando limites no período Imperial, e avançando até os novos e mais recentes ciclos de expansão da fronteira agrícola durante a Primeira República, inicialmente em direção ao sul e sudeste, e mais recentemente ao centro-oeste e norte do Brasil, a partir da segunda metade do século XX.

A expansão das fronteiras agrícolas para o Centro-Oeste brasileiro ao longo do século XX constituiu um dos mais significativos processos de reconfiguração territorial do país, impulsionado por políticas estatais de modernização, integração nacional e estímulo ao agronegócio.

A partir da década de 1970, especialmente durante o regime militar, o Estado brasileiro adotou estratégias voltadas à ocupação econômica do interior, sob o lema “integrar para não entregar”, promovendo a construção de infraestrutura (como a abertura de rodovias), a concessão de crédito rural e o favorecimento de grandes projetos agropecuários.

Conforme destaca José Eli da Veiga (2008), esse movimento não apenas transferiu o eixo da produção agroexportadora do Sudeste para o Centro-Oeste, mas também consolidou a hegemonia de um modelo de agricultura baseado na monocultura, na mecanização intensiva e na apropriação privada de grandes extensões de terra.

Esse último movimento de ocupação pela expansão agrícola no centro-oeste brasileiro se deparou com uma forte presença de comunidades indígenas, especialmente nos estados de Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Rondônia, e no sul do Pará e Amazonas, onde suas terras férteis serviram de cenário ideal para a eclosão de violentos conflitos pela posse e propriedade

pelos migrantes, diante da irresignação das populações que tradicionalmente as ocupavam, no contexto da luta pela demarcação de seus territórios ancestrais.

De acordo com Ariovaldo Umbelino de Oliveira (1999), a chamada “fronteira agrícola” no Centro-Oeste se deu de forma concentradora e excludente, associada à grilagem de terras públicas, à violência fundiária e à “financeirização” da terra como ativo econômico. O avanço da soja, do milho e da pecuária bovina, fortemente ligados ao capital transnacional, transformou profundamente a paisagem socioeconômica da região, promovendo crescimento econômico em detrimento da justiça social e ambiental. A expansão agrícola no Centro-Oeste, portanto, não pode ser compreendida apenas como um fenômeno técnico-produtivo, mas como uma expressão da disputa pelo território e dos interesses políticos que estruturam o espaço agrário brasileiro.

Voltando ao histórico do etnocídio indígena no Brasil, para se ter uma ideia de sua magnitude, desde o século XVI, estima-se que, naquela época, viviam no que corresponde ao atual território brasileiro cerca de cinco milhões de nativos.

As terras indígenas no Brasil correspondem a aproximadamente 13,8% do território nacional, conforme dados da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) e do Instituto Socioambiental (ISA). Em termos de área, isso representa cerca de 117 milhões de hectares oficialmente demarcados, homologados ou em processo de regularização. A imensa maioria dessas terras – mais de 98% da extensão total – está localizada na Amazônia Legal, região que abrange nove estados do Norte e Centro-Oeste brasileiro. Essa concentração territorial se deve, em parte, à relativa preservação ambiental da Amazônia até meados do século XX e à menor pressão fundiária em comparação com outras regiões mais urbanizadas ou dedicadas à agricultura intensiva.

Segundo Beto Ricardo e Fany Ricardo (2011), a presença majoritária de terras indígenas na Amazônia não reflete uma política equitativa de proteção territorial, mas sim uma tendência histórica de alocação dessas áreas em regiões periféricas ao modelo econômico dominante, mantendo os povos indígenas distantes dos centros de poder e de desenvolvimento.

Atualmente divididos em 305 diferentes etnias, o Brasil ainda possui uma população total estimada de mais de um milhão e seiscentos mil autodeclarados indígenas, de acordo com dados do censo de 2022. Para fins de comparação, apenas dezessete dos mais de 5.500 municípios brasileiros contam com uma população superior a 1 milhão de habitantes. Esse número é superior à população total de três estados da federação.

Acerca desses números, de acordo com o Censo 2022, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (Brasil, 2025),

No Censo Demográfico de 2022, o IBGE registrou 1.693.535 pessoas que se autodeclararam indígenas, o que corresponde a cerca de 0,83 % da população total brasileira.

A distribuição regional revela que a maior parte dessa população reside na Região Norte (44,48 %), seguida pelo Nordeste (31,22 %), Centro-Oeste (11,80 %), Sudeste (7,28 %) e Sul (5,20 %).

Importante destacar que aproximadamente 63 % dos indígenas vivem fora das terras indígenas oficialmente demarcadas.

Dos 630.041 domicílios que declararam ter ao menos um morador indígena, apenas 21,79 % estavam localizados em Terras Indígenas, enquanto 78,21 % estavam fora dessas áreas.

Essa dinâmica territorial reforça a necessidade de políticas públicas que considerem os povos indígenas independentemente de sua localização fundiária.

Além disso, foi observado que 51,2 % da população indígena vive na Amazônia Legal, região que inclui os estados do Norte, Mato Grosso e parte do Maranhão.

Os estados de Amazonas (490.854 indígenas) e Bahia (229.103 indígenas) concentravam, juntos, 42,51 % do total da população indígena no país.

Do ponto de vista demográfico, a população indígena brasileira tem perfil jovem: 56,1 % são menores de 30 anos, sendo a média de idade de aproximadamente 25 anos, contra 35 anos da média nacional. Nas Terras Indígenas, a média é ainda mais baixa, cerca de 19 anos.

Outro ponto relevante é a maior proporção de mulheres — para cada 100 indígenas mulheres, há cerca de 97 homens.

É possível relembrar inúmeros etnocídios indígenas ao longo da história do Brasil, como o que envolve os recentes acontecimentos com as crianças Yanomami, no contexto do garimpo ilegal na Amazônia brasileira, assim como o reconhecido massacre do Povo Xucuru, no nordeste do Brasil, objeto de condenação do Estado brasileiro pela Corte Interamericana de Direitos Humanos.

O caso Povo Xucuru vs. República Federativa do Brasil configura um marco na jurisprudência internacional sobre os direitos territoriais dos povos indígenas, representando não apenas o reconhecimento da violação estatal, mas a imposição de deveres objetivos quanto à proteção da identidade coletiva e ao direito à terra. A sentença proferida pela Corte Interamericana de Direitos Humanos, em 5 de fevereiro de 2018, resultou na condenação do Estado brasileiro por violar os direitos do Povo Xucuru, situado na Serra do Ororubá, em

Pesqueira, Pernambuco, tendo como fundamento a omissão na efetiva demarcação e proteção de seu território tradicional.

O núcleo do conflito reside na demora excessiva e injustificada na conclusão do processo de demarcação da terra indígena Xucuru, mesmo após o reconhecimento administrativo da posse tradicional. A Corte entendeu que o Brasil violou os artigos 21 (direito à propriedade), 8.1 (garantias judiciais) e 25 (proteção judicial) da Convenção Americana sobre Direitos Humanos, em conjunto com o artigo 1.1 (obrigação de respeitar os direitos), por não assegurar o direito à propriedade coletiva, essencial à sobrevivência física e cultural do grupo (CORTE IDH, 2018).

Conforme aponta Ingo Sarlet (2019), os direitos territoriais dos povos indígenas não podem ser tratados como meras concessões administrativas, pois estão intrinsecamente ligados à dignidade da pessoa humana e ao pluralismo jurídico. No caso Xucuru, o Estado reconheceu formalmente referido território em 2001, mas falhou em retirar os ocupantes não indígenas, retardando o usufruto exclusivo da comunidade sobre suas terras, o que comprometeu sua autodeterminação e integridade cultural.

Valério Mazzuoli (2020) destaca que a decisão da Corte IDH reforça o caráter vinculante das normas internacionais de direitos humanos no Brasil, sobretudo no que tange ao dever de observar a jurisprudência do Sistema Interamericano. O cumprimento parcial das etapas administrativas e a falta de garantias eficazes demonstram a inefetividade do Estado em assegurar os direitos reconhecidos, o que denota responsabilidade internacional por omissão.

Além disso, como observa Valério Mazzuoli (2014), o artigo 231 da Constituição Federal de 1988 assegura aos povos indígenas seus direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, mas a efetividade desses direitos ainda depende da atuação diligente do Estado, o que não ocorreu no caso em tela. A Corte também ressaltou que a inação prolongada não é compatível com a proteção internacional dos direitos humanos, principalmente quando compromete a identidade de um povo historicamente vulnerabilizado.

A sentença da Corte IDH impôs, como medidas de reparação, a finalização da desintrusão dos ocupantes não indígenas, a indenização por danos imateriais e materiais, e a obrigação de garantir que violações similares não se repitam. Nesse sentido, o caso Xucuru representa um importante precedente para a proteção coletiva dos povos indígenas, especialmente ao exigir a responsabilização estatal por negligência no cumprimento de obrigações constitucionais e convencionais.

Mais recentemente, o cenário de morte em massa de crianças Yanomami, resultado de desnutrição grave, contaminações, ausência de assistência médica e violência direta, configura, sob os marcos do direito internacional dos direitos humanos e do direito penal internacional, uma hipótese concreta de genocídio por omissão, conforme se depreende da definição estabelecida no artigo II da Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio, internalizada no Brasil pelo Decreto nº 30.822/1952. Tal dispositivo define como genocídio qualquer ato cometido com a intenção de destruir, no todo ou em parte, um grupo nacional, étnico, racial ou religioso, incluindo a imposição de condições de vida que visem a provocar sua destruição física total ou parcial.

O caso Yanomami, amplamente documentado por órgãos como o Ministério dos Povos Indígenas e o Ministério da Saúde, revela a morte evitável de centenas de crianças indígenas em território demarcado, afetadas principalmente por malária, pneumonia, diarreia infecciosa, desnutrição aguda e mercúrio presente nos rios, oriundo do garimpo ilegal. Como aponta Baines (2017), o genocídio contemporâneo nem sempre se manifesta por extermínio em massa por meios bélicos, mas por estratégias indiretas e políticas públicas (ou ausência delas) que atacam a reprodução física e cultural de um grupo, fenômeno que ele denomina de genocídio estrutural.

De acordo com os dados revelados em 2023 pelo Governo Federal, com base em informações da Casa de Saúde Indígena (CASAI) e da SESAI, mais de 500 crianças Yanomami morreram nos últimos anos, em um ciclo contínuo de negligência estatal, desassistência médica deliberada e omissão diante da invasão por garimpeiros. A omissão do Estado, conforme lembra Sarlet (2019), também gera responsabilidade por violação de direitos fundamentais, especialmente quando atinge grupos em situação de hipervulnerabilidade, como os povos originários.

Os impactos do garimpo na Terra Indígena Yanomami provocaram contaminação de rios, proliferação de doenças tropicais e fome, elementos que, quando somados à ausência intencional de políticas públicas, caracterizam, conforme Barcellos (2023), um processo sistemático de extermínio. A morte dessas crianças não resulta de calamidade natural, mas da inação e permissividade do Estado diante de agentes predatórios ilegais, conforme sustentam Pankararu e Oliveira (2023).

A história do Brasil, assim, é feita de sucessivos etnocídios, à exemplo do que ocorre, ainda hoje, com os povos Guarani-Kaiowá, na região sul de Mato Grosso do Sul, e que será mais adiante aprofundado no capítulo que trata do etnocídio indígena nesta unidade da federação.

Pois bem, após cerca de 500 anos desse contexto de dizimação e múltiplos etnocídios, como os acima citados, até então reclusas e limitadas à pequenas porções de terras superpovoadas, essas comunidades viram ressurgir a luta pelo direito por suas terras tradicionalmente ocupadas no marco da nova ordem constitucional brasileira de 1988, quando reconhecidos expressamente os direitos originários sobre elas, atribuindo-se competência à União para sua demarcação e proteção.

Foram assim conceituadas as terras por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Segundo Carlos Frederico Marés (2015), a Constituição de 1988 rompe com a lógica tutelar anterior e reconhece os indígenas como sujeitos de direitos plenos, atribuindo às suas terras uma natureza jurídica especial, distinta da propriedade privada e inalienável, indisponível e imprescritível. Para ele, o fundamento do direito indígena à terra é a ocupação tradicional e a manutenção dos vínculos históricos, culturais e espirituais com o território, e não a formalização documental ou o uso produtivo nos moldes ocidentais.

Nesse sentido, inclusive, a demarcação das terras indígenas é um ato declaratório e não constitutivo de direito, como reforça o Supremo Tribunal Federal no julgamento do caso Raposa Serra do Sol (Pet. 3388/RR).

O contexto de luta pela sobrevivência dos povos indígenas no Brasil está intimamente relacionado às questões ambientais, culturais, e mais diretamente à luta pela terra, já que a própria realização do sentido de vida desses povos, no contexto de suas territorialidades e especiais cosmologias, de seus próprios modos de ser e de viver, cuja concepção é coletiva, é amplamente dependente de sua relação tradicional e ancestral com os territórios originários.

Para o Conselho Indigenista Missionário (CIMI, 2008), “a luta pela terra, eixo mobilizador, favoreceu a unidade do movimento indígena que trazia no seu bojo a vontade expressa dos povos indígenas de assumirem o papel de sujeitos históricos, confrontando-se com um Estado tutelar que os considerava categorias transitórias”.

Os atuais conflitos pela terra indígena provém de diferentes fatores, sejam os originados de ocupações ilegais por posseiros e grileiros, assim como os oriundos de um “regular” exercício do direito de propriedade por particulares no contexto da apontada extensão territorial em tempos pretéritos, e passam especialmente por discussões de caráter normativo,

especialmente no que toca à prevalência de um denominado marco temporal para a definição da tradicionalidade da terra, assim reconhecida aquela já ocupada ou em disputa no surgimento da nova ordem constitucional de 1988.

A discussão jurídica sobre o chamado “marco temporal” para a demarcação das terras indígenas no Brasil tem sido um dos temas mais relevantes e controversos no campo do direito constitucional e dos direitos dos povos originários nas últimas décadas. A tese do marco temporal sustenta que os povos indígenas só teriam direito à demarcação das terras que estivessem sob sua posse em 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição Federal. Tal interpretação foi formulada a partir do julgamento da Petição 3388/RR, que tratou da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, e ganhou corpo como instrumento de limitação do reconhecimento de novos territórios indígenas.

Os defensores da tese do marco temporal, como o jurista Ives Gandra da Silva Martins (2017), argumentam que ela é necessária para garantir segurança jurídica e evitar conflitos fundiários com ocupantes de boa-fé que se estabeleceram nas áreas após essa data, em conformidade com a legislação vigente. Segundo esse ponto de vista, a ausência de um marco temporal objetivo criaria um cenário de instabilidade institucional, comprometendo o direito de propriedade e o desenvolvimento de regiões produtivas do país.

Por outro lado, autores como Carlos Frederico Marés (2015) e Dalmo de Abreu Dallari (2009) se posicionam de forma contundente contra essa interpretação, sustentando que o direito dos povos indígenas sobre suas terras é originário, imprescritível e não se subordina a datas fixadas pelo Estado.

Para Marés, o marco temporal nega o reconhecimento da violência histórica que afastou muitos povos de seus territórios antes de 1988, muitas vezes por expulsões forçadas, remoções ilegais ou processos de invisibilização étnica. Dallari reforça que a Constituição de 1988 consagra uma concepção pluralista de direito, na qual os direitos territoriais indígenas decorrem da tradição e da ocupação histórica, e não da formalidade jurídica.

Em setembro de 2023, o Supremo Tribunal Federal concluiu o julgamento do Recurso Extraordinário nº 1017365, com repercussão geral reconhecida, afastando por maioria a tese do marco temporal, fixando o entendimento de que a ocupação tradicional das terras independe da presença física na data da promulgação da Constituição. O relator, ministro Edson Fachin, destacou que “os direitos territoriais indígenas possuem natureza fundamental e não admitem retrocesso”.

O Supremo Tribunal Federal reafirmou que a demarcação deve levar em conta os critérios da tradicionalidade da ocupação, da imprescindibilidade para a reprodução física e cultural dos povos e da ausência de renúncia expressa ao território.

A decisão da suprema corte brasileira foi considerada uma vitória histórica para os povos indígenas, ao assegurar uma interpretação conforme os princípios constitucionais de dignidade humana, diversidade cultural e proteção dos grupos vulneráveis.

No entanto, setores mais ligados ao agronegócio e parlamentares da bancada ruralista no Congresso Nacional reagiram com a aprovação da Lei nº 14.701/2023, que tenta reinstaurar o marco temporal pela via legislativa, reacendendo o debate entre os poderes Legislativo e Judiciário sobre a definição dos direitos territoriais indígenas.

Mas muito além disso, assistimos nos últimos anos, especialmente entre 2015 e 2022 um contexto de generalizado desmonte dos órgãos de defesa desses povos originários, de paralisação quase total dos processos de demarcação, do surgimento das mais variadas propostas legislativas e até mesmo de ações governamentais, travestidas de políticas públicas, cujo verdadeiro intento é o de integração e perdas culturais dos povos indígenas no Brasil, o que acabou por contribuir com o generalizado quadro de violência desses conflitos, opondo, muitas vezes, indígenas e particulares, que com o apoio velado de parte das instituições públicas, caminham no sentido oposto ao da sonhada pacificação social.

Esse contexto é de especial importância no que se refere ao estado de Mato Grosso do Sul, talvez a unidade da federação que apresenta, atualmente, o mais generalizado quadro violação dos direitos humanos, e de um verdadeiro etnocídio indígena, especialmente em sua região sul, intimamente ligado à luta pela retomada e demarcação dos territórios indígenas, em confronto com os grandes latifúndios de uma região extremamente rica em produção agropecuária, mas que se constituiu justamente com o avanço sobre as terras indígenas, mantendo o histórico processo de distribuição dos meios de produção (ainda baseado na terra), à margem de qualquer conceito de Estado-nação, e sempre baseada no contexto racial, reforçando as estruturas coloniais de poder, como será adiante demonstrado.

4.3. O ETNOCÍDIO DOS POVOS INDÍGENAS EM MATO GROSSO DO SUL.

A formação de um Estado-Nação, que se mostrou até então inviável na constituição do Estado brasileiro, desde a dita “descoberta da América”, nas lições de Aníbal Quijano (2005),

se tratou de um movimento centrífugo, no qual a minoria numérica, mas dominante, dos brancos europeus, depois denominados Bandeirantes, avançaram pelo território que hoje corresponde ao Brasil, dizimando os povos indígenas por onde passavam.

Esse movimento pode ser verificado, onde hoje se localiza o estado de Mato Grosso do Sul, no contexto da nova fronteira agrícola, a partir de meados do século XX, quando foram sendo abertas novas áreas para a produção de grãos, para alimentar a monocultura de exportação, sem qualquer preocupação com a questão ambiental, e muito menos com os então ocupantes originários destes territórios.

Os povos indígenas, atualmente, em um movimento contrário, centrípeto, buscam reaver seus territórios, retomando áreas ancestrais, que após as últimas décadas, resultado da política expansionista da agricultura, e dizimacionista desses povos originários, foram sendo restritos e confinados a poucas áreas demarcadas, sem qualquer condição de subsistência e manutenção de sua cultura, intimamente ligada à terra, de acordo com seus tradicionais modos de ser e de viver.

Nesse contexto, a distribuição da terra, assim como ocorrido em toda a América espanhola e portuguesa, desde o século XVI, foi sendo concretizada entre as elites dominantes, ainda colonizadoras, de origem europeia, o então, e ainda atual, homem branco e europeu, descendente dos imigrantes, especialmente alemães e italianos, assim como japoneses, desde o início do século passado.

Para essas elites, não houve qualquer resistência na distribuição dos territórios, inclusive por parte do poder público, contando sempre com o aval das estruturas de poder colonizador, alijando de todo esse processo os negros, muitos deles vindos de outras regiões do país ainda no século XIX, e que por aqui permaneceram após a Guerra do Paraguai, sendo confinados em pequenos territórios quilombolas, muitos ainda não reconhecidos, assim como os indígenas, que ainda lutam pela retomada de seus territórios ancestrais.

No estado de Mato Grosso do Sul, de acordo com a Secretaria de Saúde Indígena, vivem 80.459 indígenas, de oito diferentes etnias, presentes em 29 dos 79 municípios do estado. Se toda essa população formasse um único município, seria o sexto maior da unidade federativa.

O processo de colonização do atual território de Mato Grosso do Sul, sobretudo em sua porção sul, está profundamente marcado pela sobreposição violenta de projetos estatais de ocupação sobre as formas de vida originárias dos povos indígenas, o que resultou em intensos processos de deslocamento forçado, confinamento territorial e dizimação física e cultural. Esse

processo histórico, longe de se restringir ao período colonial ou imperial, intensificou-se a partir do final do século XIX e, principalmente, no decorrer do século XX, com a chegada de fluxos significativos de migrantes e imigrantes incentivados por políticas oficiais de colonização e integração territorial.

A região sul de Mato Grosso do Sul, notadamente nos municípios de Dourados, Amambai, Ponta Porã e adjacências, era tradicionalmente ocupada por diversos povos indígenas, em especial os Guarani-Kaiowá, os Terena e os Kadiwéu. Esses grupos ocupavam extensas áreas, com estruturas sociais, espirituais e produtivas articuladas em torno da terra, da coletividade e da ancestralidade. Como afirma Brand (2007), a territorialidade indígena não se restringia à posse material do solo, mas envolvia a reprodução simbólica e espiritual da vida em seu sentido mais amplo.

A partir da década de 1910, com a expansão da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil e com os incentivos federais à ocupação da fronteira agrícola sul-mato-grossense, o Estado brasileiro passou a promover políticas sistemáticas de distribuição de terras a colonos vindos de outras partes do país, como paulistas, mineiros e nordestinos, além de imigrantes europeus e japoneses. Nesse contexto, as terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas foram declaradas devolutas e incorporadas ao projeto de desenvolvimento agrário, resultando no esbulho possessório coletivo dos territórios indígenas, sem qualquer consulta ou compensação (OLIVEIRA FILHO, 1999).

A institucionalização do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), posteriormente substituído pela FUNAI, serviu muitas vezes como mecanismo de contenção e confinamento, promovendo a criação de pequenas reservas em áreas degradadas e insuficientes para a reprodução física e cultural dos povos indígenas. Segundo dados da Comissão Nacional da Verdade (2014), o estado de Mato Grosso do Sul foi palco de uma das mais severas políticas de violência institucional contra indígenas no Brasil, com relatos de remoções forçadas, tortura, morte por inanição e até campos de trabalho forçado, como o que ocorreu na região de Dourados.

A região sul do estado, em especial, foi palco de conflitos agrários crônicos que persistem até os dias atuais. Os Guarani-Kaiowá, cujas terras foram sistematicamente usurpadas para o avanço da monocultura de soja e da pecuária extensiva, enfrentam altíssimos índices de suicídio, desnutrição infantil, violência armada e confinamento em áreas ínfimas e insalubres conhecidas como “tekoha” (ALMEIDA, 2013). Como destaca Diniz (2015), esse processo deve

ser compreendido como etnocídio, pois atinge não apenas o corpo físico dos indígenas, mas os alicerces de sua identidade cultural.

A chegada dos colonos e a consolidação de grandes propriedades rurais, sobretudo a partir das décadas de 1950 e 1960, institucionalizaram uma política fundiária excludente, baseada na grilagem, no latifúndio e na violência contra os povos originários. Esse processo culminou, já na década de 1970, com a separação do estado de Mato Grosso, criando o atual Mato Grosso do Sul em 1977, sob a justificativa de melhor administrar uma região “produtiva”, ignorando as demandas territoriais indígenas.

Em síntese, o processo de colonização sul-mato-grossense baseou-se na negação da existência e dos direitos dos povos indígenas, cuja presença milenar foi silenciada em prol da narrativa do “progresso”. Como observa Bartolomé (2006), a invisibilização e a violência sistêmica contra os povos indígenas no Cone Sul não são meros episódios históricos, mas estruturas permanentes de dominação que continuam a se reproduzir sob outras formas.

Nota-se, assim, uma profunda coincidência entre os movimentos de concentração da terra e dos meios de produção, desde o início do período colonial no Brasil, assim como ocorrido em boa parte da América Latina, com os movimentos de ocupação, também de caráter etnocida, ocorridos nesta região corresponde ao atual estado de Mato Grosso do Sul, responsável, ainda hoje, pela profunda desigualdade social apresentado no interior desses territórios.

As origens da desigualdade social no Brasil, coincidentes com o contexto da colonialidade do poder, conforme exposto por Aníbal Quijano, e que até hoje permanecem com poucas perspectivas de solução, intimamente ligada a ausência de distribuição democrática da terra e dos meios de produção, baseada no preconceito racial, ainda hoje serve para explicar o etnocídio dos povos indígenas, especialmente no sul do estado de Mato Grosso do Sul, onde os Guarani-Kaiowá se encontram confinados em pequenos territórios, absolutamente insuficientes para sua sobrevivência cultural.

A situação populacional dos povos indígenas Guarani-Kaiowá na região de Dourados, no estado de Mato Grosso do Sul, configura uma das expressões mais alarmantes de vulnerabilidade social, territorial e sanitária entre os povos originários do Brasil. Concentrando uma das maiores populações indígenas em contexto urbano do país, a Reserva Indígena de Dourados, criada em 1917 pelo extinto Serviço de Proteção aos Índios (SPI), abriga atualmente mais de 18 mil indígenas em uma área de apenas 3.600 hectares, segundo dados da Fundação

Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI, 2023). Esse número excede amplamente a capacidade do território para garantir a reprodução física e cultural da comunidade.

Essa situação de superlotação resulta de um histórico de confinamento territorial imposto pelo Estado brasileiro, que transferiu populações Guarani-Kaiowá de suas terras originárias para pequenas áreas fixas, como forma de liberar espaço para projetos de colonização e expansão do agronegócio (ALMEIDA, 2013). O modelo de aldeamento compulsório levou à concentração populacional extrema, onde famílias vivem em condições precárias, com severas limitações de acesso à água potável, saneamento básico, moradia digna e serviços de saúde adequados (CIMI, 2023).

Além da reserva oficial, muitos Guarani-Kaiowá vivem em acampamentos às margens de rodovias ou em áreas de retomada, conhecidas como tekoha, reivindicadas como territórios tradicionais. Esses espaços, porém, são frequentemente alvos de ações judiciais de reintegração de posse e violência armada por parte de fazendeiros, o que acentua o quadro de instabilidade e insegurança territorial da população indígena.

A densidade populacional na reserva de Dourados ultrapassa 500 pessoas por km², índice equivalente ou superior ao de grandes centros urbanos, mas sem a infraestrutura correspondente. Essa realidade impacta diretamente indicadores sociais como mortalidade infantil, suicídio juvenil, desnutrição, alcoolismo e depressão coletiva, fenômenos que têm sido interpretados por estudiosos como expressões de um etnocídio contemporâneo (DINIZ, 2015).

Apesar de sucessivas promessas de ampliação territorial e de medidas reparatórias, os processos de demarcação das terras reivindicadas pelos Guarani-Kaiowá seguem marcados por morosidade administrativa, insegurança jurídica e pressão política do setor ruralista. A ausência de uma política efetiva de reconhecimento e restituição territorial agrava a crise humanitária e a desintegração cultural enfrentada por essa população.

Nas últimas décadas, o agravamento da crise territorial intensificou o número de conflitos armados, assassinatos e operações policiais de desocupação, envolvendo indígenas e fazendeiros. Segundo dados do Conselho Indigenista Missionário (CIMI, 2023), Mato Grosso do Sul lidera há anos os índices nacionais de violência contra povos indígenas, com doze assassinatos registrados somente em 2022, muitos deles relacionados diretamente a disputas fundiárias na região sul do estado. Os municípios com maior número de ocorrências incluem Amambai, Caarapó, Douradina, Laguna Carapã, Coronel Sapucaia e Antônio João.

Um caso emblemático foi o assassinato do jovem Guarani-Kaiowá Vítor Fernandes, de 14 anos, morto com um tiro no rosto durante uma operação policial conjunta entre o BOPE e a Polícia Federal, em 24 de junho de 2022, na retomada Guapoy, no município de Amambai. Segundo relatório do CIMI (2023), a ação policial ocorreu a pedido de fazendeiros locais e resultou ainda em ferimentos graves a outros indígenas, configurando violência estatal contra população civil em conflito fundiário. Organizações de direitos humanos denunciaram o uso desproporcional da força e a ausência de protocolos de mediação adequados.

Outro episódio relevante foi a chacina de Caarapó, em 2016, quando o agente de saúde indígena Clodiodi Aquileu de Souza foi morto por um grupo de fazendeiros armados que atacaram a retomada “Tey’i Kue”. A ação deixou diversos indígenas feridos, inclusive crianças. Nenhum fazendeiro foi condenado até o momento, o que reforça a impunidade que cerca os crimes contra indígenas no estado (ISA, 2019).

Além da violência física, os conflitos são agravados por um ambiente político hostil às demarcações. A morosidade da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) e a resistência de setores do agronegócio dificultam a conclusão dos processos de identificação e regularização fundiária. Até 2025, mais de 30 territórios Guarani-Kaiowá seguem em situação de indefinição legal, o que perpetua o ciclo de violência, insegurança jurídica e violações de direitos fundamentais.

De acordo com o Conselho de Trabalho Indigenista, os suicídios, tão recorrentes nos últimos anos, especialmente entre as etnias Kaiowá e Guarani, as mortes de crianças por desnutrição e as elevadas taxas de criminalidade que afligem os indígenas, “são uma das consequências da constante pressão exercida sobre estas populações por parte das diferentes frentes de expansão econômica na região: um cenário histórico de exploração, opressão e desrespeito à diversidade por parte do poder público e da sociedade de maneira geral” (CTI, 2008, p. 15).

Dados do Atlas da Violência, levantados em parceria com o IPEA, apontam para um aumento de 21,6% na taxa de assassinatos de indígenas nos últimos dez anos, em movimento contrário ao ocorrido com a população em geral, onde houve redução de casos. Entre 2009 e 2019 mais de dois mil indígenas foram violentamente assassinados no Brasil. Os municípios com terras indígenas registram taxas médias superiores a 20 homicídios a cada 100 mil habitantes, enquanto que nos municípios onde não se localizam comunidades indígenas a média cai para 7 a cada 100 mil habitantes.

De acordo com o mesmo levantamento, em Mato Grosso do Sul, estado que há anos lidera o ranking de mortes violentas de indígenas no Brasil, a taxa de mortes por 100 mil habitantes é de 17,7, enquanto que a mesma taxa por 100 mil indígenas chega a 44,8.

Mato Grosso do Sul, no ano de 2019, registrou o maior número de homicídios entre os povos indígenas do país, com 40 homicídios, de um total de 113 registrados em todo o Brasil. Um em cada dois assassinatos de indígenas registrados no Brasil entre 2003 e 2014 aconteceu em Mato Grosso do Sul, estado que tem a terceira maior população indígena e a pior distribuição de terras, segundo relatório do Conselho Indigenista Missionário (CIMI, 2019).

O referido dossiê do CIMI (2019) aponta para um quadro de genocídio dos povos indígenas nessa unidade federativa, afirmando ser sintomática a maneira como tais mortes acontecem:

Tais episódios estão relacionados à desestruturação social das comunidades decorrente do modelo econômico e político imposto aos indígenas, questão recorrente em todo o Brasil mas especialmente grave no Mato Grosso do Sul. Além dos ataques diretos, as mortes relatadas estão associadas à violências diversas e ocorrem com frequência, como resultado da opressão, preconceito e imposição tanto de valores culturais, como para o roubo e exploração das riquezas que as terras indígenas representam, tanto para os projetos de desenvolvimento, como ao agronegócio e à mineração.

De fato, a situação pode ser considerada como genocídio, visto que a Convenção para a Prevenção e Punição de Crimes de Genocídio (ONU, 1951) classifica como tal não apenas massacres, mas também a “submissão deliberada do grupo a condições de existência que acarretarão a sua destruição física, total ou parcial”.

Portanto, os conflitos pela terra no sul de Mato Grosso do Sul evidenciam um cenário de conflito estrutural, onde o Estado, em vez de mediar ou garantir os direitos territoriais reconhecidos constitucionalmente, muitas vezes atua como agente repressor, favorecendo interesses privados em detrimento das garantias indígenas previstas no artigo 231, da Constituição Federal de 1988 e nos tratados internacionais ratificados pelo Brasil, como a Convenção nº 169 da OIT.

Somente uma revisão desse contexto, o que passa por uma releitura da própria autodeterminação dos povos indígenas, e do reconhecimento do seu direito ancestral aos seus territórios, livre de interferências colonizadoras, em movimentos verdadeiramente sinérgicos

no que se refere à fundação de um estado multicultural e intercultural, é capaz de dar solução a esses seculares conflitos, repita-se, intimamente relacionados ao preconceito racial, com desprezo do diferente, e daquilo que é considerado improdutivo aos fatores econômicos globais, que busca alimentar o mercado financeiro com a entrada de capital decorrente das exportações da “monocultura” latifundiária.

5. A AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS NA PERSPECTIVA DO ESTADO BRASILEIRO E DOS ORGANISMOS INTERNACIONAIS DE DIREITOS HUMANOS.

5.1. A CONVENÇÃO Nº 169/1989 DA ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO.

Após décadas de um Direito Internacional cuja ideologia, impregnada expressamente em suas normas e convenções, adotava como propósito expresso a assimilação de minorias étnicas à sociedade nacional, representada pela Convenção nº 107 da OIT (1957), os anos oitenta, ainda no contexto da pós-modernidade, refletindo movimento constitucionalista pós-autoritário daquele período, tanto na Europa quanto na América Latina, acompanhado do fim do colonialismo do continente africano, inauguraram um novo modelo, cuja ruptura veio expressa no preâmbulo da nova Convenção nº 169 da OIT (1989), nos seguintes termos:

Considerando que a evolução do direito internacional desde 1957 e as mudanças sobrevindas na situação dos povos indígenas e tribais em todas as regiões do mundo fazem com que seja aconselhável adotar novas normas internacionais nesse assunto, a fim de se eliminar a orientação para a assimilação das normas anteriores;

Reconhecendo as aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas, religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram;

Observando que em diversas partes do mundo esses povos não podem gozar dos direitos humanos fundamentais no mesmo grau que o restante da população dos Estados onde moram e que suas leis, valores, costumes e perspectivas têm sofrido erosão frequentemente; Lembrando a particular contribuição dos povos indígenas e tribais à diversidade cultural, à harmonia social e ecológica da humanidade e à cooperação e compreensão internacionais (...)

Até então, o Estado-Nação era tido como uma fase da evolução humana, em uma perspectiva darwinista fortemente influenciadora de todo o pensamento do século XIX, partindo do pequeno ao grande grupo, da família à tribo, à região e à nação. A assimilação dos pequenos povos foi, nesse contexto, um processo praticamente inevitável. Na linha do pensamento utilitarista, essa concepção é muito bem representado por Stuart Mill (1910, p. 363-364), para quem,

Ninguém pode supor que não seja mais benéfico para um bretão, ou para um basco ou um navarro francês ser... um membro da nacionalidade francesa, admitido em termos iguais aos privilégios da cidadania francesa... do que azedar, em suas rochas, o arcaísmo semi-selvagem dos tempos passados remoendo-o em sua pequena órbita mental, sem participação ou interesse no movimento geral do mundo. A mesma observação se aplica aos galeses e escoceses das terras altas, como membros da nação britânica.

A Convenção nº 169 da OIT (1989), assim, veio reformular todo o ideário da anterior Convenção nº 107 (1957), de matriz evolucionista e utilitarista, reforçando a liberdade de expressão desses povos tradicionais, invisibilizados política e normativamente até então, sem qualquer presença na esfera pública e com reduzido aporte de suas especificidades nos debates nacionais. Por isso, no processo transformador por ela engendrado, a consulta a esses povos passa a ser um elemento central, e não mais apenas periférico (DUPRAT, 2014, p. 53).

Esse novo cenário em que se apresenta o Estado-Nação, influenciado fortemente por movimentos antirracistas e contra-hegemônicos, e que passa a dar atenção jamais vista anteriormente a visões multiculturais de estado e sociedade, vai contribuir decisivamente para essa ruptura significativa:

especialmente a segunda onda do movimento feminista, os estudos culturais que acompanham o processo de descolonização mais tardio e as várias correntes filosóficas que, grosso modo, constituem o que se convencionou chamar pós-modernidade. A aproximá-los, a convicção de que as mudanças pretendidas passam pelo fim dos binarismos, da fixidez das fronteiras, dos essencialismos (DUPRAT, 2014, p. 56).

Para Liana Amin Lima da Silva (2017, p. 198), a consulta prévia pode ser considerada a pedra angular da Convenção nº169 da OIT sobre povos tradicionais, e o direito à consulta livre, prévia e informada a esses povos é pressuposto para a efetivação do direito à livre determinação, de manter suas próprias instituições, de decidir sobre a própria vida e sobre o território a que pertencem, assim como ao direito à vida e à terra, em uma concepção ampla, contemplando a integridade física, cultural e espiritual de cada povo.

Esse contexto nos fornece importantes orientações, um norte hermenêutico às principais questões relativas à consulta prévia, livre e informada da Convenção nº 169 (1989), que ora analisamos, especialmente sobre quem consultar, como consultar, e os mais significativos efeitos dessas consultas.

O acordo firmado, antes de tudo, delimita o seu âmbito de aplicação, referindo-se, em uma linguagem adaptada às atuais concepções jusfilosóficas e antropológicas dos direitos humanos, aos povos tradicionais de países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da sociedade, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições, ou por legislação especial, bem como aos povos indígenas desses mesmos países, assim considerados pelo fato de descenderem de populações que habitavam ao menos parte do seu território à época da conquista ou da colonização, ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam parte de suas instituições sociais, econômicas, culturais e políticas.⁴

No que toca aos grupos destinatários da Convenção, aos quais deverá ser garantido o direito de consulta, o critério fundamental a ser considerado, a par da tentativa e conceituação do que sejam povos tradicionais, é a consciência de sua identidade indígena ou “tribal”. Trata-se do critério do “autorreconhecimento”, válido e suficiente para determinar o pertencimento ou não de determinado indivíduo a um grupo coletivamente considerado, enquanto povo tradicional.

Embora de constitucionalidade ainda pendente, no Brasil, de expresse reconhecimento pela Corte Suprema, é o critério jurídica e antropológicamente mais adequado de identificação dos povos tradicionais, já que somente seus próprios membros têm pleno conhecimento de suas tradições e cultura. Vale dizer, seu sentimento de pertencimento a um grupo ou comunidade, sua identificação com determinada etnia, bem como sua aceitação como tal pelo grupo ao qual pertencem, são os métodos válidos e idôneos a produzir os efeitos legais decorrentes desta situação.

Viveiros de Castro já argumentava que “índio não é uma questão de cocar de pena, urucum e arco e flecha, algo de aparente e evidente nesse sentido estereotificante, mas sim uma questão de estado de espírito. Um modo de ser e não um modo de aparecer”. Para ele, os povos

⁴Artigo 1º 1. A presente convenção aplica-se: a) aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial; b) aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas. 2. A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção. 3. A utilização do termo "povos" na presente Convenção não deverá ser interpretada no sentido de ter implicação alguma no que se refere aos direitos que possam ser conferidos a esse termo no direito internacional.

indígenas mantinham suas identidades muitas vezes mascaradas por terem sido ensinados a dizer que não eram indígenas, tendo sido colocados em um “liquidificador político-religioso”, um “moedor cultural” que misturava etnias, línguas, povos e religiões, para produzir “uma massa homogênea de súditos do Estado” (CASTRO, 2006).

Débora Duprat acrescenta que “se a situação presente é de pluralismo do corpo social, se não mais subsiste o poder de um grupo sobre os demais, não há solução possível senão que cada qual assuma para si as suas definições identitárias. A insistência nas classificações externas é a persistência de uma luta por restauração de poder e dominação” (DUPRAT, 2014, p. 60).

Para a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais (BRASIL, 2007), conforme se registra em seu preâmbulo, “a cultura assume formas diversas através do tempo e do espaço, e que esta diversidade se manifesta na originalidade e na pluralidade das identidades, assim como nas expressões culturais dos povos e das sociedades que formam a humanidade”.

Não se pode, assim, recusar aos diversos grupos a apropriação de suas definições identitárias. Débora Duprat (2014, p. 62), em síntese quanto a quem se dirige o direito de consulta prévia, livre e informada, afirma que:

a Convenção nº 169, no Brasil, aplica-se a todos esses grupos e a tantos outros quantos se apresentem sob o único vetor que normativamente os aproxima: organização social, política e cultural distinta da sociedade de grande formato. São muitos, sim. O direito apenas os invisibilizou por longo tempo. Chegou a hora de conhecê-los e reconhecê-los como sujeitos de direitos. E, por isso, é preciso convidá-los a falar. Talvez seja esse o último espaço a ser de fato conquistado.

Os governos dos países signatários, relativamente a esses povos tradicionais acima delimitados, nos termos da convenção, deverão assumir a responsabilidade pelo desenvolvimento, com a participação dos povos interessados, de uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito à sua integridade, ao gozo pleno dos direitos humanos e de suas liberdades fundamentais, sem obstáculos nem discriminação, além de adotadas medidas especiais que sejam necessárias para

salvaguardar as pessoas, as instituições, os bens, as culturas e o meio ambiente dos povos interessados.⁵

A partir desse novo panorama reconhecido pela comunidade internacional, nos incisos do seu artigo 6º, a Convenção expressa, inicialmente, que ao aplicar suas disposições, os governos deverão consultar os povos interessados, por meio de procedimentos adequados, através de suas instituições representativas, sempre que previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente. Busca-se delimitar, aqui, de que forma deverá ocorrer essa consulta.

Prossegue dizendo a Convenção, no mesmo dispositivo, que esses governos deverão “estabelecer os meios através dos quais os povos interessados possam participar livremente, pelo menos na mesma medida que outros setores da população e em todos os níveis, na adoção de decisões em instituições efetivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis pelas políticas e programas que lhes sejam concernentes”, bem como “estabelecer os meios para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas dos povos e, nos casos apropriados, fornecer os recursos necessários para esse fim”.

Consoante o artigo 7º da Convenção⁶, os povos interessados têm o direito de definir suas próprias prioridades no processo de desenvolvimento, “na medida em que afete sua vida,

⁵Artigo 2º 1. Os governos deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade. 2. Essa ação deverá incluir medidas: a) que assegurem aos membros desses povos o gozo, em condições de igualdade, dos direitos e oportunidades que a legislação nacional outorga aos demais membros da população; b) que promovam a plena efetividade dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, respeitando a sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, e as suas instituições; c) que ajudem os membros dos povos interessados a eliminar as diferenças sócio - econômicas que possam existir entre os membros indígenas e os demais membros da comunidade nacional, de maneira compatível com suas aspirações e formas de vida. Artigo 3º 1. Os povos indígenas e tribais deverão gozar plenamente dos direitos humanos e liberdades fundamentais, sem obstáculos nem discriminação. As disposições desta Convenção serão aplicadas sem discriminação aos homens e mulheres desses povos. 2. Não deverá ser empregada nenhuma forma de força ou de coerção que viole os direitos humanos e as liberdades fundamentais dos povos interessados, inclusive os direitos contidos na presente Convenção. Artigo 4º 1. Deverão ser adotadas as medidas especiais que sejam necessárias para salvaguardar as pessoas, as instituições, os bens, as culturas e o meio ambiente dos povos interessados. 2. Tais medidas especiais não deverão ser contrárias aos desejos expressos livremente pelos povos interessados. 3. O gozo sem discriminação dos direitos gerais da cidadania não deverá sofrer nenhuma deterioração como consequência dessas medidas especiais.

⁶ I. Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas, próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente. 2. A melhoria das condições de vida e de trabalho e do nível de saúde e educação dos povos

crenças, instituições, bem-estar espiritual e as terras que ocupam ou usam para outros fins, e de controlar, na maior medida possível, seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural”. O direito de consulta pressupõe, portanto, “o domínio desses povos sobre a sua existência, e a expectativa de que, eventualmente, ações externas sobre ela se projetem” (DUPRAT, 2014, p. 64).

Ainda que em termos não suficientemente amplos e expressos, o direito de consulta prévia, livre e informada também foi consagrado no ordenamento jurídico interno, no Brasil, pela Constituição Federal de 1988, que em seu artigo 231, §3º, após identificar os indígenas como cidadãos brasileiros, atribuindo-lhes direitos e garantias, com a previsão do instituto nos casos de comunidades afetadas pelo aproveitamento de recursos (NASCIMENTO e BATISTA, 2026, p. 177).

Também é relevante mencionar o entendimento pela natureza constitucional dos tratados internacionais sobre direitos humanos, e sendo o Brasil signatário da Convenção nº 169 da OIT, sustenta-se que o artigo, 231, § 3º, da Constituição Federal de 1988 deve ser interpretado de forma combinada com a referida Convenção, integrando ela o arcabouço normativo interno.

Três principais elementos podem ser extraídos do direito de consulta, livre, prévia e informada. Ela deve ser prévia, ou seja, anterior à adoção de qualquer medida legislativa ou administrativa que possa impactar diretamente esses povos. Deve ainda ser livre, estando os representantes dessas comunidades, ou seus próprios integrantes, quando ouvidos, sem qualquer interferência prévia ou atual das autoridades ou de outros grupos interessados, sem a presença de qualquer forma de coação, indução, ou promessa de recompensa. Deve ela, ainda, ser informada, ou seja, deverão as comunidades e seus representantes estar munidos de todos os documentos pertinentes à ação a ser desenvolvida, ou seja, das mesmas informações de que dispõe o poder público e as autoridades envolvidas, sem qualquer restrição.

interessados, com a sua participação e cooperação, deverá ser prioritária nos planos de desenvolvimento econômico global das regiões onde eles moram. Os projetos especiais de desenvolvimento para essas regiões também deverão ser elaborados de forma a promoverem essa melhoria. 3. Os governos deverão zelar para que, sempre que for possível, sejam efetuados estudos junto aos povos interessados com o objetivo de se avaliar a incidência social, espiritual e cultural e sobre o meio ambiente que as atividades de desenvolvimento, previstas, possam ter sobre esses povos. Os resultados desses estudos deverão ser considerados como critérios fundamentais para a execução das atividades mencionadas. 4. Os governos deverão adotar medidas em cooperação com os povos interessados para proteger e preservar o meio ambiente dos territórios que eles habitam.

Mais uma vez citando Débora Duprat, “a consulta deve ser prévia (“sempre que sejam previstas”), bem informada (conduzida “de boa-fé”), culturalmente situada (“adequada às circunstâncias”) e tendente a chegar a um acordo ou consentimento sobre a medida proposta” (DUPRAT, 2014, p. 64).

Em se tratando de comunidades tradicionais, jamais se estará diante de totalidades homogêneas, de modo que, em uma perspectiva multiculturalista, reconhecendo-se e agindo de acordo com a alteridade, com os diferentes e peculiares modos de ser e de viver, é que devem ocorrer essas consultas, e nisso reside que ela deva ser “culturalmente situada”, observando-se as circunstâncias contextuais do caso concreto.

Ainda quanto ao modo de se realizar essas consultas, a Convenção se refere à oitiva dos representantes dessas comunidades tradicionais afetadas, o que também deve ser lido de forma “culturalmente situada”, respeitando-se as estruturas e as formas de organização dessas sociedades, podendo, inclusive, demandar que todos os indivíduos sejam ouvidos.

Outro ponto fundamental a ser observado é a necessidade de que a consulta seja renovada sempre que se suceda uma nova geração de informações, assim como nas hipóteses em que o projeto se desdobre em várias fases ou processos. Vale dizer, o consentimento inicial para a ação governamental não dispensa novas consultas quando posteriores fases do processo originem novas e relevantes informações, devendo ser renovada a consulta, não ocorrendo qualquer tipo de preclusão, ou vinculação do grupo atingido, ao consentimento dado nas fases iniciais do processo. Assim, nenhuma fase da obra ou projeto deve se iniciar antes que todos os dados técnicos, produzidos ao longo desses processos, tenham sido submetidos à consulta, quantas vezes seja necessário que assim se proceda.

O último e mais controverso ponto a ser tratado quanto à Convenção nº 169 da OIT (1989) se refere aos efeitos desse relevante direito de consulta prévia, livre e informada. Parte da doutrina entende ser a consulta mera formalidade, sem qualquer aptidão para interferir efetivamente no processo decisório, e parte dela defende ser a opinião manifestada pelas comunidades vinculante, traduzida em verdadeira possibilidade de veto ao projeto.

Visão intermediária e razoável pode e deve ser adotada, contudo, no sentido de que a decisão do grupo é definitiva quanto às medidas que lhes digam respeito com exclusividade. Vale dizer, a implementação de determinada ação governamental ou obra dentro de seu território dependerá de sua anuência. O veto, que decorre da autodeterminação desses povos,

bem como da autonomia na estipulação e gerência de seus projetos de desenvolvimento, nesse caso é absoluto.

Mais uma vez a autodeterminação dos povos condiciona a atuação do Poder Público, e se afigura como direito reconhecido, conforme adiantado, na ordem internacional, como princípio fundamental que reconhece o direito das comunidades ou grupos étnicos, culturais, religiosos e nacionais de determinarem livremente seu próprio destino político, econômico, social e cultural, implicando, nesse contexto que as comunidades têm o direito de escolher seus próprios destinos, pois conforme esclarecido, a autodeterminação dos povos não se limita apenas a questões políticas, também abrangendo o direito das comunidades de preservar, promover e praticar sua própria cultura, idioma, religião e tradições, bem como de controlar seus recursos naturais e econômicos.

Assim, o direito de vetar o seguimento de uma ação do Poder Público que diga respeito com exclusividade aos povos tradicionais impactados pela respectiva intervenção decorre do próprio princípio da autodeterminação dos povos, na perspectiva de preservação, promoção e prática de sua própria cultura, idioma, religião e tradições, bem como do controle de seus recursos naturais e econômicos, o que não pode ser vulnerado pelo Estado, sob pena de violação não apenas do direito de participação livre, prévia e informada, mas de compromisso de proteção assumido na ordem internacional.

A Corte Interamericana de Direitos Humanos também já se manifestou, no caso “Saramaka vs. Suriname”⁷, distinguindo consulta e consentimento, exigindo esse consentimento nas hipóteses de grandes projetos que provoquem perda ou grave comprometimento do território envolvido no que diz respeito ao acesso, uso e gozo dos recursos fundamentais à existência física e cultural da comunidade envolvida.

Os Saramaka são um grupo étnico que faz parte da população afrodescendente que habita a região do Suriname, na América do Sul. São descendentes de africanos que foram trazidos para a América durante o período da escravidão, especialmente nos séculos XVII e XVIII, para trabalhar nas plantações de cana-de-açúcar, café e outras culturas nas então colônias europeias, particularmente dos Países Baixos.

São conhecidos por sua cultura única, mistura de elementos africanos e influências indígenas e europeias, inclusive quanto à língua crioula chamada “Saramaccan” ou “Sranan

⁷CIDH. Corte Interamericana de Derechos Humanos. Caso “Povo Saramaka vs. Suriname”, 2007.

Tongo”, baseada no inglês, holandês e em línguas de matriz africana, e distinguem-se por sua organização social em comunidades chamadas "kondei" ou "maroon", comunidades autônomas que se desenvolveram nas florestas do Suriname como refúgios de escravos fugitivos.

Os Saramaka mantêm, até os dias de hoje, sua identidade cultural e suas tradições, incluindo práticas religiosas, sistemas de governança e sistemas de conhecimento tradicionais, e foram objeto de importante julgamento da Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) em 2007, que diz respeito aos direitos dos povos indígenas e tradicionais exatamente no que diz respeito à consulta e ao consentimento livre, prévio e informado.

Para a Corte Interamericana, consulta refere-se à obrigação do Estado de envolver as comunidades indígenas ou tradicionais afetadas em um processo de diálogo e negociação antes de tomar decisões que possam afetar seus direitos e interesses, e implica informar as comunidades sobre as medidas planejadas, ouvindo suas preocupações e opiniões, e levando-as em consideração na tomada de decisões.

O consentimento prévio, informado e de boa-fé implica que o Estado não pode prosseguir com medidas que afetem diretamente os direitos das comunidades tradicionais sem a concordância dessas comunidades, que deve ser dada voluntariamente, com base em informações completas e precisas sobre as medidas planejadas e seus impactos, e deve ser obtido através de um processo de negociação de boa-fé.

Para a Corte, em casos onde a vida, a sobrevivência ou a integridade física e cultural das comunidades estejam em risco, o consentimento é geralmente obrigatório, de acordo com as normas internacionais de direitos humanos, tendo concluído que o Estado do Suriname não cumpriu suas obrigações de consulta e consentimento prévio em relação à construção da barragem de “Afobaka”.

A CIDH entendeu que o Estado não havia consultado as comunidades Saramaka de forma adequada e que não havia obtido seu consentimento para o projeto. Portanto, a Corte considerou que houve violação dos direitos dessas comunidades à consulta e ao consentimento prévio, informado e de boa-fé. Esse caso estabeleceu importante precedente na jurisprudência internacional sobre os direitos dos povos tradicionais à consulta e ao consentimento em casos de ações governamentais que envolvam projetos que afetem suas terras e recursos.

Liana Amin Lima da Silva (2017, p. 204-205) bem observa a distinção do consentimento como a “finalidade” de um processo de consulta, do consentimento como “requisito” para que o Estado tome uma decisão:

O consentimento como finalidade do processo de consulta significa que o estado deve organizar os procedimentos de tal modo que estejam orientados ao êxito do consentimento ou acordo. Sem embargo, se mesmo instaurados ditos procedimentos de boa-fé, não se chega a dito consentimento o acordo, a consulta segue sendo válida e o Estado está facultado a tomar uma decisão.

Nesse sentido, melhor seria se a Convenção nº 169/89 da OIT adotasse o termo “consentimento” livre, prévio e informado, no lugar de “consulta” livre, prévia e informada, o que não afasta a possibilidade de interpretação pelas cortes internacionais ou pelos tribunais internos dos países signatários, além da possibilidade de uma interpretação autêntica pela própria Organização Internacional do Trabalho.

Não sendo esse o caso, vale dizer, de uma ação do Poder Público que diga respeito com exclusividade aos povos tradicionais impactados, eventuais objeções oferecidas pela comunidade afetada devem ser devidamente consideradas, somente podendo ceder na hipótese de razões mais fortes em sentido contrário que afastem a opinião manifestada na consulta, como bem delineado por Duprat (2014, p. 68):

Se estas não se apresentarem, as objeções têm que ser incorporadas ao processo decisório, com alteração, no todo ou em parte, do projeto. Não é possível o descarte ou a desqualificação de ideias contrárias sob argumentos “de autoridade”. A consulta da Convenção 169 foi concebida como importante instrumento de correção de assimetrias verificadas na sociedade nacional. Não mais se concebe, tal como se deu em passado bastante recente, que os benefícios do chamado “desenvolvimento” sejam auferidos por alguns grupos privilegiados, e os seus efeitos perversos, suportados pelos demais. Daí por que a consulta é um processo ético, de natureza argumentativa, em que as partes se relacionam com igual respeito e consideração.

Por fim, importa-nos considerar que a Convenção nº 169 da OIT (1989) é, seguramente, “o documento internacional que mais e melhor traduziu a passagem do Estado nacional de matiz hegemônico para a sua vertente de pluralismo cultural e étnico” (DUPRAT, 2014, p. 71), e as atuais concepções jurídicas sobre Direito Internacional e a natureza de suas normas, advindas dos tratados e convenções aos quais o Estado se obrigou na ordem internacional, especialmente as de proteção aos direitos humanos, nos levam à uma concepção de sua prevalência sobre o direito interno, o que se extrai, no Brasil, desde uma leitura da própria Constituição Federal e de suas mais recentes interpretações, passando por princípios fundamentais como o da

prevalência dos direitos humanos e da norma mais protetiva (princípio *pro homine*), até as atuais concepções de Pluralismo Jurídico, Transconstitucionalismo, e de Estado Constitucional Cooperativo.

E desta forma, a referida convenção é o mais importante referencial para as políticas públicas e toda ação governamental, administrativa ou legislativa, em matéria de direitos indígenas, à qual atribuímos força normativa e vinculante, não podendo ser desrespeitada ou relativizada, sob pena de incorrer o Estado não somente em ilegalidade de sua atuação, mas de inconvenção.

5.2. A AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS NOS SISTEMAS INTERNACIONAL E INTERAMERICANO DE PROTEÇÃO AOS DIREITOS HUMANOS.

A autodeterminação dos povos pode ser concebida, inicialmente, como princípio de Direito Internacional segundo o qual os povos têm o direito de decidir livremente sobre sua organização política, econômica, social e cultural, inclusive a possibilidade de constituírem um Estado independente ou de se integrarem a outro Estado soberano.

É reconhecido como um direito fundamental dos povos, especialmente os colonizados ou sob dominação externa. No Brasil, o princípio é especialmente consagrado no art. 4º, inciso III, da Constituição Federal de 1988, como fundamento das relações internacionais do Estado brasileiro, sendo estudado em subcapítulo específico.

É possível conceber a proteção internacional dos direitos humanos a partir de três ordenamentos jurídicos específicos, sendo o primeiro, o da ordem internacional ou global, ligado à Organização das Nações Unidas, também considerando outras organizações, como a Organização Internacional do Trabalho, assim como convenções e tratados internacionais de direitos humanos, que doravante será denominado sistema global ou internacional de direitos humanos.

O segundo, na ordem regional, é o ligado à Organização dos Estados Americanos (OEA), envolvendo especialmente a Declaração Americana sobre os Direitos Humanos e seus protocolos, assim como outras organizações, tratados e convenções bilaterais ou multilaterais aos quais o Brasil se vincula em relação aos Estados Americanos, sistema que será genericamente denominado neste estudo de sistema regional ou interamericano de direitos humanos.

A consagração mais expressiva do direito à autodeterminação dos povos encontra-se no artigo 1º, comum aos dois Pactos Internacionais de 1966, o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, os quais estabelecem que: “Todos os povos têm o direito de autodeterminação. Em virtude desse direito, determinam livremente sua condição política e asseguram livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural”.

Esse dispositivo foi reiterado também em outros instrumentos, como a Declaração sobre a Concessão da Independência aos Países e Povos Coloniais (Resolução 1514, da Assembleia Geral da ONU, de 1960), a qual estabelece que “todos os povos têm o direito à autodeterminação; em virtude desse direito, determinam livremente seu estatuto político e perseguem livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural”.

Autores como Antônio Augusto Cançado Trindade (2002), ex-juiz da Corte Internacional de Justiça, afirmam que o direito à autodeterminação evoluiu de um princípio político a um verdadeiro direito jurídico com status normativo imperativo (norma de jus cogens), especialmente diante da necessidade de reparar os efeitos do colonialismo e da dominação externa. Segundo o autor, o reconhecimento da autodeterminação como direito dos povos representa uma virada paradigmática na doutrina do direito internacional público, que passou a incorporar demandas históricas por justiça social e pluralismo cultural.

No mesmo sentido, Cassese (1995) argumenta que a autodeterminação não apenas se refere à independência política de territórios coloniais, mas também se aplica a contextos em que há grupos sistematicamente oprimidos dentro de Estados formalmente independentes, como é o caso de muitos povos indígenas. Assim, a autodeterminação assume tanto uma dimensão externa (direito de formar um Estado próprio ou associar-se a outro) quanto uma dimensão interna (direito de participar plenamente na vida política, econômica, social e cultural do Estado onde vivem).

É sobre esta última vertente, mas especificamente quanto aos povos indígenas, que este estudo se funda. Esse entendimento foi, inclusive, consolidado mais recentemente na Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007), que reafirma que os povos indígenas têm direito à autodeterminação.

A autodeterminação dos povos indígenas é um direito fundamental reconhecido expressamente pela Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, adotada pela Assembleia Geral da ONU em 2007. Trata-se de um marco normativo

internacional que reconhece, reafirma e fortalece os direitos coletivos dos povos indígenas à livre determinação, à sua identidade cultural, ao controle sobre seus territórios e recursos naturais, e à participação nas decisões que os afetam.

O artigo 3º da referida declaração estabelece que os povos indígenas têm direito à autodeterminação, e em virtude desse direito, determinam livremente sua condição política e asseguram livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural. Essa disposição afirma a titularidade dos povos indígenas sobre seu próprio destino, o que inclui o direito de escolher seu sistema de governo, de preservar e desenvolver suas instituições, línguas, culturas, espiritualidades e práticas jurídicas tradicionais.

Diferentemente da autodeterminação no contexto clássico da descolonização, voltada à formação de novos Estados, a autodeterminação dos povos indígenas assume aqui uma dimensão interna, voltada ao fortalecimento do autogoverno e à participação autônoma nas estruturas estatais existentes.

O artigo 4º, por sua vez, complementa esses conceitos ao afirmar que “os povos indígenas, no exercício do direito à autodeterminação, têm o direito à autonomia ou ao autogoverno em questões relativas a seus assuntos internos e locais, bem como de dispor de formas para financiar suas funções autônomas”. Essa previsão reforça o entendimento de que os povos indígenas não apenas podem, como devem, ser protagonistas em sua organização interna, podendo estabelecer mecanismos próprios de justiça, educação, saúde e gestão territorial, desde que em harmonia com os direitos humanos reconhecidos internacionalmente.

Como destaca Bartolomé Clavero (2009), a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas rompe com a tradição assimilacionista do direito internacional, ao reconhecer os povos indígenas como sujeitos coletivos de direitos, dotados de personalidade jurídica internacional e de capacidade de autodeterminação no contexto do Estado plurinacional. Para o autor, essa mudança representa um avanço histórico na luta contra o colonialismo interno e na afirmação da diversidade como valor constitutivo das sociedades contemporâneas.

O artigo 5º da mesma declaração prevê que os povos indígenas têm o direito de manter e fortalecer suas distintas instituições políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais, e de participar plenamente, se assim o desejarem, na vida política, econômica, social e cultural do respectivo Estado. Isso significa que a autodeterminação não implica necessariamente

separação do Estado, mas sim a afirmação de uma convivência pautada pelo respeito à autonomia, à dignidade e à igualdade.

Nesse sentido, inclusive, o Canadá inicialmente se recusou a votar a favor da declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas em 2007, ao lado de países como Estados Unidos, Austrália e Nova Zelândia. A principal justificativa canadense para essa posição foi a preocupação com a redação dos artigos que tratam do direito à autodeterminação dos povos indígenas, especialmente os artigos 3º e 4º, os quais poderiam, na visão do governo, ser interpretados como um direito de secessão, ou seja, de separação e formação de um Estado independente pelos povos originários.

Na avaliação das autoridades canadenses da época, a autodeterminação indígena prevista na declaração poderia conflitar com a integridade territorial do país, gerando insegurança jurídica e questionamentos sobre a soberania do Estado. Além disso, o governo também expressou reservas quanto às implicações legais dos dispositivos relativos à posse de terras e recursos naturais, que poderiam ser interpretados como obrigando o Estado a devolver áreas já sob domínio de não indígenas.

Contudo, em 2010, o Canadá reviu sua posição e anunciou apoio à declaração, embora com a ressalva de que a interpretação dos seus dispositivos ocorreria dentro do marco constitucional canadense. Essa mudança foi motivada por pressões internas, sobretudo de organizações indígenas, e pela crescente compreensão de que a declaração não impõe obrigações jurídicas vinculantes, mas sim estabelece padrões mínimos de direitos humanos, sendo compatível com a promoção da reconciliação e da justiça histórica.

A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, assim, constitui um instrumento normativo de grande relevância para a efetivação de direitos dos povos indígenas, sobretudo em países como o Brasil, onde tais direitos são frequentemente ameaçados por políticas estatais de integração forçada, invasão territorial e negação de reconhecimento. Ao garantir o direito à autodeterminação, a declaração reafirma o princípio de que não pode haver democracia verdadeira sem o respeito à diversidade e sem a participação efetiva dos povos na construção de seu próprio futuro.

No sistema interamericano de proteção aos direitos humanos, estruturado no âmbito da Organização dos Estados Americanos (OEA), o direito à autodeterminação dos povos é reconhecido como um princípio fundamental que orienta a proteção dos direitos coletivos e o respeito à diversidade étnico-cultural dos povos do continente. Ainda que o termo

"autodeterminação" nem sempre apareça de forma explícita nos textos normativos, sua substância está presente na jurisprudência da Corte Interamericana de Direitos Humanos (Corte IDH) e na atuação da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), sobretudo no que se refere aos povos indígenas e tribais.

A Carta da OEA, em seu artigo 3º, alínea "d", já afirmava, desde 1948, que "todo Estado tem o direito de desenvolver livremente sua vida política, econômica, social e cultural", reconhecendo implicitamente o princípio da autodeterminação dos povos, ainda que direcionado inicialmente aos Estados. Com a evolução do sistema interamericano e a intensificação da mobilização de povos indígenas e afrodescendentes na região, esse princípio passou a ser interpretado à luz dos direitos coletivos, da pluralidade cultural e da dignidade dos povos originários, incorporando, assim, uma concepção mais ampla e interna de autodeterminação.

A Corte Interamericana, por sua vez, tem desenvolvido uma jurisprudência sólida que, embora nem sempre utilize a terminologia "autodeterminação", reconhece seu conteúdo por meio do direito ao território, à consulta prévia, à livre organização e ao desenvolvimento cultural e político autônomo. Um dos marcos dessa construção é o caso "Awás Tingni vs. Nicarágua" (2001), em que a Corte reconheceu o direito de um povo indígena ao uso e à posse de suas terras tradicionais, mesmo sem titulação formal, afirmando que tais direitos decorrem diretamente da relação histórica, espiritual e econômica que os povos mantêm com seus territórios. Essa decisão pioneira foi interpretada por autores como James Anaya (2004) como uma forma concreta de garantir a autodeterminação dos povos indígenas, pois reforça sua capacidade de controlar os elementos essenciais de sua existência coletiva.

Essa linha jurisprudencial foi aprofundada em casos posteriores, como *Saramaka vs. Suriname* (2007), já mencionado anteriormente neste estudo, em que a Corte afirmou explicitamente que o direito à consulta e ao consentimento prévio, livre e informado de povos indígenas e tribais em relação a projetos que afetem seus territórios constitui uma condição indispensável para a sobrevivência cultural desses povos. O reconhecimento da consulta não como um mero ato formal, mas como mecanismo essencial de autodeterminação, reforça o entendimento de que o sistema interamericano protege o direito dos povos de decidirem, de forma autônoma, sobre os rumos de seu desenvolvimento.

Como destaca Carlos Frederico Marés (2015), o sistema interamericano contribui decisivamente para afirmar uma concepção de autodeterminação interna, na qual os povos indígenas são reconhecidos como sujeitos de direito coletivo, com autoridade para definir suas

estruturas políticas, sociais e jurídicas próprias, em harmonia com os valores democráticos e os direitos humanos. Trata-se de uma autodeterminação que não questiona a integridade territorial dos Estados, mas exige destes o reconhecimento e a convivência com formas diferenciadas de organização social, baseadas em direitos originários e não delegados.

Por fim, a Comissão Interamericana também tem promovido esse entendimento, tanto por meio de relatórios temáticos, como o relatório “Povos Indígenas e Tribais das Américas” (2009), quanto por medidas cautelares e recomendações dirigidas aos Estados. Nessas manifestações, a CIDH reitera que o reconhecimento da autonomia territorial, institucional e cultural dos povos indígenas é condição para o pleno exercício de seus direitos humanos e para a superação histórica das estruturas coloniais de dominação.

Dessa forma, o sistema interamericano tem avançado na consolidação do direito à autodeterminação dos povos indígenas, mediante uma abordagem que alia a proteção coletiva ao pluralismo jurídico, à justiça social e ao respeito à diversidade. Trata-se de uma interpretação dinâmica do direito internacional dos direitos humanos, em que a autodeterminação é concebida como elemento central para a dignidade e a sobrevivência dos povos originários nas Américas.

A autodeterminação dos povos indígenas no âmbito do Sistema Interamericano de Proteção aos Direitos Humanos também tem sido progressivamente reconhecida como um direito essencial à preservação da identidade cultural, territorial e política desses povos. Esse reconhecimento foi significativamente reforçado com a adoção da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada pela Organização dos Estados Americanos (OEA) em 2016, tornando-se o primeiro instrumento regional específico voltado à garantia dos direitos indígenas no continente americano.

A declaração consagra de maneira expressa e inequívoca o direito à autodeterminação dos povos indígenas, estabelecendo que os povos indígenas têm o direito à autodeterminação, assim como, em virtude desse direito, determinam livremente sua condição política e buscam livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural. A declaração reafirma, portanto, a dimensão interna da autodeterminação, compreendida como o direito à autonomia e ao autogoverno dentro dos limites dos Estados nacionais, sem implicar, necessariamente, um direito de secessão. Essa concepção está em consonância com os princípios já consolidados no direito internacional, particularmente na Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007), com a qual guarda estreita convergência.

O reconhecimento da autodeterminação, nesse contexto, envolve o direito dos povos indígenas de manter e reforçar suas instituições políticas, jurídicas, econômicas, sociais e culturais, bem como de participar plenamente da vida política e pública dos Estados. A declaração reforça esse aspecto ao assegurar aos povos indígenas o direito de manter e desenvolver seus sistemas jurídicos e instituições próprias, desde que compatíveis com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos. Dessa forma, a autodeterminação assume um caráter pluralista e participativo, permitindo que os povos indígenas moldem suas próprias formas de organização, sem submissão forçada às estruturas majoritárias do Estado.

5.3. A AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS NO ORDENAMENTO JURÍDICO INTERNO BRASILEIRO.

Conforme adiantado, a autodeterminação dos povos é reconhecida como um direito fundamental dos povos, especialmente os colonizados ou sob dominação externa. No Brasil, o princípio é especialmente consagrado no art. 4º, inciso III, da Constituição Federal de 1988, como fundamento das relações internacionais do Estado brasileiro: “A República Federativa do Brasil rege-se nas suas relações internacionais pelos seguintes princípios: [...] III – autodeterminação dos povos; [...]” (BRASIL, 1988).

Nesses termos, o direito à autodeterminação dos povos encontra respaldo principalmente na Constituição Federal de 1988, que, embora não utilize expressamente o termo "autodeterminação", consagra, de forma substancial, o direito dos povos indígenas à autonomia cultural, territorial, organizacional e política. Trata-se de um reconhecimento normativo da autodeterminação em sua dimensão interna, compatível com a integridade territorial do Estado, e em consonância com os instrumentos internacionais dos quais o Brasil é signatário.

A Constituição de 1988 representou uma ruptura paradigmática com o regime jurídico anterior, de viés integracionista e assimilacionista, ao reconhecer os povos indígenas como sujeitos coletivos de direitos originários sobre suas terras tradicionais, conforme o disposto no artigo 231. Esse dispositivo estabelece que "são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam", devendo a União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. Para Carlos Frederico Marés (2015), esse reconhecimento implica o direito dos povos indígenas de viver segundo seus próprios valores, estruturas políticas e jurídicas, o que equivale a um reconhecimento constitucional da autodeterminação.

O mesmo artigo assegura aos povos indígenas a posse permanente e o uso exclusivo das riquezas naturais existentes em suas terras, exceto em caso de relevante interesse público da União, o que reforça sua autonomia econômica e seu direito de definir livremente seu desenvolvimento. Como observa Dalmo Dallari (2007), esse conjunto de garantias territoriais, culturais e organizacionais constitui uma forma concreta de autodeterminação, adaptada à realidade plural do Estado brasileiro e comprometida com a superação do colonialismo interno.

Além disso, a autonomia organizacional é reconhecida implicitamente quando a Constituição afirma que se respeitam as formas próprias de organização social dos povos indígenas. Essa garantia é fundamental, pois assegura a manutenção de sistemas próprios de governança, justiça comunitária, transmissão de saberes e práticas culturais, sem a imposição de estruturas externas. Segundo Manuela Carneiro da Cunha (2009), ao reconhecer tais direitos como originários, o constituinte rompeu com a ideia de concessão estatal e reconheceu a anterioridade dos direitos indígenas em relação ao próprio Estado brasileiro.

O Brasil também é signatário de tratados internacionais que reforçam a autodeterminação dos povos, como a Convenção nº 169 da OIT, internalizada por meio do Decreto nº 5.051/2004, que garante o direito dos povos indígenas de "decidir suas próprias prioridades quanto ao processo de desenvolvimento" (art. 7º). A jurisprudência do Supremo Tribunal Federal (STF) tem reiterado a validade dessa convenção no ordenamento interno, reconhecendo-a como parâmetro interpretativo da Constituição em matéria indígena, como se observa no julgamento da Petição 3.388/RR, o caso Raposa Serra do Sol.

Nessa decisão, o STF reafirmou a vigência dos direitos originários dos povos indígenas, ainda que tenha introduzido a tese do "marco temporal", posteriormente questionada e superada em decisões recentes. Como analisa Luiz Roberto Barroso (2010), mesmo com limitações e controvérsias, a jurisprudência do STF consolidou a ideia de que a Constituição assegura uma forma de autodeterminação dos povos indígenas, dentro de um modelo de Estado plural e democrático.

O referido julgamento da Petição 3.388/RR, conhecido como caso Raposa Serra do Sol, constitui um dos marcos mais relevantes do Supremo Tribunal Federal na consolidação da jurisprudência constitucional brasileira sobre os direitos dos povos indígenas. Trata-se de um conflito jurídico e político em torno da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, localizada no estado de Roraima, na fronteira com a Venezuela e a Guiana.

A área, com cerca de 1,7 milhão de hectares, é tradicionalmente ocupada por povos indígenas como os Macuxi, Wapichana, Taurepang, Ingarikó e Patamona. A controvérsia teve origem na oposição de setores políticos e econômicos à demarcação contínua da terra indígena, proposta pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) com respaldo no Decreto nº 1.775/1996, que regula o procedimento de demarcação de terras tradicionais. Os opositores defendiam uma demarcação em ilhas, que permitisse a permanência de produtores rurais não indígenas e de ocupantes instalados na região, muitos dos quais com incentivos ou permissões anteriores do próprio Estado. Alegavam, entre outros pontos, ameaças à soberania nacional por conta da localização fronteiriça e prejuízos a investimentos econômicos consolidados.

Ao julgar o caso, inicialmente em março de 2009, a suprema corte brasileira decidiu, por maioria, que a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol na forma contínua era constitucional, reconhecendo o direito originário dos povos indígenas sobre os territórios que tradicionalmente ocupavam. O relator, Ministro Carlos Ayres Britto, destacou que o direito dos povos indígenas às suas terras não decorre de concessão do Estado, mas de um reconhecimento constitucional de sua posse ancestral, fundamento que legitima a proteção territorial como dimensão essencial da identidade e da sobrevivência dos povos originários.

A decisão determinou a retirada de todos os ocupantes não indígenas da área, mesmo os que alegavam posse legítima ou investimentos de longa data, reconhecendo que a ocupação indígena tradicional não se confunde com registro fundiário, e sim com a ocupação habitual, coletiva e culturalmente significativa do território.

Contudo, o julgamento também ficou marcado pela fixação de 19 condicionantes, que visavam estabelecer critérios e limites para futuras demarcações e para o exercício de direitos dentro das terras indígenas. Entre essas condicionantes, destacam-se a vedação à ampliação de áreas demarcadas, a necessidade de autorização do Estado para atividades de defesa nacional, pesquisa e grandes obras em terras indígenas, bem como o controle da exploração de recursos naturais.

Embora não tenham alterado a decisão sobre o caso Raposa Serra do Sol, essas condicionantes foram duramente criticadas por juristas e lideranças indígenas, por significarem uma forma de limitação à autodeterminação e à autonomia garantidas pelo artigo 231, da Constituição Federal.

Outro ponto controverso foi a introdução da tese do “marco temporal”, segundo a qual apenas teriam direito à terra os povos indígenas que a estivessem ocupando, de forma física ou

em litígio (renitente esbulho), na data da promulgação da Constituição Federal, em 5 de outubro de 1988. Essa tese, embora não tenha sido objeto de decisão definitiva no caso Raposa Serra do Sol, passou a ser invocada por setores contrários às demarcações como um novo critério de restrição aos direitos originários.

O caso teve repercussão geral e passou a ser utilizado como referência em diversas ações judiciais e administrativas relacionadas aos direitos territoriais indígenas. Entretanto, em setembro de 2023, no julgamento do Recurso Extraordinário nº 1.017.365/SC, o próprio tribunal reviu esse entendimento, decidindo pela inconstitucionalidade da tese do marco temporal, por considerá-la incompatível com o regime de proteção aos direitos originários previsto no texto constitucional. Essa decisão representou uma inflexão relevante na jurisprudência, reafirmando o caráter atemporal dos direitos indígenas às suas terras tradicionais, independentemente de sua situação jurídica ou de sua ocupação no ano de 1988.

Assim, o caso Raposa Serra do Sol permanece como um precedente ambíguo, posto que ao mesmo tempo em que consolidou a constitucionalidade da demarcação contínua e reconheceu o conteúdo coletivo e originário do direito territorial indígena, também introduziu condicionantes e fundamentos interpretativos que, durante anos, foram utilizados para restringir direitos e limitar a autonomia dos povos indígenas.

A decisão evidencia a tensão entre o projeto constitucional de reconhecimento da diversidade e os limites impostos por uma concepção ainda centralizadora e estatocêntrica do poder sobre os territórios. Referida decisão, embora importante em termos simbólicos e jurídicos, acabou por reafirmar padrões coloniais ao condicionar o exercício de direitos indígenas ao controle e à tutela do Estado.

Em última análise, o caso revela os desafios constitucionais e políticos da efetivação da autodeterminação dos povos indígenas no Brasil, cuja realização depende não apenas de garantias formais, mas da transformação estrutural das relações entre os povos originários e o Estado brasileiro.

De todo modo, no contexto jurídico brasileiro, à luz da Constituição Federal, dos tratados internacionais dos quais a República Federativa do Brasil faz parte, assim como nos termos do entendimento jurisprudencial firmado pelo Supremo Tribunal Federal, o direito à autodeterminação dos povos indígenas está normativamente garantido por meio do reconhecimento constitucional de sua identidade cultural, autonomia organizacional e direito

originário às terras tradicionalmente ocupadas, integrando-se a uma ordem jurídica aberta aos tratados internacionais de direitos humanos.

Essa configuração representa não apenas um avanço civilizatório, mas também um compromisso constitucional com a justiça histórica, a diversidade e o pluralismo jurídico, pilares essenciais para a efetivação de um Estado democrático de direito inclusivo e plural, e da efetiva garantia de uma verdadeira autodeterminação dos povos indígenas.

6. A AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS COMO GARANTIA PARA UM FUTURO ANCESTRAL.

6.1. A AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS EM PERSPECTIVA DECOLONIAL.

Decolonialismo, na esfera semântica, deriva da palavra francesa “décolonial”, caracterizada pelo enfrentamento da colonialidade do poder, que permanece vigente como herança da modernidade, mesmo após a formalização do processo de independência (GONZAGA, 2022, p. 119).

Aníbal Quijano, conhecido por suas contribuições para os estudos sobre colonialismo, colonialidade e decolonialismo, discute como a colonialidade do poder persiste como uma estrutura dominante mesmo após o fim formal do colonialismo, e argumenta que a colonialidade é uma forma de poder que estrutura as sociedades contemporâneas, incluindo a América Latina, e que vai além das relações econômicas e políticas diretas da colonização, destacando seu enraizamento em padrões de classificação racial, social e cultural que foram estabelecidos durante a era colonial e que continuam a moldar as relações de poder e a subalternidade nos dias de hoje (QUIJANO, 2000, p. 227-280).

No que diz respeito ao decolonialismo, o sociólogo defende a necessidade de se desmantelarem as estruturas de poder colonial que persistem na modernidade, promovendo uma descolonização não apenas das instituições políticas e econômicas, mas também das mentalidades, dos discursos e das práticas sociais que perpetuam a hierarquia e a marginalização (QUIJANO, 2000, p. 227-280).

Não foram poucas, nem tampouco são recentes as tentativas de povos do sul global, especialmente na América Latina em buscar uma refundação de seu Estado-Nação, propondo uma mais concreta participação dos povos originários na formação da vontade política da nação, baseada numa verdadeira autodeterminação, alinhada aos conceitos anteriormente apresentados, sejam os jurídicos, nos sistemas interno ou externo de proteção dos direitos humanos, sejam os sociológicos ou antropológicos.

Nesse cenário, duas experiências se destacam na América do Sul, a da República Plurinacional da Bolívia, e a da República do Equador, já no limiar do século XXI. Para uma breve análise dessas experiências, focada na mais bem-sucedida delas, a da República Plurinacional da Bolívia, é fundamental uma incursão no próprio conceito de plurinacionalismo.

O conceito de plurinacionalismo, especialmente tendo em conta as adiantadas experiências na América do Sul, representa justamente uma ruptura significativa com o modelo de Estado-Nação homogêneo, fundado sobre uma ideia única de povo, cultura e identidade nacional. Trata-se de um princípio político e jurídico que reconhece a coexistência de múltiplas nações dentro de um mesmo Estado, cada uma com direito à autodeterminação, à preservação de seus modos de vida, línguas, instituições e territórios.

Essa proposta emerge, sobretudo, da resistência e da organização dos povos indígenas frente à estrutura colonial que historicamente negou sua existência política e cultural. Ao contrário de meras políticas multiculturais que toleram a diversidade dentro de uma estrutura dominante, o plurinacionalismo propõe uma reorganização profunda do Estado, de forma a reconhecer juridicamente as nações indígenas como sujeitos constituintes e não apenas como minorias étnicas (WALSH, 2010).

No contexto sul-americano, esse paradigma se materializou de forma mais expressiva nas Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009), que se autodefinem como Estados plurinacionais.

Na Bolívia, o Estado Plurinacional reconhece 36 povos indígenas como nações com direito à autonomia, autogoverno, justiça própria e controle sobre seus territórios. A Constituição boliviana, construída com ampla participação dos movimentos sociais e indígenas, expressa uma tentativa de refundar o Estado a partir de uma lógica de coexistência e reciprocidade entre diferentes formas de vida, saberes e sistemas normativos (ESCOBAR, 2018).

O plurinacionalismo boliviano representa uma das expressões mais emblemáticas de tentativa de refundação estatal a partir dos princípios da diversidade étnico-cultural e da descolonização institucional. A Constituição Política do Estado de 2009, impulsionada pelo processo constituinte liderado por movimentos indígenas, camponeses e populares sob a liderança de Evo Morales, marca uma inflexão histórica ao declarar a Bolívia como um “Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário”, superando o modelo republicano liberal tradicional.

Segundo Silvia Rivera Cusicanqui, intelectual aymara, o reconhecimento constitucional da plurinacionalidade foi resultado de uma longa trajetória de lutas dos povos indígenas, mas também revela tensões entre a institucionalização do discurso e a vivência prática das autonomias indígenas (RIVERA CUSICANQUI, 2010). Ela aponta que o risco está na captura

estatal das lutas descolonizadoras, o que pode transformar o plurinacionalismo em uma retórica de inclusão sem transformação estrutural.

Já Luis Tapia, filósofo boliviano, destaca que a plurinacionalidade implica não apenas o reconhecimento formal das nações originárias, mas a coexistência de diferentes formas de governo, direito e racionalidade dentro do mesmo Estado. Para ele, essa coexistência desafia a centralidade do Estado moderno e exige a construção de uma nova institucionalidade política baseada na articulação entre o comunitário e o estatal (TAPIA, 2011).

Nessa perspectiva, o plurinacionalismo é um processo em disputa, onde a tensão entre o poder constituinte indígena e a lógica burocrática estatal se torna evidente. Tapia (2011) também ressalta que a plurinacionalidade boliviana deve ser pensada como uma “institucionalidade em movimento”, aberta à criatividade política dos povos e comunidades, e não como um arranjo jurídico já acabado.

Além disso, Raúl Zibechi entende o plurinacionalismo como um esforço de transição civilizatória, em que os povos originários buscam se libertar do modelo extrativista colonial que marcou historicamente a relação do Estado com a terra e os recursos naturais. Para Zibechi, a Bolívia plurinacional deve ser analisada em seu contexto de conflitos entre o projeto de descolonização indígena e os interesses econômicos nacionais e transnacionais, o que evidencia que o reconhecimento constitucional não basta para transformar as relações de poder herdadas do colonialismo (ZIBECHI, 2012).

Portanto, o plurinacionalismo boliviano, embora seja um marco histórico e simbólico de valorização das nações originárias, permanece um projeto em construção, permeado por contradições entre o ideal de autodeterminação e a realidade de um Estado ainda moldado por estruturas coloniais e capitalistas.

A adoção do plurinacionalismo também é uma resposta à crise da colonialidade do poder, conceito formulado por Aníbal Quijano (2005), que denuncia a permanência das estruturas coloniais nas formas contemporâneas de Estado, economia e produção de conhecimento, conforme amplamente analisado no início deste estudo.

Nesse sentido, o plurinacionalismo não é apenas uma reivindicação jurídica, mas um projeto político de descolonização, que busca superar o monopólio eurocêntrico sobre a definição de democracia, direito e desenvolvimento. Ao propor a convivência de múltiplas racionalidades e cosmovisões dentro de um mesmo Estado, o plurinacionalismo desafia o paradigma moderno de unidade nacional e promove a construção de uma democracia

intercultural, onde a diferença é reconhecida como fundamento, e não como exceção (SANTOS, 2010).

Eduardo dos Santos (2025) muito bem ilustra os estágios que costumam percorrer esses Estados até alcançar um verdadeiro plurinacionalismo, iniciando pela constituição de um Estado Multicultural, passando pelo pluriculturalismo, até que se constitua como um Estado Plurinacional.

Assim, na perspectiva dos Estados, a autodeterminação é concebida como um princípio estruturante para a garantia de direitos plenos, na medida em que fortalece a resistência cultural frente às pressões da sociedade dominante e às desigualdades históricas impostas pelos processos coloniais. E nesse cenário, como fator fundamental a ser observado por uma sociedade que se pretende plural, e que respeite a autodeterminação dos povos indígenas, está o pluralismo jurídico.

O pluralismo jurídico, conforme compreendido por Antônio Carlos Wolkmer (2021), representa uma concepção crítica e ampliada do direito, que rompe com a hegemonia do modelo jurídico estatal e monocultural, tradicionalmente centrado na legalidade formal e na institucionalidade normativa. Em sua perspectiva, trata-se de reconhecer e valorizar a existência de múltiplas formas de produção normativa e resolução de conflitos que coexistem com o direito oficial, especialmente em sociedades marcadas pela diversidade étnica, cultural e social, como é o caso do Brasil.

O autor critica o paradigma moderno do direito, estruturado a partir da matriz eurocêntrica, positivista e excludente, que impôs uma única racionalidade jurídica, apagando ou subalternizando as formas jurídicas originárias ou populares. Para Wolkmer, o pluralismo jurídico é, portanto, não apenas uma constatação empírica de que existem múltiplas ordens normativas na realidade social, mas também uma proposta teórico-política de reconhecimento e articulação entre essas diferentes formas de juridicidade, que emergem dos povos indígenas, comunidades tradicionais, movimentos sociais e grupos marginalizados.

Essa visão pluralista propõe a superação da centralidade do Estado como único produtor do direito e incentiva a construção de um campo jurídico mais democrático, horizontal e intercultural. Ao colocar em evidência os saberes e práticas jurídicas não estatais, Wolkmer (2021) defende a necessidade de uma reconfiguração epistemológica do direito, que seja capaz de dialogar com as experiências jurídicas periféricas, valorizando a justiça social e a autonomia dos sujeitos coletivos

O pluralismo jurídico, assim, constitui-se como um instrumento fundamental para a efetivação da cidadania pluriétnica e para o reconhecimento da diversidade jurídica enquanto expressão legítima de outras formas de viver e normatizar o mundo, tendo como base, e também como horizonte, a autodeterminação desses povos.

Nesse contexto, A Resolução nº 287, de 25 de junho de 2019, do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), representa um marco relevante no reconhecimento institucional do pluralismo jurídico no contexto do sistema judiciário brasileiro, especialmente no que diz respeito aos direitos dos povos indígenas.

Essa norma estabelece diretrizes para o tratamento das demandas judiciais que envolvam indígenas, exigindo dos magistrados e servidores do Judiciário o respeito à diversidade étnica e cultural, bem como às formas próprias de organização social, normas internas e sistemas tradicionais de justiça desses povos. Ao consagrar expressamente o princípio do pluralismo jurídico, a resolução reconhece que o direito estatal não é a única fonte legítima de normatividade, atribuindo valor jurídico às práticas e instituições indígenas, que muitas vezes se baseiam em lógicas distintas daquelas predominantes no direito positivo ocidental.

Isso significa que o Judiciário deve considerar, nas decisões que envolvam indígenas, os seus modos próprios de vida, sua cosmovisão, suas línguas e seus processos autônomos de resolução de conflitos.

A Resolução do CNJ reforça, ainda, a necessidade de capacitação específica de magistrados e servidores para que estejam aptos a lidar com essas realidades plurais, promovendo um diálogo intercultural e evitando a reprodução de práticas coloniais e discriminatórias.

Nesse sentido, o dispositivo normativo atua como um instrumento de efetivação da Convenção 169/1989, da OIT, da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e da própria Constituição Federal de 1988, que, em seu artigo 231, reconhece a organização social, os costumes, as línguas e as tradições dos povos indígenas.

Ao impor ao Judiciário a obrigação de respeitar o pluralismo jurídico, a Resolução nº 287 contribui para a construção de um direito mais inclusivo, intercultural e sensível às múltiplas formas de juridicidade existentes no país, especialmente aquelas historicamente invisibilizadas ou marginalizadas, em respeito à autodeterminação desses povos.

O Brasil, com os históricos problemas de formação de um Estado-Nação, desde o início da colonização, como bem distinguiu Quijano (2005, p. 124), apresentando quatro trajetórias

históricas ou linhas ideológicas acerca desse problema, assim como um questionamento sobre qual seria esse elemento que uniria ou justificaria essas dificuldades de uma verdadeira nacionalização, e as razões pelas quais isso nunca foi possível na América Latina, no nosso particular caso, aponta para

A imposição de uma ideologia de “democracia racial” que mascara a verdadeira discriminação e a dominação colonial dos negros, como no Brasil (...). Dificilmente alguém pode reconhecer com seriedade uma verdadeira cidadania da população de origem africana nesses países, ainda que as tensões e conflitos raciais não sejam tão violentos e explícitos como na África do Sul ou no sul dos Estados Unidos.

Nesse contexto, o próprio mito ou ideologia da “democracia racial”, que mascara a verdadeira discriminação e a dominação colonial, hoje, não apenas dos pretos e pardos, mas também dos povos indígenas, tudo isso aliado ao apontado quadro de dizimação ou assimilação dos povos tradicionais ou originários, ao longo de mais de 500 anos, com uma estrutura colonial de poder arraigada de maneira tão forte no seio social, utilizando-se da política estatal, de longa data, de “branqueamento” da população, acaba por inviabilizar, ainda que nos termos propostos por Estados como Bolívia e Equador, a refundação do Estado-Nação brasileiro, para um modelo plurinacional.

Se por um lado a população autodeclarada indígena no Brasil, conforme apontado anteriormente, de acordo com dados do Censo 2022 (IBGE, 2023), chegou a 1.693.535 pessoas, esse número corresponde a apenas 0,83% da população total do país, ainda que isso represente um aumento de quase 89% em relação a 2010, quando o Censo registrou 896.917 indígenas (0,47% da população), lembrando ainda que mais da metade desse contingente (aproximadamente 51,2%, cerca de 867.919 pessoas) reside na Amazônia Legal, região que engloba municípios do Norte, Nordeste (Maranhão) e Centro-Oeste (Mato Grosso).

No que se refere aos pretos e pardos, o mesmo Censo Demográfico de 2022 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) registrou que a maioria da população passou a se autodeclarar preta ou parda. De acordo com os dados oficiais, 45,3% dos brasileiros se identificaram como pardos, enquanto 10,2% se declararam pretos, totalizando juntos 55,5% da população do país (IBGE, 2023).

Nesse contexto, em razão de a população indígena no Brasil ser inferior a 1%, isso englobando todas as mais de 300 etnias catalogadas, e por outro lado, sendo os pretos e pardos

atualmente a maioria populacional, ainda que mantidas as apontadas estruturas coloniais de poder, e mesmo na ausência de um verdadeiro Estado-Nação, especialmente pela histórica distribuição racial dos meios de produção, acaba por inviabilizar a formação de um Estado plurinacional brasileiro, o que se pode afirmar também pela ausência de condições políticas para tanto, em que pese o recente aumento do protagonismo dos povos indígenas na formação da vontade da nação, assim como a ampliação geométrica das políticas públicas destinadas às minorias no Brasil, especialmente no que toca às questões raciais.

A autodeterminação dos povos, contudo, encontra limites nas questões de soberania, bem como as relativas a um pequeno núcleo intangível de proteção dos direitos humanos, ainda que dentro de uma perspectiva decolonial e pós-colonial, assim como de relativismo cultural, de forte questionamento ao universalismo eurocêntrico.

Esse direito deve ser respeitado no que se refere à todas as políticas públicas e ações governamentais, não apenas nas referidas nos exemplos acima, que envolvem educação e conectividade, mas no que se refere à um escudo contra as perdas culturais, muitas vezes ocultada sob o manto do multiculturalismo e da interculturalidade.

Rita Laura Segato (2020), antropóloga e pesquisadora de questões de gênero e direitos humanos, aborda a autodeterminação dos povos indígenas a partir de uma perspectiva interseccional, articulando a proteção das identidades culturais com a luta contra a violência estrutural e colonial.

A autodeterminação não se limita ao controle sobre territórios ou recursos, mas envolve a capacidade de os povos indígenas definirem suas próprias formas de organização social, reprodução cultural e sistemas normativos, em consonância com seus valores e práticas ancestrais. Segato enfatiza que qualquer política pública ou intervenção estatal deve reconhecer a centralidade da voz indígena, respeitando suas tradições e promovendo mecanismos que assegurem autonomia decisória, evitando a reprodução de práticas de etnocídio simbólico ou material (SEGATO, 2018; 2020).

A solução, diante desse quadro, está justamente na autodeterminação dos povos, conceito já trabalhado em suas concepções jurídicas, sociológicas e antropológicas, que merece uma análise, nesse momento, sob o particular aspecto da percepção dos povos indígenas, em sua concepção coletiva de vida.

6.2. A AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS NA PERSPECTIVA DOS POVOS INDÍGENAS.

A autodeterminação, para além do conceito jurídico normativo, é compreendida nas ciências humanas como a capacidade coletiva de um povo de exercer sua existência com base em seus próprios referenciais culturais, espirituais, econômicos e territoriais, recusando a imposição de modelos estatais ou coloniais que os destituam de sua própria história.

No pensamento indígena, especialmente entre pensadores como Ailton Krenak, a autodeterminação não se limita à soberania política formal, mas envolve a reivindicação do direito de existir segundo formas próprias de ser, pensar, habitar e se relacionar com o mundo. Como afirma Krenak (2019), a verdadeira resistência dos povos originários está em manter vivo seu modo de viver, “sem precisar virar uma réplica da sociedade ocidental”.

Boaventura de Sousa Santos (2006), ao tratar do pluralismo jurídico e das epistemologias do Sul, ressalta que a autodeterminação é também um direito à diferença sem inferioridade, ou seja, o direito de que os povos construam seus futuros a partir de suas cosmologias, linguagens e modos de organização social, não como “outros” do modelo ocidental, mas como sujeitos de pleno valor.

Na antropologia, Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski (2014) defendem a ideia de que o reconhecimento das ontologias indígenas, formas de existência que desafiam as categorias universais do ocidente, exige o abandono da ideia de que existe uma única forma legítima de organizar a vida. Nesse sentido, a autodeterminação passa a ser não apenas um direito político, mas também um direito ontológico, isto é, o direito de sustentar mundos próprios.

Não importando sobre qual aspecto se trate, a autodeterminação dos povos é a chave e o conceito fundamental para a garantia da própria sobrevivência dos povos indígenas como tal, assim como o escudo e a espada daquilo que o grande pensador indígena Ailton Krenak ousou chamar de futuro ancestral.

O conceito de “futuro ancestral”, proposto por Ailton Krenak, representa uma inversão profunda da lógica moderna ocidental de progresso linear e ruptura com o passado. Para Krenak, pensar um futuro verdadeiramente sustentável e plural exige retomar os vínculos ancestrais com a Terra, com os saberes tradicionais e com as formas comunitárias de existência que respeitam o ciclo da vida.

Em suas obras, o autor denuncia a ilusão de um “futuro programado” imposto pela modernidade, que desconsidera os limites ecológicos, apaga a diversidade cultural e impõe uma homogeneização violenta dos modos de vida. O “futuro ancestral”, ao contrário, não se trata de um retorno nostálgico ao passado, mas de uma projeção do tempo que reconhece a sabedoria dos povos originários e sua relação simbiótica com o planeta como elementos centrais para reimaginar o amanhã (KRENAK, 2020).

Ao articular esse conceito, Krenak critica a ideia de humanidade como uma categoria homogênea e universal, argumentando que ela foi forjada a partir da exclusão de múltiplas formas de viver e pensar o mundo. Em sua perspectiva, os povos indígenas resistem não apenas pela sobrevivência física, mas também pela persistência de suas cosmovisões, capazes de oferecer alternativas ao colapso civilizatório atual.

Essa resistência se materializa justamente na noção de um “futuro ancestral”, pois o que se projeta adiante é alimentado por uma memória viva, pela continuidade dos espíritos, das florestas, dos rios e das narrativas que ligam as comunidades humanas aos demais seres da Terra. Assim, trata-se de uma temporalidade circular e viva, onde os ancestrais não pertencem ao passado, mas habitam o presente e orientam o futuro (KRENAK, 2019).

Dessa forma, o futuro ancestral nos convida a repensar a própria noção de progresso e desenvolvimento, substituindo o paradigma da exploração por uma ética de coexistência. Ao valorizar a sabedoria ancestral, essa proposta ecoa o pensamento decolonial e ecofilosófico, ao propor rupturas com as matrizes coloniais e capitalistas que estruturaram a modernidade.

Para Krenak, enquanto insistirmos em sustentar um mundo fundado na separação entre humanidade e natureza, entre razão e espiritualidade, estaremos condenando o planeta ao esgotamento. O futuro, portanto, só será possível se for ancestral, enraizado em outra relação com a vida, onde o bem viver substitua a lógica do crescimento infinito e do consumo predatório (KRENAK, 2020).

O “futuro ancestral”, assim, conforme formulado por Ailton Krenak em sua obra homônima, não é uma contradição entre passado e futuro, mas a superação da lógica linear e fragmentada do tempo. Trata-se de uma temporalidade onde “ancestralidade e futuro caminham juntos”, como partes de uma mesma espiral de continuidade e pertencimento (KRENAK, 2022, p. 14).

O autor nos convida a romper com a ideia de progresso desvinculado da memória e da Terra, propondo, em vez disso, um futuro que esteja “enraizado na sabedoria dos nossos velhos” e orientado por “outras formas de sonhar o mundo” (KRENAK, 2022, p. 16).

O futuro ancestral, portanto, não é o passado idealizado nem o futuro tecnologicamente prometido, mas um horizonte que valoriza os laços comunitários, o respeito aos ciclos da natureza e a escuta dos saberes que foram silenciados pela colonialidade. É uma recusa da modernidade excludente e da aceleração capitalista, em favor de um mundo onde a vida seja colocada no centro e o tempo seja vivido com profundidade, com presença e com cuidado (KRENAK, 2022).

A autodeterminação dos povos, na perspectiva dos próprios indígenas, não é apenas uma reivindicação política ou jurídica, mas uma expressão profunda de existência, continuidade e resistência cultural. Para grande parte dos intelectuais indígenas contemporâneos, a autodeterminação se liga intimamente à terra, à língua, aos sistemas próprios de governança e aos modos de vida ancestrais que resistiram à colonização e ao apagamento.

Como afirma Ailton Krenak, os povos originários não estão reivindicando apenas direitos formais dentro do Estado, mas sim o reconhecimento da legitimidade de suas próprias cosmologias e modos de habitar o mundo. Em suas palavras, “os povos indígenas não querem ser incluídos no projeto de civilização ocidental; eles querem continuar sendo mundos diferentes” (KRENAK, 2019, p. 38).

David Kopenawa (2015), intelectual do povo Yanomami, também oferece uma visão contundente da autodeterminação, ao relacioná-la à espiritualidade e ao papel dos “xapiri”, os espíritos que guiam os pajés em suas curas e orientações. Para Kopenawa, os brancos não compreendem a profundidade da floresta, pois estão desconectados de sua dimensão espiritual. Em sua obra ele denuncia o contínuo desrespeito dos não indígenas às decisões dos povos originários sobre seus territórios, modos de vida e conhecimentos.

A autodeterminação, em sua concepção, está ligada à autonomia de decidir sobre o próprio corpo-terra-floresta, sem que isso dependa da autorização de instituições externas (KOPENAWA; ALBERT, 2015). Assim, trata-se de uma soberania que vai além do campo político formal e que se manifesta no cotidiano, nos rituais, nas narrativas e no cuidado coletivo da vida.

Outras vozes indígenas reforçam essa compreensão ampliada. A educadora e ativista indígena Eliane Potiguara (2003) defende que o direito à autodeterminação está relacionado à

retomada das identidades indígenas que foram historicamente negadas. A autora denuncia os efeitos do colonialismo sobre a subjetividade indígena e reivindica o direito de “ser o que somos”, com autonomia para educar suas crianças, preservar suas línguas e desenvolver seus próprios caminhos de vida (POTIGUARA, 2003).

Essas perspectivas dialogam com o conceito de descolonização, entendido não apenas como libertação dos territórios, mas também como processo interno de resgate da dignidade, da memória e da espiritualidade dos povos indígenas.

Dessa forma, a autodeterminação, sob o olhar dos próprios indígenas, ultrapassa a esfera do reconhecimento estatal. Ela é, antes de tudo, um processo de reexistência, que desafia a colonialidade do poder e propõe a convivência de múltiplos mundos dentro de um mesmo território. Como aponta o antropólogo indígena Gersem Baniwa, a autodeterminação é também um “direito coletivo fundamental” dos povos indígenas, mas que só pode ser plenamente exercido se houver o reconhecimento da pluralidade de sistemas normativos, políticos e culturais no Brasil (BANIWA, 2006).

Os coletivos indígenas Terena, por sua vez, têm construído um entendimento sólido sobre a autodeterminação dos povos, percebida como um direito fundamental que abrange a autonomia política, territorial, cultural e ambiental. Para os Terena, a autodeterminação está intrinsecamente ligada à proteção de seus territórios tradicionais, à preservação de suas línguas e saberes, bem como ao fortalecimento de suas instituições próprias (Conselho Terena, 2025).

Essa perspectiva reflete a compreensão de que a autodeterminação não se limita à esfera formal de reconhecimento legal, mas envolve a capacidade de gerir coletivamente os assuntos internos e de garantir a reprodução de suas formas de vida.

Essa posição se traduz em ações concretas voltadas para a capacitação das novas gerações. Os Terena têm promovido programas de formação de jovens voltados para a proteção ambiental e para o desenvolvimento de práticas sustentáveis, articuladas aos saberes tradicionais, de modo a fortalecer a continuidade cultural e territorial de sua comunidade (Trabalho Indigenista, 2025).

Além disso, a participação em espaços de articulação política mais ampla, como o Acampamento Terra Livre (ATL), organizado pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), evidencia a forma como os Terena entendem a autodeterminação, não apenas como um direito individual, mas como um processo coletivo e estratégico, que exige mobilização política, resistência histórica e ação institucional (APIB, 2025).

Portanto, para os coletivos Terena, a autodeterminação representa um conceito multifacetado, que articula a afirmação de identidade cultural, a proteção territorial e a implementação de práticas de gestão comunitária que garantam a continuidade de seus modos de vida diante dos desafios históricos e sociais impostos pelo contexto brasileiro. O reconhecimento desse direito é visto como condição necessária para a sobrevivência física, cultural e política da comunidade Terena, demonstrando que a autodeterminação se manifesta tanto na esfera simbólica quanto prática.

Assim, a autodeterminação não é um ponto de chegada institucional, mas um movimento contínuo de afirmação e reconstrução de mundos indígenas diante das violências do colonialismo e das promessas falhas da modernidade, sendo interessante, nesse contexto, posicionar o Brasil, na linha de uma escala de progresso que parte do multiculturalismo até o plurinacionalismo, como um Estado meramente multicultural, longe de alcançar um plurinacionalismo, na medida na fraqueza e insuficiência do reconhecimento concreto à autodeterminação dos povos.

7. CONCLUSÃO

A questão racial, nela incluída a dos negros e dos povos indígenas, reside na mais remota e profunda origem da desigualdade social no “sul global”, e especialmente no Brasil. A América Latina, nesse contexto, pode servir de experiência revolucionária para uma nova subjetividade, na linha do que nos revela Aníbal Quijano (2005), da “percepção da mudança histórica, que desencadeia o processo de constituição de uma nova perspectiva sobre o tempo e sobre a história”, o que pode ser visto e compreendido, exemplarmente, também no contexto da luta pelo respeito à autodeterminação dos povos indígenas no Brasil, que busca justamente fazer frente à estruturas de poder e ao processo colonizador de desigualdade social.

A colonialidade do poder é base teórica fundamental para qualquer estudo que pretenda analisar a autodeterminação dos povos indígenas, seus limites e novas concepções de Estados nacionais, em uma perspectiva que parte de um Estado multiculturalista, passando por um Estado Pluricultural, podendo chegar à formação de um novo modelo de Estado Plurinacional, mas que busca, em sua gênese, a garantia desse direito de autodeterminação.

O Brasil, como típico Estado-Nação desse novo continente, formado com base em estruturas coloniais de poder, com desigual distribuição dos meios de produção (terra) baseado em questões raciais, se constituiu como verdadeiro Estado etnocida, diante de múltiplos etnocídios perpetrados, como verdadeiras políticas públicas, ao longo de sua história de mais de 500 anos.

Etnocídio, conforme Eduardo Viveiros de Castro (2014), pode ser conceituado como uma série encadeada de atos específicos contra as minorias étnicas indígenas, sendo a própria essência da relação entre os povos, no Brasil, desde o “descobrimento”.

As contradições sobre o próprio conceito de “indígena” foram ressaltadas, nas lições de Viveiros de Castros, que questiona o próprio conceito imposto pelo Estado e pelas instituições coloniais. Para ele, a categoria não se refere apenas a uma identidade étnica, mas a uma forma específica de relação com a terra, com o coletivo e com o mundo, distinta da lógica capitalista e colonial. Nesse sentido, reconhecer-se indígena, ou reconhecer a dimensão indígena da sociedade brasileira, implica enfrentar as estruturas de dominação que tentam apagar essa diferença, uma das bases da autodeterminação.

Embora o conceito de etnocídio não seja mencionado diretamente em nenhum documento diplomático mais importante, nem mesmo na Constituição Federal brasileira, ou na própria convenção nº 169 da OIT, foi possível constatar, também na mesma linha do quanto

defendido por Viveiros de Castro (2014), que esse conceito caminha lentamente, mas firmemente, para o seu acolhimento oficial por parte dos organismos internacionais, embora ainda persistente pressão contrária exercida pelos estados nacionais, especialmente aqueles baseados em etnocídios, à exemplo do Brasil.

Relevantes, nesse contexto, os ensinamentos de Darcy Ribeiro (1995), que afirma que o etnocídio não é apenas um evento histórico isolado, mas uma estrutura persistente que molda a relação entre os povos indígenas e o Estado, tornando urgente a proteção das culturas, línguas e saberes tradicionais como forma de reparação e preservação da diversidade cultural brasileira. O etnocídio, segundo ele, para muitos povos indígenas, é um evento ainda incompleto, no que podemos citar o caso de etnias indígenas de Mato Grosso do Sul, sejam os Guarani-Kaiowá que sofrem um atual processo violento de dizimação, no contexto da luta pela demarcação de territórios, sejam os Terena, que vivem um movimento oposto, de etnocídio pela via da assimilação cultural há tantas décadas, conforme estudado.

Foram citados neste estudo inúmeros casos, da Corte Internacional de Direitos Humanos e especialmente da Corte Interamericana de Direitos Humanos, notadamente no contexto dos povos indígenas e da luta por suas terras e defesa de suas territorialidades, onde os Estados nacionais foram condenados a promover a devida proteção e reparação desses povos, evitando ou minorando atuais contextos ou ações etnocidas, que ocorrem ainda nos dias de hoje, mesmo diante de todo o arcabouço protetivo dos ordenamentos jurídicos internacional, regionais, e internos dos estados democráticos.

No que toca ao especial caso do estado de Mato Grosso do Sul, objeto de mais aprofundada análise neste estudo, foi possível demonstrar um contexto de disputa por territórios, profundamente marcado pela sobreposição violenta de projetos estatais de ocupação sobre as formas de vida originárias dos povos indígenas, o que resultou em intensos processos de deslocamento forçado, confinamento territorial e dizimação física e cultural. Esse processo histórico, longe de se restringir ao período colonial ou imperial, intensificou-se a partir do final do século XIX e, principalmente, no decorrer do século XX, com a chegada de fluxos significativos migração incentivados por políticas oficiais de colonização e integração territorial.

Apesar de sucessivas promessas de ampliação territorial e de medidas reparatórias, os processos de demarcação das terras reivindicadas pelos povos indígenas daquela região seguem marcados por morosidade administrativa, insegurança jurídica e pressão política do setor

ruralista. A ausência de políticas efetivas de reconhecimento e restituição territorial agrava a crise humanitária e a desintegração cultural enfrentada por aqueles povos.

Por conta disso, nas últimas décadas, o agravamento da crise territorial intensificou o número de conflitos armados, assassinatos e operações policiais de desocupação, envolvendo indígenas e fazendeiros, colocando Mato Grosso do Sul na liderança, há bastante tempo, dos índices nacionais de violência contra povos indígenas, com inúmeros assassinatos registrados, relacionados diretamente a disputas fundiárias na região sul do estado.

Uma luz pode ser vista, contudo, em recentes soluções de casos de disputa por terras indígenas na região sul do estado, onde, como verdadeiro processo estrutural, com a participação dos poderes executivo e judiciário, foi possível um consenso para a demarcação de territórios indígenas e desinstituição de fazendeiros, com o pagamento de indenizações, arcadas pelo poder público, para aqueles que, embora ocupando de maneira inconstitucional esses territórios originários, possuíam justos títulos de propriedade, em situação autorizada pelo entendimento anteriormente firmado pelo Supremo Tribunal Federal no caso Raposa Serra do Sul, também visto com detalhes neste estudo.

A autodeterminação dos povos pode ser concebida como princípio de Direito Internacional segundo o qual os povos têm o direito de decidir livremente sobre sua organização política, econômica, social e cultural, inclusive a possibilidade de constituírem um Estado independente ou de se integrarem a outro Estado soberano.

No sistema internacional de proteção aos direitos humanos, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas constitui um instrumento normativo de grande relevância para a efetivação de direitos dos povos indígenas, sobretudo em países como o Brasil, onde tais direitos são frequentemente ameaçados por políticas estatais de integração forçada, invasão territorial e negação de reconhecimento. Ao garantir o direito à autodeterminação, a declaração reafirma o princípio de que não pode haver democracia verdadeira sem o respeito à diversidade e sem a participação efetiva dos povos na construção de seu próprio futuro.

Ainda no sistema internacional de proteção aos direitos humanos, destaca-se a Convenção nº 169 da OIT (1989), que pode ser considerada, seguramente, como “o documento internacional que mais e melhor traduziu a passagem do Estado nacional de matiz hegemônico para a sua vertente de pluralismo cultural e étnico” (DUPRAT, 2014, p. 71),

Desta forma, a referida convenção é o mais importante referencial para as políticas públicas e toda ação governamental, administrativa ou legislativa, em matéria de direitos

indígenas, à qual se pode atribuir força normativa e vinculante, não podendo ser desrespeitada ou relativizada, sob pena de incorrer o Estado não somente em ilegalidade de sua atuação, mas de inconvenção, sendo verdadeiro escudo e espada para a garantia da autodeterminação dos povos.

No sistema interamericano de proteção aos direitos humanos, estruturado no âmbito da Organização dos Estados Americanos (OEA), o direito à autodeterminação dos povos também é reconhecido como princípio fundamental que orienta a proteção dos direitos coletivos e o respeito à diversidade étnico-cultural dos povos do continente.

Esse sistema interamericano tem avançado na consolidação do direito à autodeterminação dos povos indígenas, mediante uma abordagem que alia a proteção coletiva ao pluralismo jurídico, à justiça social e ao respeito à diversidade. Trata-se de uma interpretação dinâmica do direito internacional dos direitos humanos, em que a autodeterminação é concebida como elemento central para a dignidade e a sobrevivência dos povos originários nas Américas.

A autodeterminação dos povos indígenas no âmbito do Sistema Interamericano de Proteção aos Direitos Humanos também tem sido progressivamente reconhecida como um direito essencial à preservação da identidade cultural, territorial e política desses povos. Esse reconhecimento foi significativamente reforçado com a adoção da Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada pela Organização dos Estados Americanos (OEA) em 2016, tornando-se o primeiro instrumento regional específico voltado à garantia dos direitos indígenas no continente americano.

A declaração consagra de maneira expressa e inequívoca o direito à autodeterminação dos povos indígenas, estabelecendo que esses povos têm o direito à autodeterminação, assim como, em virtude desse direito, determinam livremente sua condição política e buscam livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural. A declaração reafirma, portanto, a dimensão interna da autodeterminação, compreendida como o direito à autonomia e ao autogoverno dentro dos limites dos Estados nacionais, sem implicar, necessariamente, um direito de secessão. Essa concepção está em consonância com os princípios já consolidados no direito internacional, particularmente na Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007), com a qual guarda estreita convergência.

No Brasil, o direito à autodeterminação dos povos encontra respaldo principalmente na Constituição Federal de 1988, que, embora não utilize expressamente o termo "autodeterminação", consagra, de forma substancial, o direito dos povos indígenas à autonomia

cultural, territorial, organizacional e política. Trata-se de reconhecimento normativo da autodeterminação em sua dimensão interna, compatível com a integridade territorial do Estado, e em consonância com os instrumentos internacionais dos quais o Brasil é signatário.

A autodeterminação, no presente estudo, foi analisada sob o ponto de vista de grandes pensadores indígenas, assim como da visão de lideranças indígenas da região de Aquidauana/MS, se mostrando como efetiva e concreta ferramenta de garantia dos seus direitos, como contraponto a um estado etnocida arraigado de estruturas coloniais de poder, como chave para um futuro ancestral, na esteira do pensamento de Ailton Krenak.

Contudo, o conceito de autodeterminação, conforme mencionado linhas acima, dever tomado em uma perspectiva decolonial e crítica, visto que os direitos humanos tem servido frequentemente como “a cruz e a espada” dessa autodeterminação, pois ao mesmo tempo em que protegem os povos originários de sua completa extinção, acaba por assimilar suas culturas, sendo exemplo relevante disso o atual cenário dos povos Terena da região de Aquidauana, que ganham destaque nacional por seus níveis de escolarização, inclusive à nível superior, ao mesmo tempo em que se revela um movimento antigo, mas ainda muito forte de perdas culturais, o que pode, justamente nessa perspectiva decolonial, ser considerado com um processo oculto e “pacífico” de etnocídio.

A educação pode e deve fazer parte dos instrumentos de fomento e mesmo de caracterização da autodeterminação dos povos indígenas, e tem cumprido importante papel na garantia dos direitos desses povos, ao menos no âmbito de incidência deste estudo, mas não pode abandonar essa multirreferida perspectiva decolonial, dentro dos conceitos de multiculturalismo e interculturalidade.

No presente estudo ainda foi visto que o conceito de “futuro ancestral”, proposto por Ailton Krenak, representa uma inversão profunda da lógica moderna ocidental de progresso linear e ruptura com o passado. Para Krenak, pensar um futuro verdadeiramente sustentável e plural exige retomar os vínculos ancestrais com a Terra, com os saberes tradicionais e com as formas comunitárias de existência que respeitam o ciclo da vida.

Em suas obras, o autor denuncia a ilusão de um “futuro programado” imposto pela modernidade, que desconsidera os limites ecológicos, apaga a diversidade cultural e impõe uma homogeneização violenta dos modos de vida. O “futuro ancestral”, ao contrário, não se trata de um retorno nostálgico ao passado, mas de uma projeção do tempo que reconhece a sabedoria

dos povos originários e sua relação simbiótica com o planeta como elementos centrais para reimaginar o amanhã (Krenak, 2020).

A resistência dos povos indígenas, para Krenak, se materializa justamente na noção de um “futuro ancestral”, pois o que se projeta adiante é alimentado por uma memória viva, pela continuidade dos espíritos, das florestas, dos rios e das narrativas que ligam as comunidades humanas aos demais seres da Terra. Assim, trata-se de uma temporalidade circular e viva, onde os ancestrais não pertencem ao passado, mas habitam o presente e orientam o futuro (Krenak, 2019).

Dessa forma, o futuro ancestral nos convida a repensar a própria noção de progresso e desenvolvimento, substituindo o paradigma da exploração por uma ética de coexistência. Ao valorizar a sabedoria ancestral, essa proposta ecoa o pensamento decolonial e ecofilosófico, ao propor rupturas com as matrizes coloniais e capitalistas que estruturaram a modernidade.

Para Krenak (2020), enquanto insistirmos em sustentar um mundo fundado na separação entre humanidade e natureza, entre razão e espiritualidade, estaremos condenando o planeta ao esgotamento. O futuro, portanto, só será possível se for ancestral, enraizado em outra relação com a vida, onde o bem viver substitua a lógica do crescimento infinito e do consumo predatório.

O futuro ancestral, portanto, não é o passado idealizado nem o futuro tecnologicamente prometido, mas um horizonte que valoriza os laços comunitários, o respeito aos ciclos da natureza e a escuta dos saberes que foram silenciados pela colonialidade. É uma recusa da modernidade excludente e da aceleração capitalista, em favor de um mundo onde a vida seja colocada no centro e o tempo seja vivido com profundidade, com presença e com cuidado.

Ainda é preciso concordar com Quijano (2005), no sentido de que somente por meio de uma verdadeira revolução pela democratização da sociedade é que pode ser bem-sucedida a construção de um Estado-Nação, moderno e com todas as suas implicações, incluindo cidadania e representação política, que pode fundamentar uma nova perspectiva para a sobrevivência dos povos indígenas no Brasil, especialmente nos estados, como Mato Grosso do Sul, que vivem movimentos ainda atuais de vulneração dos seus direitos, e entrega de seus territórios para as elites dominantes.

Para Quijano (2005, p. 126), citando o pensamento de José Carlos Mariategui, uma revolução socialista necessita ser dirigida contra o poder, e que longe de construir uma nova

concentração burocrática de poder, só teria sentido como redistribuição entre as pessoas, em suas vidas cotidianas, do controle sobre a sua própria existência social.

E na América Latina, que ora pode ser representada pelo contexto das territorialidades indígenas, pode se iniciar um universo de novas relações materiais e intersubjetivas, uma nova perspectiva histórica que requer, necessariamente, a dessacralização das hierarquias e das autoridades e a mudança e o dismantelamento das correspondentes estruturas e instituições.

Para Quijano “é tempo de aprendermos a nos libertar do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos!” (2005, p. 126).

Para concluir, voltando especificamente à autodeterminação dos povos indígenas, ela não se configura como uma concessão estatal, mas como o resultado histórico e contínuo de um processo de resistência e mobilização conduzido pelos próprios povos originários. Trata-se de uma conquista em permanente construção, que ultrapassa a dimensão estritamente territorial e alcança o campo mais amplo da cidadania plena, da participação política e do reconhecimento de identidades coletivas.

Entretanto, é imprescindível compreender que a ancestralidade indígena se encontra intrinsecamente ligada à terra. O território, nesse contexto, constitui não apenas um espaço físico, mas a base simbólica e espiritual que sustenta a vida, a memória e a reprodução cultural desses povos. A luta pela demarcação e proteção das terras tradicionais, portanto, representa a defesa de um modo de existir, garantindo as condições materiais e culturais necessárias à preservação, transmissão e recriação dos saberes e tradições ancestrais.

Essa luta se expressa por meio de diversas formas de ação coletiva, como manifestações públicas, ocupações, acampamentos, retomadas e a formação de redes e alianças interétnicas. Tais movimentos não se restringem à resistência, mas também se traduzem em protagonismo político, evidenciado na criação de conselhos, fóruns e espaços de deliberação próprios, voltados à formulação de estratégias e políticas de incidência dentro da sociedade envolvente.

Assim, o reconhecimento da legitimidade dessas lutas e reivindicações revela-se essencial para a consolidação de um futuro ancestral, no qual os povos indígenas possam afirmar sua existência autônoma e fortalecer seus processos identitários. A autodeterminação, nesse sentido, emerge como expressão concreta da resistência histórica e da continuidade dos

povos originários, constituindo um eixo fundamental para a efetivação da justiça social e da diversidade cultural no Estado democrático de direito.

REFERÊNCIAS

1. ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terras indígenas e territórios tradicionais: da tutela à política de reconhecimento**. Manaus: UEA Edições, 2013.
2. AMIN, Samir. **Eurocentrismo: o imperialismo cultural na era da globalização**. São Paulo: Perseu Abramo, 2001.
3. ANAYA, S. James. **Indigenous Peoples in International Law**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2004.
4. ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL – APIB. **Acampamento Terra Livre (ATL) 2025**. 2025. Disponível em: <https://apiboficial.org/category/atl2025/>. Acesso em: 28 set. 2025.
5. BAINES, Erin. **Bodies of Violence: Rethinking Genocide in the 21st Century**. Durham: Duke University Press, 2017.
6. BALTAZAR, P.; FIALHO, C. F. MONTARDO, M. **Etnogeografia terena, terra e território**. v. 14, n. 27, 2023, p. 191-207. Revista Entrelugar. Universidade Federal da Grande Dourados. Acesso em: 23 dez. 2023.
7. BANIWA, Gersem. **O lugar do saber indígena na escola**. Brasília: MEC/SECAD, 2006.
8. BARCELLOS, Ana Paula Dourado. **Povos indígenas, Constituição e genocídio por omissão**. Revista Direito e Práxis, v. 14, n. 2, p. 1203–1224, 2023.
9. BARROSO, Luís Roberto. **Curso de Direito Constitucional Contemporâneo: os conceitos fundamentais e a construção do novo modelo**. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2010.
10. BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **Os povos indígenas da América Latina: resistência e mudança**. São Paulo: Global, 2006.
11. BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.

12. BRAND, Antonio Carlos. **A questão indígena no Brasil: uma luta pela terra**. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2007.

13. BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 5 out. 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 30 jul. 2025.

14. BRASIL. **Decreto nº 30.822, de 6 de março de 1952. Promulga a Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio**. Diário Oficial da União, Brasília, 1952.

15. BRASIL. **Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais**. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 20 abr. 2004.

16. BRASIL. FUNAI - FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. **Povos Indígenas no Brasil: Terena**. Acesso em: 07 mai. 2023.

17. BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico 2022 – Indígenas: Dados preliminares e perfil da população indígena**. Agência de Notícias IBGE, dez. 2024. Disponível em: portal IBGE. Acesso em: 30 jul. 2025.

18. BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico do Brasil de 2022 – Primeiros resultados: população indígena**. Wikipédia antiga, atualizada em 2025. Disponível em: Wikipédia. Acesso em: 30 jul. 2025.

19. CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. **Direito Internacional dos Direitos Humanos**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

20. CARD, Claudia. **Genocide and Social Death**. Hypatia, v. 18, n. 1, p. 63–79, 2003.

21. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

22. CASSESE, Antonio. **Self-determination of peoples: a legal reappraisal**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

23. CIMI – Conselho Indigenista Missionário. **Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – Dados de 2022**. Brasília: CIMI, 2023. Disponível em: <https://cimi.org.br>. Acesso em: 31 jul. 2025.

24. CLAVERO, Bartolomé. **Genocidio y Justicia: la Destrucción de las Indias, ayer y hoy**. Madrid: Trotta, 2009.

25. COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Povos Indígenas e Tribais das Américas: recomendações para o exercício e a proteção dos seus direitos humanos**. OEA/Ser.L/V/II. Doc. 56/09, 30 de dezembro de 2009. Disponível em: <https://www.oas.org/pt/cidh>. Acesso em: 1 ago. 2025.

26. COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. **Relatório Final – Violência contra os Povos Indígenas**. Brasília: CNV, 2014. Disponível em: <https://cnv.memoriasreveladas.gov.br>. Acesso em: 31 jul. 2025.

27. CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA (Brasil). **Resolução nº 287, de 25 de junho de 2019. Dispõe sobre o atendimento de demandas que envolvam povos indígenas no âmbito do Poder Judiciário**. Brasília, DF: CNJ, 2019. Disponível em: <https://atos.cnj.jus.br/atos/detalhar/3107>. Acesso em: 3 ago. 2025.

28. CONSELHO TERENA. **Carta do Conselho Terena para os caciques e lideranças indígenas**. 2025. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/do-conselho-terena-para-os-caciques-e-liderancas-indigenas/>. Acesso em: 28 set. 2025.

29. CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Caso da Comunidade Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicarágua**. Sentença de 31 de agosto de 2001. Disponível em: <https://www.corteidh.or.cr>. Acesso em: 1 ago. 2025.

30. CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Caso do Povo Saramaka vs. Suriname**. Sentença de 28 de novembro de 2007. Disponível em: <https://www.corteidh.or.cr>. Acesso em: 1 ago. 2025.

31. CORTE INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Caso Povo Indígena Xucuru e seus membros vs. Brasil**. Sentença de 5 de fevereiro de 2018. Disponível em: https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_346_por.pdf. Acesso em: 31 jul. 2025.

32. COSTA, Emília Viotti da. **Da senzala à colônia**. São Paulo: UNESP, 1987.

33. DALLARI, Dalmo de Abreu. **Direitos Humanos e Cidadania**. 3. ed. São Paulo: Moderna, 2007.

34. DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. São Paulo: Cultura e Barbárie; Editora 34, 2014.

35. DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

36. DINIZ, Debora. **Violência contra os povos indígenas no Brasil: o genocídio dos Guarani-Kaiowá**. Revista Estudos Avançados, v. 29, n. 84, p. 7-20, 2015.

37. DUPRAT, D. **A Convenção 169 da OIT e o direito à consulta prévia, livre e Informada**. RCJ - Revista Culturas Jurídicas, Vol. 1, Núm. 1, 2014.

38. DUPRAT, Deborah. **Os direitos dos povos indígenas e os desafios constitucionais contemporâneos**. Revista Direito e Práxis, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 117-143, jan. 2021.

39. ELLIS, Carolyn; ADAMS, Tony E.; BOCHNER, Arthur P. **Autoethnography: An Overview**. Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research, v. 12, n. 1, art. 10, 2011. Disponível em: <https://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1589>. Acesso em: 28 set. 2025.

40. ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar com a Terra: Novas ecologias para a política**. São Paulo: Elefante, 2018.

41. FEIERSTEIN, Daniel. **El genocidio como práctica social: entre el nazismo y la experiencia argentina**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

42. FLORENTINO, Manolo. **Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

43. FREITAS, R. A. S.; PEREIRA, L. M. **Reflexões sobre a Natureza Jurídica e a Força Vinculante da Declaração Universal dos Direitos Humanos aos 70 (1948-2018)**. Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD, Dourados, v.7. n.14, ago/dez, 2018. Disponível em: <http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/moncoes>. Acesso em: 16 jul. 2022.

44. FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas. **Terras indígenas em estudo e situação fundiária no MS**. Brasília: FUNAI, 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/funai>. Acesso em: 31 jul. 2025.

45. FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS (FUNAI). **Terras indígenas: dados geoespaciais**. Disponível em: <https://www.gov.br/funai>. Acesso em: 30 jul. 2025.

46. GOVERNO DO CANADÁ. **Canada's Statement of Support on the United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples**. Ottawa, 2010. Disponível em: <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/eng/1309374239861/1609421255810>. Acesso em: 1 ago. 2025.

47. GROSGOUEL, Ramón. **Entrevista a Ramón Grosfoguel**. Revista Metapolítica, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.5281/zenodo.3829392>. Acesso em: 11 ago. 2025.

48. INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Terras indígenas no Brasil**. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br>. Acesso em: 30 jul. 2025.

49. INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Comentários de Tiago Moreira sobre a metodologia indígena no Censo 2022**. Reddit/r/brasilnoticias, 2023. Disponível em: reddit. Acesso em: 30 jul. 2025.

50. ISA – Instituto Socioambiental. Relatório: **A chacina de Caarapó e a impunidade no sul de Mato Grosso do Sul**. São Paulo: ISA, 2019. Disponível em: <https://socioambiental.org>. Acesso em: 31 jul. 2025.

51. JAULIN, Robert. **La paix blanche: introduction à l'ethnocide**. Paris: Éditions du Seuil, 1970.

52. KOPENAWA, David; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

53. KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

54. KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

55. KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

56. LEMKIN, Raphael. **Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress**. Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, 1944.

57. LEWONTIN, Richard. **The Apportionment of Human Diversity**. *Evolutionary Biology*, v. 6, p. 381-398, 1972.

58. LOVEJOY, Paul E. **Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

59. MARÉS, Carlos Frederico. **Direito dos Povos Indígenas**. 6. ed. São Paulo: Editora Juruá, 2015.

60. MARÉS, Carlos Frederico. **Terras indígenas: o direito fundamental à diferença**. 2. ed. Curitiba: Juruá, 2015.

61. MAZZUOLI, Valerio de Oliveira. **A Convenção Americana sobre Direitos Humanos: Comentários ao tratado e à jurisprudência da Corte Interamericana**. 5. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2020.

62. MAZZUOLI, Valerio de Oliveira. **Curso de direito internacional dos direitos humanos**. 8. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2014.

63. MAZZUOLI, Valerio de Oliveira. **Dicionário de Direito Internacional Público e Privado**. São Paulo: Método, 2012.

64. NAÇÕES UNIDAS. **Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. Nova York: Assembleia Geral da ONU, 2007. Acesso em: 1 ago. 2025.

65. NAÇÕES UNIDAS. **Declaração sobre a Concessão da Independência aos Países e Povos Coloniais (Resolução 1514)**. Nova York: Assembleia Geral da ONU, 1960.

66. NAÇÕES UNIDAS. **Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos**. Nova York: Assembleia Geral da ONU, 1966.

67. NAÇÕES UNIDAS. **Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais**. Nova York: Assembleia Geral da ONU, 1966.

68. OEA. ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas**. 15 de junho de 2016. Disponível em: chrome-

extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.oas.org/en/sare/documents/DecAmIND_POR.pdf. Acesso em: 10 jun. 2022.

69. OIT. ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho. 27 de junho de 1989.** Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decleg/2002/decretolegislativo-143-20-junho-2002-458771-convencaon169-pl.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2022.

70. OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. **Geografia agrária: teoria e poder.** São Paulo: Contexto, 1999.

71. OLIVEIRA, João Pacheco de. **Os direitos do povo indígena e os discursos do Estado: Terra, memória e cidadania no Brasil.** Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

72. OLIVEIRA, João Pacheco de. **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena.** 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

73. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio.** Nova Iorque, 1948. Acesso em: 30 jul. 2025.

74. ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Carta da OEA.** Bogotá, 1948. Disponível em: <https://www.oas.org/pt>. Acesso em: 1 ago. 2025.

75. PANKARARU, Lúcia; OLIVEIRA, João Paulo. **O genocídio Yanomami e o dever de proteção constitucional.** Revista Brasileira de Direitos Humanos, v. 19, n. 1, p. 87–110, 2023.

76. POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara.** Brasília: LGE, 2003.

77. QUIJANO, A. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.** In Lander, E. (Ed.), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas (pp. 227-280).

78. QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder e classificação social.** In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). Conhecimento prudente para uma vida decente. São Paulo: Cortez, 2004.

79. REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX.** São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

80. RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: A Formação e o Sentido do Brasil**. 28. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
81. RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (Orgs.). **Povos indígenas no Brasil 2006-2010**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.
82. RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
83. SANTOS, Boaventura de Sousa. **Ecologia de Saberes**. Revista PUCRS. Acesso em 10. jun. 2022.
84. SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introdução a uma Ciência Pós-Moderna**. 6ª ed. Porto: Edições Afrontamento, 2002.
85. SANTOS, Boaventura de Sousa. **Por uma concepção multicultural de direitos humanos**. São Paulo: Revista Lua Nova. Vol. 39, 1997. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/gVYtTs3QQ33f63sjRR8ZDgp#>. Acesso em: 10. jun 2023.
86. SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 31-83.
87. SANTOS, Boaventura de. **Refundação do Estado em América Latina: Perspectivas desde uma epistemologia do Sul**. Buenos Aires: CLACSO, 2010.
88. SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**. 13. ed. rev. atual. São Paulo: Atlas, 2019.
89. SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
90. SEGATO, Rita Laura. **La guerra contra las mujeres**. Buenos Aires: Prometeo, 2018.
91. SEGATO, Rita Laura. **Territórios de identidade: violência e resistência nos espaços indígenas**. São Paulo: Boitempo, 2020.

92. SILVA, L. A. A. **Consulta prévia e livre determinação dos povos indígenas e tribais na América Latina: re-existir para co-existir**. 2017. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, 27 mar. 2017.

93. SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL (STF). **Petição 3.388/RR (Caso Raposa Serra do Sol)**. Rel. Min. Carlos Ayres Britto, j. 19 mar. 2009. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=592663>. Acesso em: 1 ago. 2025.

94. SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL (STF). **Recurso Extraordinário nº 1.017.365/SC – Tese do Marco Temporal**. Rel. Min. Edson Fachin, j. 21 set. 2023. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br>. Acesso em: 1 ago. 2025.

95. TAPIA, Luis. **La política salvaje: Proceso de constitución del Estado y de la nación, y formas del poder político**. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2011.

96. TRABALHO INDIGENISTA. **Jovens Terena em formação como agentes ambientais**. 2025. Disponível em: <https://trabalhoindigenista.org.br/jovens-terena-formacao-agentes-ambientais/>. Acesso em: 28 set. 2025.

97. VEIGA, José Eli da. **O Brasil rural precisa de uma estratégia de desenvolvimento**. Estudos Avançados, v. 22, n. 63, p. 37-58, 2008.

98. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é**. Entrevista. In: RICARDO, B.; RICARDO, F. (Eds.). Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005. São Paulo: ISA, 2006, p. 41-49.

99. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro**. Rio de Janeiro. 2014. Disponível em: https://www.academia.edu/25782893/Sobre_a_no%C3%A7%C3%A3o_de_etnoc%C3%ADdio_com_especial_aten%C3%A7%C3%A3o_ao_caso_brasileiro. Acesso em: 30 jun. 2025.

100. WALSH, C.; LINERA, A. G.; MIGNOLO, W. **“Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento”**. Ediciones del signo, 2006. p. 21-70.

101. WALSH, Catherine. **Interculturalidad y plurinacionalidad: los retos de la descolonización del Estado**. In: **Diversidad, interculturalidad y educación**. Quito: UASB, 2010.

102. WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico, Direitos Humanos e Interculturalidade**. Sequência: Estudos Jurídicos e Políticos. Florianópolis, p. 113- 128, jan. 2006. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/15095/13750>. Acesso em: 30 jun. 2022.
103. WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito**. 6. ed. São Paulo: Saraiva, 2021.
104. ZIBECHI, Raúl. **Poder popular y autonomías en América Latina**. Bogotá: Desde Abajo, 2012.